

L'Expression en alternance dans les *Fusûs al-Hikam**

Mustafa TAHRALI**

Resumé :

On sait que les écrits d'Ibn Arabi, notamment *Fusûsu'l-Hikam*, contiennent des phrases contradictoires, paradoxales et antinomiques telles: "A tel moment le serviteur sera Seigneur, sans doute; Et à tel moment le serviteur sera serviteur certainement." "Sous tel rapport Dieu est créature - donc interprétez! Et Il (Dieu) n'est pas créature sous tel autre rapport-donc, souvenez-vous!" "...nous disons du relatif qu'il est Lui (c'est-à-dire Dieu) et qu'il n'est pas Lui; et que tu es toi et pas toi." "Adam est donc à la fois Dieu et créature." "Tu n'est pas Lui; et tu es pourtant Lui." Nous allons essayer d'examiner dans ce communiqué les raisons de ces expressions contradictoires et paradoxales et de tâcher trouver la réponse à cette question telle que Si Dieu est Un et Créateur, comme le croit le cœur du croyant, quel est donc le rapport entre Dieu et la créature?

Mots clés : Ibn Arabi, *Fusûs al-Hikam*, paradoxes, expressions contradictoires, antinomie, Dieu-Seigneur, serviteur, cœur, existence, unicité de l'Être, *hadarât*, *marâtib*, degrés de l'Être, identité-différence, *fanâ*, *baqâ*, création perpétuelle (*khalq jadîd*).

Özet :

İbn Arabî'nin eserlerinde, husûsen *Fusûsu'l-Hikem*'inde tezatlı, birbirini nakzederek paradoksal cümleler vardır. Meselâ "O esnâda kul şüphesiz Rab olur; ve kul o esnâda muhakkak kuldür"; "Şu halde âdem aynı zamanda hem Tanrı hem de mahlûktur"; "Sen O değilsin; bununla beraber yine de sen O'sun!" gibi cümleler böyledir. İbn Arabî'de bu türlü ifadeler sıklıkla rastlanmaktadır. Bizde bu makalede bu türlü paradoksal cümleleri inceleyip bu ifadelerin niçin böyle söylendiğine cevap bulmaya çalıştık.

Anahtar kelimeler : İbn Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, paradoks, tezatlı ifâdeler, Rab, kul, kalp, varlık, vahdetü'l-vücûd, hazarat, merâtibü'l-vücûd, ayniyet, gayriyyet, fenâ, bekâ, halk-ı cedid.

Il est bien connu des lecteurs des *Fusûs al-Hikam*, partisans ou adversaires de son auteur, que le livre contient des phrases contradictoires, paradoxales et antinomiques. Citons-en pour exemple quelques unes:

* Communiqué présenté lors de Symposium on Ibn Arabî, Noto ITALY, 2-5 April 1989.

** Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (mustafatahrali@hotmail.com)

“A tel moment le serviteur sera Seigneur, sans doute; Et à tel moment le serviteur sera serviteur certainement.”¹ “Sous tel rapport Dieu est créature - donc interprétez! Et Il (Dieu) n’est pas créature sous tel autre rapport -donc, souvenez-vous!”² “...Dieu, qui est transcendant au sens du *tanzih*, est (aussi) créature ‘comparable’ au sens du *tashbih*, -bien que la créature soit distincte du Créateur. La Réalité est Créateur créé, ou bien, la Réalité est créature créatrice.”³ “...nous disons du relatif qu’il est Lui (c’est-à-dire Dieu) et qu’il n’est pas Lui; et que tu es toi et pas toi.”⁴ “Tel est l’homme à la fois éphémère et éternel, être créé perpétuel et immortel.”⁵ “Adam est donc à la fois Dieu et créature.”⁶ “Tu n’est pas Lui; et tu es pourtant Lui.”⁷ “Tu diras donc que la réalité de l’existence (*al-amr*) est Dieu (*Haqq*) toute entière, ou bien elle est créature toute entière. Or elle est créature sous tel rapport, et elle est Dieu sous tel autre rapport tandis que l’Essence est unique. (...) Il (Dieu) est Celui qui se théophanise et Celui qui reçoit la théophanie.”⁸

A entendre telles expressions l’entendement humain, qui est d’ordinaire sous l’emprise de la logique rationnelle, devient bouleversé ou choqué. Car les règles du discours et surtout celle de la non-contradiction ne sont point respectées. De cette incohérence en apparence les adversaires d’Ibn Arabî séparent l’un de ces deux énoncés dans une seule phrase et se mettent à le critiquer au lieu de les comprendre en prenant les deux énoncés à la fois.

Comme on le sait, le livre des *Fusûs* présente d’une part un résumé doctrinal des *Futûhât* et bien d’autres traités de l’auteur, et d’autre part une doctrine parfaite des subtilités de l’itinéraire initiatique réalisé d’un bout à l’autre. Dans ce dernier sens il est une description la plus parfaite de la contemplation et du dévoilement qui puisse être faite par le langage humain. Il est tout à fait naturel que l’homme soit bouleversé en face de telles descriptions. Comme le dit bien Ibn Arabî “la raison discursive ne le comprendra pas, car cet ordre de connaissance relève uniquement de l’intuition divine (*al-kashf al-ilâhî*).”⁹

1 Ibn Arabî, *Fusûs al-Hikam*, Ed. d’Affifi, Qâhira 1946, p. 90; Nous nous sommes servi dans cet exposé de la traduction de Titus Burckhardt, *La Sagesse des Prophètes*, Paris 1955, p. 90.

2 *Fusûs al-Hikam*, p. 79; *La Sagesse des Prophètes*, p. 66.

3 *Fusûs al-Hikam*, p. 78; *La Sagesse des Prophètes*, p. 64.

4 *Fusûs al-Hikam*, p. 76; *La Sagesse des Prophètes*, p. 63.

5 *Fusûs al-Hikam*, p. 50; *La Sagesse des Prophètes*, p. 25.

6 *Fusûs al-Hikam*, p. 57; *La Sagesse des Prophètes*, p. 35.

7 *Fusûs al-Hikam*, p. 70; *La Sagesse des Prophètes*, Paris 1955, p. 61.

8 *Fusûs al-Hikam*, p. 121.

9 *ibid*, p. 49; *La Sagesse des Prophètes*, p. 24.

Or nous voyons dans les *Fusûs* qu'Ibn Arabî examine certains problèmes de la foi tels que la croyance à l'unicité de Dieu (*tawhîd*), aux prophètes et à la prédestination (*qadâ* et *qadar*) etc... Sous la lumière des données du dévoilement et de la contemplation qui sont en quelque sorte l'activité spécifique du cœur. Toutes les connaissances sont acquises au moyen de cette faculté par laquelle tout croyant entre dans le domaine de la spiritualité.

A l'étude des données obtenues par l'activité du cœur nous observons que la logique de la connaissance spirituelle diffère celle de la raison qui fonctionne dans la dualité constituée par le divin et le créé. Si Dieu est Un et Créateur, comme le croit le cœur du croyant, quel est donc le rapport entre Dieu et la créature? Il ne suffit pas de croire en Dieu unique et Créateur pour répondre aux certaines questions. Puisque l'Etre divin est Un et Infini, où se trouve donc l'existence du créé et d'où tire-t-il son existence? Répondre qu'il est en dehors de l'Etre divin, ce signifierait une limitation à l'Etre infini; et ou bien qu'il tire son existence du néant ou il est créé *ex nihilo*, cela viendrait à dire qu'il y a deux existences, l'une positive, Etre divin et l'autre négative, origine du créé; ce serait alors, encore une limitation à l'Etre infini bien que d'une manière négative. D'après le verset coranique "*Allah entoure toute chose*" (Coran 4/126). Cela signifie qu'Allah les entoure aussi bien par Son Etre que par Sa Science avant et après leur existenciation. Or il est nécessaire qu'il n'y ait hors Lui aucune existence.

Comment situer alors l'existence par rapport à l'Etre divin? Ibn Arabî y répond: "La réalité (*al-amr*) toute entière, de son commencement' à son fin, vient de Dieu seul; c'est vers Lui qu'elle retourne."¹⁰ Puisque toute existence commence de Dieu et retourne à Dieu, elle est divine à l'état de son commencement et de son retour. Or elle doit être divine dans son état actuel, et donc "il n'y a pas là d'autre que Lui."¹¹

"O Toi, qui crées, écrit Ibn Arabî, les choses en Toi-même; Tu englobes tout ce que Tu crées; or, Tu crées ce dont l'existence n'a pas de fin en Toi..."¹² Et il dit ailleurs: "Puisque Dieu (*al-Haqq*) est l'Ipséité de l'univers tous les statuts (*al-ahkâm*) ne se manifestent qu'en Lui et de Lui 'C'est à Lui que retourne la réalité (*al-amr*) toute entière,' (Coran 11/123) en vérité (*haqiqatan*)

¹⁰ *ibid*, p. 49; *La Sagesse des Prophètes*, p. 21-22.

¹¹ *ibid*, p. 76; *La Sagesse des Prophètes*, p. 62.

¹² *ibid*, p. 88; *La Sagesse des Prophètes*, p. 86.

et selon le dévoilement (*kashfan*).¹³ En commentant cette phrase Ahmed Avni Konuk dit ainsi: Dieu est, de par Ses Attributs et Ses Noms, à la fois actif (*fâil*) et passif (*munfail*) C'est sous ce rapport qu'on attribue tous les statuts à Dieu, qui ne se manifestent qu'en Lui et de Lui.¹⁴

Si Ibn Arabî considère les choses de ce point de vue, il va déclarer: "Sous tel rapport Dieu est créature"¹⁵ et "A tel moment le serviteur sera Seigneur, sans doute."¹⁶ Nous constatons dans le commentaire des *Fusûs* qu'on remplace ces termes par bien d'autres tels que l'Aimé et l'aimant, le Connu et le connaissant, le Créateur et le créé, le Louangé et le louangeant etc. On y exprime l'identité entre les deux termes actif et passif et on voit cette affirmation à travers les sujets étudiés.

L'affirmation de l'identité sous tel rapport est un aspect de la doctrine de l'unité (*tawhîd*), nommé au cours des siècles par le terme de "l'unicité de l'Être" (*wahdat al-wujûd*), qui nécessite de par sa nature des expressions en alternance.

Ceci dit, cette doctrine qui paraît au prime abord si simple contient un tas de nuances presque indéfinies. Nous voyons exprimée une partie de ces subtilités dans la conception des *hadarât*, présences divines, c'est-à-dire des états ou degrés de l'Être. C'est l'Être divin et Un qui se manifeste en une multitude indéfinie des degrés. Ibn Arabî parle, comme on le sait, des cinq *hadarât*, qui sont en quelque sorte des limites pour s'exprimer. Partant de la doctrine d'Ibn Arabî, certains auteurs akbariens, tel Muhammad ibn Fadlallah al-Hindî, en citent sept degrés (*marâtib*)¹⁷ qui facilitent, croyons-nous, la compréhension.

Il me semble que, par cette conception des *hadarât*, obtenue et vérifiée par le dévoilement et la contemplation, on arrive à expliquer certaines

13 *ibid*, p. 172.

14 Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, Fass Ayyûb, p. 324, (p. 15 du manuscrit).

15 *La Sagesse des Prophètes*, p. 66; *Fusûs al-Hikam*, 79.

16 *ibid*, p. 90; *Fusûs al-Hikam*, 90.

17 Voir Muhammad ibn Fazlallah al-Hindî, *Le Cadeau sur la Manifestation du Prophète*, Trad. d'Abdul-Hâdi, dans *Le Traité de l'Unité dit d'Ibn Arabî*, Ed. de l'Echelle, Paris 1977, p. 49-62, Voir également l'article critique de M. Chodkiewicz, "L'Offrande au Prophète de Muhammad al-Burhânpûri" in *Revue Connaissance des Religions*, IV, No: 1/2 Juin - Septembre 1988, p. 30-40. Ahmed Avni Konuk (m. 1938), commentateur des *Fusûs* en turc, traite largement des sept *marâtib* dans l'introduction de son commentaire et s'en sert pendant le commentaire et parfois il utilise aussi les cinq *hadarât*, cf. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Istanbul, 1987, I, 4-68.

questions à propos de l'identité et aussi la raison principale des expressions contraires. Nous avons rapporté tout à l'heure que le Créateur est le créé. Si l'on reconnaît comme réelle et exacte cette affirmation de l'identité, qu'est-ce qu'on répondra à l'objection suivante: Si le Créateur est la créature, ou bien celle-ci n'a pas d'existence, ou bien il n'y a pas de Créateur distinct en aucune façon de la créature?

Nous savons bien par nos sens et notre raison que la créature existe - et Ibn Arabi l'exprime lui-même - et on croit par le "cœur" que Dieu existe de même. Alors comment établir la relation entre Dieu et la créature en tant que deux existences? L'identité et la différence sont, écrit Ahmed Avni Konuk, commentateur des *Fusûs*, à la fois réelles entre l'Être divin et l'existence toute entière.¹⁸ C'est par la doctrine des *hadarât* ou *marâtib* (des degrés de l'Être) qu'on nous les explique.

Nous allons les examiner brièvement en sept degrés par rapport à l'identité et à la différence entre Dieu et la créature:

1. Le degré de l'indétermination (*lâ taayyun*): C'est le degré de l'Essence pure (*dhât*), de l'Unité et de l' Absolu. A ce degré Allah est exempt de tout attribut, de théophanie, de manifestation et de détermination. "Il est maintenant tel qu'Il était" avant l'existence des créatures. Or tout croyant affirme par son "cœur" cette Essence divine (*dhât Allah*) ainsi que tous les gnostiques bien que tous les croyants ne soient nécessairement pas d'accord sur la signification de cette énonciation selon laquelle "Il serait maintenant tel qu'Il était." On n'a aucune connaissance sur ce degré, car c'est le Non-manifestation des non-manifestés. Il peut seulement être l'objet de la foi par le cœur. Il ne s'agira donc à ce degré ni d'identité ni de différence puisqu'il n'y a que l'Essence pure.

2. Le degré de l'Unicité, de la première détermination et de la Réalité muhammadienne. A ce degré l'essence divine connaît synthétiquement tous Ses Attributs et Ses Noms. Les Attributs divins y sont identiques à l'Essence même de Dieu. Il y est appelé "Allah" qui totalise tous les Noms et les Attributs par lesquels Il sera désigné. A ce degré se trouvent l'origine de la multiplicité et le principe des créatures. Puisque tous les Attributs et les Noms divins y sont identiques à Son Essence et que le principe de la

¹⁸ Ahmed Avni Konuk, *op. cit.*, I, 64. Voir à propos de l'identité et de la différence par rapport aux sept *marâtib* notre article dans la présentation du II^{ème} tome du Commentaire des *Fusûs* d'Ahmed Avni Konuk, "Fusûs ul-Hikem'de Tezadh İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd", İstanbul 1989, p. 27-36.

multiplicité se trouve à ce degré, il y a donc l'identité entre l'Essence divine et Ses Attributs et entre l'Unité divine et la multiplicité. Or, par rapport à ce degré il n'y est rien si ce n'est Allah, "il n'y a là que Lui Seul" et "tout n'est que Lui".

3. Le degré de la deuxième détermination, de l'Unité et des prototypes (*al-a'yân al-thâbita*). Ces derniers sont les formes de la Science divine qui possèdent seulement la fixation immuable, mais ils n'ont pas d'existence propre en dehors, "Les prototypes n'ont pas senti l'odeur de l'existence"¹⁹ comme le dit Ibn Arabî. C'est la deuxième origine de la multiplicité où les formes distinguent les unes des autres", et d'où chaque créature tire son existence propre. Les créatures sont les ombres (*zill*) de ces prototypes immuables qui sont à leurs tours les ombres des Attributs et noms divins. Les réalités des créatures se trouvent à ce degré de l'Être et où chacun des prototypes est le Seigneur propre d'un être créé. Puisque les réalités des créatures sont ces prototypes immuables et qu'ils ne sont que les formes de la Science divine dans l'Être divin et qu'ils n'ont pas d'existence en dehors, ils sont donc identiques à l'Être divin; et par là les réalités propres des créatures sont identiques à Dieu; et chaque existant créé est identique à son Seigneur propre.

A ce degré et au précédent on parlera donc de l'identité entre le Réel divin (*Haqq*) et la créature, et le Seigneur et le serviteur. Il ne faut pas oublier qu'au degré des *a'yân al-thâbita*, il n'y a pas d'identité complète entre ces prototypes par rapport les uns aux autres, car ils y sont distincts tandis qu'au degré de la première détermination ils ne se différaient pas les uns des autres.

"Ces trois degrés sont éternels, comme le dit Muhammad ibn Fadlallah el-Hindî, sans commencement ni fin. Leur succession n'est point temporelle, mais mentale et spéculative."²⁰ On comprend bien alors la signification des phrases suivantes d'Ibn Arabî: "Tel est l'homme à la fois éphémère et éternel, être créé perpétuel et immortel". Les mots "éternel", "perpétuel" et "immortel" font allusion à ces deux degrés de l'Être. "A tel moment le serviteur sera Seigneur, sans doute"; "Sous tel rapport Dieu est créature"; "Adam est donc à la fois Dieu et créature." Toutes ces phrases citées font allusion à ces deux degrés où la divinité et la seigneurie peuvent être attribuées à l'homme et à la créature.

¹⁹ *Fusûs al-Hikam*, p. 76.

²⁰ Muhammad ibn Fazlallah, *op. cit.*, p. 52.

4. Le monde des purs esprits (*âlam al-arwâh*). C'est la troisième degré de la descente ou détermination de l'Être. Les esprits se connaissent les uns les autres et reconnaissent aussi leurs Seigneurs propres qui sont les prototypes immuables. Y fait allusion le verset suivant: "Ne suis-je pas votre Seigneur?" (Coran 7/172). Ahmed Avni Konuk, commentateur des *Fusûs* en turc écrit que "c'est le premier degré de détermination où la Réalité divine se manifeste et se théophanise par une certaine différence entre Elle-même et l'existence contingente."²¹ Car d'après le verset, il existe une dualité entre le "je" seigneurial et le "votre" désignant les esprits. Mais il ne s'agit pourtant pas à ce degré d'une différenciation complète entre le Seigneur et le serviteur puisqu'il s'agit là de l'esprit divin insufflé (cf. Coran 15/29).

5. Le degré du monde subtil. L'Être divin s'y détermine en dehors par certaines formes subtiles. Or à ce niveau des théophanies il s'agit d'une différence subtilement sensible entre le Créateur et la créature.

6. Le monde des corps. C'est le degré de la création corporelle et l'existence matérielle où la différence entre le Créateur et le créé est tout à fait réelle et apparente bien que toute l'existence, qui est le produit des théophanies des Attributs et des Noms divins, soit considérée comme "un ombre"²² et "une illusion dans l'illusion"²³, car en tant que telle elle se trouve existenciée en étant autre que Dieu.

Il est tout à fait clair que c'est à ce degré de manifestation qui se rapportent les énonciations d'Ibn Arabî telles que: "A tel moment le serviteur sera serviteur certainement", "Il (Dieu, n'est pas créature sous tel autre rapport", "tu n'es pas Lui", "Adam est donc (...) créature" et "Tel est l'homme (...) éphémère". Donc par rapport à ce degré: Dieu est Dieu, la créature est créature.

7. Le degré de l'Homme parfait et universel qui englobe et réalise en lui-même les cinq degrés précédents. Quand on considère les choses par rapport à ce degré qu'est l'Homme universel, celui-ci est à la fois "éphémère et éternel". Il est "éternel" puisqu'il a réalisé en lui-même par l'ascension les degrés de l'Éternité et de l'Immutabilité; et il est "éphémère" du fait de se trouver corporellement au degré du monde des corps. Ibn Arabî s'ex-

21 Ahmed Avni Konuk, *op. cit.*, I, 25.

22 *Fusûs al-Hikam*, p. 101.

23 *ibid*, p. 104.

primera donc, s'il s'agit de l'homme parfait, toujours avec les expressions paradoxales et antinomiques ou par un discours en alternance, contenant à la fois l'idée de l'identité et de la différence.

Ou bien s'il prend en considération l'Essence de l'Être divin qui se manifeste Lui-même par Ses Attributs et Ses Noms et pénètre toutes les existences, il parlera de l'identité; mais au contraire il affirmera la différence entre le Divin et le créé s'il a en vue seulement la détermination sensible; ou encore s'il considère les choses dans les degrés des première et deuxième déterminations, c'est-à-dire dans leur Essence et leur prototype, il parlera de l'identité.

Pour conclure nous dirons qu'il faut renvoyer à son degré propre chaque expression où Ibn Arabî parle de l'identité et de la différence ou les deux à la fois entre Dieu et la créature.

Nous allons examiner maintenant l'identité et la différence ou l'alternance des expressions par rapport à la doctrine de "la création perpétuelle" (*halq jadîd*):

Ibn Arabî expose la doctrine de la création nouvelle dans le chapitre XII des *Fusûs* où il écrit: "Quant aux Gens du dévoilement, ils voient qu'Allah s'épiphänise en tout instant sans qu'aucune de ces théophanie se répète jamais; et voient aussi, par contemplation directe, que chaque théophanie apporte une création nouvelle et fait disparaître une création (précédente). Cette disparition est l'extinction (*fanâ*) qui se produit lorsqu'advient la théophanie; (mais elle est en même temps) subsistance en raison de ce qu'elle apporte chaque théophanie."²⁴ De ce passage nous tirons la leçon suivante: Puisqu'une théophanie apporte une création nouvelle et que la suivante fait disparaître la création précédente, l'existence que nous observons et dont nous faisons partie n'est donc le résultat que de la moitié, si l'on peut dire, d'une série de théophanies qui la font subsister comme une détermination autre que Dieu; dans cet état de subsistance de la création il s'agit donc de la différence entre Dieu et la créature. Si l'on considère l'autre moitié d'une série de théophanies où les créatures sont éteintes, il n'y reste alors la que Dieu et elles sont complètement identiques à Dieu dans cet état d'extinction en n'ayant la réalité qu'au plan des prototypes immuables. Ainsi parle-t-on de l'identité entre Dieu et l'existence toute entière.

²⁴ *ibid*, p. 126. Nous avons cité ici la traduction de M. Chodkiewicz, voir: Awhad al-Dîn Balyânî, *Épître sur l'Unicité Absolue*, Trad. de M. Chodkiewicz, Paris 1982, p. 50, n. 10.

Il nous semble que le gnostique arrive à la conscience de cette identité dans son état (*hâl*) spirituel appelé *fanâ* (extinction) dans le lexique du soufisme. Il est possible, croyons-nous, de faire un rapprochement entre cette extinction initiatique et celle dont il s'agit dans ce passage concernant la création nouvelle, comme paraît y faire allusion M. Chodkiewicz dans sa notice.²⁵

Revenons encore à la doctrine de l'identité et de la différence entre Dieu et les créatures sous la perspective de la création perpétuelle. Puisque chaque théophanie qui apporte une création nouvelle ne provient que de Dieu et ne retourne qu'à Dieu, sa théophanie étant produit de Ses Noms et ceux-ci étant identiques à Son Essence, et puisque tout provient de Dieu et se passe en Dieu et retourne vers Dieu, il n'y a pas là d'autre que Dieu. Donc il y a identité entre Dieu et la créature. Si nous considérons la création nouvelle dans sa partie de subsistance en une détermination corporelle, nous dirons qu'il y a la différence entre Dieu et la créature alors que dans sa partie d'extinction, la créature étant disparue et devenue inexistant avec l'ensemble du degré du monde des corps il y a l'identité, ou mieux encore, il n'y a là que Dieu Seul.

Comment l'homme peut-il contempler "la création nouvelle" à chaque instant puisqu'il a l'impression d'être autre que Dieu dans la phase de subsistance et qu'il n'a pas d'existence pour avoir une sensation quelconque dans la phase de disparition? En remontant par son ascension, dira-t-on, à l'état de l'identité dans les deuxième et première déterminations, c'est-à-dire aux degrés des prototypes immuables et de la Réalité muhammédienne. Ainsi aura-t-il la conscience intuitive de l'identité, et par suite; étant subsistant (*bâqî*) en Dieu et par Dieu, il contempera à chaque instant une création nouvelle. Ibn Arabî précise d'ailleurs dans le passage cité tout à l'heure que ce sont "les Gens du dévoilement (...)" qui "voient" (...) "par contemplation directe."

Or lorsqu'il s'agit d'exprimer les données du dévoilement et de la contemplation, nous verrons devant nous des expressions paradoxales. Car "les gens du dévoilement" contemplant à la fois "la subsistance" et "l'extinction" de l'existence y compris la sienne. Comment peut-il alors s'imposer d'en exprimer l'une seule? Il décrit ce qu'il voit et comme il voit tandis que la raison discursive, la logique rationnelle se trouvant dans le

²⁵ *ibid*, p. 50, n. 10.

monde des corps conditionné par les lois et les habitudes de ce monde ne peut parler que de celui-ci et respecte la cohérence dans son discours.

Pour définir le caractère du discours contemplatif et intuitif, nous pouvons dire qu'il est alternant selon le point de vue sous lequel on considère le degré de la manifestation de l'Être divin, ou selon le point de vue sous lequel on observe une créature quelconque dans le cycle d'existence commençant de Dieu et revenant à Lui et ou encore selon la phase d'existention ou d'extinction dans la création perpétuelle, qui est elle même une alternance entre la parution et la disparation, où la succession des théophanies alternantes nécessite d'ailleurs un discours en alternance.

Lorsque le gnostique réalise l'identité suprême ou le degré de l'homme parfait, il peut s'exprimer, comme le dit Ibn Arabî, par plusieurs expressions à propos de l'existence: "Dis à propos d'une existence ce que tu veux; si tu veux tu diras qu'elle est la créature; et si tu veux tu diras qu'elle est Dieu; et si tu veux tu diras qu'elle est Dieu-créature; et ou bien si tu veux tu diras qu'elle n'est pas Dieu sous tout aspect et elle n'est pas créature sous tout aspect; et ou encore tu en parleras par la perplexité."²⁶

Nous tirons de ce passage cette leçon que, si l'initié réalise parfaitement son itinéraire spirituel, il acquiert une connaissance qui dépasse dans ses expressions le cours du langage ordinaire. Car "en tout état il est avec Allah, comme le dit Ibn Arabî à son disciple Badr al-Habashî, s'il parle c'est selon Allah, s'il s'assoit c'est avec Allah; s'il vient c'est d'Allah, s'il s'en va c'est vers Allah; s'il s'assoit en compagnie c'est en Allah. Il est par Allah, selon Allah, avec Allah, d'Allah, vers Allah, en Allah."²⁷ Or celui-ci doit s'exprimer en tout "selon Allah". Il se trouve qualifié des Attributs divins contraires et il se manifeste avec le même langage que celui de Dieu et celui du Coran.

Avant de finir je voudrais dire encore quelques mots. Lorsque je préparais avec mon collègue l'édition du *Commentaire des Fusûs* d'Ahmed Avni Konuk, j'avais eu en l'étudiant l'impression que je me forçais à prendre mentalement une forme circulaire ou à me replier sur moi-même comme une courbe qui allait devenir cercle. Je me suis dit que ce doit être cela qui distingue des autres ouvrages le style des *Fusûs al-Hikam*.

²⁶ *Fusûs al-Hikam*, p. 112.

²⁷ Abdallah Badr al-Habashî, le *Kitâb al-Înbâh alâ Tariq Allah*, Ed. et trad. par Denis Gril, extrait des *Annales Islamologiques*, le Caire, t. XV. 1979, p. 127.

En lisant récemment l'étude magnifique de Mme. Claude Addas sur Ibn Arabî, m'ont attiré l'attention ces quelques phrases qui ont justifié en quelque sorte mon impression: Ibn Arabî accède "la station de Lumière où il 'devint lumière' et par la suite à l'instar du Prophète, qui déclarait voir derrière son dos, il devient un 'visage-sans-nuque' (*wajh bi lâ qafâ*), un œil total, capable de saisir toutes les directions de l'espace"; et elle cite de la bouche d'Ibn Arabî: "Je n'avais plus ni dos ni nuque, et lors de cette vision, je ne faisais plus aucune distinction entre mes différents côtés, j'étais comme une sphère (...)"²⁸ Or Ibn Arabî doit refléter l'effet de cette réalisation dans ses expressions et se servir d'un style "sphérique", si l'on peut s'exprimer ainsi, et écrire en alternance selon sa vision venant des directions opposées.

Mme. Claude Addas fait remarquer encore qu'Ibn Arabî fut gratifié de "la station de l'illumination de l'expression". "Celui qui a cette illumination, dit Ibn Arabî, est incapable de concevoir intérieurement son discours, puis de l'ordonner par la réflexion et enfin de l'énoncer. Pour lui, le moment où il parle est le moment même où il conçoit le discours par lequel il exprime sa pensée"²⁹

Par là je termine ainsi cet exposé où j'ai essayé d'indiquer d'une manière partielle et schématique, je dois l'avouer, les raisons probables des expressions paradoxales dans les *Fusûs al-Hikam*.

Bibliographie

- Addas, Claude, *Ibn Arabî ou La Quête du Soufre Rouge*, ed. Gallimard, Paris 1989.
- al-Habashî, Abdallah Badr, *le Kitâb al-Înbâh alâ Tariq Allah*, Ed. et trad. par Denis Gril, extrait des *Annales Islamologiques*, le Caire, t. XV. 1979.
- Burckhardt, Titus, *La Sagesse des Prophètes*, Paris 1955
- Ibn Arabî, *Fusûs al-Hikam*, Ed. d' Afifi, Qâhira 1946.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, I-VI, Istanbul 1987-92.
- M. Chodkiewicz, "L'Offrande au Prophète de Muhammad al-Burhânî" in *Revue Connaissance des Religions*, IV, No: 1/2 Juin - Septembre 1988.
- Muhammad ibn Fazlallah al-Hindî, *Le Cadeau sur la Manifestation du Prophète*, Trad. d'Abdul-Hâdî, dans *Le Traité de l'Unité dit d'Ibn Arabî*, Ed. de l'Echelle, Paris 1977.

²⁸ Claude Addas, *Ibn Arabî ou La Quête du Soufre Rouge*, ed. Gallimard, Paris 1989, p. 182.

²⁹ *ibid*, p. 169.