

I B N ' A R A B Î

LA PRODUCTION
DES
C E R C L E S

traduit et présenté

par

PAUL FENTON & MAURICE GLOTON

édition bilingue



collection
philosophie imaginaire

ÉDITIONS DE L'ÉCLAT

PHILOSOPHIE IMAGINAIRE

XXX

LA PRODUCTION DES CERCLES

IBN 'ARABÎ
LA PRODUCTION
DES
CERCLES

Kitâb inshâ' ad-dawâ'ir al-ihâtiyya

*traduit de l'arabe, présenté et annoté
par*

PAUL FENTON & MAURICE GLOTON

*texte arabe établi
par*
H. S. NYBERG

PHILOSOPHIE IMAGINAIRE

ÉDITIONS DE L'ÉCLAT

INTRODUCTION

I. PRÉSENTATION DU TRAITÉ PAR PAUL B. FENTON

Le titre complet du traité d'Ibn 'Arabî, dont nous présentons pour la première fois la traduction en français, est « *Kitâb inshâ' ad-dawâ'ir al-ihâtiyya 'alâ mudâhat al-insân lâ-l-khâliq wa-l-khalâ'iq* », « *Le Livre de la Production des Cercles comprenant la correspondance de l'Homme au Créateur et aux autres créatures* ». L'auteur lui donne parfois aussi le titre abrégé suivant : « *Inshâ' ad-dawâ'ir wa-l-jadâwil* », « *La Production des Cercles et des Tableaux*¹. »

Si le texte arabe de ce traité fut un des premiers d'Ibn 'Arabî à avoir été édité en Occident, son thème abstrus et son style concis ont découragé les traducteurs en langue européenne. Considéré comme un des plus importants parmi les écrits mineurs de l'auteur, ce traité expose d'une manière explicite et méthodique les éléments fondamentaux de sa métaphysique complexe à l'aide de tableaux et de dessins, ce qui explique le titre de l'ouvrage. Bien qu'il soit beaucoup moins étendu que sa *magna opera*, ce traité, par son accessibilité, sert d'introduction à certaines notions fondamentales de la pensée d'Ibn 'Arabî.

Ibn 'Arabî le rédigea dans la deuxième période de sa vie, alors qu'il parcourait l'Afrique du Nord avant son départ définitif pour l'Orient. La référence qu'il fait à cet écrit dans les *Futûhât al-Makkiyya*² permet de situer la date et le lieu de sa composition avec précision. Voici ce qu'il dit :

1. Voir O. Yahya, *Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas, 1964, t. I, p. 311, n° 289.

2. Sur ce *magnum opus* d'Ibn 'Arabî, voir le volume paru aux Editions Sindbad : *Les Illuminations de la Mecque* : textes choisis, Paris, 1988.

« Mon ami sincère – que Dieu lui accorde longue vie – a pu déjà étudier les chapitres de nos livres ‘*Anqâ*’ *mughrib*’ et *Inshâ’ ad-Dawâ’ir*, consacrés à la cause de la genèse de la création, ouvrages que nous avons composés en partie dans son honorable demeure, pendant la visite que nous lui avons faite en 598H/1201AD, alors que nous nous rendions au Pèlerinage. De plus, son serviteur, ‘Abd al-Jabbâr – que Dieu exalte sa valeur – lui copia ce que j’en avais déjà rédigé. Je partis pour la Mecque – que Dieu accroisse sa noblesse – l’emportant avec moi, la même année, pour en achever la rédaction. Cependant, la composition des *Futûhât* m’empêcha de le terminer, lui et d’autres traités, à cause de l’Ordre divin qui nous inspira de composer [les *Futûhât*] en raison du désir de certains frères et affiliés qui aspiraient à davantage de science et qui espéraient bénéficier des bénédictions attachées à ce Temple béni et noble de la Mecque⁴. »

Il convient de préciser que ce passage s’adresse à l’un des maîtres d’Ibn ‘Arabî, le shaykh ‘Abd al-‘Azîz al-Mahdawî, auquel il vouait une grande admiration. Par ailleurs, il lui dédia, en 600/1202, le *Rûh al-Quds*, une épître à la mémoire de saints qu’Ibn ‘Arabî avait rencontrés en Andalousie, et qui furent ses maîtres⁵. C’est pour ce même personnage qu’il entreprit la composition de son ouvrage monumental *Al-Futûhât al-Makkiyya*. Par deux fois, il fréquenta le cercle des familiers d’Al-Mahdawî ; la première fois et cela pendant près d’une année, en 590/1194, et la seconde en 598/1201, quand il passa par Tunis pour se rendre à la Mecque.

Le traité qui nous concerne est donc le dernier qu’Ibn ‘Arabî entreprit en Occident, juste avant son départ pour l’Orient en 1201, bien que sa rédaction fût interrompue, comme nous venons de le remarquer, pour n’être achevée qu’après de nombreuses années, probablement en Orient.

Le fait que le *Inshâ’ ad-dawâ’ir* est, non seulement fréquemment mentionné dans le premier livre des *Futûhât*, mais aussi

3. Sur cet ouvrage, voir Yahya, *op. cit.*, t. I, p. 157, n° 30.

4. *al-Futûhât al-Makkiyya*, éd. Bulaq, le Caire, 1297 H, t. I, p. 126 ; éd. le Caire, 1329 H, t. I, p. 98 ; éd. O. Yahya, le Caire, 1972, t. II, p. 119.

5. Traduction française : *Les Soufis d’Andalousie*, Sindbad, Paris, 1979.

dans les *Tadbîrât*⁶, soulève quelques problèmes d’ordre chronologique. En effet, ce dernier ouvrage fut composé au plus tard en 590/1194, alors qu’Ibn ‘Arabî était encore en Andalousie. Cependant, s’il peut être affirmé, comme le suggère Claude Addas dans sa biographie d’Ibn ‘Arabî⁷, que le grand maître ne composait pas toujours ses ouvrages en une seule fois, et que quelquefois leur rédaction s’est étalée sur une période de plusieurs années, nous pouvons prendre l’année 598/1201 comme date de la composition de la partie centrale de l’ouvrage à Tunis.

La difficulté du texte tient à son caractère initiatique. Ainsi qu’il est précisé dans la préface, le *Inshâ’* fut d’abord destiné au fidèle compagnon du Shaykh al-Akbar, ‘Abd Allâh Badr ad-Dîn al-Habashî que les recueils biographiques passent sous silence, bien qu’il ait été avec Ibn ‘Arabî, Mahdawî et le serviteur de celui-ci, un des quatre Piliers universels (*awtâd*)⁸, comme l’auteur des *Futûhât* le laisse entendre. Si nous ignorons la date et le lieu exacts de la naissance d’al-Habashî, nous savons qu’il était un affranchi d’origine éthiopienne. Il rencontra Ibn ‘Arabî pour la première fois à Fès en 594/1198, et désormais son destin se confond avec celui de son maître qu’il ne quitte plus. En effet, il accompagnait le Shaykh al-Akbar dans toutes ses pérégrinations à travers l’Espagne, l’Afrique du Nord et l’Orient, jusqu’à sa mort survenue un quart de siècle plus tard à Malatya en 617 ou 618. Ibn ‘Arabî accompagne alors son fidèle compagnon à sa dernière demeure. Il avait également composé pour lui en 595/1199 le *Mawâqî’ an-Nujûm* (« Le Couchant des Étoiles »)⁹ ainsi que le petit traité intitulé *Hilyat al-Abdâl* (« La Parure des Abdâl »)¹⁰ en 599/1203. Al-Habashî consigna l’enseignement oral d’Ibn ‘Arabî

6. Sur cet ouvrage, voir Yahya, *op. cit.*, t. II, p. 476, n° 716.

7. Claude Addas, *Ibn ‘Arabî ou la quête du Soufre Rouge*, Gallimard, Paris, 1989, p. 161.

8. Sur la notion d’*awtâd*, voir Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, Gallimard, Paris, 1986, p. 120.

9. O. Yahya, *op. cit.*, t. II, p. 375, n° 443.

10. O. Yahya, *op. cit.*, *Hilyat al-Abdâl*, t. I, p. 291, n° 237. Traduction française de Michel Vâlsan, in *Études Traditionnelles*, Chacornac, Paris, 1951. Sur la notion d’*Abdâl*, voir *Le Sceau des Saints*, p. 115.

dans son propre traité, le *Kitâb al-inbâh 'alâ tarîq Allâh* (« L'Éveil à la Voie de Dieu »)¹¹.

Ibn 'Arabî disait de lui : « Quant à mon compagnon, il est d'une clarté sans mélange, une pure lumière, il est abyssin, nommé 'AbdAllâh et telle une pleine lune (*badr*) sans éclipse. Il reconnaît le droit de chacun et le lui rend. Il assigne à chacun son droit sans aller outre. Il a été purifié lors de la fusion (*sabk*) comme de l'or pur. Sa parole est vraie et sa promesse véridique¹². »

Le traité *De la Production des Cercles* a fait l'objet d'une édition critique par H. Nyberg sur la base de six manuscrits dans un recueil comprenant trois traités mineurs d'Ibn 'Arabî : le *Inshâ' ad-Dawâ'ir*, la *'Uqlat al-Mustawfiz* et les *Tadbîrât al-Ilâhiyya*. Ce travail, qui a été la thèse de doctorat de Nyberg, fut aussi une des premières études, en Occident, consacrée à la doctrine d'Ibn 'Arabî¹³. La longue introduction de cette édition comporte une brève analyse de chaque traité (*Inshâ'*, pp. 10-14). Celle-ci est suivie d'un aperçu détaillé de la théosophie d'Ibn 'Arabî (pp. 29-161) et d'un commentaire philologique du texte arabe (*Inshâ'*, pp. 162-172). Malgré le commentaire important de Nyberg, il n'est pas inutile de présenter les thèmes principaux développés par le Maître.

L'ensemble du traité qui occupe trente-quatre pages dans l'édition originale, consiste en un préambule et deux chapitres (*faṣl*). Le deuxième chapitre est subdivisé en quatre sections (*bâb*) dont

11. Le texte a été édité et traduit par Denis Gril, « *Kitâb al-inbâh 'alâ tarîq Allâh*, de 'AbdAllâh Badr al-Habashî », *Annales Islamologiques*, XV, 1979, pp. 97-164. Voir aussi, sur ce personnage, *Futûhât*, t. I, pp. 198, 221; *Mawâqî' an-Nujûm*, Le Caire, 1907, p. 6; *Turjûmân al-Ashwâq*, traduction française de l'intégralité des poésies et des commentaires par Maurice Gloton, Albin Michel, Paris 1996, p. 51 (texte arabe, Beyrouth, 1966, p. 9) et *Les Soufis d'Andalousie*, p. 179.

12. *Futûhât*, éd. 1293 H, t. I, p. 12 ; éd. 1329 H, t. I, p. 10 ; éd. Yahya, t. I, p. 72.

13. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn Al-'Arabî*, nach Handschriften in Upsala und Berlin zum ersten Mal herausgegeben und mit Einleitung und Kommentar versehen, Leiden, 1919, texte arabe, pp. 1-38. C'est le texte arabe de cette édition qui est reproduit ici. Le lecteur pourra, s'il le souhaite, se reporter aux variantes publiées par Nyberg en note, et qu'il ne nous a pas semblé utile de reprendre ici. On consultera également avec profit l'étude de M. Takeshita, « An Analysis of Ibn 'Arabî's *Inshâ' ad-Dawâ'ir*, with particular reference to the Doctrine on the "Third Entity" », *Journal of Near Eastern Studies*, XLI (1982), pp. 243-260.

chacune comporte un tableau. Pour mieux faire ressortir les articulations du texte, nous avons pris l'initiative de les introduire avec des titres significatifs que nous énumérons ci-après :

Introduction

Noblesse de l'Homme dans sa constitution parfaite.

CHAPITRE PREMIER

Intention du traité : représentation de la fonction divine de l'Homme.

Que faut-il entendre par existence et non-existence, en soi et dans les réalités adventices ?

Des différentes modalités de l'existence et de la connaissance.

Les quatre catégories d'inexistants.

Les trois catégories de connaissance.

Rapports des catégories de la connaissance à leur objet.

Les trois modalités de l'existence.

Du Substrat universel.

CHAPITRE DEUXIEME

Des catégories d'existants.

L'Homme totalisateur des catégories d'existants.

Diagramme n° 1 : de la transcendance et de l'immanence.

Diagramme n° 2 : de la Matière primordiale

Tableau n° 3 : du Degré de la Présence divine ou des Noms divins.

Cause de la Genèse du Monde et de son développement et diagramme n° 4 correspondant

Les Gardiens des Noms divins prototypiques.

II. ANALYSE DU TRAITÉ PAR MAURICE GLOTON

e traité comporte un thème central, celui de l'Homme parfait (*Insân Kâmil*), dont la Forme est faite selon la Forme divine exprimée par la Création universelle qui inclut, en conséquence, l'ensemble des possibilités de Dieu actualisées dans tous ses degrés de celle-ci. L'Homme, ainsi considéré, peut accéder à la connaissance divine et il existe alors une correspondance entre les deux types de connaissance : celle de Dieu et celle de

l'Homme parfait représenté par le Prophète Muhammad. L'Homme est alors comme un miroir poli qui reçoit la Forme divine qu'il réfléchit intégralement ainsi que le Maître l'expose au début de son célèbre ouvrage *Les Chatons de Sagesse*, au chapitre consacré à Adam¹⁴. C'est pour dégager tous les principes et toutes les conséquences impliqués dans ce thème central qu'Ibn 'Arabî aborde ici certains des aspects cardinaux de son œuvre.

Cette Relation qui établit une certaine correspondance entre la Forme de Dieu et celle de l'Homme – selon la nouvelle prophétique qui exprime que « Dieu créa Adam selon Sa Forme » – est l'Isthme (*barzakh*) par excellence qui implique toutes les autres réalités du même ordre, mais qui peut se résumer à une seule, longuement analysée dans ce traité : « la Troisième Chose » (*al-shay' al-thâlith*), que nous avons rendue dans notre traduction par « la troisième modalité d'existence » qui se trouve dans la Structure universelle divine et qui, selon les notions utilisées par le Shaykh al-Akbar, n'est ni manifestée, ni non manifestée, est tout à la fois éternelle et adventice. Cette Troisième modalité d'être, ou Réalité intermédiaire, établit la relation et la correspondance qui se maintiennent entre Allâh dans Sa Fonction divine et l'Homme universel (*al-Insân al-Kâmil*), selon le point de vue que l'auteur veut faire ressortir dans le contexte de son œuvre immense ; elle sera présentée sous diverses appellations dont les principales sont : les Noms divins (*al-Asmâ' al-Ilâhiyya*), les Essences ou Déterminations essentielles ou encore les Réalités immuables (*al-A'yân al-Thâbita*), la Nuée (*al-'Amâ'*), le Respir du Tout-Irradiant d'Amour (*Nafas al-Rahmân*), le Réel par lequel le Créé existe (*al-Haqq al-makhlûq bi-Hi*), la Nature (*al-Tabî'a*), la Matière ou Substance primordiale (*Mâdda ûlâ*), la Hylé (*al-Hayûlâ*), la Réalité des réalités (*Haqîqat al-haqâ'iq*), la Réalité muhammadienne, le Genre des genres (*Jins al-ajnâs*), et bien d'autres dénominations. Même si certaines expressions utilisées par le Shaykh al-Akbar pour exposer les thèmes fondamentaux contenus dans ce traité ainsi que, d'une manière générale, le vocabulaire technique employé dans ses différents écrits, ont déjà été usités par certains philosophes métaphysiciens comme

14. *Fuṣūḥ al-Hikam*, édité par Abû al-'Alâ 'Afîfî, Le Caire, 1365/1946, pp. 48 sq.

Aristote, Platon ou Plotin, ou encore par les premiers théologiens ou mystiques musulmans, ils ne relèvent pas chez lui d'un simple emprunt. Dans son œuvre inspirée, toujours orthodoxe, jamais conventionnelle, et dans la perspective doctrinale islamique et universelle qu'il développe, ils doivent plutôt être considérés comme exprimant la Réalité de Dieu en Soi qui se manifeste dans Son Œuvre, Réalité à laquelle se réfèrent les hommes de science et de connaissance véritables, quels que soient les époques et le lieu où Dieu les a disposés pour êtres les interprètes authentiques de Sa Sagesse parfaite et de Sa Révélation permanente.

Pour aborder ces thèmes essentiels, Ibn 'Arabî expose ce qu'est l'Existence (*wujûd*), la Non-Existence (*'Adam*), la Connaissance (*'ilm* ou *ma'rifa*). Il nous paraît indispensable, pour mieux situer ces notions développées dans le corps du traité, de les définir en citant quelques passages caractéristiques de l'œuvre du Maître pris dans quelques-uns de ses autres écrits.

Dans cette introduction, nous analyserons certains de ces thèmes et la manière dont ils s'insèrent dans la perspective métaphysique et cosmique du Maître. Notre plan sera le suivant :

- Que faut-il entendre par les termes *wujûd* et *'adam* et les diverses manières de les comprendre et de les traduire en fonction des différentes positions doctrinales dominantes, tant dans la pensée islamique que dans le domaine culturel occidental où elles ont été étudiées, dans le monde grec et au début de la période des traductions de certaines œuvres d'origine platonicienne, aristotélicienne et néo-platonicienne?

- Des différents aspects que comporte l'Absolu en fonction de Sa différenciation en mode non manifesté et manifesté.

- La place de l'Homme et la connaissance qu'il a de Dieu et de l'Univers.

*
* *

Les différents thèmes abordés par Ibn 'Arabî dans ce traité, comme dans l'ensemble de son œuvre, ne cessent de s'enchevêtrer, car le Maître n'est jamais systématique dans ses exposés.

Une des principales difficultés rencontrées dans ce traité et dans ses autres œuvres est de dégager des définitions ou des exposés selon les méthodes habituelles des auteurs orientaux ou occidentaux pour aborder ces sujets. Les grands commentateurs directs du Maître ou certains présentateurs modernes ont tenté des exposés systématiques ; bien que ces derniers soient nécessaires pour mieux comprendre l'ensemble de son œuvre, il faut reconnaître que c'est au détriment des développements subtils et des thèmes toujours innombrables qu'il développe. L'analyse que nous allons faire ici de ce court traité n'échappera pas à ce défaut, bien que nous nous efforcerons de le commenter en nous référant le plus souvent possible à certains de ses ouvrages. C'est aussi la raison pour laquelle quelques développements que le Shaykh al-Akbar fait dans le cours de ce texte, et qui semblent être des digressions, ne seront pas commentés dans cette introduction qui se veut la plus complète possible mais qui n'épuisera pas, et de loin, le contenu des thèmes qu'il aborde.

*EXISTENCE ET NON-EXISTENCE,
ÊTRE ET NON-ÊTRE = WUJÛD ET 'ADAM – ESSENCE = DHÂT.*

Une des particularités de la langue arabe est l'absence du verbe «être» sous toutes ses modalités d'expression. Bien avant la venue de l'Islam, les notions d'être, de néant, d'existence, d'inexistence, d'essence, qui firent l'objet d'exposés nombreux, posèrent des problèmes doctrinaux difficiles à résoudre et reçurent des réponses différentes. La structure linguistique des langues indo-européennes permettait et permet encore de poser le problème de l'être, de l'existence et de l'essence en utilisant différents aspects du verbe être.

Ainsi, notre verbe « être », qui provient directement du verbe latin «esse» aurait pour origine la racine indo-européenne «es» avec sa signification première de « se trouver » et qui ne comportait pas, dans le bas latin, de participe présent, contrairement à ses composés. Ce verbe ne s'employait pas alors comme copule pour lier le sujet à son prédicat. Le participe présent « *essens* » qui

donna, en français le mot « essence », fut probablement créé par Cicéron et prit plus tard la forme « *ens* ». En grec, le verbe εἶμι, dont est dérivé οὐσία, a été traduit en français, soit par «essence», soit par « substance »¹⁵. Ce vocable « être » reçoit deux significations principales : d'abord celle d'être un verbe, le fait qu'une chose soit, l'acte d'être, l'étant ; ensuite celle d'être un simple nom pour désigner un être, une chose qui est, par exemple, un homme, une fleur, etc. Très vite en français, les deux significations finirent par se confondre au profit du seul nom substantif, de sorte qu'il fallut trouver un autre terme pour exprimer l'acte d'être. On eut recours alors au verbe « exister » qui présente pourtant l'inconvénient de signifier, par son étymologie : *ex-sistere*, paraître, se trouver, se présenter. Le terme « existence » qui en résulta fut vite analysé, au Moyen Âge, comme « l'acte par lequel un sujet accède à l'être en vertu de son origine »¹⁶. Le verbe «exister» fut donc valorisé dans notre langue au détriment du verbe «être» ; il prit ainsi la signification qui aurait dû revenir à ce dernier, et en vint à signifier « l'acte d'être » en oubliant son sens étymologique initial.

Si maintenant nous nous référons au terme «essence», souvent employé dans notre traduction, nous trouvons qu'il provient du participe présent latin « *essens* » du même verbe « être », qui a donné, dans cette langue, « *essentia* », mot ressenti par les auteurs classiques latins, tel Sénèque, comme un néologisme pour rendre le terme grec « οὐσία = *ousia* », c'est-à-dire 'l'étance', comme on a le vocable « existence ». Ce terme signifie l'être en tant que «réel» et désigne chez Platon, l'idée, la réalité en soi, le réel, et chez Aristote « la substance ». C'est cette dernière expression qui fut utilisée par les traducteurs latins d'Aristote pour rendre le terme οὐσία, qui, dans cette perspective, est ce par quoi les accidents subsistent, ou ce qui confère l'existence aux accidents, ou encore ce qui est présent dans un sujet. C'est ainsi qu'Ibn 'Arabî, dans le traité qui nous occupe, considérera le sub-

15. Pour l'ensemble de ces étymologies et des dérivés qu'elles comportent, voir J. Picoche, *Dictionnaire étymologique du français*, Ed. Robert, Paris, 1979.

16. L'ouvrage irremplaçable d'Etienne Gilson, *L'Être et l'Essence*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1981, nous a servi à poser ces notions fondamentales pour analyser les mêmes termes utilisés dans notre traduction.

strat de toute chose qui reçoit tous les accidents possibles : qualités, couleurs, dimensions, etc., qui n'ont pas d'autre existence actuelle que celle de cette substance et qui ne se maintiennent pas par eux-mêmes. Pour Aristote, la réalité (*ousia*) est « au sens véritable, premier et rigoureux de ce terme, ce qui n'est ni prédicable d'un sujet [les accidents], ni présent dans un sujet, par exemple, un homme individuel ou un cheval parmi son espèce¹⁷ ». « L'objection fondamentale d'Aristote au platonisme [et à la théorie des idées dont on trouve une équivalence chez Ibn 'Arabî dans la perspective des Noms divins (*al-Asmâ' al-husnâ*)], est l'indifférence radicale de l'*ousia* platonicienne au monde des choses concrètes actuellement existantes dans lequel nous vivons¹⁸. »

Si, comme nous venons de le préciser, la langue arabe ne possède pas de verbe « être », elle utilise plusieurs verbes appelés « verbes d'existence » dont le plus répandu est « *kâna* » qui comporte les significations sémantiques suivantes : avoir lieu, advenir, exister, se trouver dans telle ou telle circonstance. Pour le traduire d'une manière plus technique, et pour le différencier, en fonction de notre exposé, de la traduction du vocable « *wujûd* » par « existence » ou « être », ainsi que nous allons le voir ci-dessous, nous pouvons le rendre par « advenir » ou « arriver à l'existence », comme dans le verset suivant où il se trouve : « *La Parole que Nous adressons à une chose (shay')*, lorsque Nous la voulons, est seulement de lui dire : « Viens à l'existence ! », et alors elle advient » (Coran 16 : 40). Cette traduction non conventionnelle permet de rendre les implications métaphysiques et cosmogoniques multiples que cette formule coranique comporte en rapport avec la « chose » qui est en soi avant que Dieu lui intime l'ordre d'advenir ou encore d'actualiser ses prédispositions latentes.

WUJÛD ET 'ADAM

Maintenant que nous avons posé succinctement les significations principales des termes « être », « existence » et « essence », il nous reste à préciser ce qu'il faut entendre par « *wujûd* » et « *'adam* ». Ces termes furent utilisés sous cette forme ou d'autres

17. E. Gilson, *op. cit.*, p. 52.

18. E. Gilson, *op. cit.*, p. 54.

formes dérivées, dès l'époque du Calife al-Ma'mûn (167-218/783-833) par les premiers traducteurs, en langue arabe, de textes grecs provenant des philosophes tels qu'Aristote, Platon ou Plotin.

Précisons tout d'abord qu'en arabe littéraire et d'une manière générale en langues sémitiques, il n'existe pas de préfixes négatifs, à la différence des langues indo-européennes, pour exprimer des notions contraires ou des opposés radicaux. Par exemple : fidèle (*mu'min*) et infidèle (*kâfir*). Si dans le vocabulaire religieux de l'Islam, ces deux termes ont reçu très souvent des significations radicalement opposées, il n'empêche qu'étymologiquement parlant, l'un et l'autre de ces termes connotent des sens positifs qui ne sont pas contraires. Ainsi le premier signifie « être confiant, être en sécurité » et le deuxième « enfouir, enfoncer, comme le laboureur enfouit la graine pour qu'elle puisse germer ». Cette dernière racine a donné, entre autres sens, au participe actif « *kâfir* » le nom du paysan qui plante la semence. Dans cette perspective, les deux expressions « *wujûd* » et « *'adam* » ne sont pas nécessairement des contraires.

SIGNIFICATIONS DU TERME WUJÛD. QUE FAUT-IL ENTENDRE PAR L'UNICITÉ DE L'EXISTENCE (WAHDAT AL-WUJÛD)?

Le terme *Wujûd* provient de la racine verbale *wjd* qui signifie principalement : trouver, rencontrer ce que l'on cherche, retrouver ce qu'on avait perdu ; sentir, percevoir, ressentir une émotion, être attiré vers quelque chose de motivant pour l'assimiler. Nous constatons que, outre le sens premier de la racine indo-européenne du verbe « être » en français : « se trouver », ainsi que nous l'avons vu plus haut, la racine verbale *wjd* comporte une signification supplémentaire, celle d'émotion, d'attraction, d'une grande importance doctrinale dont se serviront les maîtres du Soufisme et Ibn 'Arabî en particulier dans certains aspects de son œuvre. Citons ce passage significatif : « Certes, le *Wujûd*, chez les Initiés, est le fait de prendre la conscience attractive du Réel (*wijdân al-Haqq* ou de Dieu le Réel) pendant l'extase (*wajd*). Ces initiés disent que si tu n'es pas pris par l'extase et si, pendant cet état, tu ne contemples pas

l'Être-Réel, tu n'es pas en extase, car le fait de Le contempler consiste en ce qu'Il te fasse disparaître à la contemplation que tu as de toi-même et à la contemplation que tu as de ceux qui sont présents. Tu n'es donc pas en extase si tu ne possèdes pas la conscience (*wujûd*) de l'Être-Réel pendant cet état. Et sache bien que le fait de prendre conscience par attraction de Dieu pendant l'extase (*wujûd al-Haqq fi-l-wajd*) est connu. Assurément, l'extase implique une coïncidence d'affinité (*muçâdafa*) sans qu'on se rende compte de ce que celle-ci produit...¹⁹»

Dans ce passage, Ibn 'Arabî utilise trois mots dérivés de cette racine : *Wijdân*, *wajd* et *wujûd* avec les sens principaux qu'elle comporte et que nous venons de mentionner. Il est à noter que le Maître, nourri du Coran et de la Révélation exprimée en arabe le plus pur, ne perd jamais de vue le sens premier des racines de cette langue sacrée. Quand il emploie le terme «*wujûd*», il lui donne les significations synthétiques que la racine *wjd* comporte et auxquelles viendront s'ajouter celles que cette expression a prises dans la Philosophie, la Théologie et la Mystique : existence, être, être en acte, réalité, actualisation, réalisation, effectivité, etc. Bien que comportant l'ensemble de ces significations, le terme «*wujûd*» qui est un nom d'action et aussi un simple substantif, a pris dans la perspective métaphysique du Maître, celle d'Essence divine, d'Absolu, d'Inconditionné, et a dépassé ainsi le simple degré de l'Être pur et de l'Existence universelle s'appliquant à la Manifestation des Possibilités divines qui ne se maintiennent pas par elles-mêmes mais par Dieu seul, ce terme existence étant pris ici dans son sens premier étymologique de « se maintenir ou de se trouver par autre que soi et n'ayant pas son origine en soi ».

Dans le vocabulaire technique d'Ibn 'Arabî et de son École, le terme «*wujûd*» comporte des significations polysémiques allant de l'Essence divine inqualifiée, inconditionnée, absolue et infinie, à la qualification de l'Être pur en soi et dans son Acte permanent ainsi qu'à l'Existence universelle et à l'existence des réalités particulières dans les différents ordres hiérarchisés de la Manifestation. Dans le courant de l'ouvrage, il traitera du «*wujûd*» dans ces différentes perspectives.

19. *Futûhât*, t. II, p. 538 (2^e éd. Le Caire, 1293H).

Le terme «*wujûd*», en tant que tel, ne se rencontre pas dans le Coran ; par contre la racine *wjd* dont il est issu s'y trouve de nombreuses fois, et en particulier dans une séquence qu'Ibn 'Arabî commentera plusieurs fois dans son œuvre. «*Les actions des enfouisseurs de la foi ressemblent au mirage dans une vaste étendue plane. Celui qui est altéré estime qu'il s'agit de l'eau, mais quand il y parvient, IL NE TROUVE (lam yajid) aucune chose alors qu'IL TROUVE ALLÂH (wajada-Llâh) en lui-même [ou auprès de lui] qui lui arrêtera son compte. Allâh est très prompt dans la reddition des comptes* » (Coran 24 : 39). Voici comment le Maître commente ce verset²⁰ : «*L'assoiffé a l'impression que le mirage est de l'eau devant la nécessité qu'il a d'étancher sa soif sans laquelle il ne songerait pas à l'eau qui fait l'objet de son besoin et de sa sauvegarde. Car l'eau est le mobile de sa recherche et de son amour en raison du secret de la vie qui y est contenu. Mais lorsqu'il parvient là où il croyait savourer l'eau, il ne trouve (wajada) rien sauf Dieu en lui-même au lieu de l'Eau. Le dessein de l'assoiffé était l'eau sensible alors que celui de Dieu visait à le conduire à Lui par ce moyen illusoire sans qu'il s'en rende compte.* »

« C'est ainsi que Dieu – exalté soit-Il – use de dissimulation (*makr*) avec Son serviteur sans qu'il en ait conscience. De façon semblable, Dieu prend soin du serviteur qui trouve son salut par Lui, retourne à Lui et s'appuie sur Lui qui le détache des causes occasionnelles (*asbâb*) au moment même où Il les manifeste à lui sans qu'il le sache. C'est alors qu'il trouve Dieu en lui-même (*wujûd Allâh 'inda-hu*) au moment même où il fut privé de l'eau qu'il estimait être dans ce mirage. Il revient donc à Dieu après s'être détaché de ces causes secondes et après que les portes [des réalités illusoires] se furent refermées sans qu'il ait pu obtenir l'objet de sa demande. En conséquence, il retourne à Dieu dans la Main Duquel se trouve la Royauté suprême de toute chose (cf. Coran 36 : 83). Tel est bien le but recherché par Dieu grâce à ce subterfuge, et telle est aussi la manière dont Il agit avec ceux qui L'aiment, en les ramenant vers Lui de gré ou de force. De la

20. *Futûhât*, chapitre 178. Traduction française par Maurice Gloton sous le titre *Traité de l'Amour*, Albin Michel, Paris, 1986 et 1992, pp 138 sq. Voir aussi *L'Interprète des Désirs*, traduction et commentaires par Maurice Gloton, Albin Michel, Paris 1996, pp. 182-183, et pp. 329-330.

même façon, ils estiment que leurs esprits se soumettent aux obligations que Dieu leur a imposées et qu'ils œuvrent consciemment sur Son Ordre par pur amour pour Lui et par intense désir d'obtenir Sa Satisfaction afin qu'Il les voie se comporter conformément à l'ordre donné. »

« Quand le voile se soulève devant eux et que leur vue intérieure devient pénétrante, ils se trouvent comme le mirage qui apparaissait sous l'aspect de l'eau et ne voient plus personne pour accomplir les Droits de Dieu que le seul Créateur des actes qui est Dieu Lui-même – exalté soit-Il. Ils ressentent donc que Dieu est cette Essence qu'ils avaient imaginée [illusoirement] être leur propre essence qui se détache de ce mirage. Seul alors l'Être vrai subsiste contemplé par Sa propre Essence ('*ayn*). D'une manière analogue, [l'illusion] de l'eau dans ce mirage cesse d'exister et celui-ci est contemplé dans ce qu'il est en soi sans être de l'eau. En conclusion, l'esprit aussi est bien une réalité en soi mais sans en être une effectivement. »

Cette séquence originale veut montrer que le *Wujûd* d'Allâh est seul réel et que les êtres trouvés dans l'existence (*mawjûdât*) ne font que participer au Sien. Allâh étant *Wujûd* pur dans Son Essence inconditionnée et infinie, les choses sont, elles aussi, *wujûd*, et identique au Sien, mais leur participation au Sien s'effectue en mode innombrable ; elles n'ont que le *Wujûd* d'Allâh et sont inexistantes en soi mais existantes par Lui. Le *Wujûd* d'Allâh actualise donc, en les propageant, toutes les possibilités de la Manifestation universelle. Il est Celui qui est trouvé comme existant, ou comme *wujûd* (*Mawjûd*). C'est pourquoi, le participe passif «*mawjûd*» appliqué à Dieu prend le sens de «Celui qui est trouvé comme Existant» et qui, par conséquent, existe ou se trouve d'une manière absolue et se trouve dans Sa propre Création. Dans le passage suivant²¹, le Maître applique ce même participe passif aux créatures : «... Nous soutenons que les êtres trouvés dans l'existence (*mawjûdât*), dans leurs différenciations, sont la manifestation de Dieu-le-Réel dans les lieux d'apparition des réalités concrètes possibles (*fî mazhâhir a'yân al-mumkinât*) selon le statut des prédispositions (*isti'dâdât*) que ces possibilités comportent. Ainsi les qualités sont différentes selon

la réalité extérieure (*zhâhir*) car ces réalités concrètes dans lesquelles Il se manifeste sont différentes et, pour cette raison, les êtres trouvés comme existants se distinguent entre eux. Les prédispositions des réalités concrètes se multiplient à cause de la multiplicité de celles-ci et de leur distinction même. Il n'y a donc dans l'existence qu'Allâh et les propriétés des réalités particulières, et dans la Non-existence ('*adam*) [relative] que les essences particulières (*a'yân*) des possibles disposées à être qualifiées par l'Existence...»

Un des disciples de l'École Akbarienne précise à ce sujet²² : «Sache que la différence entre '*wujûd*' et '*mawjûd*', selon nous, repose sur une chose précise et nécessaire, à savoir que les réalités trouvées existantes (*mawjûdât*) sont nombreuses et différentes, alors que l'Existence ou l'Être ou le Réel (*wujûd*) est un qui ne comporte pas de nombre et est en soi indifférencié, Réalité unique qui n'est susceptible d'aucune partition et que le nombre des existenciés ne multiplie pas. L'Existence est Fondement (*açl*) et les êtres existenciés lui sont subordonnés, sont issus d'Elle, se maintiennent par Elle qui exerce Son autorité immuable sur eux comme Elle l'entend sans être exposée à l'altération et au changement. La réalité existenciée, dans sa signification, doit posséder l'Existence et n'est pas l'Existence même. Nous soutenons l'Unité de l'Existence (*wahdat al-Wujûd*) mais pas l'unicité de l'être existencié car celui-ci n'est pas unique mais bien multiple... »

Au chapitre premier, que nous avons intitulé « Que faut-il entendre par Existence et Non-Existence ? », le Shaykh al-Akbar précise le point important suivant au sujet de la Réalité du *Wujûd* et du '*Adam*' : « Sache que l'Existence et la Non-existence ne sont pas surajoutées à l'existant (*mawjûd* ou à l'être trouvé comme existant), mais sont l'existant et le non-existant eux-mêmes. La faculté estimative prétend s'imaginer cependant que l'Existence et la Non-Existence sont deux attributs qui se rapportent à l'existant et au non-existant, telle une demeure dans laquelle l'existant et le non-existant entreraient. » Plus loin, dans le traité, il dira

21. *Futûhât*, t. II, p. 160.

22. 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî (ob. 1143H/1731), *Al-Wujûd al-haqq*, édition critique du texte arabe et présentation par Bakri Aladdin, Institut Français d'Études Arabes de Damas, Damas, 1995, p. 19.

que « l'Existence n'est pas une caractéristique ou attribut (*ṣifa*) de l'existant ». Il y a, dans ces deux affirmations, une référence implicite à la position doctrinale exprimée, bien avant Ibn 'Arabî, par Avicenne quand ce dernier affirmait que l'existence (*wujûd*) est un attribut ou un accident de la substance ou de la quiddité, bien qu'il précisait lui-même qu'il ne s'agissait pas d'un accident ordinaire, comme dans cette proposition : « la table est belle » dans laquelle le qualificatif « belle » est prédiqué du sujet « table », alors que dans cette autre proposition : « l'homme est existant », le terme « existant » est considéré logiquement comme un accident. Etienne Gilson a fait une analyse fort pertinente de cette position d'Avicenne, réfutée par Averroès et les théologiens scolastiques chrétiens²³ et, semble-t-il, ici, par Ibn 'Arabî. Toshihiko Izutsu, développe cette perspective en ces termes : « Mais le problème est né précisément parce que l'« existence », qui en réalité n'est pas un accident, est grammaticalement et logiquement traitée comme un accident et est faite pour fonctionner comme un prédicat. Ainsi nous disons : « la fleur est existante », de la même façon que nous disons : « la fleur est blanche », comme si ces deux propositions se trouvaient sémantiquement sur le même plan. [...]. Dans les propositions d'existence du type : « la fleur est existante », il y a une opposition manifeste entre la forme grammaticale et la réalité extérieure. Grammaticalement ou logiquement, « la fleur » est le sujet, et comme tel, il renvoie à une substance qui existe d'elle-même, tandis que le prédicat « existe » dénote une qualité qui qualifie et détermine la substance dans un certain sens. Alors que pour les philosophes de la *wahdat al-wujûd*, la fleur en réalité n'est pas le sujet, le sujet réel et final est « l'existence », tandis que la fleur ou tout autre objet ne sont que des qualités ou des attributs qui déterminent de façon variable le Sujet ultime, éternel, qu'est « l'existence ». Grammaticalement, « fleur », par exemple, est un nom substantif, mais métaphysiquement, c'est un adjectif. Tous les soi-disant objets sont des adjectifs ou sont adjectifs en nature ; ils modifient et qualifient la seule réalité appelée « existence ».²⁴ »

23. E. Gilson, *op. cit.*, pp. 67 sq et 124 sq.

24. Toshihiko Izutsu, *Unité de l'Existence et Création perpétuelle en Mystique Islamique*, Les Deux Océans, Paris, 1980, pp. 53-56.

Dans la perspective de l'Unité du *Wujûd*, l'Existence (*wujûd*) est une et unique et les existants sans nombre viennent la qualifier et la déterminer sans qu'Elle en soit affectée dans Sa Réalité transcendante. Ne faut-il pas, comme dans l'image inversée de l'objet vue dans le miroir, comprendre que les « choses dans leur réalité immuable » sont dans le *Wujûd* de Dieu dans une situation inverse à celle de leur réalité concrète dans la manifestation de l'Existence universelle ; elles se tiennent non manifestées et cachées dans l'Essence divine mais dans la réalité extérieure, apparentes et multiples, elles occultent cette même Essence tout en manifestant leurs possibilités qui demeuraient virtuelles en Elle.

Telle est la perspective doctrinale de ce que les disciples d'Ibn 'Arabî ont appelé la « *Wahdat al-Wujûd* », qu'on peut traduire différemment, compte tenu du sens que l'on a donné au terme « *wahda* » dont la signification première est : solitude, singularité, isolement, unicité, le caractère de ce qui est unique ; par exemple : « la Solitude du *Wujûd* » quand Allâh est envisagé comme l'Essence non qualifiée et absolue, ou bien par « l'Unité du *Wujûd* » quand Il est considéré comme Principe de l'Existence universelle. C'est dans cette dernière acception que l'on peut comprendre l'expression que le Maître utilise dans ses *Oraisons métaphysiques*²⁵ : « ... Je Te demande, par le Secret grâce auquel Tu as réuni les deux contraires, de rassembler ma dispersion dans une synthèse qui me fasse contempler l'Unité de Ton Existence (*wahdat Wujûdi-Ka*) », bien que l'on puisse également traduire cette formule par « la Solitude de Ton *wujûd* ».

Ibn 'Arabî précisera que « dans le *Wujûd*, il n'y a qu'Allâh – exalté soit-Il – Ses Noms et Ses actes. Il est le Premier par Son Nom 'l'Extérieur' et le Dernier par son Nom 'l'Intérieur'. Aussi, le *Wujûd* est entièrement Réel (*haqq*). Aucune chose n'est donc en Lui (dans le *Wujûd*) de la nature de l'Irréel (*bâtîl*) puisque l'on comprend que ce terme d'irréal s'applique entièrement à la Non-Existence ('*adam*')...²⁶ ». « L'Irréel est privation ('*adam*') sans existence (*wujûd*), [pourtant] la forme (*ṣûra*) est trouvée comme existante (*mawjûd*) et [par là même] réelle. Où est donc la réalité propre de l'Irréel ('*ayn al-bâtîl*) qui se manifeste alors

25. *Kitâb Awrâd al-usbû*, Oraison du vendredi soir, Istanbul, 1299 H.

26. *Futûhat*, t. III, p. 68.

que la forme seule est réelle ?...»²⁷. Ainsi, il n'y a qu'une seule Réalité dont provient l'Existence universelle et les réalités trouvées dans l'Existence (*mawjûdât*), à n'importe quel degré, sont non existantes par elles-mêmes et possèdent une existence relative empruntée. L'Existence que Dieu impartit aux «choses» reste toujours la même, unique, identique à elle-même quelles que soient ses manifestations qui semblent illusoirement la multiplier : il s'agit toujours de l'Existence de Dieu et ce sont les réalités particulières seules qui paraissent la diversifier sous des aspects innombrables, chacune selon ses prédispositions principales (*isti'dâdât*). Une fois que Dieu a posé ces réalités dans l'Existence universelle, elles développent d'elles-mêmes leurs prédispositions.

Ibn 'Arabî et les théologiens scolastiques, utilisent souvent le participe passif «*mawjûd*» en l'appliquant à Allâh, par exemple, dans le passage suivant : « Allâh est *Mawjûd* [est trouvé dans l'Existence universelle comme Existant] et nous, nous sommes des *mawjûdât* [c'est-à-dire des êtres existenciés]. Si ce n'avait été notre connaissance (*ma'rifa*) par notre *wujûd* [ou existence], nous n'aurions pas connu la signification du *Wujûd*, de sorte que nous n'aurions pu affirmer que le Dieu-Producteur (*Bârî*) est *Mawjûd*. Ainsi, quand Il créa en nous l'Attribut de la Science (*'ilm*), nous avons reconnu qu'Il possédait la Science et qu'Il était Savant, et pareillement pour l'Attribut de la Vie et notre vie, pour l'ouïe et la vue, pour la Parole par notre propre parole et non par notre voix et les lettres que nous proférons, pour la Puissance, la Volonté et pour tous les autres Noms (divins) tels que la Suffisance, la Noblesse et la Générosité, l'Indulgence et la Miséricorde, toutes ces qualités étant existenciées en nous. Quand Il se décrit Lui-même pour nous par ces Noms, nous les intelligeons pour autant qu'Il les a existenciés en nous. En dehors de ce mode de connaissance, nous Le connaissons par voie de négation²⁸. »

A un autre endroit de son œuvre²⁹, Ibn 'Arabî applique encore

ce même participe passif à Allâh : « Il est Celui qui est trouvé comme l'Existant (*Mawjûd*) de toutes les choses ou mieux, Il est leur Existence (*Wujûd* ou leur Réalité inconditionnée) et elles acquièrent l'Existence par Lui. L'Existence n'est pas différente de Dieu le Réel et ne Lui est pas extérieure, Existence qu'Il leur aurait impartie, car cela est absurde. Bien plus, Il est l'Existence et par Lui les réalités concrètes (*a'yân*) se manifestent... »

Ce participe passif *Mawjûd* – que nous venons de voir s'appliquer à Allâh même – est dans cette perspective de l'«Unicité du *Wujûd*» parfaitement adéquat, car Celui qui est trouvé comme Existant, et seul réellement Existant est Allâh Lui-même, les êtres dans l'Existence universelle n'ayant qu'une existence empruntée et conditionnée.

SIGNIFICATIONS DU TERME 'ADAM

Le terme «*Wujûd*» étant ainsi posé dans ses différentes significations, depuis l'Essence divine absolue jusqu'à la manifestation des choses les plus concrètes et grossières, nous pouvons mieux envisager ce que représente les vocables «*'adam*» et «*ma'dûm*».

Analysons, comme nous venons de le faire pour la racine *wjd*, les significations que comporte la racine 'ADM selon le lexique, à savoir : manquer de, être privé de quelque chose, être dépourvu, être anéanti, ne pas être, ne pas exister. Le nom d'action et substantif correspondant «*'adam*» a pour sens : privation, absence, manque, indigence, néant, non-être, non-existence. Le participe passif implique donc les acceptions suivantes : privé, absent, qui fait l'objet de privation, de manque, potentiel, virtuel, soumis au néant, à la non-existence, etc. En opposition au terme *Wujûd*, et comme une sorte de symétrie illusoire, Ibn 'Arabî expose les différentes sortes de 'Adam. Le 'Adam absolu, ou Non-Manifestation inconditionnée, est assimilé, de notre point de vue, à l'Essence pure car d'Elle nous ne pouvons rien comprendre, Elle ne sera envisagée qu'en mode de pure négation. C'est au degré de l'Être pur et de Ses manifestations sans nombre qu'une non-existence relative trouve à s'appliquer. Pour mieux comprendre la qualification des existants relatifs et conditionnés dans la Manifestation universelle et la Réalité de cette « troisième Chose » qu'est

27. *Futûhât*, t. III, p. 97.

28. «*Kitâb Tadbîrât al-Ilâhiyya fî iğlâh al-Mamlakat al-insâniyya* », in *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî*, cit., p. 208.

29. *Futûhât*, t. I, p. 406.

l'Homme universel, et qui n'est qualifiée ni par l'existence ni par la non-existence, il est nécessaire d'exposer rapidement ce qu'Ibn 'Arabî entend par «théophanies» (*tajalliyât*) et par Degrés de l'Existence (*marâtib al-Wujûd*).

LES DEGRÉS DE L'EXISTENCE (MARÂTIB AL-WUJÛD).

Le *wujûd*, comme Ibn 'Arabî le développe à maintes reprises dans son œuvre, s'entend de l'Essence même d'Allâh (*Dhât Allâh*) mais aussi comme s'appliquant par métaphore, aux différents degrés qu'Elle assume et encore aux êtres existenciés. Bien qu'Un, le *Wujûd* de Dieu comporte des auto-déterminations (*ta'ayyunât*) en nombre infini et semble se déployer par surabondance dans toute la Manifestation universelle tout en la produisant simultanément sous les formes les plus diverses et selon des structures parfaitement ordonnées.

L'ESSENCE ABSOLUE (*Dhât* OU *Dhât Allâh*)

Le premier «Degré» est celui de l'Essence absolue, le Mystère absolu (*ghayb mutlaq*) ou le Mystère du Mystère (*ghayb al-ghayb*) qui transcende toute relation, toute manifestation et toute détermination et qui demeure inaccessible, inconnaissable et indicible. On ne parle d'Elle qu'en termes négatifs et on Lui donne le nom de «*Wujûd*», bien qu'il ne convienne pas absolument, étant au-delà de tout nom et de tout nommé, au-delà de l'Existence et de l'Être pur. À ce «Degré», l'Essence divine ne se révèle pas.

L'UNITÉ (*Ahadiyya*) OU NON-DUALITÉ

C'est l'Unité indivisible et indifférenciée, la Non-Dualité de l'Essence restant sans aucun aspect et par conséquent absolument inconnaissable étant au-delà de toute distinction, au-delà de la substance et de ses accidents. Symboliquement parlant, on peut dire d'Elle qu'Elle est «l'Extérieur» du «Contenu» indifférencié de l'Essence. Les Noms divins et les Qualités divines ne sont pas davantage distingués, ils sont en puissance à l'«intérieur» de cette Unité, cachés en Elle dans le «Trésor» qu'Elle

constitue, selon un hadîth considéré comme authentique par les Maîtres du Soufisme et par Ibn 'Arabî en particulier qui le citera de nombreuses fois dans ses ouvrages : «Dieu dit "J'étais un Trésor caché ; Je n'étais pas connu. Or, J'ai aimé être connu. Je créai les créatures afin que Je Me fasse connaître à elles. Alors elles Me connurent". » Elle est toutefois le principe de la diversité et de la première Théophanie (*tajallî*) de l'Essence, « Processus» primordial qu'Ibn 'Arabî décrira par l'expression « la Surabondance sanctissime » (*al-Fayd al-aqdas*) dont l'Origine est l'Amour séminal (*hubb*) selon les termes du hadîth précité. Au début de cet exposé, nous avons déjà pu constater que le terme «*Wujûd*» comportait, dans une de ses acceptions, la notion d'attraction impliquée aussi dans ce hadîth.

L'UNICITÉ (*Wâhidiyya*) OU L'UNITÉ-PLURALE

À ce «Degré» métaphysique, l'Essence est envisagée comme le Principe de cette première Théophanie essentielle. Métaphoriquement parlant, on peut considérer l'Unité comme «l'Extérieur» de l'Unité et elle en constitue alors son «extériorisation». Elle est le Principe de toute multiplicité et va être la «Source» du déploiement des possibilités contenues à l'intérieur du «Trésor» occulté dans l'Unité. Elle comporte alors une infinité de propriétés et de réalités qui sont resserrées dans le «Point métaphysique» qui la symbolise et que l'Amour, dans sa force expansive, va déployer ou propager dans l'Existence universelle. Cette propagation rayonnant jusqu'aux confins de la Manifestation universelle sera dénommée par le Maître «le Respir du Tout-Irradiant d'Amour» (*nafas al-Rahmân*). La Fonction universelle de ce Nom divin, impliquant l'ensemble des autres Noms divins, est suggérée par le verset suivant : «*Invoquez Allâh ou invoquez le Rahmân, lequel des deux vous invoquez, à Lui sont les Noms excellents* » (Coran 17 : 110). Ce «Degré de Présence» implique les sept Noms cardinaux que mentionne Ibn 'Arabî dans le traité et en particulier le Nom de Science (*'ilm*), mais aussi toutes les réalités essentielles et universelles immuables (*al-A'yân ath-thâbita* ou les déterminations essentielles permanentes) de toutes les choses qui sont trouvées existantes dans l'Univers totalisateur et qui sont autant de «germes» contenus dans la Science de Dieu.

Allâh se manifeste en Elle en tant que Dieu adorable (*ilâh*) et l'Homme peut connaître, à ce plan d'Être, les aspects qu'Elle assume dans les formes particulières qui sont toutes les Formes universelles qu'Elle contient. En déployant de la sorte les possibles qu'elle implique, l'Unicité reçoit la dénomination de « Surabondance sainte » (*al-Fayd al-muqaddas*).

LE *Wujûd* MANIFESTÉ COMME « SEIGNEUR » (*Rabb*)

Le Seigneur est l'Essence qui se manifeste par des noms particuliers ou formes distinctes prédisposées en affinité avec Lui et qui nécessite une corrélation, le Seigneur exigeant la réalité sur laquelle porte Sa Fonction (*marbûb*). Ibn 'Arabî établit une distinction fondamentale entre la fonction du Seigneur et celle d'Allâh, comme dans cette courte citation : « Noé dit 'Mon Seigneur' (*Rabbî*) » (Coran 71 : 21) et non pas 'mon Dieu' (*Ilâhî*) car le Seigneur possède la fixité ou stabilisation immuable (*thubût*) alors que *al-Ilâh* se diversifie en fonction des Noms et « *qu'Il est chaque Jour à une Œuvre* » (Coran 55: 29)³⁰. » Chaque être existenciel est alors concerné par son propre Seigneur et seul l'Homme universel, parfaitement réalisé dans tous ses aspects, est concerné par l'ensemble des relations seigneuriales (*al-Rabb al-mutlaq*). Il est alors le serviteur du Seigneur et non plus seulement le serviteur de son Seigneur. Chaque être existenciel est en relation avec Allâh par son Seigneur particulier³¹. Seul le Prophète Muhammad réalise cette parfaite totalisation et pour cette raison, il porte le nom de 'Abd-Allâh, le serviteur de Dieu par l'ensemble des noms du Seigneur. Le Rabb est donc la Relation (*nisab*) de l'Ipséité à une essence particulière (*'ayn*) : « Et si tu demandes quelle est l'Ipséité même (*'ayn al-Huwiyya*) de la Seigneurie (*rubûbiyya*), nous dirons que la Seigneurie est la relation d'une ipséité à une essence particulière, bien que l'Ipséité en tant que telle se passe de relation. Seule l'immutabilité des essences réclame les relations de cette Ipséité, et l'on parle alors de 'Seigneurie'³². »

Les degrés de l'Existence (*marâtib al-Wujûd*) sont en nombre considérable, mais ils peuvent se résumer à cinq grandes classes

30. *Fuṣūṣ*, éd. 'Afīfī, p. 73.

31. *Ibid.*, pp. 90-91.

32. *Futūḥāt*, t. II, p. 94

dont nous présenterons un schéma symbolique en fin d'introduction :

1. le « Plan » de l'Essence inconditionnée et infinie ;
2. la « Présence » de l'Essence se manifestant comme Dieu ;
3. la « Présence » de l'Essence se manifestant comme Seigneur ;
4. le Monde intermédiaire de l'Imagination cosmique ;
5. le Monde phénoménal.

Certains Maîtres, comme 'Abd al-Karîm al-Jîlî, dans son petit traité sur les *Degrés de l'Existence* en distinguent quarante, à savoir :

Le Mystère absolu, l'Unité, l'Unicité, la Divinité, l'Irradiance amoureuse, la Seigneurie, la Régence, les Noms et les Attributs essentiels, représentés par sept Noms matriciels, la Présence des Noms majestueux, les Noms de Beauté, les Noms d'Action, le Monde de la Possibilité, l'Intellect premier, l'Esprit suprême, le Trône universel ou Corps universel, le Siège, le Monde des Esprits supérieurs, la Nature dénuée du revêtement de la substance et des éléments, la Hylé (*hayûlâ*), l'Ether ou Poussière atomique (*habâ*), la Substance indivise, les Réalités composées, la sphère ultime ou non étoilée (*falak atlas*), les Gémeaux, la Sphère des sphères, le Ciel de Saturne, le Ciel de Jupiter, le Ciel de Mars, le Ciel du Soleil, le Ciel de Vénus, le Ciel de Mercure, le Ciel de la Lune, la Sphère du Feu, la Sphère de l'Air, la Sphère de l'Eau, la Sphère de la Terre, le Règne minéral, le Règne végétal, le Règne animal, l'Humain³³.

Ibn 'Arabî souligne que, sauf pour l'Essence absolue (*Wujûd mutlaq*), chaque degré est compris entre deux autres degrés, dont il participe, et constitue ainsi un isthme (*barzakh*). Ce terme d'isthme est souvent assimilé au monde de l'Imagination cosmique (*khayâl*) ou des Formes semblables (*'âlam al-mithâl*) «située» entre le monde des réalités spirituelles et le monde grossier. Pour désigner le domaine de l'Existence universelle, il utilise l'expression : le Monde de l'Imagination universelle³⁴ (*'âlam al-khayâl al-mutlaq*). Souvent le Shaykh al-Akbar utilise une même dénomination pour désigner la même réalité envisagée à des

33. Al-Jîlî, *Marâtib al-wujûd*, éd. du Caire, s.d. Certains de ces degrés ont été exposés dans l'ouvrage de Titus Burckhardt, *Clé spirituelle de l'Astrologie Musulmane d'après Muḥyî ad-Dîn Ibn 'Arabî*, Archè, Milan, 1983, ainsi que dans l'article de R. Atlagh, « Le point et la ligne », *Bulletin des études orientales*, XLIV (1992), pp. 177-180.

34. Comme dans *Fuṣūṣ*, chapitre consacré au prophète Joseph.

niveaux différents de la Réalité universelle comme les termes : Substance (*Jawhar*), Ether ou Poussière atomique (*habâ*), Trône (*'Arsh*), etc. Pour une raison analogue, il considérera la «Troisième Chose» ou la «Troisième modalité d'Existence», dont nous allons maintenant aborder le commentaire, comme pouvant s'appliquer à des notions distinctes mais analogues, ou à des degrés multiples de l'Existence universelle.

LA « TROISIEME CHOSE »

OU « TROISIEME MODALITÉ D'EXISTENCE »

Dès que l'on admet que toute réalité intermédiaire, tout isthme ou interface (*barzakh*)³⁵, est un «entre-deux» indéfinissable, insaisissable, ou encore un domaine de l'Existence situé entre une réalité déjà considérée comme existante et une autre envisagée comme non encore existante, c'est-à-dire non encore actualisée, on arrive à la conclusion que cette «troisième modalité d'existence» reste une, quel que soit le domaine où on l'envisage et la fonction qu'elle assume dans l'Existence universelle ; elle s'applique à des réalités les plus diverses qui la délimitent. Elle sera le plus souvent considérée, dans le processus d'actualisation des possibilités divines, comme une relation toujours unique unissant des domaines où les mêmes réalités sont vues sous différentes perspectives.

NOMS ET FONCTIONS DONNÉS À CETTE «TROISIÈME CHOSE»

LA NUÉE OU NUAGE (*'Amâ*).

Cette appellation et ce symbolisme résultent d'une nouvelle prophétique dans laquelle on trouve qu'un compagnon du Prophète lui demanda «où était notre Seigneur avant qu'Il ne crée la création?» – Le Prophète répondit «qu'Il était dans un Nuage au-dessus et en-dessous duquel il n'y avait pas d'atmosphère ». Le Nuage représente l'Imagination cosmique illimitée qui donne forme à toutes les choses générées. Il vient à l'existence par le

«Respir du Tout-Irradiant d'Amour» (*nafas al-Rahmân*). Toutes les réalités particulières s'actualisent par et dans ce Nuage par l'Ordre divin existentiateur, quand Dieu dit à une chose (*shay'* ou réalité non encore manifestée que Dieu veut faire passer de la pure potentialité à l'acte) : « 'Viens à l'existence' (*kun*), et alors elle advient (*fa-yakun*) » (Coran 16 : 40)³⁶. «... Il y eut alors la Nuée obscure (*'amâ*) qu'on a dénommée 'l'Être vrai par Lequel le monde créé existe' (*al-haqq al-makhlûq bi-Hî*). Cette Nuée qui est la substance primordiale (*jawhar*) du monde reçoit sans cesse toutes les formes de celui-ci ainsi que les esprits et les entités soumis à la Nature universelle (*tabî'a*) sans exception. Telle fut l'origine de Son Amour pour nous. »

« L'origine de l'amour que nous avons pour Dieu doit se trouver dans l'audition et non dans la vision, en vertu de cette Parole que Dieu nous adressa alors que nous étions dans la substance primordiale de la Nuée opaque : "Viens à l'existence !" Or la Nuée opaque procède du Respir (*tanaffus*) divin et les formes – ou le monde selon une autre formulation – sont issues de cette Parole divine existenciatrice : "*Kun !*" Nous sommes donc la Parole de Dieu qui ne peut s'épuiser. Dieu dit : "*Et Sa Parole qu'Il projeta sur Marie* – Parole qui est Jésus – *et un Esprit procédant de Lui,*" (Coran 4 : 171)³⁷ Esprit qui est assimilé au Souffle ou Respir (*nafas*). Cette réalité (*haqîqa*) se propage dans l'être animé ; si Dieu veut le faire mourir, Il rappelle son souffle. C'est donc par le souffle que la vie se diffuse... »

« Nous entendîmes cette Parole existenciatrice "*Kun !*" alors que nous demeurions établis dans la Substance primordiale de la Nuée opaque, mais là, nous n'eûmes pas la possibilité de surseoir à notre venue à l'existence. Nous fûmes alors des formes dans cette Substance primordiale de la Nuée opaque. C'est par notre apparition en elle que nous actualisons son existence. Après qu'elle n'eut été qu'une existence principielle (*ma'qûlî al-*

36. Voir *Futûhât*, t. II, p. 310.

37. Ibn 'Arabî cite ici une partie d'un verset assez long dont nous extrayons le passage suivant : « Ô Familiers de l'Écriture! Ne soyez pas excessifs dans votre religion et ne dites que la vérité au sujet de Dieu. Ce qu'est le Messie, Jésus, fils de Marie : le Messager de Dieu et Sa parole qu'Il projeta sur Marie et un Esprit procédant de Lui. Ne dites pas "Trois". S'abstenir est meilleur pour vous ...»

35. Sur cette notion fondamentale dans la perspective doctrinale d'Ibn 'Arabî, voir Ibn 'Arabî, *L'Arbre du Monde*, traduit et annoté par Maurice Gloton, Les Deux Océans, Paris, 1982 & 1991, pp. 154 sq.

wujûd) la Nuée acquit l'existence formelle (*al-wujud al-'aynî*). Telle est la cause de l'origine de notre amour pour Lui³⁸. »

En tant qu'isthme (*barzakh*), le Nuage ou Nuée, se présente entre être et non-être. Il est la Substance indifférenciée à travers laquelle toutes les choses particulières adventices, depuis l'ange jusqu'au minéral, viennent à l'existence, sans avoir lui-même de formes. L'insaisissabilité de cet isthme rend difficile la question de savoir si le «Nuage» est Dieu ou créature. Il est lié au Souffle, donc à l'Air expansif qui répand les potentialités contenues dans le Nuage qui dilate et épanouit comme le fait le souffle humain, les possibilités incluses dans les essences immuables (*a'yân thâbita*) et les Noms divins non encore manifestés. Par lui, les essences des choses, resserrées dans le «point» métaphysique du Non-manifesté, aspirent au parfum de l'Existence. Dans le Nuage, les gouttes d'eau qui symbolisent les possibilités à l'état latent, ou les Paroles divines, restent en suspension jusqu'au moment où la pesanteur existentielle les répand dans l'indéfini de la Manifestation universelle. L'Homme peut arriver à connaître le contenu inépuisable des formes que cette Réalité universelle contient car le Seigneur s'y trouve, selon le hadîth précité. L'être humain, constitué selon la Forme divine, connaîtra le contenu intelligible – appelée alors «la Réalité des réalités» par le Maître – de cette «Nuée» et en conséquence connaîtra son Seigneur, selon la nouvelle prophétique suivante qu'Ibn 'Arabî cite dans le traité : « Qui connaît son âme connaît son Seigneur. »

LE RESPIR DE L'IRRADIANT D'AMOUR (*nafas al-Rahmân*).

Les considérations qui viennent d'être précisées montrent l'interdépendance de cette « troisième Chose » avec le Respir du Tout-Irradiant d'Amour. Cette dernière expression résulte d'un hadîth³⁹ qu'Ibn 'Arabî commentera dans la perspective qui nous occupe actuellement. Le Prophète a dit : « Je sens le Souffle (ou Respir) du Tout-Irradiant d'Amour (*nafas al-Rahmân*) venir du Yémen (ou

de la Droite). » Dans cette formule, la racine NFS du terme *nafas* «souffle, respir» est en rapport étroit avec la respiration, la décontraction, l'expansion, la détente après la concentration, l'épanouissement, l'âme, la chose précieuse, mais aussi l'influence plus ou moins positive liée au regard et véhiculée par le souffle, c'est ce qui nous a incité à le traduire par ce néologisme : « Respir ». Le Nom divin Rahmân, construit sur un schème de sens intensif rappelant la forme du duel, comporte le sens d'utérus, de matrice, de lien du sang, de parenté, de miséricorde de type féminin. La Matrice universelle se dilate jusqu'aux confins infinis des Possibilités divines sous l'effet de la Semence d'Amour (*habba*) qui est contenue dans son « centre » le plus secret. En arabe, la racine HBB connote les deux sens principaux de graine, semence (*habba*) et amour (*hubb*)⁴⁰. Le Nom Rahmân, par la vertu de l'Amour divin qu'il véhicule, épanouit les possibilités contenues dans les Noms divins et les Essences immuables resserrés dans le « Point métaphysique » de l'Unité divine (*wâhidiyya*) et les propage dans la « Substance » informelle de l'Existence universelle⁴¹. Souvent le Maître assimilera le Souffle ou Respir du Tout-Irradiant d'Amour au souffle humain qui véhicule les germes de l'Esprit, ceux-ci se développant dans l'être humain pour conformer son « arbre » dans toute sa structure et dans toutes ses ramifications. C'est ce même Souffle qui transporte les Paroles inépuisables de Dieu constituées de Lettres cosmiques innombrables à travers les multiples degrés de la Manifestation universelle. Le chapitre 198 des *Futûhât al-Makkiyya* est consacré au Souffle (du Tout-Miséricordieux)⁴². Le passage suivant, qui en est extrait, illustre bien la fonction éminemment expansive de ce Nom divin qui fait sans cesse passer les possibilités essentielles des Noms divins et des Essence fixes de la non-existence à l'existence, ou de la pure potentialité à l'acte, renouvelle ces possibilités actualisées à chaque instant et les résorbe par et dans un Respir incessant⁴³ : « Dieu le Réel est le

40. Voir *Traité de l'Amour*, p. 267, note 17 et pp. 281-282.

41. Voir *Futûhât*, t. II, p. 331, 123 et 459.

42. *Futûhât*, t. II, pp. 390 sq.

43. C'est pour cette raison que la fonction du Tout-Irradiant d'Amour est schématiquement double : épanouissement et résorption, miséricorde et châtiement, comme le verset 19 : 45 le met en évidence.

38. *Futûhât*, chapitre 178 : *Le Traité de l'Amour*, pp. 87-88.

39. Ibn Hanbal, *Musnad*, t. II, 54. Le Maître fera quelques fois référence à un autre hadîth qu'on ne trouve pas sous cette forme dans les recensions habituelles : « N'insultez pas le vent car il provient du Souffle du Tout-Irradiant d'Amour. »

“Fondement” (*aql*) de l’Existence unique et une (*al-wujûd al-Wahid al-Ahad*) qui ne peut recevoir la multiplicité. Bien qu’Il soit d’une Essence unique (*wâhid al-ayn*) Il est nommé le Vivant, l’Immuable, l’Inaccessible, Celui qui s’Auto-Magnifie, le Sans-cesse-Réducteur, etc., selon les quatre-vingt-dix-neuf Noms [reconnus par la Tradition] pour une Essence unique mais comportant des propriétés multiples. On ne comprend pas par le nom le “Vivant” ce que l’on entend par le “Volontaire”, le “Puissant”, le “Déterminant par soi”. La même conclusion s’impose avec l’ensemble des [vingt-huit] lettres de l’alphabet. Les lettres sont issues du souffle de l’être humain qui respire, lui qui est la plus parfaite des créatures produites. C’est à travers lui et par son souffle que se manifeste l’ensemble des lettres. Il est alors constitué selon la Forme divine par le souffle du Tout-Irradiant d’Amour et par l’apparition des lettres [symboles] des êtres générés. Toutes les paroles relèvent de la même perspective. Ces vingt-huit lettres sont réellement intéressées par le souffle humain car les réalités des Paroles divines sont issues du Souffle miséricordieux au même nombre de vingt-huit, chacune d’entre elles possédant des aspects [nombreux]. Elles sont donc émises par le Souffle du Tout-Irradiant d’Amour qui est la Nuée à travers laquelle se trouvait “notre Seigneur avant qu’Il ne crée les créatures” [selon les termes du hadîth cité plus haut]. La Nuée présente ainsi une certaine correspondance avec le souffle humain. La manifestation de l’Univers quand la Nuée s’étend à travers le Vide (*khalâ*), en fonction des degrés assumés par les êtres générés, peut être alors mise en correspondance avec le souffle humain qui part du cœur pour arriver jusqu’à la bouche. La propagation des lettres et des paroles à travers les organes appropriés est comme l’apparition de l’Univers à partir de la Nuée qui est le Souffle de Dieu le Réel-Irradiant d’Amour dans les degrés déterminés à travers l’expansion présumée – et non à travers un corps – qui est [l’espace] vide que l’univers vient occuper...

C’est par le Souffle que se déploie l’Univers et qu’il se renouvelle à chaque instant. Cette «troisième Chose» se distingue néanmoins de celle que le Maître décrit sous la dénomination traditionnelle de «Nuée ou Nuage» par sa fonction éminemment dynamique qui met en œuvre, d’une façon sans cesse

récurrente, le contenu apparemment statique de ce Nuage. Il s’agit donc toujours d’une même Réalité cosmique envisagée sous deux modalités bien différentes.

LA HYLÉ (*hayûlâ*) OU *Mâdda ûlâ* : LA MATIÈRE PRIMORDIALE.

Cette Réalité reçoit plusieurs noms chez Ibn ‘Arabî. Dans le traité, elle est aussi assimilée à la Substance indivise (*jawhar fard*), à la Mère (*umm*), au Fondement (*aql*). Elle est proche de la notion de «*Habâ*», de Poussière. Dans un autre ouvrage⁴⁴, le Maître décrit la Hylé comme étant le « Substrat premier » (*mumadd awwal* ou ‘Étalé’ primordial) : «... Selon les Maîtres confirmés en matière de significations, le premier Principe trouvé dans l’existence (*awwal maujûd*) est créé sans cause antérieure pour être à son tour cause pour les autres [êtres existenciés] et une Matière pour eux qui dépendent d’elle selon une sujétion préalable, comme la satiété dépend pratiquement de la nourriture ou de la boisson, ou encore comme le savant est subordonné à la science, ou le vivant à la Vie, rationnellement parlant, ou enfin comme la dépendance de la récompense par rapport à l’acte d’obéissance, ou la sanction par rapport à la désobéissance, selon la Loi sacrée. Ainsi envisagée, ils l’ont nommée “Matière primordiale”. »

Elle est assimilée à la Substance incomposée universelle qui est le Substrat universel vide de toute forme mais qui englobe, dans son étendue sans limite, toutes les substances du monde qui soutiennent l’ensemble des catégories d’accidents. Elle est le Fondement intelligible de toutes les essences particulières que l’Homme, formé à l’Image divine, peut connaître. Elle est existante par rapport à Dieu et relativement inexistante par rapport au monde virtuellement contenu en elle. La connaissance des formes qui s’y trouvent, et qui ne sont autres que les aspects de la propre forme divine de l’Homme, est celle qu’il a de lui-même selon le hadîth déjà cité : « Qui connaît son âme – ou le contenu de sa forme ‘théomorphe’ – connaît son Seigneur. » Il s’agit alors de la connaissance indifférenciée de la Réalité de la Matière primordiale, connaissance qui implique encore de faire

44. *Al-Tadbîrât al-ilâhiyya*, in H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-‘Arabî*, pp. 122-123.

la distinction entre savant, science et objet de celle-ci. Dans le cas de Dieu, il s'agit d'une connaissance du différencié dans l'Indifférencié. L'Homme connaît alors le monde qui est fait selon la forme de l'Homme, résumé de l'Univers, et connaît aussi Dieu, puisque l'Homme est fait selon Sa Forme qu'il arrive à connaître à travers les réalités différenciées. Dans cette dernière perspective, la connaissance de l'Homme ne se limite pas à la connaissance des substances des réalités concrètes et de leurs accidents, selon la doctrine d'Aristote et de son école, mais les transcende de sorte qu'il peut se rendre présentes et, par la même, connaître toutes les réalités qui sont au-delà des essences concrètes, comme les êtres des mondes intermédiaires subtils et les réalités angéliques.

LA RÉALITÉ DES RÉALITÉS (*haqîqat al-haqâ'iq*) ET LA RÉALITÉ UNIVERSELLE (*al-haqîqa al-kullîyya*).

Ce sont toujours les mêmes réalités impliquées dans la «Nuée», dans le «Respir du Tout-Irradiant d'Amour», dans la «Hylé», qui sont englobées dans cette «Troisième chose» envisagée maintenant comme Réalité universelle ou Réalité des Réalités. Citons à nouveau le Maître pour comprendre avec plus de précision ce que ces expressions impliquent. «... Sache que les réalités universelles (*umûr kullîyya*), bien que n'ayant pas d'existence particulière en soi (*wujûd 'aynî*) sont, sans aucun doute, intelligibles et objet de connaissance (*ma'qûla, ma'lûma*) dans le mental (*dhihn*). Elle ne cessent d'être intérieures sans avoir d'existence particulière. Elles possèdent une propriété (*hukm*) et une influence en tout ce qui n'a pas (encore) d'existence particulière. De plus, les réalités particulières des êtres existenciés que ces réalités universelles impliquent ne sont pas autres que celles-ci qui ne cessent d'être intelligibles en soi. Elles comportent un aspect manifeste pour autant qu'elles sont (aussi) les essences particulières des réalités existenciées particulières, comme elles impliquent un aspect non manifesté en tant qu'elles sont intelligibles. Chaque être particulier existencié dépend de ces réalités universelles qui ne peuvent pas être éliminées de l'Intellect (*'aql*) et leur existence particulière ne peut s'actualiser sans qu'elles continuent d'être intelligibles, peu importe qu'il s'agisse

d'êtres existenciés particuliers évoluant ou non dans le temps, car une telle relation temporelle ou non avec la réalité universelle intelligible demeure la même, même si celle-ci comporte une propriété qui appartient aussi aux réalités existenciées particulières dans la mesure où les réalités (*haqâ'iq*) de ces essences existenciées particulières l'exigent. Il en est ainsi de la relation de la Science avec le savant et de la Vie avec le vivant. La Vie est une réalité intelligible et la Science également, chacune se distinguant de l'autre. Nous dirons alors au sujet de Dieu le Réel – exalté soit-Il – qu'Il possède la Science et la Vie et qu'Il est Savant et Vivant. Nous dirons de même que l'Ange possède vie et science et qu'il est savant et vivant, ainsi que l'homme, alors que la réalité de la Science est une et celle de la Vie aussi, et que la relation de cette réalité au savant et au vivant est unique. Nous dirons que la Science que le Réel possède est éternelle et celle de l'homme adventice...⁴⁵»

«La 'Réalité universelle' appartient au Réel et au Monde, sans être qualifiée par le *Wujûd* ou le '*Adam*, ni par l'adventice, ni par l'éternel ; elle est éternelle si l'éternité est qualifiée par elle et adventice si l'adventicité est décrite par elle. Les réalités connaissables, éternelles ou adventices, ne sont pas connues tant que cette Réalité ne l'est. Cette Réalité ne vient pas à l'existence tant que les choses qualifiées par elle ne sont pas existenciées. Si une chose, provenant d'une potentialité (*'adam*) préalable, existe, comme l'existence du Réel et de Ses Attributs, on dit que cette Réalité universelle est une réalité existenciée éternelle puisque Dieu le Réel est qualifié par elle. Si une chose, provenant d'une potentialité existe, comme l'existence de ce qui est autre qu'Allâh, chose qui est adventice et existenciée par autre qu'elle, on dit de cette Réalité universelle qu'elle est adventice. En chaque réalité existenciée, Elle constitue sa réalité. Elle ne peut recevoir de partition car on ne trouve en elle ni tout, ni partie. On ne parvient pas à la connaître par un argument ou par une preuve car elle est démunie de formes. C'est de cette Réalité que le Monde vint à l'existence par le moyen de Dieu le Réel – exalté soit-Il. Pourtant, cette Réalité n'est pas existenciée et Dieu le Réel nous a bel et bien existenciés d'une Réalité éter-

45. *Fuṣûḥ*, éd. cit., pp. 51-52.

nellement existante de sorte qu'Il nous affirme comme éternels. De ce qui précède, tu sauras que cette Réalité n'est pas qualifiée d'antérieure par rapport au Monde, ni celui-ci comme Lui étant postérieur, mais elle est le fondement (*aql*) de toutes les réalités existenciées : Elle est le fondement de la Substance (*jawhar*), la Sphère de la Vie (*falak al-hayâ*) et le Réel par Lequel le Créé existe (*al-Haqq al-Makhlûq bi-Hi*) et encore d'autres réalités. Elle est la Sphère enveloppante intelligible. Si tu dis qu'Elle est le Monde, tu as raison, et si tu dis qu'Elle n'est pas le Monde, tu as encore raison ; ou bien qu'Elle est le Réel et qu'Elle n'est pas le Réel, tu dis vrai ! Elle implique toutes ces significations. Elle se multiplie par la multiplicité des choses particulières du Monde, et elle reste transcendante par la transcendance du Réel. Si tu veux, tu peux faire la comparaison suivante pour que tu arrives à en comprendre quelque chose. Considère la « boiséité » impliquée dans le morceau de bois, dans la chaise, etc...⁴⁶ » Ibn 'Arabî reprend ici le même exemple que celui donné dans le traité.

LES NOMS DIVINS, LES QUALITÉS OU ATTRIBUTS DIVINS ET LES ESSENCES IMMUABLES.

Les Noms divins sont encore appelés par l'auteur : « la Sphère de la Vie » (*falak al-hayâ*) et il les considère comme « Isthmes » (*barâ-zikh*) et comme les plus parfaites stations divines en rapport avec la science qu'on a des choses particulières. « Les Noms divins sont un « isthme » entre nous et le Nommé. Ils sont envisagés par rapport à Lui (le Nommé qui est Allâh) pour autant qu'ils sont Ses Noms, et par rapport à nous quand on considère leurs effets (*âthâr*) qui nous affectent dans la relation qu'ils gardent avec le Nommé. Ils font donc connaître le Nommé et ils rendent notre connaissance possible...⁴⁷ »

Pour les théologiens de l'École ash'arite, les Noms divins ne sont ni identiques à l'Essence, ni différents d'Elle. Il en est de même de la Forme de Dieu, selon laquelle l'Homme fut créé, constituée par les Noms divins, et qui n'est ni identique à Allâh, ni différente de Lui.

Quand Ibn 'Arabî fait une distinction entre Noms divins et

Attributs de Dieu, il assimile le plus souvent les premiers aux Noms par lesquels Allâh se qualifie dans le Coran et qui sont en nombre limité, comme nous pouvons le remarquer sur le tableau du degré de la Présence divine ou des Noms divins incorporé dans le traité p. 32. Il considère les Attributs comme autant de propriétés relationnelles innombrables appartenant à ces Noms divins qui sont considérés comme des réalités intelligibles dans la Science divine en se distinguant les uns des autres ; ce sont de pures relations et des modes qui sont ni existants ni non existants par eux-mêmes, identiques et indifférenciés dans l'Essence divine, en relation avec les réalités des choses produites, ainsi que les représentants de l'École mu'tazilite le soutiendront⁴⁸. Ils sont posés comme différents les uns des autres dans la fonction et les effets qu'ils exercent sur les êtres produits dans la Manifestation universelle. Dans l'Essence divine, ils sont de pures potentialités en attente d'actualiser leurs propriétés dans l'Existence et sans la manifestation de l'Univers, ils restent sans effets ni significations actuelles. Sous ce rapport, ils peuvent être assimilés aux Idées platoniciennes. Pour manifester leurs effets et leurs propriétés, ils exigent un mode de relation : le Savant nécessite la présence de supports réceptifs, c'est-à-dire de « Signes » divins sur lesquels s'applique la Science⁴⁹. Ils sont donc les agents de la production du Monde. Dans l'Essence divine, ils sont comprimés avant de s'épanouir en se propageant dans le monde par et dans le Souffle miséricordieux⁵⁰. Ce sont nos

48. Pour cet aspect doctrinal exposé par cette École, voir Albert N. Nader, *Le Système philosophique des Mu'tazila* [Premiers penseurs de l'Islam], Les Lettres orientales, Beyrouth, 1956, chapitre sur les Attributs divins, pp. 49 sq.

49. Le nom « science » (*'ilm*) provient d'une racine 'LM dont le sens premier est : marquer ou distinguer par des signes, et secondairement : posséder la science. Dans cette perspective sémantique, la science est un ensemble de signes ou de possibilités distinctes contenues dans l'Unité divine que les Noms divins vont actualiser avec la venue à l'Existence des essences particulières recevant ceux-ci selon les prédispositions de leurs Essences immuables. C'est dans le Souffle du Tout-Irradiant d'Amour et par la vertu de l'Amour que les Noms divins sont expirés et propagent dans le Cosmos entier leurs effets et leurs propriétés dans les réceptacles divinement préparés que sont les êtres existenciés.

50. Voir *Fuṣūṣ*, éd. cit., p. 145.

essences particulières, expressions de nos réalités immuables (*a'yan thâbita*), en tant que lieux de manifestation (*manâzhir*), qui actualisent leurs effets et leurs propriétés en nous. Cette étroite relation qui existe entre Noms divins et essences immuables pour produire leurs effets et leurs vertus à travers le monde manifesté est considéré comme un mariage céleste par le Maître⁵¹.

Quand on les considère fictivement indépendants de l'Essence à laquelle ils se réfèrent et autres qu'Elle, les Noms divins possèdent leur propre réalité (*haqîqa*), et dans leurs fonctions, par rapport aux essences particulières, peuvent parfois s'opposer les uns aux autres.

On distingue des degrés dans l'ensemble des Noms divins. C'est ainsi que dans la théologie scolastique et dans la Mystique, on reconnaît sept Noms matriciels ou cardinaux ordonnés selon l'excellence et l'universalité de leur fonction et qui sont le plus souvent décrits dans cet ordre : le Vivant, le Savant, le Volontaire, le Puissant, le Locuteur, l'Oyant et le Voyant, ces deux derniers étant quelquefois remplacés par le Généreux et le Juste-Répartiteur, comme le fera le Maître à la fin du traité. Au degré le plus sublime est le nom Allâh qui implique, dans Sa Réalité, la signification de tous les autres Noms, tout en demeurant inafecté par leur exercice fonctionnel. Le terme : niveau ou degré implique les notions de comparaison et de relation. Or les relations, même les plus essentielles, se réfèrent à la Non-Existence (*'adam*) du fait qu'elles ne concernent pas des réalités en soi mais qu'elles ne sont posées que pour rassembler des choses entre elles, comme la relation du père au fils, celle qui unit la cause à l'effet⁵². «... Dans le Nom divin, il y a l'élévation en degré (*rafi' al-darajât*)⁵³ et sa destination (*tawajjuh*) en fonction de la détermination des degrés et non en fonction de l'existenciation de ceux-ci qui sont de simples relations (*nisab*) non qualifiées par l'Existence puisqu'elles n'ont pas d'essence propre (*'ayn*)...⁵⁴ » Ces relations impliquent donc l'interdépendance (*ta'alluq*) comme la connaissance et son objet, la cause et son effet, un Nom divin et les effets qu'il occasionne dans la Manifestation divine hiérarchisée.

51. Par exemple : *Futûhât*, t. III, p. 90.

52. *Futûhât*, t. III, p. 223.

53. Coran 40 : 15.

54. *Futûhât*, t. II, p. 468.

La perspective des Noms divins comme pures relations et attributions sauvegarde l'Unicité divine exempte de multiplicité. Ibn 'Arabî insistera sur cet aspect fondamental qui permet de ne pas envisager de multiplicité dans l'Essence, comme celle, apparente, des Noms divins, ceux-ci n'étant pas des réalités en soi qui feraient concurrence à l'Essence indifférenciée. «... Les Noms divins ne sont que pures relations. Ont-ils des essences propres existantes ou non ? Il y a controverse à ce sujet chez les théologiens rationalistes mais pas chez nous. Les Noms divins sont des relations et des réalités intelligibles (*haqâ'iq ma'qûla*) non existentielles. Aussi l'Essence ne se multiplie pas par eux car une chose (*shay'*) ne se multiplie que par les essences particulières trouvées dans l'existence et non par les propriétés (*ahkâm*), les rapports et les relations...⁵⁵ » C'est par l'existence du Monde et celle des êtres produits en elle que les effets des Noms s'actualisent et peuvent faire l'objet de connaissances. C'est pourquoi dans le mythe par lequel le Shaykh al-Akbar conclut le traité, les Noms divins requièrent l'existence du Monde selon un processus immédiat et instantané dans lequel les notions de temps et d'espace n'interviennent que dans la phase ultime de la Manifestation universelle et structurée. On trouve un mythe semblable à celui-ci dans un des chapitres des *Futûhât al-Makkiyya*⁵⁶.

En relation avec «la Troisième Chose», Allâh, en tant qu'Essence infinie et indifférenciée (*Dhât*), est inconnaissable. On ne peut connaître que Ses Noms et Ses Attributs ou Qualités qui sont pourtant identiques à Son Essence, dans la perspective du Maître. On ne peut dire ce qu'est Allâh en tant qu'Essence puisqu'Il n'a pas de quiddité. Au «degré» de l'Unicité, les Noms divins sont envisagés comme présences parce que chacun d'eux révèle ses effets sur le cœur de l'Homme. C'est pourquoi celui-ci connaît l'aspect divin d'un Nom en fonction de son aspect manifesté et adventice et donc sous son aspect différencié. Dieu, Lui, connaît les possibilités contenues dans cette «Troisième Chose» d'une manière indifférenciée. L'Homme connaît d'abord Dieu à travers Sa Manifestation comme Extérieur et, étant créé selon Sa Forme, il pourra alors la connaître. Ainsi, pour l'Homme, les

55. *Futûhât*, t. IV, p. 294.

56. *Futûhât*, t. I, pp. 322 et 323.

Noms divins qui sont les Agents directs de la Manifestation universelle, ne se réfèrent pas à l'Essence inconditionnée mais aux propres Actes de Dieu, Créateur puisque l'Essence en tant que telle est inconnaissable. L'univers entier, qui est la pleine manifestation de Dieu, devient la preuve de notre connaissance de Dieu. L'Univers étant la Forme divine totalisatrice la plus accomplie n'exclut aucune actualisation des possibilités divines manifestables et c'est par les aspects infiniment nombreux et différenciés que cette Forme divine parfaite assume, que l'Homme peut connaître la Réalité indifférenciée de Dieu à travers eux.

LA CONNAISSANCE DE L'HOMME

Cette dernière réflexion nous conduit à nous demander, selon la perspective doctrinale du Maître indiquée implicitement et succinctement dans ce traité, ce qu'est la connaissance que l'Homme a de lui-même, du cosmos et de Dieu. Ibn 'Arabî y précise que « la connaissance est représentée dans l'âme par une réalité (*haqîqa*) qui dépend du non-existant et de l'existant en fonction de la réalité de cette connaissance selon laquelle elle existe ou existera si elle venait à être existenciée. Cette réalité est alors la connaissance ». Dans cette définition de la connaissance, le terme « réalité » est employé deux fois. Il s'agit, dans la première utilisation, d'une réalité universelle connaissable dans l'âme, et dans la seconde utilisation, d'une réalité particulière individualisée, dépendant de cette réalité universelle, et qui est ou n'est pas actualisée. Cette réalité universelle qui se trouve dans l'âme est connue à travers ses manifestations particulières. Ibn 'Arabî cite ainsi l'exemple de la « boiséité » qui est une notion universelle qui comprend certaines caractéristiques d'une manière générale, mais qui n'est pas manifestée en tant que telle, et qui existe dans l'âme de tout un chacun. Par contre, les objets faits de bois, donc exprimant les caractéristiques de cette boiséité, nous la font connaître, même si en même temps ils expriment aussi d'autres réalités universelles différentes, par exemple la forme : ronde, carrée, etc., ou l'usage : une chaise, une table, etc. qu'ils nous font également connaître. Ainsi l'Homme est capable de connaître toutes les réalités universelles

à travers les formes qu'elles assument, que ces formes soient concrètes ou non, existantes ou pouvant venir à l'existence⁵⁷.

QU'EN EST-IL DE LA CONNAISSANCE DE DIEU ET DE CELLE DE L'HOMME ?

La connaissance propre à Dieu est la saisie de la réalité différenciée dans Sa Réalité indifférenciée ou synthétique. Elle s'effectue de l'Universel au particulier qu'Il connaît de cette manière à travers la « Troisième Chose », sans pourtant avoir la nécessité de saisir l'existence concrète, mais Il différencie cette connaissance universelle quand et comme Il le veut, et Il atteint la connaissance différenciée à partir de la forme indifférenciée et non actualisée des universaux : cette forme indifférenciée est la « Réalité des réalités », ainsi que nous l'avons examinée plus haut.

La connaissance que l'Homme a de Dieu procède du particulier à l'Universel. Les deux modes de connaissance sont donc différents, leur approche est à l'opposé mais, ultimement, ils se ramènent à une connaissance unique sous deux modalités différentes : la connaissance de la Forme selon laquelle l'Homme a été créé. Le Maître précise par ailleurs⁵⁸ que « certes, Allâh – exalté soit-Il – se connaît Lui-même et connaît donc le monde. C'est pourquoi celui-ci est manifesté selon la forme (qu'Il assume). Allâh a créé l'Homme comme un résumé (*mukhtasar*) excellent. Il a synthétisé en lui les principes (*ma'ânî*) du Macrocosme et Il a fait de l'Homme un prototype (*nuskha* ou exemplaire) totalisant toutes les réalités contenues dans ce Macrocosme ainsi que les Noms (divins) inclus dans la Présence divine. Le Messager de Dieu – que Dieu lui accorde la Paix et la Grâce – a dit : « Certes, Allâh créa Adam selon Sa Forme. » Pour cette raison, nous disons que le monde est manifesté selon la Forme [de Dieu selon laquelle l'Homme a été fait]... »

Puisque l'Univers est créé selon la forme de l'Homme, l'objet de la connaissance de celui-ci devient donc l'Univers dans son intégralité, l'Homme étant le Modèle (*mathâl*) même de l'Uni-

57. Déjà, dans l'antiquité grecque, Aristote avait posé qu'il n'y a de science que de l'universel.

58. Ibn 'Arabî, *Kitâb 'Uqlat al-Mustawfîz*, in *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî*, cit., p. 45.

vers qu'il peut connaître en prenant conscience de ses propres possibilités incluses dans sa forme totalisatrice. Ainsi l'Homme ne peut connaître sa forme différenciée qu'à travers les créatures particulières. D'autre part, la Forme divine, objet de la connaissance de l'Homme, et selon laquelle il est créé, est décrite par Ibn 'Arabî comme étant la «Réalité des réalités» dont Dieu a la connaissance indifférenciée de toutes les possibilités intelligibles. On déduit alors que la connaissance que l'Homme a de l'Univers dépend de sa propre connaissance de lui-même, c'est-à-dire de toutes les possibilités divines impliquées dans cette Forme divine qui est la sienne et cette connaissance qu'il a de lui-même n'est en définitive que celle de Dieu. C'est pourquoi la connaissance que l'Homme a de l'Univers, celle qu'il a de lui-même et celle de Dieu coïncident. L'Homme est l'intermédiaire entre les Noms divins non manifestés et indifférenciés et les déterminations particulières manifestées dans les différents plans de l'Existence universelle. Pour cette raison, la connaissance que l'Homme peut avoir de l'Univers est nécessaire pour que celui-ci existe dans tous ses éléments constitutifs. Sans la venue de l'Homme à l'existence l'Univers resterait comme un miroir brut qui ne refléterait pas la Forme divine totalisatrice qui est potentiellement en l'Homme et resterait comme une matière indifférenciée⁵⁹.

L'homme qui a développé une telle possibilité est « l'Homme universel » (*insân kâmil*) et non pas l'homme ordinaire qui est souvent assimilé au degré de l'animalité. C'est cet Homme parfait qui est « Successeur, Lieutenant ou Représentant » (*khalîfa*) de Dieu sur Terre, ainsi que Dieu lui-même le proclame dans le Coran : « *Or ton Seigneur dit aux Anges : "Je vais instituer un Successeur sur Terre". Ils dirent : "Vas-Tu instituer en elle celui qui y produira de la corruption et répandra le sang, alors que nous, nous donnons libre cours à Ta Louange et que nous exaltons Ta Sainteté ?" Il dit : "Certes Moi Je sais ce que vous ne savez pas !". Il donna à Adam la science de tous les Noms.* » (Coran 2 : 30-31). Citons Ibn 'Arabî à ce sujet :

59. Pour le développement de cette perspective fondamentale dans l'œuvre du Maître, voir Ibn 'Arabî, *Fuṣūṣ al-hikam*, traduit sous le titre : *La Sagesse des prophètes*, traduit par Titus Burckhardt, Albin Michel, Paris, 1974, chapitre consacré à Adam, pp. 21 sq.

«... Allâh ne fit d'Adam – qu'Il façonna de Ses deux Mains – une synthèse de toutes les réalités que pour le distinguer et l'anoblir. C'est pour cette raison qu'Allâh dit à Iblîs : *"Qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner devant (ou à cause de) ce que J'ai créé de Mes deux Mains ?"* (Coran 38 : 75). Adam n'est que la synthèse même de deux formes : celle du Monde et celle de Dieu le Réel, et ces deux formes symbolisent les deux Mains de Dieu le Réel. Iblis, quant à lui, est un élément constitutif du monde et ne peut réaliser cette synthèse. C'est pourquoi Adam fut Lieutenant ou Successeur. Si Adam n'avait été manifesté selon la Forme de Celui qui l'établit Lieutenant, il n'aurait pu assumer cette fonction de représentation dans le monde et n'aurait pas été Lieutenant. S'il n'y avait pas eu en lui l'ensemble des réalités que réclame la fonction pour laquelle il a été nommé Lieutenant – et celles-ci dépendent de lui qui doit combler tous leurs besoins – il n'aurait pu être leur Lieutenant. La Lieutenance ne revient donc qu'à l'Homme parfait (*insân kâmil*). Dieu produisit sa forme extérieure à partir des réalités du monde et de leurs formes et Il produisit sa forme intérieure à partir de Sa Forme – exalté soit-Il. C'est pour cette raison que Dieu a dit [dans un hadîth saint] : "... Je suis son ouïe et sa vue...", et qu'Il n'a pas dit : "Je suis son œil (*'ayn*) et son oreille." Dieu fait bien la différence entre ces deux formes [assumées par Adam ou l'Homme parfait. Il en est ainsi de principe] de tout être existencié de ce monde selon ce qu'exige la réalité de cet être, mais il ne revient pas à tout un chacun de rassembler [effectivement] ce que synthétise le Lieutenant qui n'est supérieur (aux autres êtres existenciés) que par cette synthèse...⁶⁰ »

La forme d'Adam ou de l'Homme universel est donc une synthèse constituée de deux formes : la Forme de Dieu et la forme du monde. Adam représente la synthèse de toutes les réalités, des Noms divins et des formes de l'univers. À ce sujet, Ibn 'Arabî indique que « Dieu ne régit l'univers que par l'univers, c'est-à-dire que par la forme de l'univers, à savoir les Noms divins et les Attributs sublimes par lesquels Dieu le Réel s'est nommé et qualifié. Nous ne réalisons un nom par lequel Il s'est nommé que si nous trouvons sa signification et son esprit dans le monde et

60. *Fuṣūṣ*, éd. cit., p. 55.

Dieu ne régit le monde pareillement que par la forme du monde. Pour cette raison [le Prophète] a dit au sujet de la création d'Adam – qui est le prototype synthétisant toutes les caractéristiques de la Présence divine comprenant l'Essence, les Attributs et les Actes : "Certes, Allâh créa Adam selon Sa Forme (ou sa forme)" et cette Forme n'est autre que la Présence divine. Il existencia donc en ce noble épitomé qu'est l'Homme parfait, l'ensemble des Noms divins et des réalités issues de lui dans le Macrocosme différencié. Il fit de l'Homme universel l'Esprit du monde et lui assujettit toutes les réalités supérieures et inférieures en vertu de la perfection de [sa] forme. De même qu'aucune chose dans le monde n'exalte [Dieu] que par Sa Louange, de même aucune chose n'existe dans le monde sans être assujettie à cet Homme à cause de ce qu'exige la réalité de sa forme. À ce sujet, Dieu a dit : "*Il vous a assujettis tout ce qui est dans les Cieux et dans la Terre comme procédant de Lui*" (Coran 45 : 13). Tout ce qui est dans le monde est ainsi sous la sujétion de l'Homme. Celui qui connaît cela en vertu de la connaissance qu'il a de lui-même est l'Homme universel et celui qui ignore cela à cause de l'ignorance qu'il a de lui-même est l'homme animal...⁶¹ »

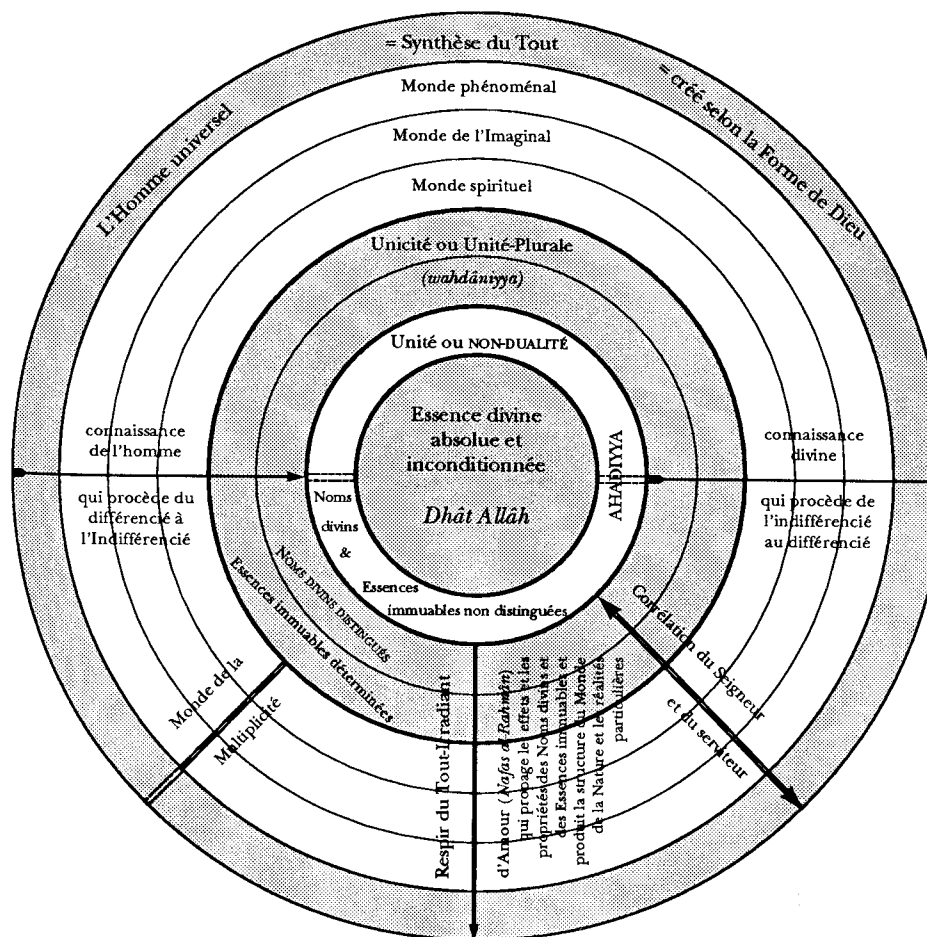
*
* *
*

Nous pouvons constater que, dans ce court traité, les éléments développés par le Shaykh al-Akbar, loin d'être mineurs, représentent certains thèmes essentiels de son enseignement et en impliquent ou en suggèrent d'autres, tout aussi importants, qu'il fallait présenter pour mieux comprendre son contenu très dense. Dans le cadre de ce travail, nous venons d'exposer d'une manière aussi complète que possible, ce qu'est la réalité de l'Homme parfait et de ses possibilités, tant sous le rapport de sa constitution que sous celui de sa connaissance, en relation avec cette « Troisième Chose » dont la Réalité est « une », bien qu'elle reçoive des qualifications nombreuses en fonction des aspects qu'elle comporte. Nous sommes conscients que cet

61. *Fuṣūṣ*, éd. cit., p. 199.

ouvrage, même ainsi présenté, recèle d'autres notions dignes d'intérêt que nous n'avons cependant pas explicitées dans cette introduction afin de ne pas la surcharger. Nous laissons au lecteur le soin de les découvrir au cours de l'étude de ce traité.

LES DEGRÉS FONDAMENTAUX DU WUJÛD



كتاب
إنشاء الدوائر

LE LIVRE DE LA PRODUCTION DES CERCLES

للشيخ الأكبر
محي الدين ابن العربي قدس الله سره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الإنسان على صورته وخصه بسريره وجعل
المضاهاة والمباهاة مقدمتين لتصحيح نتيجة معرفته، فطوراً
يُضَاهِي به حضرة ذاته وصفاته وطوراً يَضَاهِي به حضرة
مخلوقاته. والصلاة على النبي الجامع للمبادئ الأول والمقابل
حضرة الأزل النور الساطع الذي ليس له في والمستور خلف حجاب
ليس كمثله شيء. ذلك حقيقة الحقائق والنشء الأول المبرز على
صورة المخلوقات والخالق منه من باب الشكل ومنه من باب
الحقيقة ومنه من باب الاسم والوصف ومنه من باب الخلاق، محمد
صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلّم وشرّف وكرّم.

Au Nom de Dieu, le Tout et Très-Miséricordieux. La Louange est à Dieu qui a créé l'Homme à Son Image (*çûra*)¹ et lui a accordé le privilège de [pouvoir connaître] Son Secret. Il a fait de la ressemblance (*mudâhâ*) et de la mise en évidence de Sa Perfection (*mubâhâ*) deux prémisses pour arriver valablement à conclure à la connaissance que l'Homme a de Lui. À cause de cela, il est assimilé tantôt au Degré de Son Essence et de Ses Attributs, tantôt au degré de Ses créatures.

Que l'action de grâce soit sur le Prophète, synthèse des Principes premiers (*al-mabâdi' al-uwal*) et correspondant au degré (*hadra*) de la Préexistence, lui, Lumière resplendissante sans ombre², qui se dissimule sous le voile de [l'Incomparabilité selon l'expression révélée] : « *Aucune chose n'est semblable à Lui.* » (Coran 42 : 11) Il est la Réalité des réalités et la Production primordiale manifestée selon les formes, à la fois des créatures et du Créateur, tant sous le rapport de la ressemblance formelle que sous celui de la Réalité [essentielle], du Nom, de la Qualification et des créatures : Muhammad – que Dieu lui accorde l'action de grâce, à lui, à sa Famille et à ses Compagnons, qu'Il le salue, l'ennoblisse et l'honore.

1. Selon le hadîth, « Dieu créa Adam selon Son (ou son) image (*'alâ çûrati-hi*)... » in Ibn Hanbal, *Musnad*, II, 315 et 323 ; Bukhârî, I ; VIII, 62. Cf. Ibn 'Arabî, *Traité de l'amour*, Albin Michel, Paris, 1986, p. 56, et H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, chapitre « La forme de Dieu », Flammarion, Paris 1958.

2. Il s'agit de l'une des dix caractéristiques du Prophète Muhammad. Il n'émettait pas d'ombre du fait qu'il était lumineux. Cf. Mouhammad al-Mounawî, *Mahomet mystique*, Paris, 1978, p. 53.

INTRODUCTION

[NOBLESSE DE L'HOMME DANS SA CONSTITUTION PARFAITE]

Quand Dieu – Gloire à Lui – me fit connaître les réalités des choses telles qu'elles sont dans leur essence et qu'Il m'eût instruit, par dévoilement intuitif, des réalités de leurs relations (*nisab*) et de leurs attributions, je voulus concrétiser ces réalités sous la forme d'une représentation sensible afin d'en faciliter l'accès à mon compagnon 'AbdAllâh Badr al-Habashî³ et afin de rendre évidente leur compréhension à celui dont la clairvoyance est affaiblie et dont le vif éclat des méditations ne parvient pas à pénétrer les sphères. Il lui apparaîtra clairement d'où provient son rang dans l'existence (*wujûd*) et ce qu'est la noblesse qui en résulte pour lui, en vertu de laquelle les anges firent preuve d'humilité à son égard en se prosternant devant lui⁴. Or, si l'ange noble et très pur se prosterna devant lui, alors que penser du comportement de la multitude de condition inférieure et imparfaite ?

N'as-tu pas considéré le propos divin et véridique à ce sujet : « *Il vous a assujéti tout ce qui est dans les Cieux et ce qui est sur la Terre procédant de Lui.* » (Coran 45 : 13) Il a placé le monde entier sous la tutelle de cet être humain le plus éminent. De même que les êtres sublimes ne s'élèvent que par toi, de même les êtres inférieurs se soumettent à toi et implorent pour toi. Ils demandent pardon pour toi, prient pour toi et un ange de paix intercède pour toi auprès de Dieu le Réel – exalté soit-Il⁵.

3. 'Abdallâh Badr al-Habashî fut pendant vingt-trois ans le compagnon d'Ibn 'Arabî. Il mourut auprès de lui alors qu'ils se trouvaient tous deux à Malatya. Pour plus de détails sur ce saint qui était un des quatre piliers (*awtâd*), selon Ibn 'Arabî, lui-même étant un de ceux-ci, cf. *Futûhât*, t. I, p. 10, et Ibn 'Arabî, *Les Soufis d'Andalousie*, Sindbad, Paris, 1979, pp. 179-180 ; cf. également Claude Addas, *Ibn 'Arabî*, Gallimard, Paris, 1989, pp. 195-197.

4. Cf. Coran, 2 : 34 : « *Or, Nous avons dit aux Anges : Prosternez-vous devant Adam, ils se prosternèrent alors sauf Iblis. Il fut rebelle et orgueilleux et fut du nombre des enfouisseurs de la foi.* »

5. La notion d'intercession des Anges et des Prophètes se trouve dans le hadîth, consigné dans le recueil de Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, III, p. 94, et rapporté par Abû Sa'îd. Dans ce long hadîth, il est aussi question de l'intercession des croyants. Cf. aussi, Bukharî, *Çahîh*, *Tawhîd*, 24.

أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ لَمَّا عَرَّفَنِي حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي ذَوَاتِهَا وَأَطْلَعَنِي كَشْفًا عَلَى حَقَائِقَ نَسَبِهَا وَإِضَافَاتِهَا، أَرَدْتُ أَنْ أَدْخِلَهَا فِي قَالِبِ التَّشْكِيلِ الْحَسِّيِّ لِيَقْرُبَ مَأْخِذُهَا عَلَى الصَّاحِبِ الْوَلِيِّ عَبْدِ اللَّهِ بِدْرِ الْحَبَشِيِّ وَلِيَتَضَحَّ لِمَنْ كُلُّ بَصَرِهِ عَنْ إدْرَاكِهَا وَلَمْ تَسْبَحْ دِرَارِي أَفْكَارُهُ فِي أَفْلَاكِهَا، فَيَتَبَيَّنُ لَهُ مِنْ أَيْنَ مَرْتَبَتُهُ فِي الْوُجُودِ وَمَا الشَّرْفُ الَّذِي تَحْصُلُ لَهُ حَتَّى خَضَعَتْ لَهُ الْمَلَائِكَةُ بِالسَّجُودِ وَإِذَا سَجَدَ لَهُ الْمَلِكُ الْكَرِيمُ الْأَخْلَصُ فَمَا ظَنُّكَ بِالْمَلَأِ الْأَسْفَلِ. الْأَنْقَصُ أَلَا تَرَى خَبَرَ الْحَقِّ الصِّدْقَ عَنْهُ حَيْثُ قَالَ * وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ * (الْجَائِيَّة، ١٣).

وَأَدْخَلَ الْعَالَمَ كُلَّهُ أَجْمَعَ تَحْتَ تَسْخِيرِ هَذَا الْإِنْسَانِ الْأَرْفَعِ. فَمَا مِنْ مَلَأٍ أَعْلَى إِلَّا بِكَ مُسْتَعْلٍ وَمَا مِنْ مَلَأٍ أَدْنَى إِلَّا يَتَضَرَّعُ إِلَيْكَ وَيَبْتَهِلُ فَهَمَّ بَيْنَ مُسْتَغْفِرٍ لَكَ، وَمُصَلٍّ عَلَيْكَ وَمَلِكٍ سَلَامٍ يُوَصِّلُهُ مِنَ الْحَقِّ تَعَالَى إِلَيْكَ

وإذا كان السيد الحق يصلي عليك فكيف بملائكته وإذا كان
ناظراً لك فما ظنك بخليفته. وما من فاكهة ونعمة عند تناهيها إلا
متضرعة لك خاضعة أن تؤدّي لك ما أودع الله من المنافع فيها.
فما في الوجود كله حقيقة ولا دقيقة إلا ومنك إليها ومنها إليك
رقيقة. فعدد الرقائق على عدد الحقائق والدقائق. فلولا ما صحّ
لهذا الإنسان أحسن تقويم وفطر على صورة القديم واستخرج من
قصيره الحق لما سكن له وبه تعشق لما صحّ عنه وجود خلق ولا
دان ان له الملاء الأعلى ولا ظهر بالموقف الأجل ولا عنت له
وجوه الأملاك ولا دارت بنفسه أجرام الأفلاك.

فاشكر الله ثانياً يا أيها الإنسان على ما خصّك به الجواد
الرحمان من كمال هذه النعمة. وأوقفك على معاني حقائق هذه
النسبة فابحث عن وجودك وأين مرتبتك من معبودك وميز
بينك وبين عبيدك. فأنك إن فعلت هذا حشرت في الإستواء
الرحماني والأنبياء الرباني. وهذا قد أوضحت لك في هذا
الكتاب الذي سمّيته

Si le Prince véridique répand Ses bénédictions sur toi (cf. Coran 33 : 56), qu'en est-il de Ses anges ? Et s'Il a de la considération pour toi, que penser alors de l'attitude de Son Lieutenant ? Il n'y a pas de fruit ou de bienfait, arrivant à leur accomplissement, qui ne te sollicitent humblement pour te restituer les propriétés bénéfiques que Dieu a déposées en eux pour toi. Parmi tout ce qui existe (*wujûd*), on ne trouve aucune réalité (*haqîqa*) ni aucune chose, même infime (*daqîqa*), sans qu'un rayon subtil (*raqîqa*) ne provienne de toi jusqu'à elle et d'elle jusqu'à toi. Et le nombre de ces rayons est équivalent à celui des réalités et des choses infimes⁶.

Si l'être humain n'avait été produit selon « la plus excellente constitution » (Coran 95 : 4), s'il n'avait été créé à l'Image du Préexistant, et si lui, dont la finalité est Dieu le Vrai, lorsqu'il demeure en Lui et qu'il Lui témoigne de l'amour, n'avait été produit, l'existence d'aucune créature n'aurait été possible sans lui, la multitude des êtres sublimes ne se serait pas soumise à lui et il ne serait pas apparu comme la manifestation la plus éclatante, les Anges (*amlâk*) n'auraient pas incliné leur face devant lui (cf. Coran 20 : 111) et les corps des sphères célestes n'auraient pas tourné autour de lui.

Remercie donc Dieu, ô toi, être humain, pour la perfection de cette Investiture (*niçba*) dont le Généreux et Miséricordieux t'a privilégié et pour les significations principielles (*ma'ânî*) des Réalités de cette Origine (*nisba*) dont Il t'a instruit. Scrute alors ton existence et où se situe ton rang (*martaba*) par rapport à ton Adoré et fais bien la distinction entre ce que tu es et ta condition de serviteur. Assurément, si tu accomplis cela, tu seras présent dans l'Assise du Tout-Miséricordieux (*istiwâ' rahmânî*)⁷ et attentif au message seigneurial (*inbâ' rabbânî*).

Je t'ai présenté clairement tout cela dans ce traité que j'ai inti-

6. « Dieu a fait de l'Homme le résumé des rayons subtils de l'Univers. De l'Homme, procède vers chaque chose de l'Univers un rayon subtil, véhiculant vers l'Homme ce que Dieu a déposé dans cette chose. C'est par le moyen de ce rayon que le gnostique meut cette chose vers son objectif. Il n'y a rien en ce monde qui n'exerce une influence sur l'Homme, ou l'Homme sur la chose. » *Futûhât*, tome I, p. 157.

7. Référence au Coran, 20 : 5 : « Le Tout-Miséricordieux sur le Trône établit Son Assise homogène. »

إنشاء الدوائر الإحاطية على مضاهاة الإنسان للخالق والخلائق في الصور المحسوسة والمعقولة والخلائق وتنزيل الحقائق عليه في أنابيب الرقائق. فنصبت الأشكال وضربت الأمثال وبيّنت ماهو في الإنسان بما هو إنسان وما فيه بما هو صاحب إيمان أو إحسان تقريبا للفهم وتوصيلا للعلم ومن موجد الكون. نسأل التأييد والعون بمنّه وكرمه.

فصل

واعلموا وفقكم الله لطاعته وجعلكم من الفائزين بمعرفته برحمته أنه لما كان الغرض في هذا الكتاب أين مرتبة الإنسان في الوجود ومنزلته في حضرة الجود وبروزه من غيبه بعينه وهل كان متصفا بحال قبل كونه احتجنا أن نتكلم على العدم والوجود ولماذا يرجعان، وهل بين ذلك الوجود والعدم ما لا يتصف بهما أم لا فجعلت هذا الفصل لهذا الأمر ومعرفته.

ثم بعد ذلك إن شاء الله ننشئ الدوائر والجداول ونمدّ الرقائق والحبائل ونبرز الأصول والفروع ونفرق بين المفروق والمجموع وما يتعلّق بهما من الأسماء وأين الأرض من الإنسان والسما وكيفيات التجليات وترتيبها

tulé : « *La Production des Cercles comprenant la correspondance de l'Homme au Créateur et aux créatures, sous le rapport des formes sensibles et intelligibles, ainsi que sous celui des attributs créateurs, et de la révélation des vérités en lui par le canal des rayons subtils.* » J'ai composé des tableaux, établi des comparaisons et exposé ce qui est propre à l'Homme en tant qu'être humain croyant et se conformant à l'éthique, pour faciliter la compréhension et conduire à la connaissance.

À Celui qui a produit les êtres nous demandons aide et assistance par Sa Grâce et Sa Générosité.

CHAPITRE I

[INTENTION DU TRAITÉ – REPRÉSENTATION DE LA FONCTION DIVINE DE L'HOMME]

Sachez – et que Dieu vous assiste dans l'obéissance qui Lui est due et vous mette parmi ceux qui obtiennent Sa connaissance par Sa miséricorde – que l'objet de ce traité est de situer le degré de l'être humain dans l'existence, de préciser sa dignité par sa participation à la Générosité et son apparition par son essence concrète ('*ayn*) depuis sa non-manifestation (*ghayb*), et de savoir s'il fut qualifié par un mode d'être (*hâl*) avant son existence (*kawn*), et si entre l'existence (*wujûd*) et la non-existence ('*adam*) on trouve ou non quelque chose qui soit qualifié par ces deux notions.

C'est dans cette perspective que j'ai composé ce chapitre et pour qu'on puisse accéder à la connaissance qu'il renferme. Ensuite, si Dieu veut, nous dessinerons les cercles et les tableaux et nous tracerons les traits subtils et les rayons. Nous mettrons en évidence les principes (*uṣûl*) et les conséquences (*furû'*) et nous établirons la distinction entre la réalité différenciée (*mafrûq*) et la réalité indifférenciée (*majmû'*)⁸, les noms qui s'y rattachent, le «lieu» où se situent la terre et le ciel par rapport à l'Homme, les modalités (*kayfiyyât*) des Théophanies (*tajalliyât*) et leur hiérar-

8. Ou réalite synthétique.

على المقامات، كل ذلك وأشباهه في أبواب مبيّنة في هذا المجموع وأشكال منصوبة بصناعة عملية ليقرّب على الطالب مأخذ الفوائد والمعاني منها ويتصوّر المعنى في نفسه صورةً متجسّدة تُسهّل عليه العبارة عنها لقوّة حصولها في الخيال. ويحرص الناظر على استيفاء النظر حتّى يقف على كلّية معانيها إذ المعنى إذا أدخل في قالب الصّورة والشكل تعشّق به الحسّ وصار له فرجة يتفرّج عليها ويتنزّه فيها فيؤدّيّه ذلك إلى تحقيق ما نصب له ذلك الشكل وجسّدت له تلك الصّورة فلها ما أدخلناه في التصوير والتشكيل.

فاعلم أنّ الوجود والعدم ليسا بشيء زائد على الموجود والمعدوم لكن هو نفس الموجود والمعدوم. لكن الوهم يتخيّل أنّ الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمعدوم. ويتخيّلهما كالبيت والموجود والمعدوم قد دخلا فيه ولهذا تقول قد دخل هذا الشيء في الوجود بعد أن لم يكن. وإنّما المراد بذلك عند المتحذلقين أنّما معناه أنّ هذا الشيء وجد في عينه. فالوجود والعدم عبارتان عن إثبات عين الشيء أو نفيه، ثمّ إذا ثبت عين الشيء أو انتفى فقد يجوز عليه الاتّصاف بالعدم والوجود معاً وذلك بالنسبة والإضافة فيكون زيد الموجود في عينه موجوداً في السّوق معدوماً في الدّكر.

chie (*tartīb*) en fonction des stations. Tout cela donc et d'autres questions similaires se trouvent dans les différents chapitres de ce traité, illustrés par des tableaux pratiques conçus pour favoriser leur assimilation par l'étudiant qui se représentera dans son esprit leur signification sous une forme concrète, pour en faciliter l'interprétation, en les fixant fermement dans sa faculté imaginative. Le lecteur sera alors incité à aller au terme de son investigation afin de comprendre la totalité de ces notions. Car, une fois que le principe est entré dans le moule de la forme et de la représentation, il permet aux sens de s'y attacher, procurant ainsi une satisfaction profonde qui conduira l'individu à pénétrer la réalité de ce que cette représentation, désormais concrétisée, lui inspire. C'est pour cela que nous avons élaboré des figures et des tableaux.

[QUE FAUT-IL ENTENDRE PAR EXISTENCE ET NON-EXISTENCE, EN SOI ET DANS LES RÉALITÉS ADVENTICES?]

Sache que l'existence (*wujūd*) et la non-existence (*'adam*) ne sont pas surajoutées à l'existant (*mawjūd*) ou au non-existant (*ma'dūm*), mais sont l'existant et le non-existant eux-mêmes. La faculté estimative prétend s'imaginer cependant que l'existence et la non-existence sont deux attributs qui se rapportent à l'existant et au non-existant, telle une demeure dans laquelle l'existant et le non-existant entreraient⁹.

C'est pour cette raison qu'on dit d'une chose, auparavant non existante, qu'elle entre dans l'existence. Pour les personnes de discernement, cette expression signifie que cette chose a été existenciée dans sa réalité concrète (*'ayn*). L'existence et la non-existence expriment alors l'affirmation ou la négation de la chose dans sa réalité concrète. Quand celle-ci est affirmée ou niée, il est possible de la qualifier par la non-existence et l'existence simultanément [mais sous des rapports différents], et cela en vertu d'un rapport et d'une relation [avec le lieu et le temps]. Par exemple, un individu [dénommé] Zayd, dans sa réalité concrète, est présent (*mawjūd* = existant) au marché et absent (*ma'dūma* = non existant) de chez lui. Par contre, si la

9. Pour l'ensemble de ces notions, voir introduction.

فلو كان العدم والوجود من الأوصاف التي ترجع إلى الموجود كالسواد والبياض لإستحالة وصفه بهما معاً بل كان إذا كان معدوماً لم يكن موجوداً كما أنه إذا كان أسود لا يكون أبيض. وقد صح وصفه بالعدم والوجود معاً في زمان واحد هذا هو الوجود الإضافي والعدم مع ثبوت العين. فاذا صح أنه ليس بصفة قائمة بموصوف محسوس ولا بموصوف معقول وحده دون إضافة فيثبت أنه من باب الإضافات والنسب مطلقاً مثل المشرق والمغرب واليمين والشمال والأمام والوراء فلا يخص بهذا الوصف وجود دون وجود.

فان قيل كيف يصح أن يكون الشيء معدوماً في عينه يتصف بالوجود في عالم ما أو بنسبة ما فيكون موجوداً في عينه معدوماً بنسبة ما فنقول نعم.

لكل شيء في الوجود أربع مراتب إلا الله تعالى فان له في الوجود المضاف ثلث مراتب. المرتبة الأولى وجود الشيء

non-existence et l'existence étaient des qualifications se référant à l'existant, comme le noir et le blanc, il serait impossible d'attribuer ces deux qualités à Zayd simultanément. Ainsi, s'il était non existant, il ne pourrait être existant, tout comme s'il était noir, il ne serait pas blanc. Il est donc bien établi qu'une chose peut être qualifiée simultanément dans un même temps par l'existence et la non-existence [mais sous des rapports différents]. Il s'agit alors de l'existence ou de la non-existence relatives tout en affirmant sa réalité concrète.

S'il s'avère que l'existence n'est pas une qualité uniquement inhérente à un qualifié sensible ou intelligible en dehors de toute relation, on maintient alors, d'une manière générale, qu'elle entre dans le domaine des annexions et des relations, comme l'orient et l'occident, la droite et la gauche ou le devant et le derrière. Dans ce cas, on ne spécifie pas une existence par la suppression d'une autre existence. Si on objectait : « Est-il possible qu'une chose soit non existante [absente dans une situation donnée] dans sa réalité concrète et qualifiée par l'existence dans un domaine ou sous un rapport quelconques et qu'elle soit existante [présente dans une situation donnée] dans sa réalité concrète et non existante sous un autre rapport quelconque ? », nous répondrions affirmativement.

[DES DIFFÉRENTES MODALITÉS DE L'EXISTENCE ET DE LA CONNAISSANCE]

Dans l'Existence, toute chose, sauf Allâh – exalté soit-Il – peut apparaître sous quatre modalités (*marâtib*) et Lui, dans l'existence relative, peut se présenter sous trois d'entre elles¹⁰:

– La première modalité est l'existence de la chose dans sa réalité

10. Cette spéculation à connotation aristotélicienne (cf. *De Interpretatio*, I, 2) évoquée dans *Futûhât* (Bulaq 1329H, t. I, pp. 45-46, et O. Yahya, t. I, p. 208) fut un lieu commun dans les écrits des philosophes arabes (cf. Ibn Sînâ, *Najât*, Le Caire 1331, p. 5). Selon Ibn Sînâ, les universaux ont trois modes d'existence : a) éternellement dans l'esprit de Dieu (*ante res*), cause ultime de l'intelligibilité des existants sensibles ; b) individualisés par leur réalisation dans les individus (*in rebus*) ; c) dans l'esprit humain par abstraction (*post res*). Cf. aussi Paul Kraus, *Jâbir Ibn Hayyân*, t. II, Le Caire, 1942, p. 259. Se reporter à notre introduction qui situe les différentes perspectives, tant philosophiques, théologiques que métaphysiques, que ces termes ont occasionnées.

فتحقّق هذه الإشارة في علمنا بالله سبحانه فأنّها نافعة في عينه وهي المرتبة الثانية بالنظر إلى علم الحقّ بالمحدث. والمرتبة الثانية وجوده في العلم وهي المرتبة الأولى بالنظر إلى علم الله تعالى بنا. والمرتبة الثالثة وجوده في الألفاظ. والمرتبة الرابعة وجوده في الرّقوم.

ووجود الله الحقّ تعالى بالنظر إلى علمنا على هذه المراتب ما عدا مرتبة العلم. هذا هو الإدراك الذي حصل بأيدينا اليوم ولا أدري إذا وقعت المعاينة البصريّة المقدّرة في الشرع هل يحصل في نفوسنا علمٌ إثبات أو مزيد وضوح في جنس العلم الذي بأيدينا اليوم منه في علمنا به سبحانه. قان كان كذلك فليس له إلاّ ثلاث مراتب. وإن كان يوجب النظر إثباتاً في الدار الآخرة أو حيث وقعت المعاينة لمن وقعت فقد نصفه بالمرتبة الرابعة. فتحقّق هذه الإشارة في عملنا

concrète ('ayn)¹¹. Cette modalité est la deuxième en considération de la connaissance¹² que Dieu le Réel a des réalités adventices.

– La deuxième modalité est l'existence de la chose dans la connaissance [qu'on a d'elle]. Cette modalité est la première en considération de la connaissance que Dieu – exalté soit-Il – a de nous.

– La troisième modalité est l'existence de la chose dans les vocables (*alfâzh*).

– La quatrième modalité est l'existence de la chose dans l'écriture (*ruqûm*).

L'existence de Dieu le Réel (*wujûd Allâh al-Haqq*) – exalté soit-Il – en fonction de notre connaissance, se présente sous ces modalités, excepté celle de la connaissance [que nous avons de Lui].

Telle est la perception que nous pouvons avoir dès maintenant. Lorsque la vision sensible¹³ (*mu'âyana baṣariyya*) [de Dieu] prévue par la Loi sacrée interviendra, je ne sais pas si se réalisera, dans nos âmes, une confirmation (*ithbât*), ou une évidence supplémentaire de notre connaissance de Dieu – gloire à Lui – par rapport au genre de connaissance que nous possédons dès maintenant. Ainsi [si cette possibilité ne se réalise pas], Dieu ne serait assenti que sous trois modalités. Dans le cas contraire [si cette possibilité se réalise], il faut envisager une confirmation, soit dans la Demeure ultime, soit là où la vision [sensible] se produit pour celui qui en est gratifié, et nous pourrions alors assentir Dieu sous quatre modalités.

Réalise donc ce que nous venons de mentionner au sujet de la

11. Le terme 'ayn, peut se traduire par essence, réalité concrète ou essence individualisée, essence concrète, être, nature, entité, etc. Au lexique, il reçoit les sens principaux suivants : œil, source, essence. Ce nom désigne la source même et ce qui en sourd ou coule. Cette dernière considération fait mieux comprendre la doctrine d'Ibn 'Arabî sur les réalités ou essences déterminées immuables, prototypiques (*a'yân thâbita*), déjà identifiées dans la Science divine, qui se manifestent en fonction de leurs prédispositions principales (*ist'idâdât*).

12. Sur la notion de 'ilm : science, connaissance, savoir, se reporter à notre introduction.

13. Il s'agit de la Vision de Dieu que les Fidèles auront au Jardin paradisiaque. Sur la vision de la Face de Dieu au Paradis, cf. Coran 75 : 22-23, et Bukhârî, I, 145 et IX, 156.

بالله سبحانه فانها نافعة في الباب.

ثم هذه المراتب بالإضافة إلينا كما قدّمنا بتقدّم وجود العين أو وجود ما يماثل العين أو وجود أجزاء العين مبددة غير مجموع بعضها إلى بعض بالإضافة إلى شكل ما يخترعه العاقل. كل هذا لا بدّ من تقديمه أعنى واحداً منها ثم بعد هذا ينضبط في العلم ويتصور في الذهن. هذا بالإضافة إلينا، وبالإضافة إلى الله تعالى إنّما العلم متقدّم من غير زمان بالشيء قبل عينه فوجود الشيء المحدث في علم الله تعالى قبل وجود الشيء في عينه ومتقدّم عليه، غير أن ثم سرّاً سنؤمّي إليه في هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

فصل

ونبيّن لك أنّ وجود العين يتقدّم على وجود العلم بالمرتبة ويساويه في الوجود أزلاً لا من جهة كونها محدثة. وهذا في حق الحقّ. وأمّا في حق الخلق فسنبيّن لك أنّ إدراك الحقّ للموجود في عينه تفصيلاً أنّه قد كانت له حالة ما بالنظر إلى أمر ما لا يتّصف فيها بالوجود ولا بالعدم مع عدمه في عينه. ثمّ نرجع ونقول فأما تبين تلك المراتب الأربع المتقدّمة فهي أن نقول زيد باللسان فنعقل معناه، أو نرقمه في الكاغد زيد فنعقل معناه، أو يظهر في عينه

connaissance que nous avons de Dieu – gloire à Lui – car cela s'avère utile ici.

De plus, ces modalités, considérées par rapport à nous, sont, comme nous venons de l'exposer, antérieures à l'existence de la réalité concrète ou bien à celle de ce qui est en affinité avec elle, ou encore à l'existence des éléments qui la composent et qui sont disséminés sans être réunis les uns aux autres, selon une forme quelconque que l'être raisonnable imaginerait. Tout cela fait nécessairement partie de son antériorité en tant qu'un de ses éléments.

En outre, pour nous, l'existence de cette réalité concrète se précise dans la connaissance que nous en avons et telle que nous la concevons ; pour Dieu, la connaissance d'une chose est simplement antérieure à sa réalité concrète, en dehors du Temps.

Dans la Science de Dieu, l'existence de la chose adventice (*muh-dath*) précède l'existence de cette chose dans sa réalité concrète et lui est antérieure, bien qu'il s'agisse d'un mystère (*sirr*) que nous allons essayer d'expliciter dans [la suite] de ce chapitre, si Dieu veut !

Nous allons te montrer que, pour Dieu le Réel, l'existence de la réalité concrète (*'ayn*) est antérieure à l'existence de la connaissance de cette modalité et lui correspond éternellement dans l'Existence et non sous le rapport de sa réalité adventice. En ce qui concerne la création, nous allons t'expliquer que la connaissance que Dieu a de l'existant dans sa réalité concrète, en mode différencié, implique pour cet existant un état particulier en rapport avec une réalité particulière, en lui, qui n'est qualifiée ni par l'existence ni par la non-existence, bien qu'elle demeure non existante dans sa réalité concrète.

Revenons maintenant à l'explication de ces quatre modalités exposées précédemment :

- 1) Si nous prononçons le nom Zayd, nous comprenons ce que ce vocable désigne.
- 2) Si nous écrivons le nom Zayd sur une feuille de papier, nous en connaissons la signification.

فنعقل معناه، أو نتخيّله في أنفسنا وهو غير حاضر فنعقل معناه، وهذا هو الوجود في العلم.

فكل واحدة من هذه المراتب متّحدة المعنى لم يزد باختلافها معنًى في زيد. فكل شيء قديم أو محدث لا يخلو من أن يكون في بعض هذه المراتب أو في كلّها. فإذا تقرّر هذا وثبت أنّه الحقّ فنقول أنّ الإنسان قديم، محدث، موجود، معدوم. أمّا قولنا قديم فلاّته موجود في العلم القديم متصوّر فيه أزلاً وهي من بعض مراتب الوجود المذكورة. وأمّا قولنا محدث فأنّ شكله وعينه لم يكن ثمّ كان. فيخرج من هذا أنّ زيدا موجود في العلم موجود في الكلام معدوم في العين أزلاً مثلاً. فقد تصوّر اتصافه بالوجود والعدم أزلاً. فصحّ من هذا أنّ الوجود ليس بصفة للموجود. وإذا قد تقرّر هذا فبقى لنا أن ننظر بماذا يتعلّق العلم هل بالموجود أو بالمعدوم ولا نعلم ذلك ما لم نعلم ماهو العلم وإلى ماذا تنقسم المعدومات.

3) Si Zayd apparaît dans sa réalité concrète [sous la forme d'un individu], nous savons qu'il est.

4) Si nous nous représentons en nous-même l'image de Zayd sans qu'il soit présent, nous savons qu'il s'agit de lui.

Ainsi, [dans ces quatre exemples], il est question de l'existence [de Zayd] selon [une des modalités] de connaissance que nous avons de lui. La signification de chacune d'elles concerne une seule et même personne et il n'existe aucune autre possibilité de désigner Zayd en dehors d'elles.

Toute chose éternelle (*qadîm*) ou adventice ne peut manquer d'être soumise à l'une de ces quatre modalités ou à toutes. Cela étant bien établi et reconnu comme étant la vérité, nous ajouterons que l'être humain est tout à la fois éternel et adventice, existant et non existant:

– Il est éternel car il existe dans la Science éternelle, représenté en elle éternellement. Cette modalité de l'existence est l'une de celles déjà mentionnées.

– Il est adventice car sa configuration et sa réalité concrète n'étaient pas, puis furent.

On en conclut, par ces exemples, que Zayd [continue] d'exister dans la connaissance et dans le discours, et n'existe pas éternellement dans la réalité concrète.

Il est donc possible de le concevoir comme étant qualifié éternellement par l'existence et la non-existence. Il en résulte alors que l'existence n'est pas un attribut de l'existant¹⁴.

Lorsque ceci aura été reconnu, il ne nous restera plus qu'à examiner à quoi se rattache la connaissance. Relève-t-elle de l'existant ou du non-existant ? Mais nous ne saurons pas cela tant que nous ne connaissons pas ce qu'est la connaissance et tant que nous ignorerons comment classer les non-existants.

14. Référence implicite à Avicenne et à sa démonstration de l'existence comme attribut. Sur cet aspect doctrinal difficile lié en partie à une certaine interprétation de la perspective de la *Wahdat al-Wujûd*, cf. T. Izutsu, *Unité de l'Existence, Création perpétuelle en Mystique Islamique*, Les Deux Océans, Paris, 1980, pp. 10 sqq. On peut consulter l'étude d'Etienne Gilson, *L'Être et l'Essence*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1981, chapitre : « L'être et la substance ». Voir aussi notre introduction.

فنقول أولاً أنّ العلم عبارة عن حقيقة في النفس تتعلق بالمعدوم والموجود على حقيقته التي هو عليها أو يكون إذا وجد. فهذه الحقيقة هي العلم. والمعدومات تنقسم أربعة أقسام: (١) معدوم مفروض لا يصح وجوده البتة، كالشريك والولد للإلاه والصاحبة له، ودخول الجمل في سمّ الخياط. (٢) ومعدوم يجب وجوده وجوباً ترجيحياً اختيارياً لا اضطرارياً، كشخص من الجنس الواحد وكنعيم الجنة للمؤمنين. (٣) ومعدوم يجوز وجوده كعذوبة ماء البحر في البحر ومرارة الحلو وأشباه ذلك. (٤) ومعدوم لا يصح وجوده قطعاً اختيارياً لكن وجود شخص من جنسه. وهذا كله أعنى ما يجوز وجوده وما لا يصح اختياراً، إنّما أريد به الشخص الثاني من الجنس فصاعداً على أنّ الحقيقة تُثبت الإرادة وتنفي الاختيار كما تُثبت العلم وتنفي التدبير. وإن كان ورد في السمع * يُدبر الأمر * (الرعد، ٢) وورد * وربك يخلق ما يشاء ويختار * (القصص، ٦٨)، ولكن من وقف على سرّ وضع الشريعة عرف موضع هذا الخطاب بالتدبير والاختيار وسأبينه إن شاء الله تعالى في كتابي هذا. أنّه سبحانه مُريد غير مختار وأنّه ما في الوجود ممكن أصلاً

Nous préciserons d'abord que la connaissance est représentée dans l'âme par une réalité qui dépend du non-existant et de l'existant, en fonction de la vérité attachée à cette connaissance à partir de laquelle elle existe ou existera si elle était existenciée. Telle est bien la connaissance.

[LES QUATRE CATÉGORIES D'INEXISTANTS]

Les non-existants (*ma'dûmât*) sont classés en quatre catégories :

- 1) Le non-existant postulé (*ma'dûm mafrûd*) dont l'existence n'est jamais possible, comme, pour Dieu, l'associé, l'enfant ou la compagne, ou bien encore comme le cas du chameau qui entretrait dans le chas d'une aiguille.
- 2) Le non-existant dont l'existence est imposée par une nécessité prépondérante (*tarjîhiyyan*) choisie préférentiellement (*ikh-tiyâriyyan*), et non par contrainte (*idtirâriyyan*), comme un individu au sein de (ou selon) son espèce ou comme la félicité du Paradis pour (ou comme l'entend) le fidèle.
- 3) Le non-existant dont l'existence est possible (*yajûzu*), comme la douceur de l'eau de mer, ou l'amertume des douceurs, etc.
- 4) Le non-existant dont l'existence n'est jamais possible par choix préférentiel, sauf pour l'existence d'un individu au sein de son espèce, et pour ce dont l'existence est possible ou dont l'existence n'est pas possible par choix préférentiel, c'est-à-dire tous les autres individus de l'espèce du fait que la réalité confirme une intention de volonté [délibérée] et infirme une intention de choix comme elle confirme la connaissance et infirme la gestion autonome, bien que l'on trouve dans le Coran : « Il gère en toute autonomie le Commandement » (Coran 13 : 2), « Et ton Seigneur crée ce qu'Il veut et choisit préférentiellement. Le choix ne leur appartient pas. » (Coran 28 : 68) Mais celui qui s'attache au secret déposé dans la Révélation connaît bien la place de ce propos au sujet de l'autonomie et du choix préférentiel.

Nous allons l'explicitier, si Dieu – exalté soit-Il – veut, dans la suite de ce traité, à savoir que Dieu – gloire à Lui – est volontaire sans choix préférentiel et que, dans l'existence, il n'y a jamais de réalité possible et que tout est rapporté à la nécessité ou à

وأنّه منحصر في الوجوب والإستحالة. وأنّه كلّما ورد في القرآن من قوله ولو شئنا ولو شاء اقتتران المشيئة بحرف الإمتناع لسبب موجود قديم يستحيل عدمه فيستحيل ضدّ مشيئته فخرجت المشيئة عن بابها المعقول في العادة إلى بابها المعقول في الحقيقة.

فمهما ذكرت في كتابي هذا ما يدلّ على الإمكان أو الاختيار أو التدبير وغير ذلك ممّا تأباه الحقائق فإنّما أسوقه للتوصيل والتفهيم الجاري في العادة، وصاحب الحقيقة يعرف مرتبة الموضوعات ومعه أتكلّم في الحقائق وإيّاها أخاطب. ومن نزل عن هذه الحقائق فإنّه يحمل الكلام على ما استقرّ في عرف العادة الذي يتخيّل فيه أنّه حقيقة. فيقبل كلّ واحد منهما المسألة ولا يرمي بها لكن من وجهين مختلفين وبينهما ما بين مفهوميهما. فاذا علمت هذا فالعلم لا يتعلّق من هذه الأقسام إلاّ بالثلاثة. وأمّا المعدوم الذي لا يصحّ وجوده البتّة

l'impossibilité. Chaque fois que la particule de l'hypothèse impossible « si » (*law*), apparaît dans le Coran, par exemple : « *Si Nous avions voulu* » (Coran 7 : 100), ou « *s'Il avait voulu* » (Coran 13 : 31), elle est rapportée à la Volonté essentielle (*mashî'a*) à cause de l'Existant éternel (*mawjûd qadîm*) dont la non-existence est impossible, de même qu'une opposition à Sa Volonté essentielle est inconcevable¹⁵, car Sa Volonté essentielle est exclue du champ de l'intelligible suivant la notion habituelle que nous avons, en réalité, de ce terme «intelligible». Bien que j'aie déjà mentionné, dans ce traité, ce qui relève de la possibilité (*imkân*), du choix préférentiel ou de la gestion autonome et d'autres réalités qui sortent du cadre de l'intelligible, je le développe cependant afin de le transmettre et de le faire comprendre suivant l'usage courant. Et celui qui détient la vérité sait bien comment se situent ces différentes notions ; c'est pour lui que j'exprime ces vérités et c'est à lui que je m'adresse. Celui qui s'écarte de ces vérités attribue à ces propos le sens qui leur est reconnu selon l'usage habituel en s'imaginant que c'est la vérité. Ainsi, chacun des deux accède à ces données et ne s'éloigne pas d'elles, mais [les appréhende] sous deux aspects différents, chacun selon son [degré] de compréhension.

[LES TROIS CATÉGORIES DE CONNAISSANCE]

Une fois cela bien compris, [sache que] seulement trois des catégories [indiquées précédemment] concernent la connaissance (*'ilm*). En effet, aucune connaissance n'est jamais attachée au non-existant dont l'existence n'est jamais possible, car il n'existe pas. La connaissance est alors attachée à un existant

15. Ibn 'Arabî fait ici la distinction entre la Volonté essentielle (*mashî'a*) à laquelle personne ne peut contrevenir et la Volonté normative (*irâda*) à laquelle l'être assujéti à l'Ordre divin peut toujours désobéir. Cf. Ibn 'Arabî, *Fuṣūḥ al-Hikam, the Bezels of Wisdom*, traduit par R. W. J. Austin, Londres, 1980, chapitre XI. Remarquons que le verset 68 de la *sourate* 28 peut recevoir une autre traduction si l'on donne au verbe *yakhtâru* le sens de : « choisir le meilleur » et à la particule *mâ*, non pas la valeur d'un adverbé négatif, mais celle d'un pronom relatif indéterminé « ce que ». Le verset est alors rendu de cette manière : « Et ton Seigneur crée ce qu'Il veut et choisit ce qui pour eux est le bien ou le meilleur (*mâ kâna la-humu-al-khiyaratu*). » Cette manière de lire le verset, parfaitement régulière, permet de mieux suivre le déroulement doctrinal du contexte.

فلا يتعلّق به علم أصلاً لأنّه ليس شيئاً يكون. فالعلم إذا لا يتعلّق إلاّ بموجود ولا يتعلّق بمعدوم رأساً إذ المعدوم المحض. لا يتصور تعلّق العلم به لأنّه ليس على صورة ولا مقيد بصفة ولا له حقيقة تنضبط إلاّ النفي المحض والنفي المحض لا يحصل منه في النفس شيء إذ لو حصل لكان وجوداً، والعدم من جميع الجهات لا يكون وجوداً أبداً. فإنّ الحقائق لا سبيل إلى قلبها. ألا ترى علمك بنفي شريك عن الله تعالى إن تأملت إلى ما تقدّر لك في نفسك وما انضبط لك في قلبك من نفي الشريك فما تجد في النفس شيئاً إلاّ الوجدانية وهي موجودة وهي التي ضبطتها النفس. وإن أبيت قبولَ هذا وعسر عليك فارجع إلى نظر آخر وهو أنّ الشريك معلوم عندك موجود في عينه في المحدثات في حقّ زيد. فتلك النسبة التي أضفت بها الشريك إلى زيد موجودة هي بعينها لم تُضفها إلى الله تعالى. فانظر علمك بالمحال راجعاً إلى العلم بأجزاء متفرقة موجودة. ولولا ذلك ما عقلت نفيها عن الله تعالى. فمهما تصوّر لك العلم بعدم ما فليس عندك إلاّ العلم بوجود ضده أو بوجود الشرط المصحح لنفيه أو بأجزاء موجودة في العالم نفيت نسبتها وإضافتها لموجود ما لحقيقة ذاتية موجودة لذلك الموجود هو عليها علمتها أنت فنفيت عنه ما منعت تلك الحقيقة قبول ما اتّصف بها، لذلك وأثبتتها لآخر لحقيقة أيضاً موجودة يتّصف هذا الموجود الذي أثبتتها له بها. فتحقق هذه المسألة فإنّها نافعة إن شاء الله تعالى.

وهذا هو القسم الواحد من أقسام المعدومات وما عداه فقد جعلناه إمّا وجوباً أو جوازاً أو محالاً اختياراً مع فرض وجود شخص من

mais pas intrinséquement à un non-existant, puisqu'on ne peut concevoir que la connaissance soit attachée à la non-existence pure du fait qu'elle n'a pas de forme représentable, qu'elle n'est pas limitée par une qualité, qu'elle n'a pas de réalité saisissable sauf par pure négation et que rien ne peut, à partir d'elle, se réaliser dans l'âme, sans quoi elle deviendrait existante. Or, sous n'importe quel rapport, la non-existence ne peut jamais avoir une existence. Ainsi il n'existe pas de réalité en elle.

N'as-tu pas considéré la connaissance que tu as au sujet de la négation d'un associé à Dieu – exalté soit-Il ? Si tu médites sur ce qui s'élabore en toi et ce qui s'établit dans ton cœur par rapport à cette négation d'un associé [à Dieu], tu ne trouveras (*tajida*)¹⁶ rien d'autre en toi que l'Unité (*wahdâniyya*) qui est existante et [donc] que l'âme peut assentir.

Si tu refuses d'accepter ce point qui pourrait être difficile pour toi, reviens à une autre manière de considérer l'associé [à Dieu] qui est celui que tu connais, existant concrètement, parmi les réalités adventices, comme Zayd. Alors cette relation qui te fait mettre en rapport l'associé avec Zayd existe par sa réalité concrète que tu n'as pas mise en rapport avec Dieu. Considère bien que la connaissance que tu as de l'impossible [l'associé à Dieu] se réfère à celle que tu as des éléments distincts [de Dieu] existants et s'il n'en était pas ainsi, tu ne reconnaîtrais pas leur négation par rapport à Dieu, exalté soit-Il.

Lorsque tu conçois la connaissance d'une non-existence quelconque, tu n'as que la connaissance de l'existence de son contraire, ou de l'existence d'une condition qui justifie sa négation, ou les éléments existants dans le monde, pour lesquels tu auras nié la relation et le rapport à un existant quelconque à cause de sa réalité propre que tu connais bien. Alors tu nies par rapport à lui les qualificatifs que cette réalité ne peut accepter à cause de ce qu'elle est et tu les affirmes pour un autre en raison d'une réalité également existante dont se trouve qualifié celui pour lequel tu as affirmé cette réalité.

Réalise bien cette question qui te sera de profit, si Dieu veut ! Elle

16. *Tajida*, mot de même racine que *wujūd* qui signifie à la fois le fait de trouver, nostalgie, émotion et, dans le lexique philosophique, le fait d'exister.

الجنس فكلّها راجعة إلى الوجود. وما كان راجعاً إلى الوجود فالعلم يضبطه ويحصّله.

واعلم أنّ الإنسان لولا ما هو على الصّورة لما تعلّق به العلم أزلاً، إذ العلم المتعلّق أزلاً بالحادث إنّما حصل ولم يزلّ حاصلًا بالصّورة الموجودة القديمة التي خلّق الإنسان عليها. والعالم كلّهُ بأسره على صورة الإنسان فهو أيضاً على الصّورة التي خلّق الإنسان عليها. فالعلم إنّما يتعلّق بالمعدوم لتعلّقه بمثله الموجود فافهم. فإذا تقرّر هذا فقد يمكن أن تحدس في النفس أن تقول لي إنّني أريد أن أعلم من أيّ طريق يتعلّق العلم بالمعلوم المعدوم الذي يجوز وجوده. فأنّي فهمت من كلامك أنّه لا بدّ من الرّؤية وحينئذ يحصل العلم في زمان الرّؤية أو في تقدير زمان إن كان الرائي لا يجوز عليه الزمان. وإنّما المراد حصول العلم عند رؤية المعلوم بالإدراك البصريّ أو مثل البصريّ أو مثل المعلوم أو أجزاء المعلوم. فلتعلم أنّ الأمر كما فهمت وأشرت إليه كذا هو عندي في حقّ كلّ عالم سواء. ولا أحاشى من الأقوام من أحد غير أنّني سأنبّهك على ما سكت عنه من الاعتراض أدباً منك وخوفاً على القلوب

constitue la première des [quatre] divisions des non-existants. Nous avons considéré [précédemment] les autres divisions soit comme une nécessité, soit comme une possibilité, soit comme une impossibilité de choix préférentiel, malgré le postulat de l'existence d'un individu au sein de son espèce. Ces autres divisions [de la non-existence] renvoient à l'existence et c'est cette connaissance qui vient la préciser et la faire exister.

[RAPPORT DES CATÉGORIES DE LA CONNAISSANCE À LEUR OBJET]

Sache que si l'Homme n'avait été créé selon la Forme divine, la connaissance ne se serait pas rapportée à lui éternellement, car la connaissance qui se rapporte éternellement à une réalité contingente advient et continue à advenir uniquement en raison de l'image existant éternellement et selon laquelle l'Homme fut créé. Or, l'univers entier fut créé à l'image de l'Homme. Par conséquent, l'univers existe également en fonction de l'image selon laquelle l'Homme fut créé. Alors, la connaissance qui se rapporte au non-existant est seulement possible si elle se réfère à une réalité semblable (*mathal*) existante. Comprends donc !

Une fois que tu auras assimilé ce point, il est possible que tu te demandes : « Je voudrais bien savoir de quelle manière la connaissance dépend de l'objet connaissable non existant dont l'existence est pourtant possible. Car je comprends de tes propos que cela nécessite d'utiliser la représentation et que la connaissance s'obtient pendant ce temps de la représentation ou bien pendant un temps virtuel, lorsque l'observateur n'est pas soumis à la catégorie du temps [réel]. C'est dire que la connaissance s'obtient au moment même de la représentation du connaissable, par la perception visuelle ou son équivalent, ou encore [la représentation] de l'équivalent de son objet, ou enfin [la perception] des éléments constitutifs de son objet. »

[En réponse à cela], nous dirons qu'il en est comme tu l'as compris et indiqué. Tel est le cas, à mon avis, de tous les connaisseurs sans exception. Pourtant, j'attirerai ton attention sur les objections que tu as passées sous silence, soit par respect attaché aux convenances que tu dois observer, soit par crainte de l'inin-

العُمي الذين لا يعقلون، ولمعرفتك تتفطن لما أومأت إليه رمزا. فاعلم أنه ليس من شرط تعلّق العلم بالمعلوم عند الإدراك أن تكون أشخاص ذلك الجنس موجودةً في أعيانها، لكن من شرطها أن يكون منها موجود واحد أو أجزاء في موجودات متفرقة بجمعها يظهر موجود آخر فتعلمه. وما بقي معدوما فهو مثل له فعلمك إذا إنّما تعلّق رؤيتك بذلك الموجود وتلك الحقيقة. وليس سماع الأصوات معرفة أعيانها وإنّما تُعرف عينيها من باب الرؤية. وهكذا كلّ معلوم على مساق ما تقدّم فما بقي معدوما فمُدركٌ. حقيقةً عندك إدراكا صحيحا لأنّه مثل أم أجزاء موجودات لا سبيل إلى هذا وضرورة أن كلّ عالم أحاطه من غير تخصيصٍ موجود في نفسه وعينه عالم بنفسه مُدرك لها. وكلّ معلوم سواه إمّا أن يكون على صورته بكمالها فهو مثل له أو على بعض صورته. فمن هذا الوجه يكون عالما بالمعلومات لأنّه عالم بنفسه. وذلك العلم ينسحب عليها انسحاباً.

خذ هذا عموماً في كلّ موجود ولا تقيّد، غير أنّك يجب عليك التّحقّق من التشبيه إن دخلت إلى الحضرة الإلهيّة والتمثيل. فهذا هو إدراك المفصل في المجل. وأمّا نحن فما أدركنا المجل إلا من المفصل الحادث الحاصل في الوجود. ثمّ أدركنا في ذلك المجل تفصيلاً مقدّراً يمكن أن يكون وأن لا يكون. فتفهّم ما أومأنا إليه في قولنا عموماً

telligence des cœurs aveuglés. Ta connaissance te fera pénétrer ce que je t'ai indiqué allusivement.

Sache donc que la relation de la connaissance à son objet n'est pas conditionnée par l'existence concrète des individus d'un genre au moment de la perception (*idrâk*). En revanche, une des conditions [de cette relation] est qu'un seul individu de ce genre existe concrètement, ou bien que ses composantes soient réparties dans différents existants et que leur réunion fasse émerger un nouvel existant connaissable [dans l'esprit] tant qu'il demeure inexistant et qui puisse servir d'analogie. Ta connaissance n'est donc que la relation de ta représentation avec cet existant et avec cette vérité [que nous venons d'exposer]. Ce n'est pas la perception des sons, par exemple, qui constitue la connaissance de ce qui les produit, mais ce qui les produit est tout simplement connu par la perception immédiate et il en est de même de tout objet connaissable, comme il a été établi plus haut. Par conséquent, tant qu'il demeure inexistant, il est véritablement perçu en toi comme une réalité puisqu'il est analogue au prototype formé des éléments existants. Cela est inexorable ! D'autant plus que tout connaisseur qui connaît globalement et sans particularisation ce qui existe à la fois en soi et dans sa réalité concrète, connaît son âme et la comprend. Alors il connaîtra ce qui fait l'objet de connaissance autre que lui, car il se connaît lui-même et cette connaissance s'applique parfaitement aux réalités connaissables : si l'objet de connaissance se présente sous sa forme totale, c'est pour lui un modèle, s'il se présente selon les divers éléments de sa forme, sous ce rapport, il le connaîtra en fonction des objets connus.

Applique donc bien cela d'une manière générale à propos de chaque existant sans limitation. Cependant, il faut te garder d'établir des comparaisons (*tashbîh*) et des similitudes (*tamthîl*), si tu veux atteindre la Présence divine car, dans ce cas, il s'agit de percevoir la réalité différenciée à travers la réalité synthétique. Quant à nous, nous n'atteignons la réalité synthétique qu'à partir de la réalité différenciée qui se produit dans l'existence, puis nous percevons ensuite, dans cette réalité synthétique, une différenciation potentielle qui peut ou non se réaliser.

Comprends bien ce à quoi nous faisons allusion par l'expression

في كل موجود ولا تقيّد. فإنّه مَنْ وَجَدَ على صورة شيء فذلك الشيء أيضا على صورته. فبنفس ما يرى صورته. رأى من هو على صورته وبنفس ما يعلم نفسه علم من هو على صورته لا ينقصه من ذلك شيء. فإذا تحصّل هذا في سمعك ونفث به روح القدس في روعك. فألق السّمع وأحضر القلب وحّدّ الذهن وخلص الفكر لما أذكره لك إن شاء الله تعالى.

« d'une manière générale à propos de chaque existant sans limitation ».

Si quelqu'un a été existencié selon la forme d'une certaine réalité (*shay'*)¹⁷, celle-ci correspond ainsi à la forme de celui-ci. Par le fait même qu'il voit sa forme [celle de cette réalité], il voit ce qui est selon cette forme ; et par le fait qu'il se connaît lui-même, il connaît ce qui est selon sa forme sans que rien n'y manque.

Quand tu auras bien entendu et compris cela et que l'Esprit saint te l'aura alors insufflé en ton for intérieur, prête l'oreille et rends ton cœur présent, concentre ton esprit et purifie ta réflexion pour ce que je vais t'enseigner, si Dieu veut !

17. Le terme arabe *shay'*, traduit habituellement par chose, réalité, entité, etc., est aussi bien un nom d'action qu'un simple nom et provient de la racine *shy'* qui signifie principalement vouloir, mais d'une manière synthétique, sans distinguer les composantes qui peuvent résulter de cet acte de volonté. Le terme *shay'* signifie alors étymologiquement ce qui résulte de cet acte synthétique de volonté ; c'est la « chose » que Dieu veut sans qu'Il distingue en elle les possibilités qu'Il y a mises de toute éternité. C'est pour cette raison que certains théologiens ont considéré ce terme comme un Nom divin en se référant principalement aux deux versets suivants : « Dis ! Quelle chose est plus grande en matière de présence contemplative ? Dis : Allâh, Témoin-contemplant entre moi et vous... » (Coran 6 : 19). « Toute chose est évanescence sauf Sa Face » (Coran 28 : 88). « Le *shay'* est donc l'acte primordial de l'Intention divine inconditionnée et indifférenciée, lieu métaphysique de tous les possibles. La "chose" ainsi posée dans sa signification morphologique est "antérieure" à la Fonction divine (*ulûhiyya*) qui synthétise l'ensemble des Noms de Dieu et de Ses Qualités. Les choses (*ashyâ'*) sont alors dans le "Lieu métaphysique" de l'Intention divine où elles se tiennent essentiellement immuables. Sous cet aspect, la *Mashî'a* (cf. note 15), Volonté divine foncière et synthétique, n'est pas un Attribut divin mais est au-delà du Degré divin de l'Unique ou de la Fonction divine. » Elle peut aussi être considérée comme un nom d'action ou un nom de lieu et signifie alors : le Lieu métaphysique de toutes les possibilités divines. Cf. Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Traité sur les Noms divins*, traduit et commenté par Maurice Gloton, tome II, Dervy Livres, Paris, 1988, pp. 330 sq. Selon ce point de vue, la *Mashî'a* serait un des sens possibles, le plus élevé, du terme « existence » ainsi que l'envisage Ibn 'Arabî dans certains passages de ce traité. C'est aussi, en fonction de ces considérations liées aux possibilités de la langue arabe coranique, une des raisons qui fait que les maîtres du Soufisme, et Ibn 'Arabî en particulier, ont l'habitude d'employer ce terme « *shay'* » pour désigner, d'une manière indéterminée, toute réalité primordiale, universelle, etc., dont il n'est pas utile ou facile de préciser le sens. Pour définir le mieux possible le *shay'*, on trouve chez Ibn 'Arabî, l'expression suivante : « *ankar al-nakirât* » = la plus indéterminée des indéterminations, in *Fuṣūṣ al-Hikam*, Ed. 'Affifi, Le Caire, 1946, p. 188.

فصل

فاعلم أنّ الأشياء على ثلاث مراتب لا رابع لها. والعلم لا يتعلق بسواها وما عداها فعدم محض لا يُعلم ولا يُجهل ولا هو متعلق بشيء. فاذا فهمت هذا فنقول أنّ هذه الأشياء الثلاثة منها (١) ما يتّصف بالوجود لذاته فهو موجود بذاته في عينه لا يصحّ أن يكون وجوده عن عدم بل هو مطلق الوجود لا عن شيء فكان يتقدّم عليه ذلك شيء بل هو الموجد لجميع الأشياء وخالقها ومقدّرها ومفصلّها ومدبّرها. وهو الوجود المطلق الذي لا يتقيّد سبحانه وهو الله الحيّ القيّوم العليم المريد القدير الذي * ليس كمثله شيء وهو السميع البصير* ومنها (٢) موجود بالله تعالى وهو الوجود المقيّد المعبر عنه بالعالم العرش والكرسيّ والسّموات العلّى وما فيها، من العالم والجوّ والأرض وما فيها من الدوابّ والحشرات والنبات وغير ذلك من العالم. فأنّه لم يكن موجودا في عينه ثمّ كان من غير أن يكون بينه وبين موجدّه زمان يتقدّم به عليه فيتأخّر هذا عنه. فيقال فيه بعد أو قبل هذا محال. وإنّما هو متقدّم بالوجود كتقدّم أمس على اليوم فأنّه من غير زمان لأنّه نفس الزمان. فعدم العالم لم يكن في وقت لكن الوهم يتخيّل أنّ بين وجود الحقّ ووجود الخلق امتدادا. وذلك راجع لما عهده في الحسّ من التقدّم الزماني بين المحدثات وتأخّره. (٣) وأمّا الشيء الثالث فما لا يتّصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدّم، وهو مُقارن للأزليّ الحقّ أزلا.

[LES TROIS MODALITÉS DE L'EXISTENCE]

Sache que les choses existent selon trois modalités (ou degrés) et qu'il n'y en a pas quatre. Seules ces trois modalités peuvent être l'objet de notre connaissance, car ce qui est autre que ces trois modalités n'est que non-existence pure, qui n'est ni connaissable ni inconnaissable, ni fonction d'autre chose.

Ceci étant compris, nous ajouterons que de ces trois modalités :

– La première est ce qui est qualifié par l'Existence en soi (*al-wujûd li-dhât-hi*). Il s'agit d'un Existant en soi dans sa Réalité même (*mawjûd bi-dhât-hi fi 'ayni-hi*) et dont l'existence ne peut provenir d'une non-existence. Bien plus, c'est l'Absolu de l'Existence (*mutlaq al-wujûd*, ou autre lecture possible, *mutlaq al-wujûd* = Celui qui universalise l'Existence) qui ne provient pas d'une chose, car celle-ci lui aurait été antérieure, alors qu'il est Celui qui donne l'existence à toute chose, qui les crée, les détermine, les distingue et les régit. Il est l'Existence absolue (*al-wujûd al-mutlaq*), inconditionnée – Gloire à Lui. Et c'est Dieu, le Vivant, l'Immuable, l'Omniscient, le Volontaire, le Déterminateur, *auquel aucune chose n'est pareille, bien qu'Il soit l'Oyant et le Voyant* (Coran 42 : 11).

– La deuxième est l'existant par Dieu (*wujûd bi-Llâh*), et il s'agit de l'existence limitée (*wujûd muqayyad*) qui est désignée par le Monde, le Trône, le Piédestal, les Cieux sublimes et les mondes qui sont en eux, l'Atmosphère et la Terre, les animaux, insectes et végétaux qui y demeurent, et toutes les autres réalités de l'Univers. Ce mode n'existait pas concrètement avant d'être existencié et il s'intercale un laps de temps entre lui et son Existenteur par lequel ce mode d'existence aurait pu être avancé ou retardé. Et donc, à son sujet, parler de postérieur ou d'antérieur est impossible. Il est seulement antérieur par l'existence, comme l'antériorité d'hier par rapport à aujourd'hui. Il est en dehors du Temps puisqu'il est le Temps lui-même. La non-existence du monde ne se situe pas dans un temps mais nous estimons par l'imagination qu'il y a une durée entre l'Existence du Vrai (Dieu) et celle de la création. Ce concept se réfère à l'antériorité et à la postériorité temporelles auxquelles la perception sensible est habituée par rapport aux réalités adventices.

– La troisième est ce qui n'est qualifié ni par l'existence, ni par la non-existence, ni par l'adventicité ni par l'éternité, mais elle est

فيستحيل عليه أيضاً التقدم الزماني على العالم والتأخر كما استحال على الحقّ زيادةً لأنّه ليس بوجود فإنّ الحدوث والقدم أمر إضافي يوصل إلى العقل حقيقة ما. وذلك أنّه لو زال العالم لم نطلق عليّ الواجب الوجود قديماً. وإن كان الشرع لم يجرى بهذا الاسم أعني القديم وإنّما جاء باسمه الأوّل والآخر. فإذا زلتَ أنتَ لم يُقلَّ أولاً ولا آخراً. إذ الوسط العاقد للأولى والآخرة ليس ثمّ فلا أوّل ولا آخر وهكذا الظاهر والباطن وأسماء الإضافات كلّها فيكون موجوداً مطلقاً من غير تقييد بأولية أو آخرية.

وهذا الشيء الثالث الذي لا يتّصف بالوجود ولا بالعدم مثله في نفي الأولية والآخرة بانتفاء العالم كما كان الواجب الوجود

pour toujours intimement liée à l'Éternité de Dieu. À son sujet, il est également impossible de parler d'antériorité ou de postériorité temporelles par rapport au Monde comme cela est impossible par rapport à Dieu, ou d'ajouter quelque chose du même ordre puisqu'il ne s'agit pas d'un existant. Or, l'adventicité et l'éternité rentrent dans la catégorie des concepts relatifs permettant de communiquer à l'intellect une certaine vérité. Si le cosmos cessait d'exister, nous ne pourrions qualifier l'Être nécessitant l'Existence (*al-wâjib al-wujûd*)¹⁸ d'Éternel. Si l'on considère la Révélation, elle ne mentionne pas ce nom « éternel » mais ceux de « Premier » et de « Dernier ». De même, si tu cessais d'exister, on ne dirait plus « Premier » ou « Dernier »¹⁹ [au sujet de Dieu par rapport à toi] puisqu'alors l'intermédiaire [ta personne] reliant ces deux notions de « Premier » et de « Dernier » n'existerait plus. Il n'y aurait donc alors ni « Premier » ni « Dernier » et de même ni « Extérieur », ni « Intérieur », ni aucun autre nom de relation ; ainsi il y a un Existant absolu qui n'est limité, ni par la notion de « Premier », ni par celle de « Dernier ».

Cette troisième modalité d'existence²⁰ qui n'est qualifiée ni par l'existence ni par la non-existence a un statut analogue à celui de l'Être nécessitant l'Existence (*wâjib al-wujûd*) – Gloire à Lui, si on

18. Cette expression, souvent utilisée par les premiers philosophes et théologiens musulmans et habituellement traduit par « l'Être nécessaire », reçoit deux orthographes :

– *Wâjibu-l-Wujûdi*. Il s'agit d'un état d'annexion grammaticale dont le premier terme, un participe actif, signifie : nécessitant, ce qui nécessite ou celui qui nécessite, et qui a donné le terme technique : nécessaire.

– *al-Wâjibu-l-Wujûda*. Il s'agit ici d'une annexion du participe actif propre à la langue arabe. Le participe actif est alors considéré sous le rapport verbal et non nominal. Au sujet de cette règle souvent appliquée dans la littérature préclassique et classique, voir : M. Gaudefroy-Demombynes et R. Blachère, *Grammaire de l'Arabe classique*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1975, troisième édition revue et remaniée, pp. 325-326. L'expression signifie alors : Celui qui nécessite l'Existence.

La traduction conventionnelle de cette expression par : « l'Être nécessaire » ne fait pas ressortir pleinement l'analyse que le Maître fait du terme *wujûd* à cet endroit et à d'autres, du traité.

19. Référence au verset coranique : « Lui est le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur. » (Coran 57 : 3).

20. La doctrine présentée ici est reprise avec de légères modifications dans les *Futûhât*, éd. O. Yahya, Le Caire, 1977, t. II, pp. 223-235.

سبحانه. وكذلك لا يتّصف بالكلّ ولا بالبعض ولا يقبل الزيادة والنقص. وأمّا قولنا فيه كما استحال على الحقّ وزيادة فتلك الزيادة كونه لا موجوداً ولا معدوماً فلا يقال فيه أوّل وآخر.

فصل

وكذلك لتعلم أيضاً أنّ هذا الشيء الثالث ليس العالم يتأخّر عنه أو يحاذيه بالمكان إذ المكان من العالم وهذا أصل العالم وأصل الجوهر الفرد وفلك الحياة وألحق المخلوق به وكلّ ماهو عالم من الموجود المطلق. وعن هذا الشيء الثالث ظهر العالم. فهذا الشيء هو حقيقة حقائق العالم الكلية المعقولة في الذهن الذي يظهر في القديم قديماً وفي الحادث حادثاً. إنا قلنا أنّ الحقّ القديم سبحانه صدقت. وإن قلنا أنّه ليس العالم ولا الحقّ تعالى وأنّه معنّى زائد صدقت. كلّ هذا يصحّ عليه وهو الكليّ الأعمّ الجامع للحدوث والقدم. وهو يتعدّد بتعدّد الموجودات ولا ينقسم بانقسام الموجودات وينقسم بانقسام المعلومات. وهو لا موجود ولا معدوم ولا هو العالم وهو العالم وهو غير ولا هو غير لأنّ المغايرة في الوجودين. والنسبة انضمام شيء ما إلى شيء آخر فيكون منه أمر آخر يسمّى صورة ماوالإنضمام نسبة. فإذا أردنا أن نحدث مثلثاً ضمنا أجزاء

nie la notion de «Premier» et de «Dernier» dans le cas où le monde cesserait d'exister.

De même, elle n'est pas davantage qualifiée par le tout, ni par la partie et n'accepte ni l'augmentation, ni la diminution. Ainsi, lorsque nous avons dit, plus haut : «Il est également impossible de parler d'antériorité et de postériorité temporelles par rapport au monde, comme cela est impossible par rapport à Dieu ou d'ajouter quelque chose du même ordre», cela exprime le fait de n'être ni existant, ni non-existant, de sorte que l'on ne peut parler de «Premier» ou de «Dernier», ni de rien de semblable.

[DU SUBSTRAT UNIVERSEL]

Sache bien aussi que le Monde n'est ni postérieur ni localisable dans cette troisième modalité d'existence puisque la localisation est inhérente au monde. Or, cette troisième modalité d'existence est le Substrat du Monde, le Fondement de la Substance indivisible et homogène et la Sphère de la Vie. Les choses créées en dépendent comme tout ce qui procède de l'Existant absolu (*mawjūd mutlaq*)²¹. C'est d'elle que le Monde procède. Elle est la Réalité des réalités du Monde. Elle est la Réalité universelle intelligible subsistant dans le mental. Elle se révèle dans l'éternité comme éternelle et dans l'adventicité comme adventice. Si tu exprimes que cette modalité d'existence est le Monde, tu as raison et si tu dis qu'elle est le Vrai éternel – Gloire à Lui – tu as encore raison. Si tu dis qu'elle n'est pas le Monde, ni le Vrai – exalté soit-Il – et qu'elle a une autre signification, tu as encore raison. Tous cela est valable. Elle est l'Universel totalisateur qui englobe l'adventice et l'éternel, et elle se diversifie en fonction de la pluralité des existants, sans toutefois se subdiviser par le fractionnement de ceux-ci, ni se partager par la multiplicité des réalités connaissables. Elle n'est ni existante ni non existante ; elle n'est pas le Monde et l'est aussi ; elle est autre et n'est pas autre, car l'altérité exige deux existants [au moins], et la relation est le rapprochement d'une chose avec une autre. De ce rapprochement, une troisième chose advient, décrite comme une forme quelconque impliquée dans cette relation. Si, par exemple, nous voulons construire un triangle, nous rapprochons les parties qui

21. Pour ce participe passif appliqué à Dieu, voir introduction.

انضماماً مخصوصاً فحدثت ثلاثة أركان. فقلنا هذا مثلث وأنواع ذلك من التشكيل والتصوير والألوان والأكوان معلوم في الكلّي الأعم. وهذا ملك وإنسان وعقل وغير ذلك. وهذا مقدار ومكان ووضع وانفعال ما ومنفعل ما وبانضمام الجزئيات التي تحت الأجناس الكلّيات بعضها إلى بعض يحدث عالم التفصيل علواً وسفلاً من غير افتراق إلا ما حصل في الوهم. هذا وجه قولك أن هذا الشيء هو العالم وتصدق في ذلك. وكذلك أيضاً إن قلت أنه ليس العالم صدقت. فإن العالم قد كان معدوم العين. وهذا على حالته لا يتّصف بوجود ولا عدم. لكن العلم القديم يتعلّق بما يتضمّنه هذا الشيء الثالث المجمل من التفصيل كما قدّمناه قبل. كما يتعلّق علمنا ببعض التفصيلات ويتعلّق بمجملاتها غير مفصّلة، لكن يفصلها متى شاء. وهذا سرّ. فإن علمنا به كذلك لصحة المضاهاة بيننا وبين الحقّ.

ولهذا الإشارة من الإمام أبي حامد الغزالي : « وليس في الإمكان أبدع من هذا العالم إذ لو كان وأدّخره لكان عجزاً ينافي القدرة وبُخلاً يناقض الجود ». ولهذه العلة قُطع الإمكان وهذا ليس هو عندي على وجه واحد.

se joignent de manière à former trois angles. Nous dirons alors qu'il s'agit d'un triangle. Les différentes espèces de ce dernier, de par leurs formes, leurs configurations, leurs couleurs et leurs états, sont déterminées dans l'Universel totalisateur de la même manière qu'un ange, un être humain, une intelligence et bien d'autres réalités comme la mesure, le lieu, la position, l'action et la passion. C'est par la réunion, les uns par rapport aux autres, des éléments entrant dans la notion des catégories universelles que se constitue le monde de la différenciation d'ordre supérieur ou inférieur sans qu'il n'y ait d'autre distinction que celle qui s'opère au moyen de la faculté estimative.

Cela est une des manières de comprendre ce que tu disais plus haut, à savoir : si tu dis « cette modalité d'existence est le Monde, tu as raison ». Et cela est également vrai quand tu disais : « Elle n'est pas le Monde. » Or le Monde était pur non existant en soi, et cela selon son état qui était de n'être qualifié ni par l'existence ni par la non-existence. Mais la connaissance éternelle se rapporte au contenu différencié que cette Troisième modalité d'existence renferme d'une manière synthétique comme nous venons de l'indiquer. De la même manière, notre connaissance dépend de certaines réalités différenciées et également des réalités synthétiques de celles-ci non distinguées, mais elle peut les distinguer quand elle veut : cela est un mystère. La connaissance que nous avons de cette Troisième modalité d'existence opère de cette manière en raison même de la correspondance existant entre nous et Dieu le Réel.

C'est ce à quoi fit allusion l'Imâm Abû Hâmid al-Ghazâlî par le propos suivant²² : « Il n'y a rien, dans la Possibilité (*imkān*) [universelle], de plus parfait que ce Monde, car si cela avait existé et que Dieu l'eût retenu, Il aurait fait preuve à la fois de faiblesse et d'avarice, ce qui aurait été incompatible aussi bien avec Sa Puissance qu'avec Sa Générosité ! » Pour cette raison, la possibilité [d'un monde meilleur] est écartée. Mais, à mon avis, cette per-

22. Ibn 'Arabî fait référence à cet adage et l'explique dans de nombreux contextes : *Futûhât*, t. I : 4, 259, 441, 443, 552 ; t. II : 94, 103, 321, 345, 395 ; t. III : 11, 110, 166, 360, 398, 449 ; t. IV : 101, 260 ; *Masâ'il* 27 ; *Dhahkâ'ir* 208 et 209. Voir aussi E. L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought : The Dispute over Al-Ghazâlî's « Best of all possible worlds »*, Princeton U. P., Princeton, 1984.

وأكملُ الوجوه عندي في هذا كونه وجد على الصورة. فافهم ولأنه أيضاً دليل مُوصل إلى معرفة الله فلا بد أن يكون مستوفى الأركان. فلو نقص ركن منه لما كان دليلاً ولم تصح معرفة. وقد صحت فقد ثبت دلالتُه. قال النبي عم : « من عرف نفسه عرف ربه ». ثم نرجع فنقول هذا الشيء الثالث الذي نحن بسبيله لا يقدر أحد أن يقف على حقيقة عبارته لكن نؤمّي إليه بضرب من التشبيه والتمثيل. وبهذا ينفصل عن الحق الذي لا يدخل تحت المثال إلا من جهة الفعل، لا أنه يُنبئ عن حقيقته فكنا نحيط به علماً وهذا لا سبيل إليه قط. وقد قال تعالى * ولا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً * (طه، ١١٠) فنقول نسبة هذا الشيء الذي لا يُحد ولا يتّصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم إلى العالم كنسبة الخشبة إلى الكرسي والتابوت والمنبر والمحمل، أو الفضّة إلى الأواني والآلات التي تُصاغ منها كالمُكحلة والقُرط والخاتم. فبهذا تُعرف تلك الحقيقة. فخذ هذه النسبة ولا تتخيّل النقص فيه كما تتخيّل النقص في الخشبة بانفصال الحبرة عنها.

fection ne s'entend pas d'un point de vue exclusif, car le point de vue le plus excellent, en l'occurrence, selon moi, est qu'il [l'Homme] a été existencié selon la forme [de Dieu, selon une tradition prophétique déjà citée]. Comprends donc !

C'est parce que l'Homme est également une preuve conduisant à la connaissance de Dieu qu'il est l'accomplissement des réalités principielles. Si une seule d'entre elles lui avait manqué, il n'aurait pas été une preuve, et sa connaissance n'aurait pas été authentique. Or comme elle l'a été, le fait qu'il soit une preuve se trouve confirmé. À cet égard, le Prophète – sur lui la Grâce et la Paix de Dieu – a dit : « Quiconque connaît son âme connaît son Seigneur²³. »

Pour revenir à notre sujet, nous ajouterons, à propos de cette troisième modalité d'existence, que personne ne peut trouver une description adéquate à son égard, mais nous pouvons y faire allusion par voie de comparaison et par analogie. De fait, elle est distincte de Dieu le Réel qui n'est pas sujet à la ressemblance, excepté sous le rapport de l'Acte ; Sa Réalité ne peut être appréhendée par la comparaison car notre connaissance pourrait alors Le comprendre, mais cela est impossible. En effet, Dieu a dit : « *Leur connaissance n'arrive pas à Le comprendre.* » (Coran 20 : 110) Nous préciserons que la relation au monde de cette modalité d'existence qu'on ne peut définir ni qualifier par l'existence ou par la non-existence, par l'adventicité ou par l'éternité, est comme la relation du bois [aux divers objets faits de cette matière comme] la chaise, le coffre, la chaire et la litière, ou encore comme la relation de l'argent aux ustensiles qui en sont faits, comme le flacon de collyre, les boucles d'oreilles ou l'anneau. Ces comparaisons explicitent bien cette réalité. Prends donc cette relation [entre le bois et les objets qui en sont faits] sans t'imaginer que cette modalité d'existence pourrait être amenuisée tout comme le morceau de bois est amenuisé par la fabrication de la niche. Sache que le morceau de bois n'est à son

23. Ce hadith n'est pas considéré comme authentique par les traditionnalistes. Il semble remonter à Yahya b. Mu'adh ar-Râzî (ob. 258/871) d'après Suyûti. Cf. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique musulmane*, Paris, 1954, p. 127, où il transcrit ce hadith avec l'articulation *faqad*, alors qu'ici Ibn 'Arabî mentionne ce hadith de la façon suivante : *man 'arafa nafsa-hu 'arafa Rabba-hu*.

واعلم أن الخشبة أيضاً صورة مخصوصة في العودية. فلا ننظر أبداً إلا للحقيقة المعقولة الجامعة التي هي العودية فتجدها لا تنقص ولا تتبعض بل هي في كل كرسي ومحبرة على كمالها من غير نقص ولا زيادة. وإن كان في صورة المحبرة حقائق كثيرة منها الحقيقة العودية والاستطالية والتريعية والكمية وغير ذلك وكلها فيها بكمالها. وكذلك الكرسي والمنبر. وهذا الشيء الثالث هو هذه الحقائق كلها بكمالها. فسمه إن شئت حقيقة الحقائق أو الهولي أو المادة الأولى أو جنس الأجناس. وسم الحقائق التي يتضمنها هذا الشيء الثالث الحقائق الأول أو الأجناس العالية. فهذا الشيء الثالث أزلاً لا يفارق الواجب الوجود محاذياً له من غير وجود عيني. فانتفت الجهات والتلقاءات حتى لو فرضناه موجوداً ولم نجعله متميزاً لانتفت عنه التلقاءات والإزاءات. فتحقق هذا الفصل واعلمه.

فصل

ولما تكلمنا على أقسام المعدومات وتبينت مراتبها أردنا أن نتكلم على الموجودات وأصنافها وهي على أقسام، منها:
(١) وجود مطلق لا يُعقل ماهيته

tour qu'une forme particulière assumée par la «boiséité». Ne conçois la «boiséité» que comme une réalité intelligible et synthétique. Tu trouveras qu'elle ne peut être ni diminuée ni partagée, mais elle est en toute chaise ou en toute niche intégralement sans diminution ni augmentation. Bien que la niche puisse représenter des réalités très variées dont la «boiséité», la qualité d'être longue, quadrilatère, quantifiable, etc., chacune de ces réalités garde son intégrité essentielle. La même démonstration pourrait s'appliquer à la chaise ou à la chaire.

Cette troisième modalité d'existence rassemble toutes ces réalités selon leurs perfections respectives. Appelle-la donc, si tu le veux, la Réalité des réalités, la Hylé (*hayûlâ*), la Matière primordiale (*mâdda ûlâ*) ou le Genre des genres (*jîns al-ajnâs*)²⁴. Nomme ces réalités contenues dans cette troisième modalité d'existence «les réalités primordiales» ou encore «les genres suprêmes». De toute éternité, cette troisième modalité d'existence ne peut être séparée de l'Être nécessitant l'Existence (*al-wâjib al-wujûd*) lui étant intimement liée sans pourtant avoir une existence en soi. Elle est toutefois dénuée de localisation et d'orientation. Et même, si nous la supposons comme existante et non distincte, elle ne serait pas sujette au lieu et à la direction. Réalise bien le contenu de ce chapitre et assimile-le !

CHAPITRE II

[DES CATÉGORIES D'EXISTANTS]

En traitant des catégories de non-existants et en spécifiant leurs modalités (*marâtib*), nous avons été amenés à parler des existants (*mawjûdât*) et de leur classification, à savoir :

1) Une Existence absolue (*wujûd mutlaq*)²⁵ dont la quiddité

24. *Jîns al-ajnâs* « *summum genus* » est une expression typique des néoplatoniciens arabes. On la trouve notamment dans les *Rasâ'il Ikhwân as-Safâ'*, éd. Beyrouth, t. III, p. 216, et dans la Recension longue de la *Théologie* d'Aristote.

25. Pour ces deux expressions ici présentes : *wujûd* et *mawjûd*, voir notre introduction.

ولا يجوز عليه الماهية كما لا يجوز عليه الكيفية
ولا يُعلم له صفة نفسية من باب الإثبات وهو الله تعالى. وغاية
المعرفة به الحاصلة بأيدينا اليوم من صفات السلب مثل * ليسَ
كمثله شيء * (غافر، ١١) * وسُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا
يَصِفُونَ * (الصافات، ١٨٠).

فعلى ما قدّمنا من أنّ العلم لا يتعلّق إلاّ بوجود فهنا متعلّق
العلم نفّي مالا يجوز عليه سبحانه وتعالى، ونفّي مالا يجوز
عليه ثانت عندنا موجود فينا منسوب إلينا هذا قسم ومنها (٢)
موجود مجرد عن المادّة وهي العقول المفارقة الروحانية القابلة
للتشكيل والتصوير ذوات الرّقائق النورية، وهي المعبر عنها
بالملائكة. وهي لا تتحيّز ولا تختصّ بمكان دون مكان لذاتها
وليس لها شكل تختصّ به ولا صورة. وإن كانت الصّورة التي
تظهر فيها متحيّزة وهو سرّ شريف لطيف. وبهذه النسبة هي
القوى الروحانية النارية

(*mâhiyya*)²⁶ ne peut être intelligée. Aussi, il n'est pas possible de lui appliquer ni la quiddité, ni la modalité (*kayfiyya*), ni de lui prédiquer aucun attribut essentiel (*ḥifa nafsīyya*) en mode affirmatif. Il s'agit de Dieu (*Allâh*) – exalté soit-Il.

Le summum de la connaissance que nous pouvons avoir de Lui, dès maintenant, s'obtient par le moyen des attributs négatifs (*ḥifât al-salb*), par exemple, ces versets : *Aucune chose n'est comme Lui* (Coran 40 : 11) ; *Gloire à ton Seigneur, le Seigneur de l'Irrésistibilité au-delà de ce qu'ils décrivent* (Coran 37 : 180). Selon ce que nous avons précisé précédemment, la connaissance se rapporte forcément à un existant. Dans le cas présent, la connaissance se rapporte à la négation de ce qui est inapplicable à Dieu – Gloire à Lui et exalté soit-Il. La négation de ce qui Lui est inapplicable est certaine pour nous, existant en nous, rattachée à nous. Voici donc la première catégorie.

2) Des existants immatériels (*mawjûd mujarrad 'an al-mâdda*) qui sont les intelligences séparées (*'uqûl mufâraqa*) spirituelles, susceptibles d'assumer la configuration (*taskîl*) et la représentation (*taḥwîr*) et qui possèdent des rayons (*raqâ'iq*)²⁷ lumineux. Ce sont elles que l'on désigne par «les anges», qui ne sont pas spatialisables ni localisables dans un lieu particulier à cause de leur «substance» (*dhâtî-hâ*). Elles ne possèdent ni configuration, ni formes déterminées, même si la forme qu'elles peuvent assumer est spacialisable : il s'agit alors d'un mystère éminent et subtil. Sous ce rapport, elles sont des énergies spirituelles ignées²⁸ (*quwa rūhâniyya nâriyya*) dési-

26. Cette expression, formée de la particule *mâ*, qu'est-ce que, quoi, et du pronom personnel *huwa*, signifie littéralement : qu'est-il ? Elle a été utilisée très tôt par les premiers philosophes musulmans. Ce terme exprime ce qu'est une chose, une réalité, un être, une entité avec ses différentes composantes. Il se différencie quelquefois du terme *hadd*, définition qui, en logique aristotélicienne, exprime le genre et la différence spécifique. Pour les aspects conceptuels de ce terme technique, voir A.-M. Goichon, *Lexique de la Langue philosophique d'Ibn Sînâ*, article 679, Desclée de Brouwer, Paris, 1938, pp. 386 sq.

27. Pour la signification de ce terme technique dans la perspective d'Ibn 'Arabî, cf. note 6.

28. Les deux vocables *nûr* et *nâr* qui expriment la lumière et le feu sont de même racine NWR. Ils ne diffèrent que par leur voyelle longue, respectivement *û* et *â*. Dans la perspective eschatologique de la Révélation islamique, le feu est de la lumière substantielle qui, pour devenir pure Lumière, doit se déprendre de toute substance combustible. Il peut s'agir alors d'un feu grossier ou subtil selon le plan où s'opère la transmutation. Ibn 'Arabî a en vue,

المعبر عنها بالجنّ غير أنّها تحت قهر الطبيعة. فإن الحرارة من صفات ذواتها. والملائكة ليست كذلك. ومنها موجود يقبل التحييز والمكان وهي الأجرام والأجسام والجواهر الأفراد عند الأشعريين. ومنها موجود لا يقبل التحييز بذاته ولكن يقبله بالتبعية ولا يقوم بنفسه لكن يحلّ في غيره. وهي الأعراض كالسود والبياض وأشباه ذلك. ومنها موجودات النسب وهي ما يحدث بين هذه الذوات التي ذكرناها وبين الأعراض كالأين وكيف والزمان والعدد والمقدار والإضافة والوضع وأن يفعل وأن يُنفع. وكل واحد من هذه الموجودات ينقسم في نفسه إلى أشياء كثيرة لا يحتاج هنا إلى ذكرها. فالأين كالمكان مثل الفوق والتحت وأشباه ذلك وكيف كالصحة والسقم وسائر الأحوال، والزمان كالأمس واليوم والغد والنهار والليل والساعة وما جاز أن يُسأل عنه بمتى، والكم كالمقادير والأوزان وتذريع المساحات وأوزان الشعر

gnées par le terme djinn (*jinn*), bien qu'elles soient soumises à la contrainte de la nature. La chaleur fait partie des attributs de leur substance à la différence des anges qui ne sont pas constitués ainsi²⁹.

3) Des existants spacialisables³⁰ (*tahayyuz*) et localisables (*makân*) tels que les corps célestes (*ajrâm*), les corps physiques (*ajsâm*), et les substances indivises (*jawâhir afrâd*), selon les Ash'arites³¹.

4) Des existants qui ne sont pas susceptibles de spacialisation de par leurs essences mais y sont soumis par leurs implications ultérieures (*tab'yya*), sans qu'ils ne se maintiennent par eux-mêmes, et qui restent inhérents à d'autres existants. Ce sont les accidents (*a'râd*) comme la noirceur, la blancheur, etc.

5) Des existants relationnels qui sont produits entre ces substances sus-mentionnées et les accidents, comme le lieu, la qualité, le temps, le nombre, la dimension, la relation, la position, l'action et la passion. Chacun de ces existants se subdivise en de nombreux éléments qu'il n'y a pas lieu de détailler. (Citons à titre d'exemple) :

- Le lieu (*ayn*) comme la position (*makân*), qui comprend le dessus, le dessous, etc.
- La qualité (*kayf*) comme la santé, la maladie, etc.
- Le temps, comme hier, aujourd'hui et demain, le jour, la nuit et l'heure, et ce qui peut répondre à l'interrogation : quand ?
- La quantité (*kam*), comme la mesure, le poids, la distance, la

ici, les versets 16 à 21 de la sourate 19 « Maryam » où l'ange de la Révélation, Gabriel, assume une forme apparentée à l'espèce humaine. D'autre part, Iblis, avant sa chute conjointe à celle de l'Homme, était un des anges avant d'assumer la forme d'un djinn fait de feu. Les références coraniques auxquelles fait allusion le Maître sont les suivantes : « Or, Nous avons dit aux anges : prosternez-vous devant Adam, ils se prosternèrent sauf Iblis. » (Coran 2 : 34 ; 7 : 11 ; 17 : 61 ; 18 : 50 ; 20 : 116). « [Allâh] dit : Qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner [devant Adam] quand Je te l'ai ordonné ? » Il répondit : Je suis meilleur que lui : Tu m'as créé de feu et Tu l'as créé d'argile. » (Coran 7 : 12) « Or, Nous avons dit aux anges : Prosternez-vous devant Adam, ils se prosternèrent sauf Iblis. Il fut d'entre les djinns... » (Coran 18 : 50).

29. Ils sont de nature lumineuse et non pas ignée.

30. Il s'agit d'existants qui sont formés de matière à la différence des deux catégories précédentes.

31. Sur l'atomisme et la négation des causes secondes dans la perspective de l'Ash'arisme et des Mu'tazilites, voir Louis Gardet et M. M. Anawati, *Introduction à la Théologie musulmane*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1948, pp. 284-288 et 325-327.

والكلام وغير ذلك مما يدخل تحت كم، والإضافة كالأب والإبن والمالك، والوضع كاللغات والأحكام، وأن يفعل كالذبح، وأن يُنفعل كالموت عند الذبح. وهذا أحصر الموجودات فالموجودات كلها عشرة جواهر وأعراض. وهذه الثمانية المذكورة في الإنسان وحده من بين سائر ما ذكرناه من الموجودات تُجمع هذه الموجودات كلها. وهي في العالم متفرقة. فاذا نُفخ في الإنسان روح القدس التحق بالموجود المطلق التحاقا معنويًا مقدسًا، وهو حظّه من الألوهية. فلهذا تقرر عندنا أن الإنسان نسختان، نسخة ظاهرة ونسخة باطنة. فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرنا من الأقسام. والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية. فالإنسان هو الكلّي على الإطلاق والحقيقة إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها، وما سواه من الموجودات لا تقبل ذلك. فان كل جزء من العالم لا يقبل الألوهية والإلاه لا يقبل

métrique et les éléments du discours, et tout ce qui répond à la question : combien ?

- La relation (*idâfa*), comme le père, le fils ou le maître.
- La position [ce qui est posé par convention ou consensus] (*wad'*), comme les idiomes et les statuts.
- L'action (*yaf'al*), comme l'immolation.
- La passion (*yunfa'al*), comme la mort qui résulte de l'immolation.

Nous avons là, des catégories d'existants au sens restreint, car la notion d'existant, dans sa totalité, comprend dix catégories, compte tenu des substances et des accidents³².

[L'HOMME TOTALISATEUR DES CATÉGORIES D'EXISTANTS]

Seul l'Homme parmi les existants énumérés rassemble ces huit catégories mentionnées alors qu'elles se trouvent éparses dans le cosmos.

Quand l'Esprit saint fut insufflé à l'homme, celui-ci s'attacha à l'Existant absolu (*maujûd mutlaq*), d'un attachement principal, sanctifié. Ceci est sa participation à la Fonction divine. C'est pour cela que nous reconnaissons à l'homme deux dimensions, l'une externe, l'autre interne.

Sa dimension externe correspond entièrement à l'Univers, conformément aux catégories que nous avons précisées. Sa dimension interne correspond à la Présence divine (*hadra ilâhiyya*).

L'Homme est l'Universel (*kullî*) par excellence et la Réalité³³, puisqu'il est capable de recevoir l'ensemble des existants aussi bien éternels qu'adventices, tandis que les autres existants ne possèdent pas cette propriété.

Certes, chaque élément du monde n'est pas dépositaire de la Fonction divine (*ulûhiyya*) et Dieu (*ilâh*) ne peut recevoir la qua-

32. Ibn 'Arabî énumère les catégories définies par Aristote, mais il assimile l'accident à l'une d'entre elle, alors que pour le Stagirite, l'accident s'oppose soit à la substance soit à l'essence. Dans le diagramme II *infra* qu'Ibn 'Arabî propose pour illustrer ce qu'est la Matière primordiale, il substitue l'accident à la qualité. Dans l'énumération qu'il fait ici des catégories d'Aristote qui seront reprises par les premiers philosophes musulmans tels qu'Avicenne (Ibn Sînâ), il ne mentionne pas l'état ou manière d'être (*hâl*).

33. *Wa-l-haqîqa* : l'expression manque dans un des manuscrits étudiés par Nyberg.

العبودية بل العالم كله عبد والحق سبحانه وحده إله واحد صمد، لا يجوز عليه الإتيان بما يناقض الأوصاف الإلهية كما لا يجوز على العالم الإتيان بما يناقض الأوصاف الحادثة العبادية. والإنسان ذو نسبتين كاملتين، نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلهية ونسبة يدخل بها إلى الحضرة الكيانية. فيقال فيه عبد من حيث أنه مكلف ولم يكن. ثم كان كالعالم ويقال فيه رب من حيث أنه خليفة ومن حيث الصورة ومن حيث أحسن تقويم. فكأنه برزخ بين العالم والحق وجامع لخلق وحق، وهو الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية كالخط الفاصل بين الظل والشمس. وهذه حقيقته فله الكمال المطلق في الحدوث والقدم. والحق له الكمال المطلق في القدم وليس له في الحدوث مدخل يتعالى عن ذلك. والعالم له الكمال المطلق في الحدوث وليس له في القدم مدخل يخسأ عن ذلك. فصار الإنسان جامعاً لله الحمد على ذلك فما أشرفها من حقيقة، وما أظهره من موجود، وما أخسها وما أدنسها في الوجود إذ قد كان منها محمد وأبو جهل وموسى وفرعون.

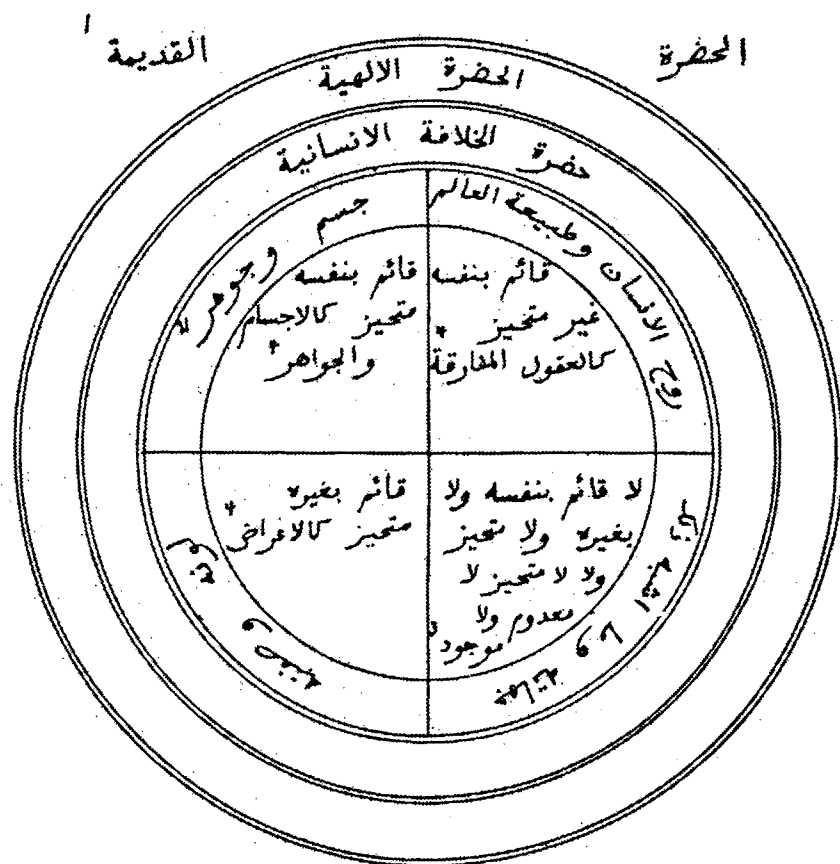
lité de serviteur (*'ubûdiyya*), mais le cosmos entier est serviteur alors que Dieu le Réel – gloire à Lui seul – est un Dieu unique impénétrable (*ilâh wâhid çamad*). Il ne Lui est pas possible de se qualifier par ce qui est contraire aux qualités divines, comme il n'est pas possible au cosmos de se qualifier par ce qui est contraire aux qualités adventices de la servitude.

L'homme possède deux aspects de perfection. Par le premier, il accède au degré de la Présence divine et par l'autre, au degré de la présence du monde de la génération (*kiyâniyya*). D'une part, on dit de lui qu'il est serviteur du fait qu'il est assujetti (*mukallaf*), qu'il n'existait pas puis vint à l'existence à l'instar du Cosmos ; d'autre part, on dit de lui qu'il est seigneur (*rabb*) sous le rapport de la Lieutenance (*khalîfa*), de la forme (*çûra*) et de la plus belle constitution (*ahsan taquîm*) (cf. Coran 95 : 4). Il est aussi un Isthme (*barzakh*)³⁴ entre le Monde et Dieu le Réel, il synthétise (*jâmi'*) la créature (*khalq*) et Dieu le Réel (*haqq*). Il est la ligne de séparation entre le degré de la Présence divine et celui du monde de la génération (*kauniyya*), comme la ligne [imaginaire] séparant l'ombre du soleil. Telle est sa réalité. Il possède la perfection totale dans l'adventice (*hudûth*) et dans l'éternel (*qidam*), alors que Dieu le Réel possède la Perfection absolue dans l'éternité et ne participe pas de l'adventicité étant trop sublime pour cela ; tandis que le Cosmos possède la perfection totale dans l'adventicité et n'est pas concerné par l'éternité étant trop infime pour cela. L'homme représente donc une synthèse – que Dieu en soit louangé ! Ainsi, dans l'existence, il ne peut y avoir de réalité plus éminente, ni d'existant plus pur, comme il ne peut y avoir de réalité plus avilie et plus dévoyée puisque, parmi les créatures, on trouve aussi bien Muhammad [le Prophète] que Abû Jahl³⁵ et aussi bien Moïse que Pharaon.

34. À propos de la notion de *barzakh*, voir W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, SUNY press, Albany, 1989, pp. 117-118. Voir également le chapitre 63 des *Futûhât* dont une grande partie a été traduite par Maurice Gloton, in *L'Arbre du Monde*, Les Deux Océans, Paris, 1982 et 1991, pp. 154 et sq.

35. Abû Jahl, oncle paternel du Prophète, resta un ennemi implacable, cruel et durable de l'Islam naissant et de Muhammad. Il fut tué à la célèbre bataille de Badr. Ibn 'Arabî établit ici une certaine équivalence du cas de Abû Jahl avec celui de Pharaon qui fut, lui aussi, l'adversaire le plus obstiné, sinon le plus cruel, de Moïse.

فتحقق أحسن تقويم وأجعلهُ مركز الطائعين المقربين. وتحقق
أسفل سافلين واجعله مركز الكافرين الجاحدين. فسبحان من
* ليسَ كمثلِهِ شيءٌ وهو السميع البصير * (الشورى، ١١)



وهذه دوائر ما قرّناه على التنزيه والتشبيه.

Réalise bien ce qu'est la *plus belle constitution* et considère-la comme la condition centrale des obédients et des rapprochés³⁶. Réalise aussi ce *qu'est la réalité du plus inférieur des êtres vils* (cf. Coran 95 : 5), et considère-la comme la condition fondamentale des mécréants et des dénégateurs. Gloire à Celui auquel « *nulla chose n'est semblable, alors qu'Il est l'Oyant et le Voyant* » (Coran 42 : 11).

[DIAGRAMME DE LA TRANSCENDANCE (TANZIH) ET DE L'IMMANENCE (TASHBIH)]

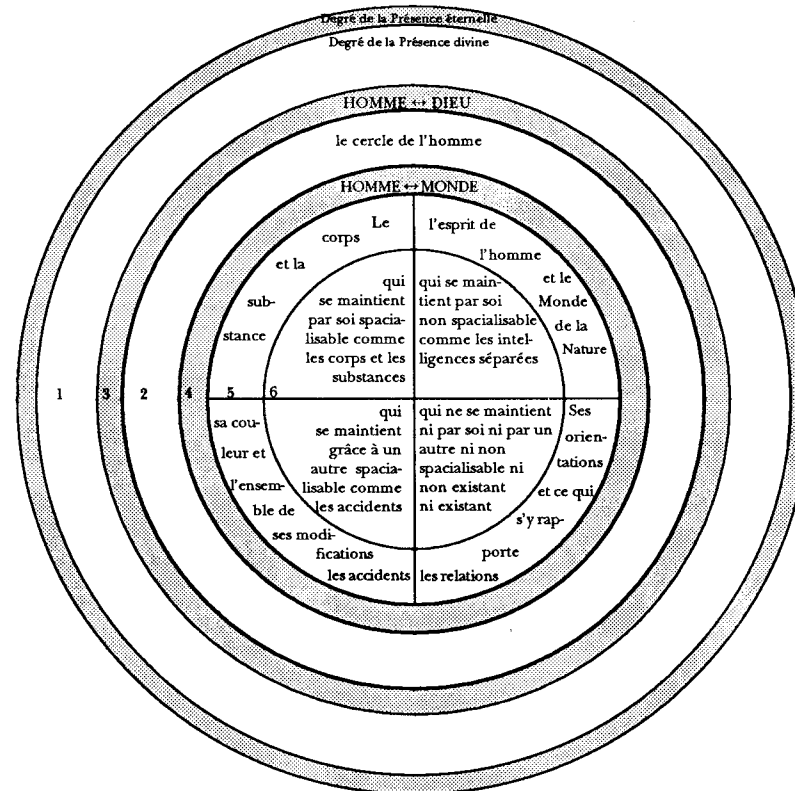


Fig. I. Compte tenu d'une certaine disparité entre le texte d'Ibn 'Arabî et le diagramme présenté en arabe, nous avons cru bon de modifier légèrement le tracé du diagramme figurant dans la traduction de manière à ce qu'il corresponde exactement à l'explication donnée par Ibn 'Arabî dans le texte. La figure ci-dessus représente l'ensemble des cercles homocentriques et illustre le rapport entre la Transcendance et l'Immanence.

36. Ces qualifications se retrouvent dans le Coran en de nombreux endroits.

الدائرة البيضاء التي بين الخطين الأسودين المحيطة هي مثال الحضرة الإلهية على التنزيه. ولما كانت محيطة بكل شيء قال الله تعالى * والله بكل شيء محيط * (النساء، ١٢٦) وقال الله تعالى * وإن الله قد أحاط بكل شيء علماً * (الطلاق، ١٢) والدائرة البيضاء التي في جوفها اللأصقة بها التي يشقها الخط المستدير الأصغر هي دائرة الإنسان. فمن الخط المستدير الأصغر إلى جهة الحضرة الإلهية هو مضاهاة الإنسان الحضرة الإلهية. ومن الخط الأصغر إلى الدائرة الصغرى مضاهاة الإنسان عالم الكون. والفصل الذي وقع فيها على التوزيع هو لتعداد العوالم على الجملة والدائرة الصغرى المحيطة بالمركز هي دائرة العالم الذي الإنسان خليفة عليه وتحت تسخير. والخطوط الأربعة الخارجة من المركز إلى محيطها الفصول التي بين العوالم. فتحقق ذلك المثال تعثر على السر الذي نصبناه والله المرشد لا رب سواه.

باب الجدول الهولاني

وهي الدائرة المحيطة بالموجودات على الإطلاق من غير تقييد وهي الحاوية على جميع الحقائق المعلومة الموجودة والمعدومة واللامعدومة. وفيها الحياة والمعقولة التي هي في القديم قديمة وفي المحدث حادثة وفيها العلمية والإرادية.

1) L'anneau blanc situé entre les deux circonférences noires symbolise le degré de la Présence divine en mode de transcendance. Du fait que cet anneau enveloppe tout ce qui est contenu dans ce diagramme, on peut y appliquer ces paroles divines : « *Et Dieu enveloppe toute chose* » (Coran 4 : 126). « *Dieu enveloppe toute chose en science* » (Coran 65 : 12).

2) Le deuxième anneau blanc situé à l'intérieur du premier et délimité par le tracé circulaire plus petit symbolise la place de l'Homme.

3) La surface circulaire comprise entre la circonférence délimitant l'anneau du degré de la Présence divine et la circonférence plus petite inscrite à l'intérieur représente l'Homme en correspondance avec la Présence divine.

4) La surface circulaire comprise entre la circonférence plus petite et l'anneau plus petit inscrit à l'intérieur représente l'Homme en correspondance avec le monde de la génération.

5) Les deux axes qui se coupent à angle droit au centre des circonférences déterminent sur l'anneau intérieur au précédent quatre parties représentant un aperçu de la multiplicité [des catégories d'existants] dans le Monde.

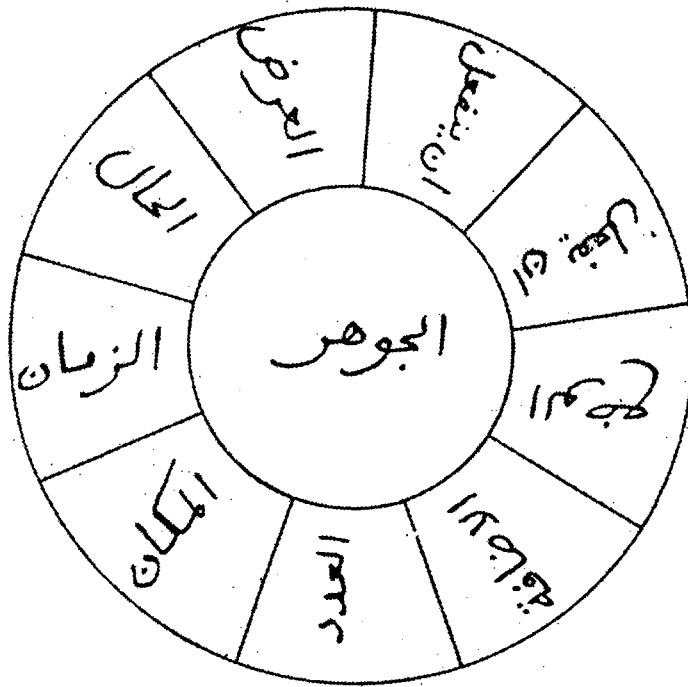
6) Le cercle entourant le centre représente le Monde dont l'Homme est Lieutenant et sur lequel il exerce sa tutelle. Les quatre traits partant du centre vers la périphérie sont les séparations entre les diverses catégories d'existants du Monde.

Réalise bien le contenu de ce diagramme, tu en pénétreras le secret que nous avons ainsi présenté. C'est Dieu le Recteur. Il n'y a pas d'autre Seigneur que Lui.

[DIAGRAMME DE LA MATIÈRE PRIMORDIALE]

La Matière primordiale est représentée par la circonférence englobant les existants (*mawjûdât*) d'une manière intégrale et sans restriction. Elle renferme toutes les réalités connaissables existantes, inexistantes et non inexistantes (*al-lâ-ma'dûma*). En elle [transparaissent] la Vie intelligible, qui est éternelle dans l'éternité et adventice dans l'adventicité, ainsi que ce qui relève de la connaissance et de la Volonté. Telle serait sa forme symbo-

وهذا مثال صورتها لو كانت لها صورة. ولكن لما كانت معقولة معلومة عندنا، قدرنا على إبرازها في المثال. ولكن مجملة. فتكون نقطة الجوهر عبارة عن كل ذات قائمة بنفسها قديمة أو حادثة.



lique si toutefois elle avait une forme. Et lorsque nous voulons la rendre intelligible et connaissable, nous lui donnons une forme symbolique, mais schématique. [Dans cette figure], le cercle intérieur qui symbolise la Substance primordiale (*jawhar*) indique toute substance (*dhât*) qui se maintient par soi (*qâ'im bi-nafsi-hi*), qu'elle soit éternelle ou adventice.

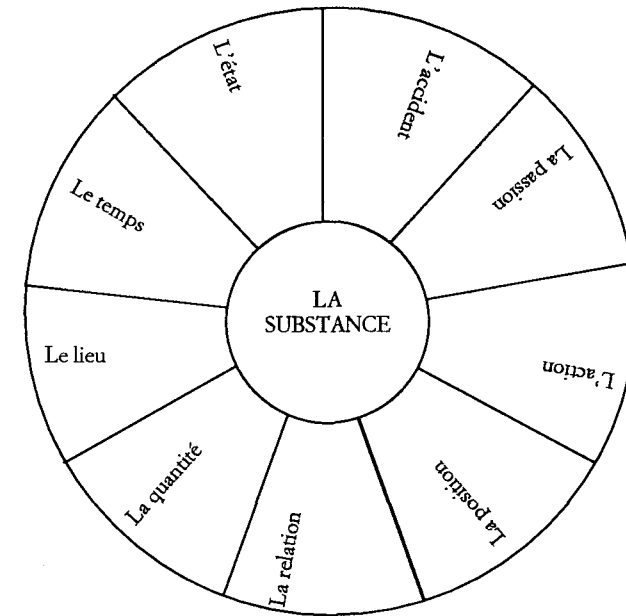


fig. II*

*Fig. II : Dans l'ordre des dix catégories d'Aristote (ou genre):

- | | | | |
|--------------|-------------|-------------|--------------------------|
| 1. substance | 2. quantité | 3. relation | 4. qualité |
| 5. lieu | 6. temps | 7. position | 8. manière d'être (état) |
| 9. action | 10. passion | | |

Sur cette figure, manque la qualité. À noter « l'accident » comme catégorie supplémentaire, qui s'oppose à la substance ou à l'essence (voir note 32).

ويكون العرض منها عبارة عن كل ذات لا تقوم بنفسها. فيدخل تحتها أجناس الأعراض من كون ولون وغير ذلك. والصفات كالعلوم والقدر وغير ذلك وكذلك الزمان والمكان وسائر النسب على حسب ما تراه إن شاء الله تعالى في هذه الدائرة وهي هذه الدائرة المذكورة.

اعلم أن هذا الجدول الهولاني هو الحقيقة التي أوجد الحق من مادتها الموجودات العلويات والسفليات. فهي الأم الجامعة لجميع الموجودات وهي معقولة في الذهن غير موجودة في العين، وهو أن تكون لها صورة ذاتية لها. لكنّها في الموجودات حقيقة من غير تبعض ولا زيادة ولا نقص. فوجودها عن بروز أعيان الموجودات قديمها وحديثها. ولولا أعيان الموجودات ما عقلناها. ولولاها ما عقلنا حقائق الموجودات. فوجودها موقوف على وجود الأشخاص. والعلم بالأشخاص تفصيلاً موقوفاً على العلم بها إذ من لم يعرفها لم يفرق بين الموجودات. وقال مثلاً أن الجماد والملك والقديم شيء واحد إذ لا يعرف الحقائق ولا بماذا تتميز الموجودات بعضها من بعض. فهي متقدمة في العلم ظاهرة في الموجودات. فان أطلق عليها تأخر فلتأخر الوجود الشخصي لا لعينها. فهي بالنظر إلى ذاتها كلية معقولة لا تتصف بالوجود ولا بالعدم. وهي المادة لجميع الموجودات. فقد ظهرت بكمالها بظهور الموجودات، وما بقي شيء يوجد بعد. ولهذا قال الإمام «وليس في الإمكان

[Le segment de cercle appelé] «accident» ('arad) représente tout ce qui ne se maintient pas par soi, c'est-à-dire toutes les sortes d'accidents tels que la génération (*kaum*), la couleur, et les qualités comme les sciences et les capacités, etc. De même, on pourrait expliciter ce qui est représenté par [les segments de cercle] appelés «temps» et «lieu», et les autres relations (*nisab*) comme tu pourras le voir sur ce tableau, si Dieu veut.

Sache que ce diagramme de la Matière primordiale représente la réalité à partir de la Matière (ou substrat = *mâdda*) de laquelle Dieu produit les existants supérieurs et inférieurs. Elle est donc la Matrice (*umm*) qui englobe tous les existants. On peut se la représenter dans l'esprit sans qu'elle existe concrètement, c'est-à-dire sans comporter une forme substantielle, bien qu'elle soit, dans les existants, une réalité indivisible non susceptible d'augmentation ni de diminution. Son existence devient effective grâce à l'émergence des réalités concrètes des existants, qu'elles soient éternelles ou adventices. Si les réalités concrètes des existants n'étaient pas [apparues], nous n'aurions pu intelliger la Matière primordiale et sans elle nous n'aurions pu intelliger les réalités essentielles des existants ; c'est pourquoi l'existence de la Matière primordiale est constatée en fonction de l'existence des individus. La connaissance distinctive que nous avons des individus est constatée en fonction de la connaissance que nous avons de la Matière primordiale, car quiconque ne la connaît pas ne peut arriver à discerner les existants. On dirait [alors], par exemple, que le minéral, l'ange et l'Éternel sont une seule et même chose puisqu'on en ignore les réalités [essentielles] et ce par quoi les existants se distinguent les uns des autres.

La Matière primordiale se présente donc d'abord dans la connaissance et devient manifeste à travers les existants. Si on lui applique la postériorité (*ta'akhhur*) c'est en vertu de la postériorité de l'existence individuelle (*wujûd shakhṣî*) et non de ce qu'elle est en soi, car sous ce rapport, elle est universelle et intelligible et non qualifiée par l'existence ou la non-existence. Elle est le substrat (*mâdda*) de tous les existants. Elle apparaît dans son intégralité par la manifestation des existants, et, ainsi rien ne peut exister en dehors d'elle. C'est pourquoi l'Imâm (al-Ghazâlî) a pu dire : « Il n'y a rien dans la Possibilité (*imkân*)

أبدع من هذا العالم» إذ لو كان وادّخره، لكان بخلاً يناقض الجود، وعجزاً ينافي القدرة، ووصف الباري بهذا محال، فالذي يُفْضي إليه محال. فلو وُجد إلى هذا العالم عوالم إلى أبد لا يتناهى لكانت مثلاً لهذا العالم. وأمّا أن يزيد عليه بحقيقة ليست في هذا العالم فلا سبيل إلى ذلك وإذا لم تصحّ زيادة حقيقة فما في الإمكان أبدع منه. وقد تقرّر هذا في أول الكتاب.

باب جَدْوَلِ الحَضْرَةِ الإِلَهِيةِ

من جهة الأسماء الحسنی على ما ورد في الشرع المطهر لا على ما يقتضيه الإستقصاء والحصر

وهذه صورته (انظر صورة ٣ صفحة ٣٢) اعلم وفّقك الله أن العالمين بالله تعالى ما علموا منه إلا وجوده وكونه قادراً عالماً متكلاً مريداً حياً قيوماً سمياً بصيراً وما عرفوا سوى نفس الوجود. وأنه سبحانه لا يجوز عليه ما يجوز على المحدثات لصفة هو في نفسه عليها يُعقل وجودها ولا تُعرف العبارة عنها. ولهذا لا يجوز أن يقال فيه سبحانه ما هو إذ لا ماهية له ولا كيف هو إذ لا كيفية له. وعلى التحقيق ما تعلّق علم العالمين به سبحانه إلا تلويحاً من حيث الوجود. إن حققت النظر حتّى تقع الرؤية، إن شاء الله تعالى حيث قدرها تعالى بمزيد الكشف والوضوح فمن جهة أنه لا إله إلا الله، قلنا عرفنا الله.

[universelle] de plus parfait que notre monde, car s'il existait un monde plus parfait et que Dieu l'eût retenu, Il aurait fait preuve d'avarice incompatible avec Sa générosité, et de faiblesse incompatible avec Sa puissance. » Or, décrire ainsi Dieu est impossible et une telle conclusion impensable ! Si, en plus de ce monde, Il en avait existé d'autres, et cela indéfiniment, ils lui auraient été analogues. Il ne Lui aurait pas été possible d'ajouter une réalité qui n'existait pas déjà dans ce monde. Et s'il n'est possible d'y ajouter une quelconque réalité, c'est qu'il n'y a rien dans la Possibilité de plus parfait que notre monde. Mais nous avons déjà établi cela dans le courant de ce traité.

[TABLEAU DU DEGRÉ DE LA PRÉSENCE DIVINE]

Le tableau ci-dessous [p. 32] représente les plus beaux Noms mentionnés dans la pure Tradition de manière ni exhaustive, ni restrictive.

Sache – et que Dieu t'accorde la réussite – que les savants par Dieu – exalté soit-Il – ne connaissent de Lui que Son Existence (*wujûd*), et le fait qu'Il soit puissant, savant, parlant, volontaire, vivant, immuable, oyant et voyant [qualités inhérentes à Son Existence interne], et ne connaissent rien d'autre que Son Existence même. Or, on ne peut attribuer à Dieu – Gloire à Lui – ce qu'on attribue aux réalités adventices en raison des attributs qu'Il possède en soi, attributs dont l'existence est intelligible mais pourtant ineffable. Pour cette raison, on ne peut dire de Dieu – Gloire à Lui – ce qu'Il est (*mâ Huwa*), puisqu'Il ne comporte pas de quiddité (*mâhiyya*), ni comment (*kayfa*) Il est, puisqu'Il n'est pas sujet à la modalité (*kayfiyya* = relation avec le comment). En réalité, la connaissance que les savants peuvent avoir à Son sujet ne procède que par allusion à Son existence (*wujûd*).

Si tu rends effective cette perception au point d'en obtenir la vision, si Dieu le veut – exalté soit-Il – dans la mesure où Il l'a déterminée, par un accroissement du dévoilement et de l'illumination, alors sous le rapport [de l'Unité divine exprimée par la formule sacrée] « *Lâ ilâha illâ Llâh* » (nul dieu adorable sinon

ومن جهة الحقيقة كعلمنا بأن الجوهر هو الذي لا ينقسم
 المتحيّز القابل للأعراض قلنا لم نعرف. ولهذا لا يجوز الفكرة
 في الله تعالى إذ لا يُعقل له حقيقة فنخاف على المفكر في
 ذاته من التمثيل والتشبيه. فأنّه لا ينضبط ولا ينحصر ولا
 يدخل تحت الحدّ والوصف، وإنّما الفكرة في أفعاله ومخلوقاته
 وهذه الأسماء الحسنى التي سمّى بها نفسه توصيلاً إليها في
 كتابه العزيز على لسان نبيه الصادق. فمنها ما يدلّ على ذاته
 تعالى وقد يدلّ مع ذلك على صفاته أو أفعاله أو عليهما
 معاً ولكن دلالتها على الذات أظهر. فما كان من الأسماء
 على هذا النحو

Dieu), tu pourrais dire : « Nous avons connu Dieu. » Mais sous le rapport de la réalité (*haqîqa*), comme la connaissance que nous avons de la Substance (*jawhâr*) que la spacialisation susceptible de recevoir les accidents ne peut diviser, tu pourrais dire : « Nous ne L'avons pas connu. » Pour cette raison, la méditation au sujet de Dieu n'est pas possible, puisqu'on ne peut réellement L'intelliger. Ainsi nous craindrions que celui qui médite sur Son Essence en arrive à la représentation (*tamthîl*) et à l'anthropomorphisme (*tashbîh*). Dieu n'est ni appréhendable, ni cernable, comme Il n'est pas définissable, ni qualifiable. La méditation doit seulement porter sur Ses Actes et Ses créatures.

Ces Noms excellents, par lesquels Il s'est nommé Lui-même dans Son Livre précieux, exprimé par Son Prophète véridique, pour qu'on puisse se qualifier par eux, comportent d'une part ceux qui se réfèrent à Son Essence (*dhât*) et d'autre part ceux qui en plus de Son Essence indiquent Ses Qualités ou Ses Actes, voire les deux simultanément. Toutefois, ils se rapportent avec plus d'évidence à Son Essence.

وهذه صورته

جدول أسماء الأفعال	جدول أسماء الصفات		جدول أسماء الذات
المبدئ الوكيل	الحي	الإنابة	الله الرب الملك
الباعث المجيب	الشكور	الكلام	القدوس السلام
الواسع الحسيب	القهار القاهر	القدرة	المؤمن المهيمن
المقيط الحافظ	المقتدر القوي	القادر	العزیز الجبار
الخالق البارئ المصور	الرحمان الرحيم		المتكبر العلي
الرزاق الوهاب الفتاح	الكریم الفقار	البرادة	العظيم الظاهر
القابض الباسط	الغفور الودود		الباطن الكبير
	الرؤوف الخليم		الجليل المجيد
	البر الصبور		الحق المتين
العليم الخبير	المحصي الحكيم	الحج	الواحد الماجد
المعز المذل	الشهيد		الصمد
الحكم العدل اللطيف	السميع		الأول الآخر
المعيد المحيي المميت			المتعالي الغني
الولي التواب المنتقم			النور الوارث
المقسط الجامع المغني	البصير		ذو الجلال
المانع الضار النافع			الرقيب
البادي البديع الرشيد			

Fig. III. TABLEAU DES NOMS DIVINS

NOMS D'ESSENCE	NOMS DE QUALITÉS	NOMS D'ACTES
Dieu, Seigneur, Souverain Saint Paix Fidèle Gardien Inaccessible Contraigneur Magnifique Exalté Immense Extérieur Intérieur Grand Majestueux Glorieux Réel Ferme Unique Excellent Impénétrable Premier Dernier Exalté Indépendant Lumière Légateur Détenteur de la Majesté et de la Générosité Vigilant	LA VIE Vivant LA PAROLE Remercié LA PUISSANCE Coercitif, Contraignant Tout-puissant Fort, Puissant Tout-Miséricordieux LA VOLONTÉ Très-Miséricordieux Généreux toujours Pardonneur Pardonneur Aimant Clément, Longanime Bienveillant Constant LA SCIENCE Omniscient, Informé Qui garde en compte Sage Témoin L'OUÏE Oyant LA VUE Voyant	Innovateur, Gérant Susciteur, Qui exauce Ample, Qui suffit Sustanteur Préservateur Créateur, Producteur Formateur Pourvoyeur Donateur, Celui qui ouvre Restricteur, Epanouisseur Abaissant, Élevant Qui rend irrésistible Qui rend vil, Arbitre Juste Subtil Réintégrateur Vivicateur, Mortificateur Très Proche, Indulgent Celui qui fait répartir Vindicateur Équitable Totaliseur Qui rend suffisant Qui refuse Contrariant Qui accorde le profit Guide Novateur Recteur

جعلناه من أسماء الذات. وإن كان كما ذكرناه يدلّ على بعض الصفات أو الأفعال أو عليهما معاً. وهكذا فعلنا في أسماء الصفات وفي أسماء الأفعال من جهة الأظهر، لا أنه ليس لها مدخل في غير جدولها الذي جعلناه لها كالربّ مثلاً فإنّ معناها الثابت فهو للذات، ومعناه المصلح فهو من أسماء الأفعال وهو بمعنى المالك فهو من أسماء الصفات.

واعلم أنّ هذه الأسماء التي جعلناها في هذا الجدول ما قصدنا بها حصر الأسماء ولا أنه ليس ثمّ غيرها، وإنّما سقناها بهذا الترتيب تنبيهاً على ما سنذكره إن شاء الله تعالى. فمتى رأيت إسماء من أسمائه الحسنی فالحقه بالأظهر فيه واكتبه في جدولته إذ الأسماء كثيرة جداً من طريق الاختلاف الذي حصل فيها. وإنّما جعلنا هذا فتح باب لك إلى ما يصحّ عندك من الأسماء. وفائدة هذا الجدول الذي وضعناه لها أن يتخلّق العبد بهذه الأسماء حتّى يرجع منها حقائق يدعي بها وينسب إليها من أولّها إلى آخرها. قال الله تعالى * إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ * (القلم، ٤). ثمّ وصف لنا من خلقه عم فقال الله تعالى * بِالْمُؤْمِنِينَ رُؤُوفٌ رَحِيمٌ * (التوبة، ١٢٨). فاذا عرفت ما أردناه بهذا الجدول ورتّبناه علمت المتخلّق به إذا رأيت عليه في وقت ما إسماء من الأسماء نسبته إلى ذلك الإسم وإلى تلك الحضرة في ذلك الوقت

Sur ce tableau des Noms divins³⁷, nous avons porté dans la colonne des Noms de l'Essence ceux qui en relèvent même si, comme nous venons de le mentionner, ils peuvent aussi désigner certaines Qualités ou certains Actes, ou les deux à la fois. De même, avons-nous procédé avec les Noms de Qualités et d'Actes, en les classant selon leur signification la plus évidente. Cela n'empêche pas leur inclusion dans une autre colonne. Par exemple : le nom Seigneur (*Rabb*) qui signifie « l'Immuable » (*Thâbit*) relève de l'Essence ; mais quand Il signifie « le Rectificateur » (*Muḥliḥ*), il a trait aux Noms d'Actes ; et lorsqu'Il signifie « le Possesseur » (*Mâlik*), Il intéresse la catégorie des Noms de Qualités.

Sache que nous n'avons pas eu l'intention de limiter les Noms divins à ceux qui figurent dans ce tableau, ni d'insinuer qu'il n'en existe pas d'autres, mais nous les y avons disposés pour attirer l'attention sur ce que nous allons mentionner, si Dieu veut.

Quand tu vois un des Noms excellents de Dieu, applique-le à la catégorie la plus obvie et inscris-le dans la colonne correspondante de ce tableau, car les Noms sont en nombre considérable en raison de la diversité de significations qu'ils sont susceptibles d'assumer. Nous avons établi cette liste à seule fin de te donner un accès aux Noms qui te conviennent et qui t'apporteront un bienfait. Nous avons ainsi composé ce tableau des Noms pour que le serviteur se caractérise par eux de sorte que les réalités, qu'il revendique par eux et avec lesquels il se trouve en affinité depuis le premier jusqu'au dernier, se manifestent par eux. Car Dieu a dit : « Certes, tu es d'un caractère éminent. » (Coran 68 : 4) Par ailleurs, Dieu a décrit pour nous les caractéristiques du Prophète : « À l'égard des Fidèles tu (il s'agit du Prophète) es bienveillant et miséricordieux. » (Coran 9 : 128)

Quand tu auras bien conscience du dessein que nous proposons par ce tableau et de l'ordre qui y préside, tu sauras reconnaître celui qui se caractérise par les Noms contenus dans ce schéma et tu discerneras en lui, à un moment donné, un de ces noms et le degré de présence correspondant avec lesquels tu le trouves

37. Ce tableau ne contient pas l'intégralité des quatre-vingt-dix-neuf Noms divins retenus par la Tradition. Cf. Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Traité sur les Noms divins*, deux tomes, traduit par M. Gloton, Dervy Livres, Paris, 1986.

فتقول فلان الآن في حضرة الأفعال إن كان من أسماء الأفعال، أو في حضرة الصفة الفلانية، أو في حضرة الذات كيف شئت على حسب حضرة ذلك الاسم. فان كان الاسم فيه معاني الحضرات الثلاث فتنظر إلى ما غلب عليه من تلك المعاني فتنسبه إليه وتلحقه بتلك الحضرة في الحال. وإن كان من جهة المقام فوقها ولكن تحكم عليه بما هو في الحال، غير أن المكمل منا لا يحجب ذلك في حق هذا الشخص إذا كان أعلى من حاله، فإنه لا يخفى علينا من ينزل ذلك الاسم على ما يعطيه الوقت بمن سلطانه ذلك الاسم وحاكم عليه. وبهذا يفرق بينهما الكامل منا ومن دون هذا إنما يحكم عليه في الحال بذلك الاسم لا يعرف غير ذلك. فهذا فائدة هذا الجدول. وبدأنا به في الموجودات إذ هو الأول الذي لأولية له. والأشياء كلها معدومة ولهذا جعلناه على أثر الشكل الهيلولاني ومعه لما كان مقارنا لها في الأزل من غير أن يكون لها وجود في عينها، لكنّها معلومة له سبحانه، يعلمها بحقيقة من حقائقها فهو يعلمها بها لا غيرها إذ هي الشاملة للكل. وكان الحق أزلاً لها ظاهراً وهي له باطن إذ هي صفة العلم وليس العلم بشيء غيرها ولا هي العالم. فانّ العالم منها من باب العالمية وليست منه لكنّها ظهرت فيه من باب الحقيقة. ولهذا جعلنا وجود الحق يقابل ما يأتي بعد هذا من أكثر عوالم وجداولها.

apparenté. Tu diras alors que cette personne se trouve actuellement dans le degré de présence des Actes s'il s'agit d'un des Noms d'action, ou bien dans le degré de présence de la Qualité liée à la personne, ou dans le degré de présence de l'Essence, selon ce que tu percevras en lui de l'économie de ce Nom. Si ce Nom comporte des significations communes à ces trois degrés de présence, considère alors la signification prédominante et reconnais-la en lui en le rattachant à ce degré de présence en fonction de son état (*hâl*). Et même s'il est, sous le rapport de la station (*maqâm*), plus élevé que ce degré de présence, détermine néanmoins son degré de présence en fonction de son état, bien que son cas ne soit pas caché à celui qui, parmi nous, est accompli, car celui-ci se trouve dans un état supérieur. Et alors, celui qui réalise ce Nom, selon ce que le moment lui confère, parmi ceux qui ont pouvoir sur ce Nom et le maîtrisent, ne nous est pas caché, car l'être qui, parmi nous, est accompli, fait bien la distinction entre les deux. Mais celui qui n'atteint pas cette perfection considérera cette personne seulement en fonction de son état (*hâl*) par rapport à ce Nom. Il ne peut en connaître davantage. Telle est l'utilité de ce tableau.

Nous avons commencé ce tableau des Noms par Lui (*Allâh*) parmi les existants (*maujûdât*), puisqu'Il est le Premier sans antérieur alors que toutes choses (*ashyâ'*) sont inexistantes (*ma'dûma*). C'est pour cette raison que nous avons présenté ce tableau [des Noms de Dieu] après celui de la Matière primordiale et l'accompagnant, du fait que Dieu est en étroite connexion avec la Matière primordiale pour l'Éternité sans pourtant qu'elle ait une existence concrète, mais elle est connue de Lui – Gloire à Lui. Il la connaît à travers une de ses réalités. Il connaît cette réalité par elle [la Matière primordiale] exclusivement puisqu'elle englobe tout. Dieu le Réel la manifeste éternellement tout comme elle Le dissimule et elle exprime alors la connaissance et aucune réalité ne peut être connaissable sans elle. Elle n'est pas le cosmos, car celui-ci en tant que tel est produit grâce à elle, mais elle n'est pas produite grâce à lui. Cependant, elle se manifeste à travers lui d'une manière effective. C'est pour cette raison que nous avons posé l'Existence de Dieu le Vrai et le tableau [des Noms divins] en correspondance avec

وسقناه بالأسماء لأنّ مستند الأفعال إليها ولأنّ الذات لا سبيل إلى تصويرها في الذهن، ولا بدّ أن يحصل في النفس أمر يستند إليه فليكن الأسماء فلم يكن بد من ذكرها. فهذا الجدول من باب الجوهر المذكور في الهيولي لا من غيره إذ الجوهر عبارة عن الأصل وأصل الأشياء كلّها وجود الحقّ تعالى إذ لو لم يكن هذا الأصل الإلهيّ موجوداً وهذه المادة الهيولانيّة معقولة لما صحّ هذا الفرع المحدث الكائن بعد أن لم يكن. ولما تصوّر فتحقق ترشّد إن شاء الله تعالى وهو المستعان.

باب سبب بدء العالم ونشئه

اعلم وفّقك الله وسدّدك أنّه لما نظرنا العالم على ما هو عليه وعرفنا حقيقته ومورده ومصدره ونظرنا ما ظهر فيه من الحضرة الإلهيّة بعد ما فصلناه تفصيلاً، فوجدنا الذات الإلهيّة منزّهة عن أن يكون لها بعالم الكون والخلق وللأمر مناسبة أو تعلق بنوع ما من الأنواع، لأنّ الحقيقة تأبى ذلك. فنظرنا ما الحاكم المؤثر في هذا العالم فوجدنا الأسماء الحسنی ظهرت في العالم كلّ ظهوراً لا خفاء به كلياً. وحصلت فيه آثارها وأحكامها لا بذواتها لكن بأمثالها لا بحقائقها لكن برقائقها، فأبقينا الذات المقدسة على تقدسها وتنزيهاها.

la plupart des mondes (*'awâlim*) que nous présentons plus loin. Dans ce dernier nous avons disposé les Noms car les actes s'appuient sur eux et étant donné que l'Essence ne peut être conçue dans le mental, il est nécessaire de fournir un support à l'âme. Telle est la fonction des Noms ; il nous faut donc les garder présents [en nous].

Le tableau [des Noms divins] se rapporte exclusivement à la catégorie de la Substance mentionnée dans le tableau de la Matière primordiale puisque la Substance représente le Substrat ou fondement (*aql*). Or, le Fondement de toute chose est l'Existence de Dieu le Réel – exalté soit-Il – car si ce Fondement divin n'avait pas existé et si cette Matière hylique primordiale n'avait pas été intelligible, le développement qui en résulte en faisant venir l'être généré à l'existence, après sa non-existence, n'aurait été ni pertinent, ni concevable.

Réalise donc bien cela et tu seras bien dirigé, si Dieu veut. C'est à Lui que l'assistance [doit] être demandée.

[CAUSE DE LA GENÈSE DU MONDE ET DE SON DÉVELOPPEMENT]

Sache³⁸ – et que Dieu t'accorde la prospérité et la réussite – que lorsque nous considérons le monde tel qu'il est, que nous connaissons sa réalité, sa source et son principe, et que nous envisageons la Présence divine qui se manifeste en lui, après une analyse approfondie, nous prenons alors conscience que l'Essence divine (*dhât ilâhiyya*) transcende ce que serait pour Elle une correspondance au monde de la génération, de la création et du commandement, ou une dépendance à une catégorie quelconque car, en réalité, cela n'est pas possible.

Après avoir examiné quelle autorité exerce son influence sur ce monde, nous avons trouvé que les Noms excellents se manifestent dans tout ce qui le constitue sans que rien n'en soit exclu. Ils apparaissent dans le monde par leurs effets et leurs propriétés, non par leurs essences mais par leurs représentations, non par leurs réalités mais par leurs vertus subtiles (*raqîqa*). Ainsi nous maintenons l'inaccessibilité de l'Essence dans Sa Transcendance et Sa Pureté.

38. Une version plus développée de ce chapitre se trouve dans *Futûhât*, t. II, pp. 125-129.

ونظرنا إلى الأسماء فوجدناها كثيرةً فقلنا الكثرة جَمْعٌ، ولا بدّ من أئمة متقدّمة في هذه الكثرة فلتكن الأئمة هي المسلّطة على العالمين وما بقي من عدد الأسماء إذ الأئمة الجامعون لحقائقها. فالإمام المقدم الجامع اسمه الله، فهو الجامع لمعاني الأسماء كلّها، وهو دليل الذات. فنزّهناه كما نزّهنا الذات. وأيضاً فأنّه من حيث ما وُضع جامعُ الأسماء. فإن أخذناه لكون ما من الإكوان ما نأخذه من حيث ما وُضع وإنّما نأخذه من جهة حقيقة ما من حقائقه التي هو مهيمٌ عليها. ولتلك الحقيقة اسم يدلّ عليها من غير اسم الله. فلنأخذها من جهة ذلك الاسم الذي لا يحتمل غيرها ونُبّرز الكون منها ونترك اسمه الله على منزلته من التقديس. فإذا تقرّر هذا وخرج الاسم الجامع عن التعلّق بالكون وبقي على مرتبته حتّى لا تبقى حقيقة إلاّ برزت فحينئذ يظهر سلطان ذاته كلياً. فلنرجع إلى الأئمة الذين هم من جملة حقائقه ونقول أن أئمة الأسماء كلّها عقلاً وشرعاً سبعة ليس غيرها، وما بقي من الأسماء فتبع لهؤلاء. وهي الحيّ، العليم، المريد، القائل، القادر، الجواد، المقسط. فالحيّ إمام الأئمة. ومقدّمهم والمقسط آخر الأئمة. والقائل أدخله الشرع في الأئمة خاصّة وقبله المقام وسرّه. وما بقي فالروح العقليّ اقتضاه إماماً. وانفرد الروح القدسيّ بالقائل خاصّة

Considérant ces Noms, nous avons remarqué qu'ils étaient nombreux, ce qui nous a fait dire que cette multitude devait comporter un regroupement, car elle provient nécessairement de prototypes (*a'imma*) qui lui sont antérieurs. Ces prototypes exercent leur autorité sur les mondes et sur la multitude de ces Noms puisque ces prototypes regroupent leurs réalités.

Le prototype originel (*muqaddam*) et totalisateur (*jâmi'*) est nommé Allâh, car Il totalise les significations de tous les Noms et désigne l'Essence (*dhât*). Par conséquent, nous Le reconnaissons transcendant comme l'Essence. Sous le rapport de ce qui vient d'être établi, Il totalise les Noms. Si nous considérons sa relation avec une créature quelconque, ce ne serait pas sous le rapport de ce qui vient d'être exposé, mais plutôt sous celui de la relation qu'il a avec une réalité quelconque sur laquelle Il (Allâh) exerce une influence. Cette réalité a alors un nom qui la désigne et qui est autre que le nom Allâh. Considérons-la sous le rapport de ce nom qui ne s'applique qu'à elle et donnons à la créature la possibilité d'apparaître à travers elle en laissant le Nom Allâh dans Son degré de transcendance. Lorsque tu auras reconnu cela, écarte le Nom totalisateur de tout ce qui se rapporte à la créature et laisse-Le à son degré [transcendant], de sorte que [chaque] réalité [autre] continue à se manifester et dès lors sa vertu propre se réalise parfaitement.

Revenons aux prototypes qui relèvent de la totalité de Ses Réalités. Nous dirons que les prototypes de tous les Noms, conformément à la raison aussi bien qu'à la Tradition religieuse, sont uniquement au nombre de sept et que les autres Noms en dérivent. Ils sont : le Vivant, le Savant, le Volontaire, le Locuteur (*qâ'il*), le Puissant, le Généreux et le Juste-Répartiteur (*muqsit*)³⁹.

Le «Vivant» est le prototype des prototypes et celui qui vient en premier alors que le «Juste-Répartiteur» en est l'ultime. Quant au «Locuteur», il est tout particulièrement considéré comme prototype par la tradition religieuse. Elle en admet le bien-fondé et on en est satisfait. Les autres Noms sont envisagés comme prototypes par l'esprit capable de discernement. Le Nom le «Locu-

39. Ibn 'Arabî ne reprend pas ici la division classique des Attributs divins d'essence. Les deux derniers, l'Oyant et le Voyant, sont remplacés ici par le Généreux et le Juste-Répartiteur.

وله مدخل في المقسط من جهة ما وفي اسمه الجواد لا غير. فاسمه الجواد يعم كل اسم رحماني يُعطي سرّاً ونعمةً فهو المهيمن على هذا القبيل من الأسماء. والمقسط يعم كل اسم غضبي يعطي ضرراً ونقمةً وهو المهيمن على هذا القبيل من الأسماء. وليس في العالم إلا هؤلاء الأئمة وهذان القبيلان من الأسماء لا غير. ولولا ظهور الأحكام الشرعية ما احتجنا إلى الإسم المقسط احتياجاً ضرورياً. فالعقاب والوعيد اضطرنا إلى إمامة الإسم المقسط وليس إيلام البهائم وما في ضمن ذلك من حكم اسمه المقسط ولكن من حكم اسمه المرید وهو من الأئمة المقدمين. فتحقق الشكل إذا رسمناه لك ليثبت في خيالك.

باب جدول دائرة العالم

فأني سأقيم لك دائرة العالم من غير نظر إلى شريعة وما يحكم فيه من هؤلاء الأئمة. وسأقيم لك دائرة السعادة من العالم ودائرة الشقاوة وما يحكم فيه من هؤلاء الأئمة. فانظر امتداد الرقائق من حضرات الأئمة. إلى العالم ومراتب الأئمة. الأول فالأول الأعلى فالأعلى وسأقيم لك القبيلين من الأسماء بين دوائر العالم وحضرات الأئمة وأجعل لهم ثلاث دوائر: دائرة تضم القبيلين في مقابلة دائرة العالم الكبرى المطلقة، ودائرتان في مقابلة عالم السعادة وعالم الشقاوة ويتميز القبيلين. فانظرها وتحققها حتى تُحصّلها في خيالك.

وسأجعل الرقائق من الأئمة تمتد إلى سدة من الأسماء ومن السدة إلى العوالم.

teur» est tout particulièrement identifié à l'Esprit saint et, sous un certain rapport, participe du «Juste-Répartiteur» et du «Généreux» mais pas des autres Noms. Le Nom le «Généreux» inclut tout Nom de miséricorde et confère contentement et bienfait. Il est Celui qui exerce son influence sur cette catégorie de Noms. Le Nom le «Juste-Répartiteur» s'applique à tout Nom de rigueur qui confère adversité et vindicte. Il exerce son influence sur les Noms de cette catégorie. Dans le monde, il y a seulement ces prototypes et ces deux catégories de Noms ; on n'en trouve pas d'autres. Si ce n'était la présence des préceptes religieux, nous n'aurions pas eu le besoin impératif du Nom le «Juste-Répartiteur». Mais la sanction et la menace nous obligent à recourir au prototype de ce Nom. La souffrance des bêtes et d'autres choses analogues ne dépendent pas de la fonction de ce Nom mais de celle du Nom le «Volontaire» qui appartient aux prototypes précédemment mentionnés [voir figure IV page 38].

Réalise bien la signification de ce tableau que nous avons tracé pour toi afin qu'il se fixe dans ton imagination !

Maintenant, je vais établir pour toi le cercle du monde, sans prendre en considération ni les données de la loi religieuse ni les prototypes qui s'y rapportent.

Je décris le cercle de la Félicité du Monde et celui de l'Adversité et les Prototypes qui s'y rapportent. Considère l'extension des rayons partant des Présences prototypiques pour aller jusqu'au Monde ainsi que les degrés des Prototypes l'un après l'autre et par ordre de supériorité.

Je dessine [les cercles 11 et 13 représentant] les deux catégories des Noms [situés] entre les cercles du Monde et des Présences des Prototypes. Pour cela, je décris trois cercles : un comprenant les deux catégories correspondant au Macrocosme absolu et deux cercles correspondant au Monde de la Félicité et de l'Adversité en distinguant bien les deux catégories. Considère-les bien et comprends-les bien jusqu'à ce que tu les appréhendes dans ton imagination.

Je trace les rayons depuis les Prototypes jusqu'à des gardiens (*sadana*) en rapport avec les Noms et depuis ces gardiens jusqu'aux [trois] mondes [le Macrocosme absolu, le Monde de la Félicité et celui de l'Adversité].

[Le diagramme n° 4 ci-contre ne figure pas, sous cette forme tracée, dans les différents manuscrits étudiés par Nyberg, et nous l'avons nous-mêmes reconstitué en tenant compte à la fois des différents éléments indiqués dans le texte d'Ibn 'Arabî et de quelques données complémentaires présentées par Nyberg à la page 169 de son édition critique.]

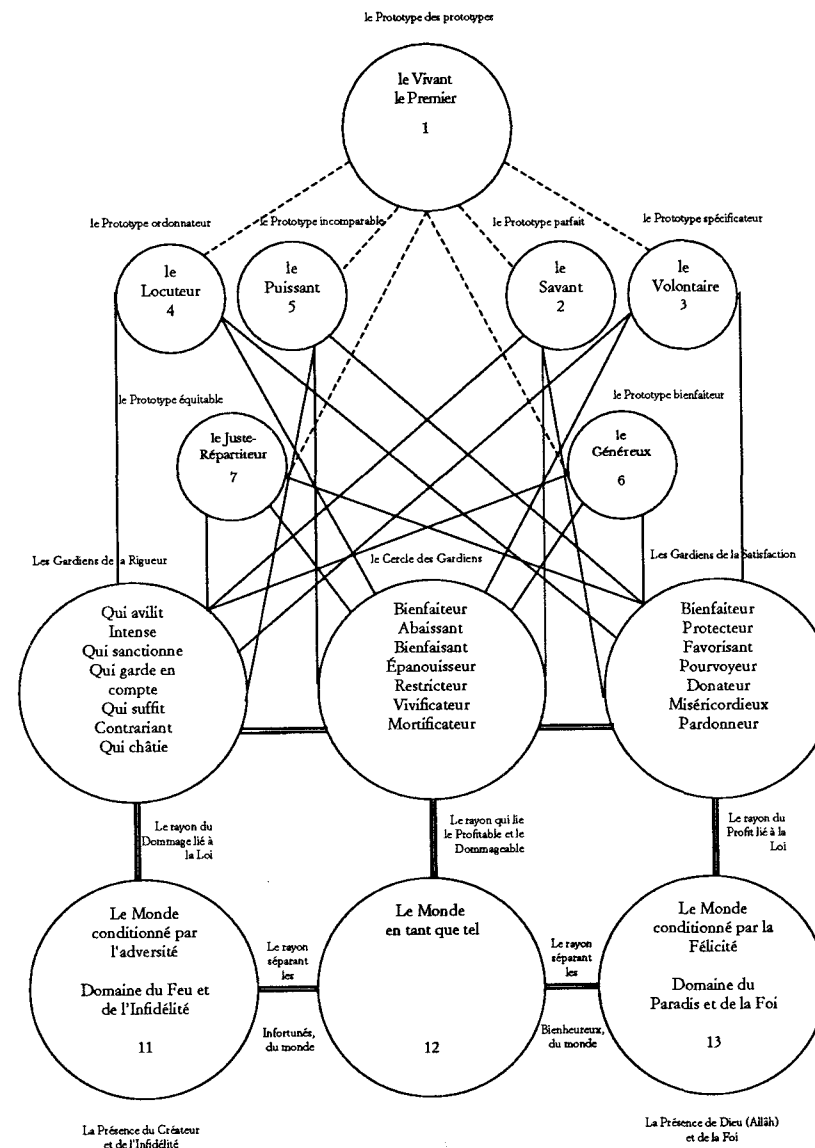


Fig. IV

وقد تمتد الرقيقة من بعض الأئمة إلى بعض وحينئذ تنزل وتتصل بالعالم لوقوف بعض الأئمة على بعض واكتب على الرقائق أثرها حتى تعقل. فألق بالك واشحذ فؤادك واشكر الله الذي سخرنى لك حتى علمت من الوجود ما غاب عنه أكثر الخلق بأقرب محاولة وأصح مثال وذلك بفضل الله وحوله وقوته. ومنه هذه صورة الدائرة المتقدمة الذكر.

فصل

اعلم أن سبب نشأ العالم على ما اقتضاه الكشف المثالي والحكم الإلهي ما ذكرناه في كتاب عنقاء مغرب في باب محاضرة أزلية على نشأة أبدية وسأذكر منه في هذا الكتاب ما يحتاج إليه في هذا الموضع. وذلك أن السدنة من هذه الأسماء لما كانت بأيديهم مقاليد السماوات والأرض ولا سماوات ولا أرض بقي كل سادن بمقلاده لا يجد ما يفتح. فقالوا يا للعجب خزان بمفاتيح مخازن لا تعرف مخزنًا موجودًا فما نصنع بهذه المقاليد ؟ فأجمعوا أمرهم وقالوا لا بد لنا من أئمتنا السبعة الذين أعطونا هذه المقاليد ولم يعرفونا المخازن التي نكون عليها. فقاموا على أبواب الأئمة على باب الإمام المخصّص والإمام المنعم والإمام المقسط فأخبروهم الأمر. فقالوا صدقتهم الخبر عندنا وسنعيّنكم لكم إن شاء الله تعالى.

Il se peut qu'un rayon se prolonge depuis un certain prototype jusqu'à un autre. Alors, le rayon descend pour atteindre le cercle du Monde à cause de l'interaction (ou interdépendance = *wuqûf*) de certains prototypes avec d'autres et établis, à l'aide des rayons, leurs relations d'influence jusqu'à ce que tu fasses preuve de discernement. Applique ton attention, affine ton esprit et remercie Dieu qui m'a chargé de cette tâche à ton égard afin que tu connaisses de l'existence ce qui en est caché à la plupart des créatures, par une expérience immédiate et par une analogie parfaitement adéquate, ceci grâce à Sa faveur, Sa force, Sa puissance et Sa bienveillance.

Voici donc la configuration du tableau susmentionné.

Sache que la cause du développement du monde, selon ce qu'exige le dévoilement imaginal et le statut divin, est décrite dans le traité que j'ai intitulé : '*Anqâ' Mughrib*' au chapitre : *Discours sur la pérennité du développement du monde*⁴⁰. J'en mentionnerai ici ce qui convient à cet exposé.

[LES GARDIENS DES NOMS DIVINS PROTOTYPIQUES]

Or, lorsque les clés (*maqâlîd*)⁴¹ des Cieux et de la Terre furent entre les « mains » des gardiens de ces Noms, il n'y avait ni cieux ni terre, et chaque gardien resta avec sa clé sans trouver ce qu'il devait ouvrir. Ils s'exclamèrent : « Que c'est étonnant ! Des trésoriers avec les clés (*mafâtîh*) pour accéder à des trésors dont on ne connaît pas le lieu de dépôt ! Qu'allons-nous faire avec ces clés ? » Ils se concertèrent donc à ce sujet et déclarèrent : « Nous devons nous adresser aux sept Prototypes qui nous donnèrent ces clés sans nous faire connaître où se trouvaient ces trésors dont nous sommes responsables ! » Ils se placèrent alors aux portes des Prototypes : le Spécificateur (*al-imâm al-Mukhaṣṣiṣ*), le Bienfaiteur et le Juste-Répartiteur. Ils les informèrent de cette situation et les Prototypes répondirent : « Vous nous avez rapporté fidèlement cette information et nous allons l'expliciter pour vous, si Dieu

40. *Kitâb 'Anqâ' mughrib fi ma'rifat khatm al-awliyâ' wa shams al-maghrib*, Le Caire, 1353 H. Cf. O. Yahya, *Histoire et Classification*, t. I, p. 157, § 30.

41. *Maqâlîd* = clés ou moyens d'exercer une fonction. La racine QLD de ce nom d'instrument connote une idée de pouvoir, de gestion.

ولكن تعالوا نصل إلى من بقي من الأئمة. ونجتمع على باب
حضرة الإمام الإلهي إمام الأئمة فاجتمع الكل وهم بالإضافة إلى
الإمام المعروف بالله سدنة فوق الجميع ببابه فبرز لهم وقال ما
الذي جاء ؟ بكم فذكروا له الأمر وأنهم طالبون وجود السماوات
والأرض حتى يضعوا كل مقلاد على بابه فقال أين الإمام
المخصص ؟ فبادر إليه المريد فقال له أليس الخبير عندك وعند
العليم ؟ فقال له نعم. قال فإن كان فأرح هؤلاء مما هم فيه من
تعلق الخاطر وشغل البال. فقال العليم والمريد أيها الإمام الأكمل
قل للإمام المقادر يساعدا والقائل فإنه لا نقوم به بأنفسنا إلا
أربعتنا. فنادى الله تعالى القادر والقائل، وقال لهما أعينا
أخويكما فيما هما بسبيله. فقالا نعم. فدخل حضرة الجواد فقالا
للجواد عزمنا على إيجاد الأكوان وعالم الحدثان وإخراجهم من
العدم إلى الوجود وهذا من حضرتك حضرة الجود. فادفع لنا من
الجود ما نبرزهم به. فدفعت لهم الجود المطلق فخرجوا به من عنده
وتعلقوا بالعالم فأبرزوه على غاية الإحكام والإتقان. فلم يبق في
الإمكان أبدع منه فاته صدر عن الجود المطلق ولو بقي أبدع منه
لكان الجواد قد بخل بما لم يعط وأبقاه عنده من الكمال ولم يصح
عليه إطلاق اسم الجواد وفيه شيء من البخل. فليس اسم الجواد
عليه فيما أعطى بأولى من اسم البخيل عليه فيما أمسك.
وبطلت الحقائق وقد ثبت أن اسم البخيل عليه مُحال فكونه إن
أبقى عنده ما هو أكمل مُحال.

veut – exalté soit-Il. Venez donc auprès des autres Prototypes et nous nous rassemblerons auprès de la porte de la Présence du Prototype divin, Prototype des Prototypes. »

Tous se rassemblèrent et, par relation avec le Prototype appelé Allâh⁴² [devinrent] gardiens. Ils se tinrent tous à Sa porte et Il se manifesta à eux en disant : «Que vous arrive-t-il ?» Ils l'informèrent alors qu'ils demandaient l'existence effective (*wujûd*) des Cieux et de la Terre afin de poser chaque clé sur la porte lui correspondant. Il répondit : «Où est le Prototype le Spécificateur ?» Le Volontaire s'empressa auprès de Lui et Allâh demanda : «Toi et le Savant ne connaissez-vous pas la réponse ?» «Certes», répondit-il. «S'il en est ainsi, soulage donc ceux-là de leur préoccupation et de leur inquiétude!» Le Savant et le Volontaire dirent : «Ô Prototype suprême, demande au Prototype le Puissant et au Locuteur de nous assister, car nous ne pouvons y arriver par nous-mêmes, à moins d'être quatre!» Allâh – qu'Il soit exalté – appela le Puissant et le Locuteur et leur dit : «Assistez vos deux "frères" dans leur démarche!» Tous deux acquiescèrent et pénétrèrent alors en la présence du Généreux en lui disant : «Nous sommes résolus à existencier les créatures et le monde adventice et à les faire passer de la non-existence (*'adam*) à l'existence (*wujûd*). Or, cela relève de ta fonction, celle de la Générosité. Accorde-nous de la générosité qui nous permette de les rendre manifestes!» Il leur accorda la Générosité absolue et ils quittèrent cet endroit avec elle. Ils se vouèrent au cosmos et le manifestèrent selon les limites extrêmes de la perfection et de l'excellence de sorte qu'il n'est pas possible de trouver un cosmos plus parfait, car il tire son origine de la Générosité absolue. En effet, s'il y avait eu un cosmos plus parfait, cela aurait impliqué que la Générosité se fût montrée avare de ce qui lui avait été donné en gardant une partie de sa perfection auprès d'elle. On ne pourrait pas alors la qualifier de Générosité absolue s'il y avait eu en elle une quelconque avarice. C'est pourquoi le nom «le Généreux» ne lui conviendrait pas mieux par rapport à ce qu'il donne que le nom «l'Avare» par rapport à ce qu'il retient et les réalités [du cosmos] seraient faussées. Il est donc bien établi qu'il serait aussi absurde de Lui appliquer le nom d'Avare que

42. Auparavant Ibn 'Arabi l'avait appelé « le Vivant ».

وهذا أصل نشئ العالم وسببه. وما ظهر الإمام المقسط إلا بعد نزول الشرائع فتأهبت الأسماء بمقاليدها وعلمت حقيقة ما كان عندها وماهي عليه بوجود الأكوان. فتحقق هذا الفصل المختصر العجيب فإنه نافع في هذا الباب.
الله المرشد للصواب.

تَمَّ الكتاب.

[de supposer] qu'il aurait pu conserver auprès de Lui ce qui est plus parfait. Telles sont l'origine et la cause du développement du monde.

Le Prototype le Juste-Répartiteur n'apparut qu'après la Révélation des préceptes religieux. Ainsi, chaque Nom se munit de sa clé et connut la réalité attachée à cette clé, ainsi que la réalité de la fonction qu'il devait exercer par rapport à l'existence des créatures.

Réalise bien le contenu de ce chapitre concis et merveilleux, car il [te] sera profitable en cette matière ! C'est Dieu qui guide vers la vérité.

Ici se termine ce traité.

INDEX DES NOMS PROPRES

- | | |
|---|---|
| 'Abd al-Jabbâr : VIII | al-Habashî' (Abd Allâh Badr ad-Dîn) : IX, X, 2. |
| 'Abd-al-'Azîz al-Mahdawî : VIII | Ibn Hanbal : XXXII, 1, 2. |
| Abû Jahl : 25 | Ibn Sînâ [voir Avicenne]. |
| Abû Sa'îd : 2 | Izutsu Toshihiko : XXII, 9. |
| Addas, Claude : IX, 2 | al-Jîlî 'Abd al-Karîm : XXIX. |
| 'Affî Abû al-'Alâ : XII, 15. | Kraus Paul : 6 |
| Ahmad : XXXII | al-Ma'mûn (le Calife) : XVII. |
| Anawati, M. M. : 23 | Massignon, L. : 20. |
| Aristote : XIII, XV-XVII, 6, 21, 24, 28 | al-Mounawî Mouhammad : 1 |
| Austin, R. W. J. : 11 | Muhammad (le Prophète) : XII, XXVIII, XLVI, 1, 25, 33 |
| Averroès : XXII | al-Nâbulusî 'Abd al-Ghanî : XXI |
| Avicenne : XXII, 6, 9, 24 | Nader, Albert N. : XXXIX |
| Bakri, Aladdin : XXI | Nyberg, H. : X, XXXV, 24 |
| Blachère, R. : 17 | Ormsby, E. L. : 19 |
| Bukhârî : 1, 2, 7 | Picoche, Jacqueline : XV. |
| Burckhardt, Titus : XXIX, XLIV. | Platon : XIII, XV-XVII. |
| Chittick, W. : 25 | Plotin : XIII, XVII. |
| Chodkiewicz, Michel : IX. | Sénèque : XV |
| Cicéron : XV. | Suyûtî : 20. |
| Corbin, H. : 1 | Takeshita, M. : X. |
| Fakhr ad-Dîn ar-Râzî : 15, 33. | Vâlsan, Michel : IX. |
| Gardet, Louis : 23. | Yahya, O. : VII-IX, 6, 17. |
| Gaudefroy-Demombynes, M. : 17. | Yahya b. Mu'adh ar-Razî : 20. |
| al-Ghazâlî, Abû Hâmid : 19, 29. | |
| Gilson, Etienne : XV, XVI, XXII, 9. | |
| Goichon, A. M. : 22. | |
| Gloton, M. : X, XIX, XXX, 15, 25. | |
| Gril, Denis : X. | |

- 'Angrâ mughrîb : VIII, 39.
 Dhakhâ'ir al-a'lâq : 19.
 Fuṣuṣ al-Hikam [tr. fr. partielle *La Sagesse des Prophètes**] : XII, XXVIII, XXIX, XXX-
 VII, XXXIX, XLIV-XLVI, 11, 15.
 Futûhat al-Makkiya [tr. fr. partielle *Les Illuminations de la Mecque*] : VII, VIII, IX, X,
 XVIII, XIX, XX, XXIII, XXIV, XXVIII, XXXI, XXXIII, XXXVIII, XL, XLI, 2, 3, 6, 17, 19,
 25, 35 ; Chap. 178 des Futûhat [tr. fr. *Traité de l'Amour*] : XIX, XXXI, XXXIII, 1.
 Hilyat al-Abdâl [tr. fr. *La Parure des Abdâl*] : IX.
 Kitâb Awrâd al-'usbû' : XXIII.
 Masâ'il : 19.
 Mawâqî' an-nujûm : IX, X.
 Rûh al-Quds [tr. fr. *Les Soufis d'Andalousie*] : VIII, 2.
 Shajarat al-Kawn [tr. fr. *L'Arbre du Monde*] : XXX, 25
 Tabdîrat : IX, X, XXIV, XXXV.
 Tawjûmân al-Ashwâq [tr. fr. *L'interprète des désirs*] : X, XIX.
 'Uqlat al-Mustawfîz : X, XIX, XLIII.

* R. W. J. Austin a publié une traduction complète de ce traité en anglais.

Nota Bene : « La production des cercles » a connu une traduction anglaise : « The Book of the description of the Encompassing Circles », trad. P. Fenton et M. Gloton, in S. Hirstenstein et M. Tiernan (éds.), *Muhyiddin Ibn 'Arabî, A commemorative Volume*, Shaftesbury, 1993.

RÉFÉRENCES CORANIQUES

2 : 30-31	XLIV	20 : 116	23
2 : 34	2, 23	24 : 39	XIX
4 : 126	27	28 : 68	10, 11
4 : 171	XXXI	28 : 88	15
6 : 19	15	33 : 56	3
7 : 11	23	36 : 83	XIX
7 : 12	23	37 : 180	22
7 : 100	11	38 : 75	XLV
9 : 128	33	40 : 15	XL
13 : 2	10	42 : 11	1, 16, 26
13 : 31	11	45 : 13	XLVI, 2
16 : 40	XVI, XXXI	48 : 14	33
17 : 61	23	55 : 29	XXVIII
17 : 110	XXVII	57 : 3	17
18 : 50	23	65 : 12	27
19 : 16-21	23	71 : 21	XXVIII
19 : 45	XXXIII	75 : 22-23	7
20 : 5	3	95 : 4	25
20 : 110	20	95 : 5	26
20 : 111	3		

INTRODUCTION

I. PRÉSENTATION DU TRAITÉ PAR PAUL B. FENTON	VII
II. ANALYSE DU TRAITÉ PAR MAURICE GLOTON	XI
<i>Existence et non-existence</i>	XIV
<i>Wûjûd et 'Adam</i>	XVI
<i>Les degrés de l'existence</i>	XXVI
<i>La « troisième chose »</i>	XXX
<i>La connaissance de l'Homme</i>	XLII

LE LIVRE DE LA PRODUCTION DES CERCLES

Introduction

Noblesse de l'Homme dans sa constitution parfaite	2
---	---

CHAPITRE PREMIER

Intention du traité : représentation	
de la fonction divine de l'Homme	4
Que faut-il entendre par existence et non-existence,	
en soi et dans les réalités adventices ?	5
Des différentes modalités	
de l'existence et de la connaissance	6
Les quatre catégories d'inexistants	10
Les trois catégories de connaissance	11
Rapports des catégories de la connaissance à leur objet	13
Les trois modalités de l'existence	16
Du Substrat universel	18

CHAPITRE DEUXIEME

Des catégories d'existants	21
L'Homme totalisateur des catégories d'existants	24
Diagramme I : de la transcendance et de l'immanence	26
Diagramme II : de la Matière primordiale	27
Tableau III : du Degré de la Présence divine	
ou des Noms divins	30
Cause de la Genèse du Monde	
et de son développement et diagramme n° IV	35
Les Gardiens des Noms divins prototypiques	39

<i>Index des noms propres</i>	43
<i>Ouvrages d'Ibn 'Arabî cités</i>	44
<i>Références coraniques</i>	44

Impression et façonnage par



N° d'impression : 61413 FF — Dépôt légal : novembre 1996