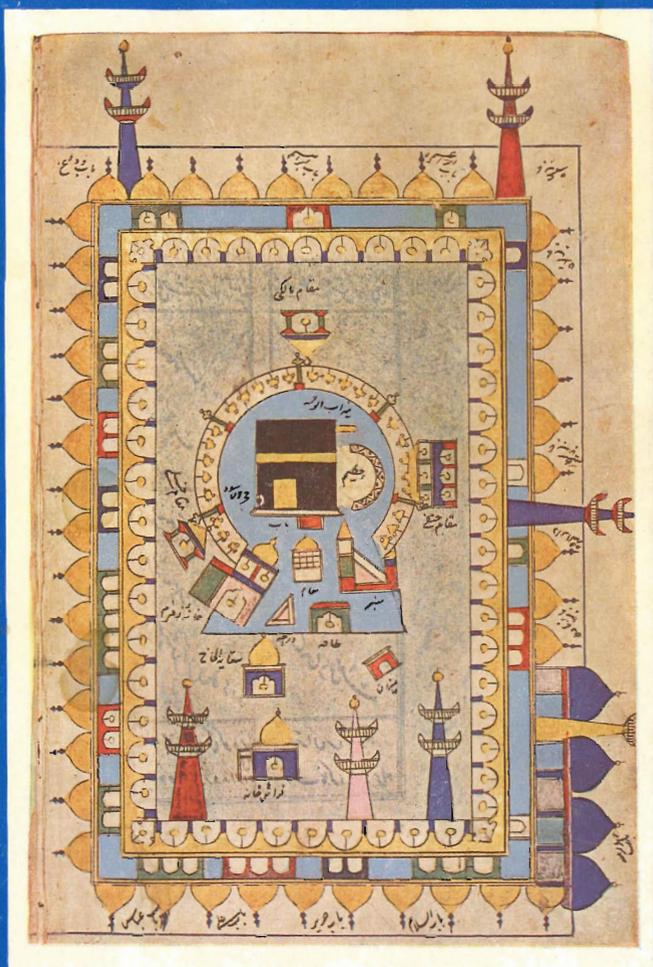


HENRY CORBIN

L'IMAGINATION CRÉATRICE

DANS LE

SOUFISME D'IBN 'ARABI



L'IMAGINATION CRÉATRICE
DANS LE SOUFISME D'IBN ARABI

Presented with compliments

to
Rev. Father Thomas Merton

by
Ch: Alidul Aziz

First floor, J.M.

872, Shastri Road,

Karachi-5.

A. Aziz

31/5761

[۹۱۳۸۱ / ۳۱ / ۵۷۶۱]

HENRY CORBIN

L'IMAGINATION CRÉATRICE
DANS LE
SOUFISME D'IBN 'ARABI

« HOMO SAPIENS »

FLAMMARION, ÉDITEUR
26, rue Racine, Paris (VI^e)

HENRY CORBIN

L'IMAGINATION CRÉATRICE
DANS LE
SOUFISME D'IBN 'ARABI

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays.

© 1958, by ERNEST FLAMMARION.
Printed in France.

In
C
su
de
n
id
co
lu
d
p
P
n
p
fi
p
d
l'
fa
p
n
in
P

constaté les récurrences aussi bien dans la théosophie mystique que chez les philosophes, lorsqu'à ces derniers la Figure de l'« Intelligence agente » s'annonce à travers les problèmes de la noétique, comme étant celle-là même de l'Ange de la connaissance et de la Révélation, c'est-à-dire l'Esprit-Saint (selon la Révélation qorânique elle-même qui identifie Gabriel, l'Ange de l'Annonciation, avec l'Esprit-Saint). Nous avons relevé les implications existentielles de la solution apportée au problème (chez un Abû'l-Barakât, un Avicenne, un Averroës), dans la mesure même où le statut de l'individualité spirituelle est décidé avec et par cette solution même. Le ministère de Khezr comme guide personnel invisible, détaché et détachant de toutes les servitudes légalitaires et magistérielles, s'accorde avec la solution entrevue par Abû'l-Barakât et par Sohrawardî en la personne de la *Nature Parfaite*, de même que pour un Avicenne le « Khezr de son être » prenait sans doute le nom de Hayy ibn Yaqzân. La crainte que suscitait l'avicennisme latin chez les orthodoxes, en Occident, pourrait peut-être se définir comme la crainte d'avoir à reconnaître le ministère individuel de Khezr. La noétique et l'anthropologie aviceniennes conduisaient à une exaltation de l'idée de l'Ange tout à fait insolite pour la Scolastique orthodoxe, mais en fait ni les situations vécues ni les représentations ni le lexique ne se correspondaient. Il ne s'agit plus du simple messenger transmettant des ordres, ni de l'idée courante de l'« Ange gardien », ni de l'Ange tel que l'on en discute en sunnisme pour décider si l'être humain lui est supérieur. Il s'agit de ceci : que la Forme sous laquelle chacun des Spirituels connaît Dieu est aussi la forme sous laquelle Dieu le connaît, parce qu'elle est la forme sous laquelle Dieu se révèle à soi-même en lui. C'est pour Ibn 'Arabî la corrélation essentielle entre la forme de la théophanie et la forme de celui à qui se montre cette théophanie. C'est la « part allotie » à chaque Spirituel, son individualité absolue, le Nom divin investi en lui. C'est le *théophanisme* essentiel, tel que chaque théophanie a la forme d'une angélophanie, parce que toute théophanie s'accomplit selon cette corrélation déterminée ; et cette détermination essentielle, sans laquelle l'Être divin resterait l'Inconnu et l'Inconnaissable, c'est cela le sens de l'Ange. Cela compris, la manière dont Ibn 'Arabî comme disciple de Khezr médite la philoxénie d'Abraham (cf. *infra* 1^{re} partie, chap. 1^{er}, § 3), conduit jusqu'au cœur de sa théosophie et de son expérience mystique, à un secret qui est aussi celui du « Pèlerin chérubinique » d'Angelus Silésius : ce que signifie, de la part du mystique, nourrir l'Ange de sa propre substance.

Il ne nous reste plus qu'à relever dans la vie d'Ibn 'Arabî quelques-uns des *memorabilia* concernant ses rencontres avec Khezr. Deux épisodes de jeunesse en attestent la présence latente à sa conscience, présence se traduisant par une dévotion qui ne se démentit jamais, tant elle est solidaire du sens de sa personne et de sa vie, et qui culminera le jour où en un jardin

de Mossoul, avec un rituel qui reste pour nous enveloppé de mystère, Ibn 'Arabî recevra l'investiture du « manteau » (*Khirqā*) de Khezz, des mains d'un ami qui en avait lui-même reçu l'investiture immédiate.

Une première rencontre mémorable se produisit aux jours de son adolescence, quand il était étudiant à Séville, mais c'est seulement après coup que le jeune Ibn 'Arabî saura qui il a rencontré. Il venait de quitter une leçon de son maître (Abû'l-Hasan al-Oryânî), avec qui il avait eu une discussion assez vive concernant l'identité d'une personne que le Prophète avait favorisée de son apparition. Le disciple avait maintenu ses positions et était parti, quelque peu vexé et mécontent. Au détour d'une rue, un inconnu l'aborde affectueusement : « O Mohammad ! fais confiance à ton maître. C'est bien de telle personne qu'il s'agissait. » L'adolescent revient alors sur ses pas pour annoncer qu'il a changé d'avis, mais en l'apercevant, son shaykh prévient ses paroles : « Faudra-t-il donc que Khezz t'apparaisse chaque fois qu'il s'agira de faire confiance à la parole de ton maître ? » Ibn 'Arabî sut alors qui il avait rencontré. Plus tard à Tunis, par une chaude nuit de pleine lune, Ibn 'Arabî va prendre son repos dans la cabine d'un bateau ancré dans le port. Un malaise le réveille. Il s'approche du bord, tandis que l'équipage est plongé dans le sommeil. Et voici qu'il voit venir vers lui quelqu'un marchant à pieds secs sur les eaux, quelqu'un qui s'approche et converse un moment avec lui, avant de se retirer rapidement dans une grotte percée au flanc de la montagne, à quelques milles de là. Le lendemain, dans Tunis, un saint homme inconnu lui demande : « Eh bien ! qu'en a-t-il été cette nuit avec Khezz ? (25) »

Voici maintenant, de beaucoup plus important, l'épisode de l'investiture mystique, tel qu'il se passa en l'année 601/1204. Après une brève halte à Bagdad, Ibn 'Arabî s'était rendu à Mossoul où il était attiré par l'enseignement et la réputation du maître soufi 'Alî ibn Jâmi'. Or, ce maître avait reçu directement de Khezz « en personne » l'investiture de la *khirqā*, le manteau soufi. Lors de quel événement théophanique, avec quel cérémonial ? Ibn 'Arabî ne le dit pas, mais il précise que le même cérémonial fut exactement observé par le shaykh pour lui conférer à son tour, au cours d'une liturgie intime, l'investiture du manteau mystique. Mieux vaut ici encore laisser la parole à Ibn 'Arabî lui-même.

« Cette consociation avec Khezz, écrit-il (26), un de nos shaykhs l'expérimenta, le shaykh 'Alî ibn 'Abdollah ibn Jâmi', qui était au nombre des disciples de 'Alî al-Motawakkil et de Abû 'Abdallah Qadîb Albân. Il habitait dans un jardin qu'il possédait aux environs de Mossoul. Là-même Khezz l'avait investi du manteau, en présence de Qadîb Albân. Et c'est à l'endroit

(25) *Fotûhât*, vol. I, p. 186.

(26) *Fotûhât*, vol. I, p. 187.

même où dans son jardin Khezz l'en avait revêtu, que le shaykh m'en revêtit à mon tour, en observant le même cérémonial que Khezz avait lui-même observé en lui conférant l'investiture. J'avais déjà reçu cette investiture, mais d'une manière plus indirecte, des mains de mon ami Taqioddîn ibn 'Abdirrahmân, qui lui-même l'avait reçu des mains de Sadroddîn, shaykh des shaykhs en Egypte... dont le grand-père l'avait reçu des mains de Khezz. C'est à partir de ce moment-là que je me mis à parler de l'investiture du manteau et à la conférer à certaines personnes, parce que je constatais quel prix Khezz attachait à ce rite. Auparavant je ne parlais pas de ce manteau qui est maintenant si bien connu. Ce manteau est en effet pour nous un symbole de compagnonnage, le signe que l'on partage la même culture spirituelle, la pratique du même *ethos*... La coutume s'est répandue chez les maîtres en mystique, lorsqu'ils discernent quelque déficience chez un de leurs disciples, que le shaykh s'identifie mentalement avec l'état de perfection qu'il se propose de transmettre. Lorsqu'il a opéré cette identification, il prend le manteau qu'il porte au moment même où il réalise cet état spirituel, il s'en dépouille et en revêt le disciple dont il veut rendre parfait le propre état spirituel. Ainsi le shaykh communique au disciple l'état spirituel qu'il a produit en lui-même, de sorte que la perfection s'en trouve réalisée dans l'état du disciple. Tel est le rite de l'investiture bien connu chez nous, et qui nous a été transmis par les plus expérimentés de nos shaykhs. »

Ce commentaire par lequel Ibn 'Arabî montre la signification du rite de l'investiture du manteau, en éclaire du même coup la portée lorsque l'investiture est reçue de Khezz en personne, soit directement, soit par intermédiaire. Ce qu'accomplit le rite d'investiture, ce n'est pas seulement une affiliation, mais bien une identification avec l'état spirituel de Khezz. Désormais l'initié satisfait à la condition requise, celle-là même que l'Ange indiquait à Sohrawardî, pour franchir la montagne de Qâf et parvenir à la Source de la Vie : « si tu es Khezz... » Désormais le mystique est Khezz, il a atteint au « Khezz de son être ». L'expérience ainsi vécue requiert phénoménologiquement une représentation où la présence réelle de Khezz est simultanément éprouvée comme celle d'une personne et celle d'un archétype, précisément celle d'une personne-archétype. C'est la situation que nous avons analysée ci-dessus en montrant comment s'y dissout le dilemme posé en termes de logique formelle.

Relevons avec soin toute la portée des circonstances indiquées par Ibn 'Arabî : l'investiture du manteau peut être reçue directement des mains de Khezz ; elle peut l'être également par l'intermédiaire de quelqu'un qui l'ait reçue directement de Khezz, ou même par l'intermédiaire de quelqu'un qui l'aurait reçue de ce premier intermédiaire. Cela ne change rien à la signification *transhistorique* du rite, tel que nous nous sommes efforcé de

le comprendre ici. Il y en a même là une illustration frappante. Le cérémonial d'investiture observé est toujours celui qui est observé par Khezzr lui-même ; Ibn 'Arabî le laisse malheureusement pour nous enveloppé de mystère. Le rite implique en tout cas que l'identification recherchée ne vise pas un état spirituel ou un état de perfection autrement déterminé chez le shaykh qui transmet l'investiture, mais l'état de Khezzr lui-même. Qu'il y ait un ou plusieurs intermédiaires ou qu'il n'y en ait pas, l'affiliation par identification avec l'état de Khezzr s'accomplit dans l'ordre *longitudinal* reliant le visible à l'invisible, vertical à l'ordre *latitudinal* des successions, générations et connexions historiques. Elle est et reste une affiliation directe au monde divin, transcendant toutes les attaches et conventions sociales. C'est pourquoi la signification en demeure transhistorique (comme un antidote pour l'obsession du « sens de l'histoire »).

Il y a en outre une indication très précieuse dans le fait qu'Ibn 'Arabî ait renouvelé la réception de cette investiture. Il l'avait reçue une première fois, avec trois intermédiaires entre lui-même et Khezzr ; cette fois, dans le jardin de Mossoul, il n'y en a plus qu'un. Cela implique donc la possibilité de resserrer la distance, la possibilité d'un « télescopage » tendant, à la limite, au synchronisme parfait (comme celui de la rencontre entre Khezzr-Elie et Moïse dans la sourate XVIII, ou sur le mont Thabor). Ce synchronisme résulte d'une intensification qualitative qui, modifiant les relations temporelles, n'est concevable que dans le temps psychique, qualitatif pur ; dans le temps physique quantitatif, continu et irréversible, le gain de cette approximation croissante est inconcevable. Si, par exemple, l'on est séparé chronologiquement d'un maître spirituel par plusieurs siècles, il est impossible qu'un de vos contemporains puisse vous en rapprocher chronologiquement, comme s'il en était dans le temps l'intermédiaire unique. On n'abolit pas les espaces de temps quantitatif qui mesurent les événements historiques ; en revanche, les événements de l'âme sont eux-mêmes la mesure qualitative de leur temps propre. Le synchronisme impossible dans le temps historique, est possible dans le *tempus discretum* du monde de l'âme, ou du *'alam al-mithâl*. C'est pourquoi également, à plusieurs siècles de distance, il est possible d'être le disciple direct, synchroniquement, d'un maître qui n'est « au passé » que chronologiquement.

C'est cela « être le disciple de Khezzr » (et c'est aussi le cas de tous les *Owaysis*), et c'est à cela qu'Ibn 'Arabî veut conduire son propre disciple, lorsqu'il affirme attacher une si grande importance au rite d'investiture du manteau, et le conférer à son tour à d'autres personnes. Par la pratique de ce rite, il nous signifie que son propos est de conduire à son tour chacun de ses disciples au « Khezzr de son être ». « Si tu es Khezzr... », tu peux faire en effet ce que *fait* Khezzr. Et c'est peut-être bien au fond la raison secrète pour laquelle la doctrine d'Ibn 'Arabî est tellement redoutée des adeptes

de la religion littérale, de la foi historique ennemie du *ta'wîl*, du dogme uniformément imposé à tous. En revanche, celui qui est le disciple de Khezzr, possède assez de force intérieure pour rechercher librement l'enseignement de tous les maîtres. La vie d'Ibn 'Arabî fréquentant, recueillant l'enseignement de tous les maîtres de son temps, nous en est le vivant exemple.

Telle que nous avons essayé d'en saisir la mesure propre dans le rythme de ses trois symboles, cette vie nous révèle une cohérence exemplaire. Dans le témoin aux funérailles d'Averroës, devenant sur l'appel de son Esprit-Saint le « pèlerin de l'Orient », nous avons discerné comme une exemplification vivante du « Récit de l'exil occidental » de Sohrawardî. C'est à la Source de la Vie, au Sinaï mystique, qu'est conduit le héros du Récit, là où ayant atteint la Vérité ésotérique, la *haqîqa*, il transpasse, transgresse les Ténèbres de la Loi et de la religion exotérique, comme la goutte de baume transpassant au revers de la main, face au soleil qui contraint à la transparence. Et c'est bien à la Source de la Vie qu'était conduit le « pèlerin de l'Orient », abandonnant l'Andalousie, sa patrie terrienne : Ibn 'Arabî, le « disciple de Khezzr ».

4. LA MATURITÉ ET L'ACHÈVEMENT DE L'ŒUVRE

Ibn 'Arabî a atteint maintenant l'âge de la pleine maturité ; il est entré dans sa quarantième année, l'âge qu'en général les maîtres (les « Frères de la Pureté », par exemple, dans leur « rituel philosophique ») regardent comme la limite avant laquelle ne peut éclore l'état spirituel comportant la rencontre décisive du « Guide » personnel, tout ce que signifie « être le disciple de Khezzr ». Nous pouvons suivre maintenant notre shaykh au cours des années de cette maturité, prodigieusement remplies. Deux ans après l'investiture mystique reçue dans le jardin de Mossoul (c'est-à-dire en 1204), nous le retrouvons au Caire en compagnie d'un petit groupe de soufis, dont quelques-uns étaient ses compatriotes d'Andalousie. La petite communauté semble avoir cultivé une vie mystique intense, acceptant avec autant de simplicité que d'enthousiasme les phénomènes (photismes, télépathies, lectures de pensée) qui se manifestaient chez ses membres. Certaine nuit, Ibn 'Arabî contemple une vision qui semble reproduire certains traits de la vision qui figure au prélude du grand livre des *Fotûhât* (cf. ici II^e partie, chap. IV, les textes cités en note). Il voit entrer dans leur demeure un être d'une merveilleuse beauté qui lui annonce : « Je suis le messager que l'Étre

fatigues, les ébranlements de santé occasionnés par les incessants et lointains voyages, peut-être aussi par les répercussions physiologiques des phénomènes mystiques éprouvés avec tant de fréquence, tout cela a été surmonté. Le shaykh vit désormais entouré de sa famille, de ses nombreux disciples, dans la sécurité matérielle et la quiétude de l'esprit. Il peut achever son œuvre, s'il est vrai qu'une telle œuvre, quelque limite qu'elle atteigne, puisse jamais être dite achevée.

Pour ne mentionner que deux de ses principales œuvres, celles qui seront le plus fréquemment citées ici et qui sont actuellement les mieux connues, parce que sans doute aussi les plus représentatives, nous rappellerons ceci : le Livre des *Fosûs al-Hikam* (Les gemmes des sagesse des Prophètes) fut écrit à la suite d'une vision en songe advenu au cours de l'année 627 h. (1230 A. D.). Le Prophète était apparu à Ibn 'Arabî, tenant en main un livre dont il lui énonçait le titre, et lui prescrivant d'en dégager l'enseignement pour le plus grand bien des disciples. Ayant ainsi évoqué la vision qui est à l'origine du livre, l'auteur précise dans quel esprit il se mit à l'œuvre : « Je ne suis ni un prophète (*nabî*), ni un Envoyé (*rasûl*) ; je suis simplement un héritier, quelqu'un qui laboure et ensemeince le champ de sa vie future. » Les vingt-sept prophètes (d'Adam à Mohammad) auxquels sont respectivement consacrés les chapitres, n'y sont point envisagés dans leur réalité empirique de personnages historiques. Ils sont médités comme les typifications de « sagesse » auxquelles leur nom sert d'indice et d'intitulation, ou dont ils fixent la tonalité. C'est donc à leur individualité métaphysique, à leur « heccité éternelle », qu'il faut rapporter la propriété de leur sagesse respective. Ce livre est sans doute le meilleur *compendium* de la doctrine ésotérique d'Ibn 'Arabî. Son influence fut d'une portée inappréciable. Il fut l'objet d'un très grand nombre de commentaires dans toutes les langues de l'Islam, aussi bien en Islam sunnite que dans le shî'isme ; leur étude comparative apportera de précieux enseignements.

Il restait encore au shaykh à achever le livre des *Fotûhât*, ce livre dont on a pu dire qu'il est la « Bible de l'ésotérisme en Islam » (au même titre que le *Mathnawî* mystique de Jalâoddîn Rûmî a été qualifié de « Qôrân persan »). Le titre complet en est : *Kitâb al-Fotûhât al-Makkîya fî ma'rifat al-asrâr al-malikîya wa'l-molkîya*, « Le Livre des révélations reçues à La Mekke concernant la connaissance des secrets du roi et du royaume » (nous aurons ici même, d'après une indication du grand mystique Jâmf, l'occasion de proposer une variante à cette traduction, permettant de faire l'économie du mot « révélations » qui déjà sert d'équivalent pour tant de termes du lexique soufi arabe, dont il est difficile de marquer la nuance dans nos langues). L'idée première de l'ouvrage remonte au premier séjour à La Mekke ; elle se rattache aux inspirations et visions mentales qui firent éclosion dans l'âme de l'auteur pendant l'accomplissement des tournées

rituelles autour de la Ka'aba, qu'il s'agisse de l'intériorisation du rite effectué *in corpore*, ou bien de sa répétition mentale. On a déjà marqué ici le lien entre ces moments théophaniques, éclos autour d'une Ka'aba mentalement transfigurée, imaginativement perçue et réalisée comme « centre du monde » : apparition de *Sophia* émergeant de la nuit, vision du Jouvenceau mystique surgissant de la Pierre Noire, vision qui est la source de l'ouvrage, et qui sera évoquée en détail à la fin du présent livre.

L'énorme ouvrage ne fut pas composé d'un seul jet. En 1230, Ibn 'Arabî écrivait le début du tome IV ; en 1236, la fin du tome II ; l'année suivante, le tome III. La rédaction l'en occupa pendant de nombreuses années, ce qu'explique non seulement l'étendue de l'ouvrage, mais le procédé de composition : « Cette œuvre, comme toutes mes œuvres, déclare Ibn 'Arabî, n'observe pas la méthode courante dans les œuvres des autres, pas plus que nous ne nous y conformons à la méthode ordinairement en usage chez les auteurs d'autres livres, quels qu'ils soient. En effet tout auteur écrit sous l'autorité de son libre arbitre, quoique l'on dise que sa liberté est subordonnée au Décret divin, ou sous l'inspiration de la science qu'il possède comme étant sa spécialité... En revanche, l'auteur qui écrit sous la dictée de l'inspiration divine, enregistre souvent des choses qui sont sans relation (apparente) avec la matière du chapitre qu'il est en train de traiter ; elles apparaîtront au lecteur profane comme une interpolation incohérente, bien que selon moi elles appartiennent à l'âme même de ce chapitre, même si c'est en vertu d'une raison que les autres ignorent (28). » Et encore : « Sache que la composition des chapitres des *Fotûhât* n'a pas résulté d'un libre choix de ma part, ni d'une délibération réfléchie. En vérité, Dieu m'a dicté par l'organe de l'Ange de l'inspiration tout ce que j'ai écrit, et c'est pourquoi il m'arrive entre deux développements d'en insérer un autre, qui n'a de connexion ni avec ce qui précède, ni avec ce qui suit (29). »

En bref, le processus de composition se présente plutôt comme une herméneutique de l'individuel, dominée par le souci de cas concrets qu'elle juxtapose, parce qu'elle en perçoit les sympathies secrètes. La démarche de la pensée est en affinité avec la logique stoïcienne ; elle résiste à la dialectique conceptuelle d'un développement conduit selon les lois de la logique péripatéticienne ; c'est toute la différence avec les livres des *falâsifa*, ceux d'un Avicenne par exemple. C'est pourquoi il est pratiquement impossible de résumer un tel ouvrage, ni même d'en esquisser le schéma. C'est une « Somme » de théosophie mystique, à la fois théorique et expérimentale. Cette Somme renferme des développements spéculatifs, souvent abstrus, supposant chez l'auteur une parfaite information philosophique ; elle ren-

(28) ASIN PALACIOS, *op. cit.*, p. 102.

(29) Sha'rânî, *Kitâb al-yawâqit*, éd. du Caire, 1305, 1^{re} partie, p. 31 (d'après les chap. 89 et 348 des *Fotûhât*).

ferme aussi tous les éléments d'un *Diarium spirituale* ; elle apporte enfin quantité d'informations relatives au soufisme et aux maîtres spirituels connus d'Ibn 'Arabî (30). Et malgré les proportions énormes de l'œuvre (ses cinq cent soixante chapitres dans l'édition du Caïre, 1329 h., s'étendent sur quelque trois mille pages de format grand in-4°) (31), Ibn 'Arabî nous prévient : « Malgré la longueur et l'étendue de ce livre, malgré le grand nombre de ses sections et chapitres, je n'y ai pas même épuisé une seule des pensées ou des doctrines que je professe concernant la méthode soufie. Comment, a fortiori, aurais-je épuisé le sujet en entier ? J'ai limité mon travail à mettre brièvement au clair quelque chose des principes fondamentaux sur lesquels la méthode se base, d'une manière abrégée, tenant le juste milieu entre la vague allusion et la complète et claire explication. »

A fortiori, dirons-nous, il n'était pas question d'épuiser dans le présent livre ni un thème, ni un aspect quelconque de la doctrine d'Ibn 'Arabî. Nous avons médité en sa compagnie quelques-uns des thèmes fondamentaux de sa pensée et de sa doctrine pratique. *Comprendre* réellement l'une et l'autre nous semble aller de pair avec le souci de les valoriser positivement. Bien entendu, la forme que reçoit chacun de nous est *conforme* à son « Ciel intérieur » ; c'est là le principe même du *théophanisme* d'un Ibn 'Arabî qui pour cette raison ne peut que conduire *chacun* individuellement à ce qu'il est respectivement seul en mesure de voir, et non pas le rallier à quelque dogme collectif préétabli : *Talem eum vidi qualem capere potui*. La vérité de la vision est en fonction de la fidélité à soi-même ; à qui est en mesure de l'attester, de rendre hommage au guide qui y conduit. Il ne s'agit ni de nominalisme, ni de réalisme, mais d'une contemplation décisive qui précède de très loin semblables options philosophiques. Un lointain jusqu'auquel il faut également remonter, pour s'expliquer en revanche les déformations et les récusations dont la spiritualité d'Ibn 'Arabî a été l'objet, souvent pour des raisons diamétralement opposées, mais toujours parce que l'on se dérobe à la connaissance de soi-même, au jugement sur soi-même, dont cette spiritualité implique l'aveu.

Ibn 'Arabî mourut paisiblement à Damas le 28 Rabî' II 638 h. (16 novembre 1240), entouré de sa famille, de ses amis, de ses disciples soufis. Il fut enterré au nord de Damas, dans le faubourg de la Salihîya, au pied du mont Qassioun. La courbe de vie s'achève en satisfaisant fidèlement à sa norme immanente, car le lieu même où fut enterré Ibn 'Arabî, là où ses restes reposent encore maintenant avec ceux de ses deux fils, était déjà un lieu

(30) Les six grandes divisions annoncées en tête de l'ouvrage ont respectivement pour thème : 1° Les doctrines (*ma'drif*) ; 2° Les pratiques spirituelles (*mo'âmalât*) ; 3° Les états mystiques (*ahwâl*) ; 4° Les degrés de perfection mystique (*manâzil*) ; 5° Les consociations de la divinité et de l'âme (*mondzâlât*) ; 6° Les demeures ésotériques (*maqâmât*).

(31) Et l'on sait qu'en traduction française, l'étendue d'un texte arabe passe facilement du simple au double.

de pèlerinage que les musulmans tiennent pour sanctifié par tous les prophètes, mais spécialement par Khezzr. Au xv^e siècle, Selim II, sultan de Constantinople, fit édifier sur son tombeau un mausolée et une madrasa.

Et c'est ainsi qu'aujourd'hui encore la tombe du « disciple de Khezzr » voit affluer les pèlerins. Nous fûmes de leur nombre un jour, savourant en secret — mais qui peut dire avec combien d'autres ? — le paradoxal triomphe : les honneurs de la dévotion populaire s'adressant à celui que ses disciples saluent traditionnellement comme *Mohyi'd-Dîn*, le Vivificateur de la religion, mais qu'en revanche tant de docteurs de la Loi en Islam ont tant de fois réprouvé, inversant son surnom honorifique en ses antithèses : *Mâhî'd-Dîn*, celui qui abolit la religion, *Momîtoddîn*, celui qui tue la religion ! Ce que garantit le paradoxe de cette tombe, c'est la présence du témoignage irrécusable, perpétuant au-delà d'elle-même ce qui, au cœur même de la religion de la lettre et de la Loi, surmonte et transgresse prophétiquement l'une et l'autre. A la mémoire du pèlerin pensif revint une autre image paradoxale : le tombeau de Swedenborg en la cathédrale d'Uppsala — diptyque mental attestant l'existence d'une *Ecclesia spiritualis* qui réunit tous les siens dans la force et le triomphe d'un même paradoxe.

III. SITUATION DE L'ÉSOTÉRISME

Ce titre ne fait qu'énoncer le thème de l'enquête à laquelle aboutiraient normalement les pages qui précèdent, et celles-ci en limitent pour autant la généralité. En fait, il s'agirait d'analyser la situation respective de l'ésotérisme par rapport à l'Islam et par rapport au christianisme, pour discerner dans quelle mesure cette situation est homologable. Même en délimitant ainsi le champ de la recherche, on s'aperçoit qu'elle nécessiterait un minimum de travaux préalables qui nous font encore défaut. Au surplus, chaque chercheur est forcément limité par le champ de son expérience et de ses observations personnelles. Ce que l'on va en dire ici, le sera donc surtout à titre d'indication et d'esquisse.

Dans la mesure même où c'est le soufisme d'Ibn 'Arabî qui entraîne ici à poser la question, celle-ci prend essentiellement le sens d'une interrogation concernant la place, la fonction et la signification du soufisme comme interprétation ésotérique de l'Islam. Traiter à fond une telle question nécessiterait un grand livre dont l'heure n'est pas encore venue : l'œuvre d'Ibn 'Arabî est insuffisamment explorée ; trop d'œuvres appartenant à son Ecole ou qui l'ont préparée, sont encore en manuscrits ; trop de connexions que nous avons signalées, sont encore à préciser. Du moins vaut-il la peine de préciser le sens de la question posée, car celle-ci réserve des tâches bien différentes de celles qui se proposent à l'histoire et à la sociologie. Elle concerne le phénomène du soufisme comme tel, dans son essence. En fait la phénoménologie, ne consiste ni à le déduire causalement de quelque chose d'autre, ni à le réduire à quelque chose d'autre, mais à rechercher ce qui *se montre* à soi-même dans ce phénomène, à dégager les intentions implicites dans l'acte qui le fait se montrer. Il faut pour cela le prendre comme une perception spirituelle, et à ce titre comme une donnée aussi initiale et aussi irréductible que la perception d'un son ou d'une couleur. Or, ce que le phénomène dévoile ici, c'est l'acte de la conscience mystique

se montrant à soi-même le *sens* interne et caché d'une révélation prophétique, parce que la situation propre du mystique est ici de se trouver aux prises avec un message et une révélation prophétique. La conjonction et l'interpénétration entre religion mystique et religion prophétique va caractériser en propre la situation du soufisme. Elle n'est concevable que chez des *Ahl al-Kitâb*, un « peuple du Livre », c'est-à-dire une communauté dont la religion est fondée sur un livre révélé par un prophète, parce que le Livre céleste impose la tâche d'en comprendre le *vrai sens*. Il est certes possible d'établir des homologues entre certains aspects du soufisme et du bouddhisme, par exemple ; mais ces homologues ne seront pas du même degré que celles que l'on peut obtenir en se référant à la situation faite aux Spirituels dans une autre communauté de *Ahl al-Kitâb*.

Là même se noue la connexion originelle et essentielle entre le shî'isme et le soufisme. Peut-être quelqu'un imputera-t-il à de longues années passées en Iran, à la familiarité avec le soufisme shî'ite, à de chères amitiés shî'ites, le souci qui nous porte à accentuer ici cette connexion. Nous ne cherchons nullement à faire mystère d'une dette du cœur ; il est trop de choses dont nous n'avons pris conscience que par la familiarité avec l'univers spirituel iranien. C'est cela précisément qui nous incite à mettre en valeur ce qui a été et continue d'être si rarement pris en considération. L'affirmation qu'à tout ce qui est apparent, littéral, extérieur, exotérique (*zâhir*) correspond quelque chose de caché, spirituel, intérieur, ésotérique (*bâtin*), constitue la revendication scripturaire qui est à la base même du shî'isme comme phénomène religieux. Elle est le postulat même de l'ésotérisme et de l'herméneutique ésotérique (*ta'wîl*). Elle ne met pas en cause la qualité du prophète Mohammad comme « sceau des prophètes et de la prophétie » : le cycle de la Révélation prophétique est clos, on n'attend plus de nouvelle *sharî'a* ou Loi religieuse. Mais le texte littéral et apparent de cette ultime Révélation offre quelque chose qui est encore en puissance ; cette virtualité appelle l'action de personnes qui la fassent passer à l'acte, et tel est le ministère spirituel de l'Imâm et des siens. C'est un ministère de nature initiatique ; sa fonction est d'initier au *ta'wîl*, et l'initiation au *ta'wîl* marque la naissance spirituelle. Ainsi la Révélation prophétique est close, mais justement parce qu'elle est close, elle postule que l'initiative de l'herméneutique prophétique reste ouverte, c'est-à-dire le *ta'wîl*, l'*intelligentia spiritualis*. La gnose ismaélienne a fondé sur l'homologie des hiérarchies célestes et terrestres cette idée du Livre saint dont le sens est en puissance. Il y a, pour elle, le même rapport entre le sens ésotérique en puissance et l'Imâm, qu'entre celle des intelligences angéliques (la troisième) qui est l'Anthropos céleste, la forme adamique du Plérôme, et celle des Intelligences qui, émanation directe de l'archange Logos, la fait passer à l'acte. Il est impossible ici de recenser les formes et les ramifications de

l'ésotérisme en Islam. On rappelle simplement l'impossibilité de les dissocier, d'étudier séparément la gnose ismaélienne, la théosophie du shî'isme duodécimain (notamment le shaykhisme), et le soufisme d'un Sohrawardî, d'un Ibn 'Arabî ou d'un Semnânî.

La revendication de l'*intelligentia spiritualis* opère la rejonction entre religion prophétique et religion mystique (cf. *infra* 1^{re} partie, chap. 1^{er}). De ce complexe dérive une triple préoccupation concernant la *méthode* de cette herméneutique, son *organe*, sa *source*. La méthode, nous nous sommes attaché précédemment à la caractériser en différenciant avec soin le symbole et l'allégorie (32). Quant à son organe, celui que présuppose la perception spirituelle des symboles, il motive les chapitres les plus caractéristiques de la théosophie shî'ite ou soufie, un ensemble de thèmes que l'on peut grouper sous l'intitulation de « psychologie prophétique ». On a ici même déjà marqué l'importance de ce chapitre chez les Avicenniens, leur noétique où l'intellect contemplatif en sa forme supérieure, désignée comme intellect saint ou esprit saint, est l'organe commun au Sage parfait et au prophète, organe d'une perception dont l'objet n'est plus du tout le concept ou universel logique, mais se présente sous forme de typifications. La manière dont un des plus profonds penseurs du shî'isme ismaélien, Hamîdoddîn Kermânî (xi^e siècle), fonde cette psychologie prophétique et sa noétique, est tout à fait remarquable. Il la rapporte au mouvement même de l'émanation éternelle dans le Plérôme archangélique, laquelle est un mouvement *ab intra ad extra*, mouvement qui caractérise également en propre les opérations de l'Imagination comme puissance active et indépendante de l'organisme physique. A l'inverse de la connaissance commune qui s'effectue par une pénétration des impressions sensibles du monde extérieur à l'intérieur de l'âme, c'est une projection de l'intérieur de l'âme sur le monde extérieur qu'opère l'inspiration prophétique. L'Imagination active guide, devance, modèle, la perception sensible ; c'est pourquoi elle transmue les données sensibles en symboles. Le Buisson ardent n'est qu'un feu de broussailles, s'il est simplement perçu par les organes des sens. Pour que Moïse perçoive le Buisson ardent, entende la Voix qui l'appelle « du côté droit de la vallée », bref pour qu'il y ait une théophanie, il faut un organe de perception trans-sensible. Nous entendrons Ibn 'Arabî répéter les mêmes remarques à propos des apparitions de l'Ange Gabriel sous la forme du bel adolescent arabe Dahya Kalbî.

Cette perception théophanique s'accomplit dans le '*alam al-mithâl*, dont l'organe est l'Imagination théophanique. C'est pourquoi nous avons fait entrevoir ici toutes les conséquences de la perte que représenta ailleurs la

(32) Pour plus de détails quant à ce qui suit, voir notre étude *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne* (ci-dessus n. 4).

disparition du monde des *Animae caelestes*, toujours conservé dans l'avicennisme. Puisque l'Imagination est l'organe de la perception théophanique, c'est elle aussi l'organe de l'herméneutique prophétique, car c'est elle qui toujours de nouveau est à même de transmuier les données sensibles en symboles, les événements extérieurs en histoires symboliques. Ainsi, l'affirmation du sens ésotérique postule une herméneutique prophétique ; cette herméneutique postule un organe qui perçoit les théophanies, investisse les figures visibles d'une « fonction théophanique ». Cet organe est l'Imagination active. C'est cette même séquence thématique que dégagera l'étude de l'Imagination créatrice chez Ibn 'Arabî. C'est tout cela qui postule une *philosophie prophétique*, solidaire d'un ésotérisme auquel peuvent apparaître dérisoires nos oppositions philosophiques par lesquelles nous tendons à tout « expliquer » (nominalisme et réalisme, par exemple). Cette philosophie prophétique se meut dans la dimension d'une historicité théophanique pure, dans le temps intérieur de l'âme ; les événements extérieurs, les cosmologies, les histoires des prophètes, sont perçues comme étant l'histoire de l'homme spirituel. Sous cet aspect, elle déracine ce qui fait l'obsession de nos jours sous l'espèce du « sens de l'histoire ». Ce sens, cette philosophie prophétique le cherche non pas aux « horizons », c'est-à-dire en s'orientant dans le sens *latitudinal* d'une évolution linéaire, mais à la verticale, dans l'orientation *longitudinale* depuis le pôle céleste jusqu'à la Terre, dans la transparence d'une hauteur ou d'une profondeur où l'individualité spirituelle éprouve alors la réalité de sa contrepartie céleste, sa dimension « seigneuriale », sa « seconde personne », son « Toi ».

Quant à la Source même de cette herméneutique, il faudrait référer d'abord à ce qui a été esquissé précédemment ici concernant la figure de l'Intelligence agente comme Esprit-Saint, Ange de la connaissance et de la révélation. Suivre alors les connexions qui, de la noétique avicennienne ou sohrwardienne, conduisent à l'ésotérisme shî'ite et soufi. On ne peut en traiter ici que par allusion. La gnose ismaélienne fait de l'Imâm le pôle terrestre de la Dixième Intelligence, celle qui est fonctionnellement l'homologue de l'Ange Esprit-Saint chez les philosophes avicenniens ou sohrwardiens. Dans le shî'isme duodécimain, l'« Imâm caché », entre Ciel et Terre, dans le *'âlam al-mithâl*, est également proche d'en assumer une fonction homologue, agissant sur ce que Molla Sadrâ appelle le trésor d'origine céleste, l'Imâm caché dans chaque être humain. D'autres homologations se présenteront au cours de ce livre, notamment à propos de l'Esprit-Saint, la Face divine de chaque être.

Rappelés ainsi à grands traits, ces aspects de l'ésotérisme en Islam, comme initiation au sens caché sous l'apparence littérale des Révélations et comme postulant une philosophie prophétique, fournissent déjà une base de comparaison pour poser la question de savoir s'il existe dans le christia-

caché», l'Attendu, sous la figure d'un adolescent fermant le cercle des Douze). Autant de choses qui ne peuvent être l'objet d'un enseignement uniformément destiné à tous, parce que chacun est la mesure de ce qu'il peut comprendre et de ce qu'il convient de lui proposer, selon l'« économie » de l'ésotérisme.

L'imâmologie shî'ite est à égale distance du monothéisme abstrait de l'Islam sunnite et du christianisme de l'Incarnation historique. Elle annonce une originalité qui devrait nous conduire à rouvrir notre histoire des dogmes, là même où elle passait pour close et où l'on se croyait en sécurité. C'est pourquoi poser la question d'une homologation de la situation respective de l'ésotérisme en Islam et dans le christianisme, nécessite que l'on commence par situer ce que les adversaires, de part et d'autre, ont refusé en le rejetant comme une corruption. Les raisons, les intentions implicites de leur refus révèlent du même coup ce qu'il y a de commun entre les adversaires de l'ésotérisme, en Islam comme en chrétienté. Et c'est pourquoi la question comparative doit être, à un moment donné, posée en termes de *typologie* religieuse.

Cette typologie s'impose encore davantage lorsque l'on se tourne vers ceux qui, de part et d'autre, ont été les adeptes de l'ésotérisme. Davantage, car chez ses adversaires il s'agissait plutôt d'une communauté de traits négatifs ; ici, il s'agit d'affinités positives. Extrêmement complexes, ces recherches d'ésotérisme comparé sont autant dire à peine ébauchées. Elles présupposent le dépouillement d'une immense littérature en différentes langues ; elles auront en tout cas à mettre au premier point de leur programme les recherches de *ta'wîl* comparé. Les recherches orientées dans le sens d'une typologie religieuse sont forcément amenées à transgresser les frontières telles qu'un état de fait les impose aux sciences historiques. C'est qu'en effet les *types* que l'anthropologie philosophique aura à dégager, se trouvent répartis de part et d'autre de ces frontières historiques. Les lignes de clivage correspondant à cette typologie, ne coïncident nullement avec ces frontières ; elles passent en fait à l'intérieur des formations officiellement et confessionnellement définies par l'histoire. Là surtout il importe de ne point trancher avec un optimisme sans nuance. Une fatalité constante pèse sur toute formation spirituelle, la prenant au piège de l'orthodoxie et du littéralisme dès qu'elle accède au statut d'une formation officielle. Le shî'isme lui-même qui fut aux origines et pendant des siècles le refuge des audaces de l'esprit, conservant en Islam l'héritage des Gnozes préexistantes, est passé à son tour par l'épreuve en devenant religion d'Etat. Il s'est formé avec les Safavides en Iran une néo-orthodoxie shî'ite, dont eurent à souffrir les philosophes de l'école de Mollâ Sadrâ, les soufis, les théosophes comme les shaykhis, tous plus authentiquement shî'ites que les Mollas qui les tracassaient. De nouveau l'invisible frontière a départagé les esprits, mais

le fait même que l'on puisse parler de ce partage, atteste que fut préservé et continua d'agir le levain prophétique.

Si, dans le christianisme, l'inspiration de nouvelles révélations prophétiques a été définitivement close avec la condamnation du mouvement montaniste, quelque chose en revanche n'a jamais pu être étouffé : cette herméneutique prophétique attestant la vitalité du Verbe dans chaque individualité spirituelle, trop puissante pour être contenue dans les limites de définitions dogmatiques préétablies. On évoquera dans le présent livre la consonance saisissante entre certains propos d'Ibn 'Arabî et certains distiques du « Pèlerin chérubinique » d'Angelus Silesius. Mais ce sur quoi il y a lieu d'insister pour recueillir les données qui permettront d'homologuer la situation respective de l'ésotérisme en Islam et dans le christianisme, c'est la communauté de l'herméneutique prophétique, la communauté du *ta'wîl*.

Pour entendre ce dont il peut s'agir par une telle communauté invisible et toujours virtuelle, il faut avoir présentes à l'esprit les implications existentielles du *ta'wîl* ; on en a rappelé quelques-unes ici. Dans la même mesure où il apparaît contradictoire de conférer à un magistère dogmatique l'investiture d'une fonction prophétique, il apparaît également désespéré de prétendre intégrer une tradition ésotérique à la tradition dogmatique d'un magistère qui l'exclut par nature. Cet ésotérisme se fera peut-être tolérer en proportion de ses prudences ; il ne sera jamais reconnu. Encore lui aura-t-il fallu s'accorder au « sens de l'histoire », à l'expansion *latitudinale* (horizontale), à cette image d'une progression linéaire et irréversible qui obsède la conscience historique. La vigueur « transgressive » du symbolisme aura dû dépérir en inoffensive allégorie. En revanche, ce que nous avons appris concernant les « disciples de Khezr », la signification transhistorique de l'affiliation qui les relie verticalement à l'invisible assemblée céleste, cela même implique l'idée d'une *tradition* dont la ligne est verticale, *longitudinale* (du Ciel à la Terre) ; une tradition dont les moments sont indépendants de la causalité du temps physique continu, mais ressortissent à ce que nous entendons Ibn 'Arabî désigner comme *tajîd al-khalq*, la récurrence de l'acte créateur, c'est-à-dire de la Théophanie. Iconographiquement, le contraste entre l'un et l'autre concept de *tradition* pourrait se traduire dans le contraste entre une image disposant les éléments selon les lois de la perspective classique, et une image les superposant les uns aux autres sur un plan de projection verticale, selon l'optique de la peinture chinoise ou celle de l'image de la Ka'aba reproduite au frontispice du présent livre (34).

(34) Cette image est extraite d'un manuscrit persan (Bibliothèque Nationale, Paris, suppl. persan 1389, fol. 19) du xvi^e siècle ; le manuscrit contient le poème persan (*Fotûh al-Haramayn*) de Mohyi Lâri (ob. 1527) décrivant les lieux saints de Médine et de La Mekke avec les pratiques à observer quand on y accomplit le pèlerinage. Ce n'est pas sans raison que le procédé iconographique en a été comparé avec les représentations iraniennes du *paradis*

Si l'on cherche dans quels milieux spirituels se peut homologuer en chrétienté la *dimension* d'une telle tradition, les signes auxquels s'en reconnaissent les témoins ne manquent pas. A les choisir à cause de l'ampleur de leurs œuvres et parce qu'il est peu fréquent qu'on les interroge, surtout pour leur demander ce que nous leur demandons ici, nous mentionnerons nommément le groupe de ceux qui ont représenté la théosophie mystique dans le protestantisme. L'idée de rassembler dans une même étude cette communauté du *ta'wil* ne semble guère avoir figuré jusqu'ici au programme des recherches de sciences religieuses ; la principale raison en est peut-être simplement la difficulté d'accès des sources ; puisse le peu que l'on en dit ici suffire à suggérer l'intérêt de l'enquête !

Car il y a quelque chose de commun entre la manière dont un Jacob Bœhme, un J. G. Gichtel, un Valentin Weigel, un Swedenborg, et avec eux tous leurs disciples, lisent et comprennent, par exemple, l'histoire d'Adam dans la Genèse, ou l'histoire des prophètes, comme étant l'histoire invisible de l'homme « céleste » et spirituel, s'accomplissant dans un temps propre où elle se maintient « au présent » — et la manière dont un théosophe ismaélien, un Ibn 'Arabî, un Semnânî, un Mollâ Sadrà comprennent cette même histoire telle qu'ils la lisent dans le Qorân (revalorisant du même coup la substance de ces livres que nous appelons apocryphes, et dont quelques fragments sont passés dans le texte qorânique). Que l'on nous entende bien : l'enquête que l'on se propose n'a rien à voir avec ce que l'on a l'habitude de réprover sous le nom de syncrétisme ou d'éclectisme. Il ne s'agit ni de confondre, ni de réduire au plus pauvre dénominateur commun ; tout au contraire, il s'agit d'accepter et de valoriser les originalités les plus personnelles, parce que toute notion de divergence ou de déviation s'abolit, là où l'on admet que les spontanéités individuelles aient à

(not, rappelons-le, qui par l'intermédiaire du grec *paradeisos* nous vient de la Perse, où il figure dans l'Avesta sous la forme *pairi-daëza*, persan *ferdaws*) ; l'iconographie de ce motif iranien par excellence figure un enclos planté d'arbres, *hortus conclusus*, au centre duquel (« centre du monde ») s'élève un pavillon dont la Ka'aba serait ici l'homologue (cf. L. I. RINGBOM, *Graltempel und Paradies*, Stockholm, 1951, pp. 54 ss.). Le procédé iconographique dont relève cette image appelle la brève remarque suivante, en référence au contraste dont nous la prenons ici comme symbole. La scénographie n'y comporte pas, comme en perspective classique, le premier plan derrière lequel reculent et raccourcissent les plans secondaires (comme le passé et l'avenir par rapport au présent, au *nunc* historique, dans notre représentation évolutive linéaire). Tous les éléments y sont re-présentés avec leur dimension propre (« au présent »), perpendiculairement chaque fois à l'axe de la vision du contemplateur. Celui-ci ne doit pas s'immobiliser à un point de vue unique qui aurait le privilège de l'« actuel », pour de ce point fixe lever les yeux ; il doit s'élever lui-même vers chacun des éléments représentés. La contemplation devient un itinéraire mental, une réalisation intérieure ; l'image remplit la fonction d'un *mandala*. Parce que chacun des éléments se présente non pas tant avec que comme étant sa dimension propre, les visiter c'est pénétrer dans un monde multidimensionnel, c'est effectuer les transgressions du *ta'wil* à travers les symboles. Et l'ensemble forme chaque fois une unité de temps qualitatif, où passé et avenir sont simultanément *au présent*. Cette iconographie ne correspond pas aux perspectives de la conscience historique ; en revanche, elle répond à la « perspective » où s'oriente le disciple de Khezr, celle qui lui permet, par le rite symbolique des circumambulations, d'atteindre le « centre du monde ». Il est malheureusement impossible d'insister ici sur le problème des connexions générales entre le *ta'wil* et les traités de *perspectiva*.

prendre librement naissance d'un mode de perception commun aux uns et aux autres, de la participation des uns et des autres à une religion prophétique commune. C'est cette communauté de perception, ce mode de participation non prémédité qui restent à étudier typologiquement dans ses variantes, parce que les perspectives s'en développent selon les lois d'une même optique. Il n'y a pas de syncrétisme à construire ; il y a des isomorphismes à constater, lorsque l'axe de symétrie est commandé par une même *intelligentia spiritualis*, lorsqu'une harmonie préétablie rassemble fraternellement, à leur insu, tous ces « ésotéristes » dans le même Temple de Lumière, royaume de l'homme spirituel qui n'est pas limité par d'autres frontières que celles dressées contre lui par l'Inscience, l'*a-gnosie*. Car en chrétienté comme en Islam, en Islam comme en chrétienté, il y a toujours eu des « disciples de Khezr ».

Ce qu'ils ont en commun, c'est peut-être la perception d'une unité d'ensemble, exigeant des perspectives, des profondeurs, des transparences, des appels, dont n'ont pas besoin ou que refusent les « réalistes » de la lettre ou du dogme. Et le contraste est beaucoup plus fondamental que toute opposition conditionnée par l'époque ou par le climat, car tout ce « réalisme » apparaît aux « ésotéristes » comme manquant d'une dimension, ou plutôt des multiples dimensions du monde que découvre le *ta'wîl* (les sept profondeurs du sens ésotérique, les « sept prophètes de ton être » chez Semnânî). Ce monde multidimensionnel, il n'y a pas à le construire ; on le découvre en vertu d'un principe d'équilibre et d'harmonie. La gnose ismaélienne procède à cette découverte intuitive par la mise en œuvre d'une science universelle de la Balance, comme indiquant l'invisible dont le contre-poids nécessaire équilibre le visible. Les théosophes de la Lumière n'ont fait qu'appliquer les lois de la perspective qui était la leur, interprétant ésotériquement les lois géométriques de l'optique ; le *ta'wîl*, c'est cette science ésotérique de la Balance et de l'optique. Ici encore, il y aurait à illustrer la fonction de l'Imagination active, tant cette science échappe aux démonstrations rationnelles comme aux théorèmes dogmatiques. Qu'on ne lui objecte pas non plus de n'être qu'une inspection théorique. Elle n'est pas théorie ; elle est initiation à la vision ; est-il possible de voir sans être là où l'on voit ? Les visions théophaniques, visions mentales, visions d'extase à l'état de songe ou de veille, sont par elles-mêmes *pénétrations* dans le monde qu'elles voient. Un très beau texte d'Ibn 'Arabî nous décrira ces pénétrations dans un monde d'une autre dimension.

Et c'est également le sentiment d'une double dimension de l'être individuel, comportant l'idée d'une contrepartie céleste et divine, son être « à la seconde personne », qui fonde cette anthropologie mystique sur laquelle on a commis bien des méprises, parce qu'on l'a jugée en termes de l'anthropologie commune qui situe des individualités réduites à l'unidimension de

leur moi, comme équidistantes d'un Dieu universel en rapport uniforme avec tous. C'est pourquoi il convient d'attacher une grande importance aux pages où Ibn 'Arabî distingue entre *Allâh* comme Dieu en général, et le *Rabb* comme le seigneur particulier, personnalisé en une relation individualisée et indivise avec son vassal d'amour. Sur cette relation individualisée de part et d'autre, s'édifie l'éthique mystique et chevaleresque du « fidèle d'amour », au service du Seigneur personnel dont la divinité dépend de l'adoration de son fidèle et qui, dans cette codépendance, échange avec lui le rôle de Seigneur, parce qu'il est le Premier et le Dernier. On ne voit pas comment ce que nous dénommons en Occident monisme ou panthéisme aurait pu conduire à quelque chose comme la méthode d'oraison théophanique d'Ibn 'Arabî. C'est que son inspiration procède d'un Dieu dont le secret est tristesse, nostalgie, aspiration à se connaître soi-même dans les êtres qui manifestent son être, les êtres de son être. Dieu *pathétique*, parce que c'est dans la *passion* que son fidèle d'amour éprouve de lui, dans la *théopathie* de son fidèle, qu'il se révèle à soi-même. Et cela dans une chaque fois, un « seul avec le seul », qui diffère tout autant de l'universel logique que du partage communautaire, parce que la seule connaissance que le fidèle a de son Seigneur est précisément la connaissance que ce seigneur personnel a de lui.

Cette relation est celle-là même que nous thématisons, il y a quelques pages, par l'idée de l'Ange, en connexion avec l'idée que toute théophanie a nécessairement la forme d'une angélophanie. Cela même devrait éviter tout malentendu, lorsqu'il nous arrivera ici de parler du *Soi*, de référer au *Soi*, à la connaissance de *soi*. C'est là un terme caractéristique par lequel souvent une spiritualité mystique qui leur est étrangère, marque qu'elle se désolidarise, dans son but, de toutes les implications des dogmatiques confessionnelles. Mais elle laisse alors à celles-ci la possibilité de faire valoir en retour que ce *Soi*, éprouvé comme l'acte pur d'exister, n'est qu'une grandeur naturelle, et que par conséquent il n'offre rien d'équivalent avec la rencontre surnaturelle du Dieu révélé, ne pouvant s'accomplir que dans la réalité ecclésiale. Le terme de *Soi*, tel qu'il sera employé ici, n'implique ni l'une ni l'autre acception. Il ne réfère ni au *Soi* impersonnel, au sentiment de l'acte pur d'exister auquel peut conduire un effort conforme au Yoga, ni même le *Soi* tel qu'il est entendu dans le lexique des psychologues. Le mot ne sera employé ici qu'au sens où l'ont entendu Ibn 'Arabî et tant d'autres théosophes soufis, en répétant la sentence fameuse : Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur. En se connaissant soi-même, connaître son Dieu : en connaissant son Seigneur, se connaître soi-même. Ce Seigneur, ce n'est ni le *Soi* impersonnel, ni davantage le Dieu des définitions dogmatiques subsistant *en soi*, sans relation avec *moi*, sans être éprouvé par *moi*. Il est celui qui se connaît soi-même par *moi*-même, c'est-à-dire dans la connaissance même que j'ai de lui, parce qu'elle est la connaissance qu'il a

de moi ; c'est seul avec lui seul, dans cette unité syzygique, qu'il est possible de dire *toi*. Et telle est la réciprocité dans laquelle éclôt cette Prière créatrice qu'Ibn 'Arabî nous enseigne à expérimenter simultanément comme Prière de Dieu et Prière de l'homme.

Alors il apparaîtra peut-être à quelques-uns que les problèmes auxquels nos systèmes philosophiques s'épuisent à faire face, sont laissés loin en arrière. A d'autres il apparaîtra que les légitimations rationnelles de ce dépassement sont bien fragiles. Après tout, peut-il en être autrement ? C'est comme une succession de défis : il y a le fait que la christologie qorânique et que l'imâmologie sont docétistes ; or nous avons l'habitude de juger comme dérisoire le docétisme des gnostiques passant à nos yeux pour avoir réduit la réalité d'une personne à un « phantasme », alors qu'il s'agit en fait d'une critique proprement théologique de la connaissance, de la loi d'apparition du phénomène religieux à la conscience religieuse, de cette réciprocité de relation rappelée encore il y a quelques lignes. Il y a l'idée d'un Dieu dont la réalité divine personnelle dépend du service d'amour de son fidèle ; cela semble tellement en contradiction avec l'idée impériale du Pantokrator, que professer qu'il y ait non seulement encore un sens, mais précisément un sens à prier ce Dieu, cela peut passer pour absurde. Nous apprenons en compagnie d'Ibn 'Arabî comment on refuse ces refus. Il y a enfin le bouleversement de toutes les évidences qui s'attachent à l'historicité de la chose historique, et dont la loi se fait sentir si impérieusement à notre conscience d'hommes modernes, que ne point attacher d'importance au sens historique ou à la réalité historique d'un fait religieux, cela peut équivaloir à lui refuser toute réalité. L'on a essayé d'indiquer ici qu'il y avait une « historicité » autre. Mais la passion de la chose matériellement arrivée va si loin que, se dépassant elle-même, elle entraîne de nos jours jusqu'à la fiction de « reportages » qui auraient semblé blasphématoires à un pieux lecteur gnostique des *Actes de Jean*, sachant, lui, qu'au soir du vendredi saint, la Voix révéla au disciple attiré dans la grotte, le mystère de la Croix de Lumière. « Car la Vraie Croix n'est pas cette croix de bois que tu verras lorsque tu redescendras d'ici. » Or cela, l'ésotérisme ismaélien l'a parfaitement su (35).

Pour que le cri *Dieu est mort* laissât les êtres en proie à l'abîme, il fallait que depuis longtemps fût aboli le mystère de la Croix de Lumière. Ni l'indignation pieuse ni la joie cynique n'y peuvent rien changer. Il n'est qu'une seule réponse, celle-là même que *Sophia* émergeant de la nuit, murmurait à l'oreille du pèlerin pensif circumambulant autour de la Ka'aba : Serais-tu donc toi-même déjà mort ? Le secret auquel initient Ibn 'Arabî et

(35) Cf. notre article *L'Ismaélisme et le symbole de la Croix*, dans la revue *La Table Ronde*, décembre 1957, pp. 122-134.

les siens, achemine ceux que le cri a ébranlés jusqu'au fond de leur être, à reconnaître *quel Dieu est mort et qui sont les morts*. Le reconnaître, c'est comprendre le secret du tombeau vide. Mais il faut que l'Ange ait descellé la pierre, et il faut avoir le courage de regarder jusqu'au fond du tombeau pour savoir qu'il est bien vide, et que c'est ailleurs qu'il faut, Lui, Le chercher. Le suprême malheur pour le sanctuaire est de devenir le tombeau scellé devant lequel on monte la garde, et on ne le fait que parce qu'il y a là un cadavre. C'est pourquoi le suprême courage est de proclamer qu'il est vide, courage des renonciateurs aux évidences de raison et d'autorité, parce que la seule preuve qu'ils détiennent est un secret de l'amour qui a vu.

De ce que l'on veut dire, cette anecdote dont nous devons la connaissance au grand soufi iranien Semnânî, porte en soi l'enseignement : « Jésus sommeillait, ayant une brique pour coussin de tête. Alors vint le démon maudit, qui s'arrêta à son chevet. Lorsque Jésus eût perçu la présence du Maudit, il s'éveilla et dit : Pourquoi es-tu venu près de moi, ô Maudit ? — Je suis venu chercher mes affaires. — Et quelles affaires sont donc à toi ici ? — Cette brique sur laquelle tu reposes ta tête. — Alors Jésus (Rûh Allâh, *Spiritus Dei*) saisit la brique et la lui lança à la face. »

*
**

Si la vertu d'une introduction, comme celle d'un prélude, est d'annoncer, de faire pressentir les thèmes d'une œuvre, il est à présumer que les pages qui précèdent auront énoncé assez clairement certains de nos *leitmotives*. Notre dernier propos n'est pas de procéder à un « examen du livre », mais simplement de marquer le fil conducteur qui en relie entre elles les deux parties (36).

I. L'idée initiale est de marquer la rencontre entre religion prophétique et religion mystique que nous signalions, il y a quelques pages, comme la caractéristique du soufisme en Islam. Cette rencontre donne à la religion mystique sa résonance prophétique (les « sept prophètes de ton être » chez Semnânî), et réciproquement la religion prophétique ne se dissocie plus de l'expérience mystique : l'assomption céleste du Prophète (*Mi'râj*) devient le prototype d'une expérience spirituelle que le mystique à son tour doit revivre en une vision ou assomption mentale, qui fait de lui aussi un *Nabî*. La spiritualité ainsi fondée développe ce que nous caractérisons comme *théophanisme*. De cette rencontre entre religion prophétique et religion mystique, l'idée de l'*unio mystica* ressurgit comme étant *unio sympathetica* ; loin de contraster avec celle-ci, elle est la *co-passion* du « fidèle d'amour » et de

(36) Parues antérieurement sous une forme quelque peu différente et comme deux études séparées in *Eranos-Jahrbuch* XXIV-XXV ; Zürich, Rhein-Verlag, 1956 et 1957.

son Dieu ; la *praesentia realis* de son Dieu est dans la passion que ce fidèle en éprouve, sa *théopathie*, laquelle le met en *sympathie* avec l'être ou les êtres investis en propre, par lui et pour lui, de la fonction théophanique. De cette sympathie, la prière de l'héliotrope chez Proclus est comme la figure et l'annonce la plus délicate ; elle prélude à cette autre Prière qui est simultanément Prière de Dieu et Prière de l'homme. Quant à la fonction théophanique investie dans les êtres, elle est le secret de la dialectique d'amour. Cette dialectique découvre dans la nature de l'amour mystique la rencontre (la con-spiration) entre l'amour sensible, physique, et l'amour spirituel. La Beauté est la suprême théophanie, mais elle ne se révèle comme telle qu'à un amour qu'elle transfigure. L'amour mystique est la religion de la Beauté, parce que la Beauté est le secret des théophanies, et que comme telle elle est la puissance transfigurante. L'amour mystique est aussi éloigné de l'ascétisme négatif, que de l'esthétisme ou du libertinisme de l'instinct possessif. Or l'organe de la perception théophanique, c'est-à-dire de cette perception par laquelle s'opère la rencontre entre le Ciel et la Terre, à mi-chemin, dans le '*âlam al-mithâl*, c'est l'Imagination active. C'est l'Imagination active qui investit l'Aimé terrestre de sa « fonction théophanique » ; elle est essentiellement Imagination théophanique et, comme telle, Imagination créatrice, parce que la Création est elle-même théophanie et Imagination théophanique. De l'idée de Création comme théophanie (l'idée de création *ex nihilo* étant exclue) se dégage l'idée d'une sophiologie, la figure de *Sophia aeterna* (das Ewig-weibliche) telle qu'elle apparaît dans la théosophie d'Ibn 'Arabî.

II. Reprise du thème fondamental : Imagination et théophanie. La Création étant comprise comme une Imagination divine théophanique, comment le mystique communique-t-il par l'organe de l'Imagination avec les mondes et les intermondes ? Quels sont les événements que perçoit l'Imagination active ? Comment crée-t-elle, c'est-à-dire manifeste-t-elle, à son tour, de l'être ? Cette question introduit le motif de la « physiologie subtile » dont le cœur est le centre ; le cœur est le foyer où se concentre l'énergie spirituelle créatrice, c'est-à-dire théophanique, tandis que l'Imagination en est l'organe. L'analyse culmine alors dans la vérification d'une double attestation expérimentale : d'une part, la méthode d'oraison théophanique par laquelle l'orant prend conscience que son oraison est simultanément Prière de l'homme et Prière de Dieu ; d'autre part, la vision théophanique qui surmonte le vide et le hiatus, les contradictions laissées béantes par le monothéisme abstrait : d'un côté, l'impossibilité de la vision et le refus opposé à Moïse ; de l'autre, l'attestation du Prophète et de tous ceux qui modalisent leur expérience spirituelle sur son assumption céleste : « J'ai vu mon Seigneur sous la plus belle des formes. » Et le secret de l'Imagination qui configure les traits de cette *Forma Dei*, il faut le chercher dans la

vérification expérimentale de la sentence que l'on commentait plus haut : « Celui qui se connaît *soi-même*, connaît son Dieu. »

Convient-il en outre de justifier les particularités du lexique observé ici ? Qu'il nous suffise d'indiquer que nous l'avons appris de nos auteurs eux-mêmes. S'il offre plus d'une tournure insolite, c'est qu'aussi bien un Sohrawardî, un Ibn 'Arabî, un Semnânî, expriment en arabe ou en persan des choses qui ne sont pas toujours familières à notre langue philosophique courante. Nous avons tâché d'en communiquer le maximum. Les termes de théophanie et de théopathie ont déjà, au cours de cette introduction, trouvé place en des contextes qui les éclairent. Nous avons pris soin d'interpoler entre parenthèses, les termes arabes ou persans les plus caractéristiques.

Cependant il est un terme dont il faut peut-être particulièrement justifier l'usage, celui de *Fidèles d'amour*. Référence a déjà été faite, et le sera encore, aux *Fedeli d'amore*, compagnons de Dante, dans la mesure même où le *théophanisme* d'Ibn 'Arabî s'accorde au propos des interprètes symbolistes (Luigi Valli), tout en restant à l'abri du vif reproche qu'adressaient à ces derniers les philologues littéralistes, alarmés de voir la personne de Béatrice s'estomper en une pâle allégorie. Que les uns et les autres aient pu également mériter le reproche d'en rester à une vue unilatérale, nous l'avons suggéré ici en son lieu. En tout cas, celle qui fut pour Ibn 'Arabî à La Mekke ce que Béatrice fut pour Dante, fut, certes, une jeune fille réelle, mais en même temps comme telle, elle fut aussi « en personne » une figure théophanique, la figure de *Sophia aeterna* (la même figure que certains compagnons de Dante invoquaient comme *Madonna Intelligenza*). Le problème est en somme analogue à celui que nous a posé la personne de Khezzr le prophète : à la fois personne individuelle et archétype, par investiture d'une fonction théophanique dont l'Imagination active est l'organe. Si l'on ne saisit pas simultanément la double dimension, on perd ou la réalité de la personne ou la réalité du symbole.

Il n'entrait pas dans notre propos de rouvrir le grand débat inauguré jadis par Asin Palacios, sur les relations historiques effectives entre ceux auxquels nous pouvons donner le nom de « Fidèles d'amour » en Orient et en Occident. Il nous importait davantage de relever les affinités typologiques indéniables. On remarquera que cette désignation de « Fidèles d'amour » (les équivalents arabes ou persans en seront donnés plus loin) ne s'applique pas indistinctement à la communauté des Soufis en général ; elle ne s'applique pas aux pieux ascètes de Mésopotamie, par exemple, qui dès les premiers siècles de l'Islam prirent le nom de Soufis. Pour cette distinction, nous ne faisons que nous conformer aux indications que nous donne le grand mystique iranien Rûzbehân Baqlî de Shîrâz (ob. 1209), dans son beau

livre en persan intitulé *Le Jasmin des Fidèles d'amour*. Il distingue entre les pieux ascètes ou Soufis qui n'ont jamais rencontré sur leur voie l'expérience de l'amour humain, et les *Fidèles d'amour* pour qui l'expérience d'un culte d'amour voué à un être de beauté est l'initiation nécessaire à l'amour divin et en reste inséparable. Notons en effet que cette *initiation* ne signifie pas qu'il y ait ensuite quelque chose comme une conversion monastique à l'amour divin ; il s'agit d'une modalité propre qui transfigure l'*eros* comme tel, l'amour humain pour une créature humaine. La doctrine de Rûzbehân va à la rencontre de la dialectique d'amour d'Ibn 'Arabî. De même qu'elle l'apparente à Fakhr 'Erâqî, le disciple iranien d'Ibn 'Arabî par l'intermédiaire de Sadr Qonyawî, elle fait de Rûzbehân le précurseur de cet autre Shîrâzî célèbre, le grand poète Hafez, dont le *Dîwân* est encore pratiqué de nos jours en Iran par les Soufis comme une Bible de la religion d'amour, tandis que l'on a discuté gravement en Occident pour savoir si ce *Dîwân* avait ou non un sens mystique. C'est cette religion qui fut et resta celle de tous les ménestrels de l'Iran, et c'est elle qui leur a inspiré le magnifique *ta'wîl* par lequel l'Iran spirituel des Soufis opère sa jonction avec l'Iran zoroastrien : Zarathoustra proclamé, par le Prophète même de l'Islam, comme le prophète du Seigneur d'amour, l'autel du Feu devenant le symbole de la Vive Flamme au temple du cœur.

N. B. — Les TRANSCRIPTIONS. Les nécessités typographiques sont impérieuses. Pour la transcription des termes techniques et des citations de l'arabe et du persan, on a recouru à l'alternance des caractères italiques et romains pour marquer les emphatiques et les aspirées en l'absence de caractères munis de signes diacritiques. En revanche, tous les noms propres ont été normalisés ; le lecteur oriental ou orientaliste les identifiera sans difficulté. On notera particulièrement que le *s* a toujours le son dur, le *h* est toujours aspiré, le *kh* équivaut au *ch* allemand, à la *j* espagnole ; ne jamais le prononcer comme un simple *k*. La voyelle *û* doit se prononcer *ou*. L'apostrophe ordinaire représente le *hamza* ; l'apostrophe retournée représente le *ʿayn*.

LES NOTES. Elles sont nombreuses et ont souvent le caractère d'appendices. Nous ne les avons pas multipliées par goût de vaine érudition. On y trouvera des observations et des citations qu'il nous était impossible de faire tenir dans le texte, sans modifier démesurément l'architecture du livre. Beaucoup de ces textes sont traduits ici pour la première fois ; ils forment l'assise de notre exposé. Il importera donc de n'en pas négliger la lecture.

PREMIÈRE PARTIE

SYMPATHIE ET THÉOPATHIE

CHAPITRE PREMIER

PASSION ET COMPASSION DIVINES

I. LA PRIÈRE DE L'HÉLIOTROPE

Dans un traité sur « l'art hiératique des Grecs », Proclus, cette haute figure du Néoplatonisme tardif dont l'étude est si injustement délaissée, écrit ceci : « De même que dans la Dialectique d'amour, on part des beautés sensibles pour s'élever jusqu'à ce que l'on rencontre le principe unique de toute beauté et de toute idée, ainsi les adeptes de la science hiératique prennent pour point de départ les choses apparentes et les « sympathies » qu'elles manifestent entre elles et avec les puissances invisibles. Observant que tout est en tout, ils ont posé les fondements de la hiératique, s'étonnant de voir et admirant dans les réalités premières les derniers venus des êtres et dans les derniers les tout premiers ; dans le ciel, les choses terrestres selon un mode causal et célestement, et sur la terre, les choses célestes dans une condition terrestre. » Exemple : l'héliotrope et sa prière. « Quelle autre raison peut-on donner du fait que l'héliotrope suit par son mouvement le mouvement du soleil, et le *sélénotrope* le mouvement de la Lune, faisant cortège dans la mesure de leur pouvoir, aux flambeaux du monde ? Car, en vérité, toute chose prie selon le rang qu'elle occupe dans la nature, et chante la louange du chef de la série divine à laquelle elle appartient, louange spirituelle, ou louange rationnelle ou physique ou sensible ; car l'héliotrope se meut selon qu'il est libre de son mouvement, et dans le tour qu'il fait, si l'on pouvait entendre le son de l'air battu par son mouvement,

on se rendrait compte que c'est un hymne à son roi, tel qu'une plante peut le chanter ¹. »

Ce texte d'un philosophe et d'un poète, ayant le sentiment hiératique de la Beauté, nous apparaît comme un texte exemplaire, éminemment apte à préluder aux thèmes qui vont fixer ici notre méditation. Il met en connexion « dialectique d'amour » et « art hiératique », celui-ci étant fondé comme celle-là sur un même principe : la communauté d'essence entre les êtres visibles et les invisibles. « On peut voir sur la Terre, dit encore Proclus, des soleils, des lunes, dans une condition terrestre, et dans le ciel, dans une condition céleste, toutes les plantes, les pierres, les animaux, vivant spirituellement ². » Cette communauté d'une même essence qui se pluralise en plusieurs êtres, n'est point perçue à l'aide d'une argumentation remontant de l'effet à la cause ; elle est la perception d'une *sympathie*, d'une attraction réciproque et simultanée entre l'être apparent et son prince céleste, c'est-à-dire l'un de ceux que Proclus désigne ailleurs comme des Anges créateurs, générateurs et sauveurs, groupés en chœurs et escortant l'Archange ou le Dieu qui les conduit ³, de même que les fleurs de la Terre font cortège à l'Ange qui est le chef de la « série divine » à laquelle elles appartiennent. La communauté d'essence est en effet perçue ici dans le phénomène visible d'une fleur, ce *tropisme* qui lui donne son nom : *héliotrope*. Or, perçu comme phénomène de sympathie, ce *tropisme* est chez la plante à la fois *action* et *passion* : son action (c'est-à-dire son *tropos*, sa « conversion ») est perçue comme étant l'action (c'est-à-dire l'attraction) de l'Ange ou prince céleste dont elle porte par là même le nom. Son *héliotropisme* (sa « conversion » vers son prince céleste) est donc en fait une *héliopathie* (la *passion* qu'elle en subit). Et c'est cette passion, ce *πάθος*, qui se dévoile dans une prière, laquelle est l'*acte* de cette *passion* par laquelle l'Ange invisible l'attire vers lui. Cette prière est donc en elle le *pathos* de leur *sympatheia* (il nous faut ici penser étymologiquement, le mot « sympathie », tel qu'il est usité dans la langue courante, ayant beaucoup perdu de sa force) ; par cette *sympatheia* s'actualise l'aspiration réciproque fondée en la communauté de leur essence.

D'autre part, puisque la sympathie est également ici condition et mode de perception — car il n'est pas téméraire de supposer que tout le monde ne perçoit pas cette prière silencieuse de la plante — il faut aussi parler de la fonction noétique ou cognitive de la sympathie chez un homme comme Proclus. Comme telle, elle ouvre une dimension nouvelle des êtres, la dimension de leur invisible, peut-être même le seul moyen de connaître ou de pressentir cet invisible, de même qu'une ogive interrompue nous dessine mentalement la retombée de la courbe absente. Il faut alors parler ici d'un *pathos* éprouvé en commun avec la fleur, nécessaire pour percevoir

la propre *sympathie* qui l'émeut, et qui, en la percevant, investit la fleur d'une fonction hiérophanique.

Alors, avec cette notion du *tropos* qui dans l'héliotrope est une *héliopathie* (en tant que sympathie avec son Ange), et d'autre part avec l'idée que la perception en présuppose chez l'observateur une *sympathie* accordée à celle de la fleur, une sympathie qui en ouvre à son regard la *dimension hiérophanique* (le mouvement de la fleur étant alors perçu par lui comme une prière dont l'élan retombe dans un au-delà qu'elle lui montre d'un geste qui parle sans le secours du langage), avec tout cela nous disposons des éléments essentiels pour orienter notre recherche. Nous le ferons d'autant mieux si nous nous frayons notre voie propre à partir d'une croisée des chemins que nous pouvons situer au point où la voie suivie par d'autres recherches vient recouper la nôtre.

Le texte de Proclus nous a fait conjoindre les termes de *tropos* et de *sympathie*. Ce sont ces mêmes termes qui ont été valorisés naguère dans une recherche très originale conduite dans un autre contexte religieux, et dont le propos était d'instituer en termes nouveaux une phénoménologie de la religion prophétique⁴. Sans pouvoir insister ici sur cette recherche de grand mérite, je relèverai qu'elle se signalait comme mettant en œuvre une phénoménologie de la sympathie pour l'analyse de la religion prophétique, et qu'elle aboutissait à opposer en termes antithétiques les catégories de la religion prophétique et les catégories de la religion mystique. Avec une pénétrante vigueur, elle dégagait, en contraste avec le Dieu du déisme anémié jusqu'à la pâleur d'un concept, ou avec le Dieu de l'éthique, gardien de la loi morale, la notion d'un *Dieu pathétique*, c'est-à-dire d'un Dieu pâtissant et passionné, notion qui a toujours été le scandale redouté par les théologies et les philosophies rationnelles, en chrétienté comme en Islam et dans le judaïsme. La notion d'un Dieu que les événements humains et les sentiments de l'homme atteignent et affectent et qui y réagit toujours de façon très personnelle, bref l'idée qu'il existe un πάθος divin dans tous les sens de ce mot (affection, émotion, passion), conduisait le chercheur à parler de ce pathos comme d'une catégorie sui generis⁵. Celle-ci ne devait pas être entendue comme étant l'attribut d'une Essence considérée en soi, mais comme une *passion transitive*, c'est-à-dire une relation — et la donnée de cette relation comme un fait — à savoir la relation de l'homme et de son Dieu dans un συμπάθειν, une συμπάθησις (*sym-pathesis*, ici encore revenons à l'étymologie du mot).

Cette catégorie du *pathos* ainsi entendue, développait spontanément celle du *tropos*, c'est-à-dire de la révélation de Dieu à l'homme comme étant la « conversion » de Dieu se tournant vers l'homme ; initiative divine, *anthropotropisme* réservant et sanctionnant la souveraineté divine, la *théonomie*, et contrastant avec toute idée d'une « conversion » de l'homme vers

Dieu, c'est-à-dire un *théotropisme* qui serait un mouvement résultant de l'initiative humaine.

Le contraste ainsi institué se développera alors en une série d'antithèses, compréhensibles seulement si l'on réduit le concept de religion mystique, infiniment diversifié pourtant, à un type unique, par exemple certaine forme de Yoga. Cette réduction très contestable amènera à soutenir que le prophète éprouvé essentiellement une relation et une situation dialogique, et que l'état prophétique appelle une théophanie, contrastant avec l'extase du mystique ; en revanche, la religion de celui-ci aurait pour issue cette extase où la personnalité humaine se dissoudrait et s'enfoncerait dans l'Unité divine infinie, la condition même de la sympathie étant par là même abolie. A l'appui de cette thèse, on fera valoir que le prophète ignore les subtilités de la théologie négative concernant la *suressence*, tandis que la mystique est solidaire d'une théologie négative refusant à l'Être divin toute relation avec ce monde. On opposera enfin la tonalité affective fondamentale de part et d'autre ; chez le prophète d'Israël, l'intérêt militant pour la cause divine en ce monde ; chez le mystique, nostalgie et enthousiasme, aspiration à l'extase par désintéressement des affaires d'ici-bas, passion du salut personnel. Bref, d'un côté unification dans le vouloir et le sentir ; de l'autre, unification de l'essence. Finalement l'*unio sympathetica*, éprouvée par la conscience du prophète, serait l'antithèse de l'*unio mystica* des extatiques ⁶.

C'est à dessein que je viens d'insister sur ces catégories d'une expérience religieuse analysée comme phénomène de sympathie, c'est-à-dire comme réponse de l'homme aux exigences d'un *Dieu pathétique*. Car toute la question est de savoir si dans la diversification des expériences mystiques, il n'est point une région où la religion mystique s'avère précisément comme une religion *sympathétique*, c'est-à-dire où loin de former antithèse avec les catégories de la religion prophétique, elle les assimile en surmontant *eo ipso* l'opposition que l'on vient de voir s'instituer par référence à un type isolé d'expérience mystique. Peut-être bien l'héliotropisme de la fleur s'avérant comme son « héliopathie », nous met-il déjà sur la voie, si nous entendons comme en écho le verset corânique : « Chaque être connaît le mode de prière et de glorification qui lui est propre (24/41). » Toute la question est de savoir si une théologie mystique de la *suressence* est exclusive de l'expérience d'un *Dieu pathétique* ; si l'extase exclut toute situation dialogique ; s'il peut y avoir une *sym-patheia* sans une communauté d'essence ; bref si, dans la négative, l'*unio mystica*, loin d'en être l'antithèse, n'est pas, comme telle, le mode éminent de l'*unio sympathetica*, et si la métaphysique d'extase n'est pas fondée précisément sur un théophanisme. De celui-ci on verra qu'il contraste essentiellement avec l'idée d'Incarnation en son acception dogmatique courante. Mais, que les deux types d'expérience, définis ailleurs en antithèses, puissent au contraire s'impli-

quer et se comprendre l'un par l'autre, cela suppose une expérience mystique qui se développe en un milieu religieux axé sur une prophétologie, un milieu où cette prophétologie est elle-même conçue comme le prototype d'une expérience mystique.

A cette condition satisfait précisément le *soufisme* en Islam. On ne réfère pas ici à l'orthodoxie de l'Islam officiel ; il y a un abîme. Et par soufisme, on entend plus précisément l'ensemble de ceux que nous groupons, pour les raisons précédemment dites, sous la dénomination de « Fidèles d'amour ». Deux grandes figures, on l'a rappelé, dominent leur groupe : Ibn 'Arabî, l'incomparable maître de la théosophie mystique ; Jalâloddîn Rûmî, le ménestrel iranien de cette religion d'amour dont la flamme s'alimente au sentiment théophanique de la beauté sensible⁷. La dénomination nous a semblé la plus propre à traduire dans nos langues celle par laquelle nos mystiques se désignent eux-mêmes en arabe ou en persan (*'âshiqân*, *mohibbûn*, *arbâb al-hawâ*, etc.) ; comme elle est la dénomination même par laquelle se désignent les compagnons groupés autour de Dante, les *Fedeli d'amore*, elle suffit à suggérer les traits communs aux uns et aux autres, lesquels ont été analysés en des travaux mémorables⁸. Nous pouvons constater comment aussi bien l'expérience des Néoplatoniciens de l'Islam (les Avicenniens et les *Ishrâqîyûn* de Sohrawardî) que celle des disciples d'Ibn 'Arabî et de Jalâloddîn Rûmî, convergent vers le symbole d'un même archétype. L'enseignement qui leur est commun à tous, nous oriente vers ceci : s'il existe, et s'il faut, une donnée expérimentale qui permette de parler d'un *pathos* divin, d'une passion divine par et pour l'homme (une « anthropopathie » divine), motivant la « conversion » de l'être divin vers l'homme (son « anthropotropisme »), la seule donnée d'expérience ne peut être qu'un état correspondant dans l'homme, un état qui en est complémentaire (comme sym-pathétique) et dans lequel se révèle le *pathos* divin. En d'autres termes, celui-ci n'est accessible, n'a de réalité existentielle, que dans un état vécu par l'être humain comme une *théopathie* et un *théotropisme*. Ce qui veut dire que l'homme n'atteint pas directement une question qui lui serait posée du dehors (ce serait spéculation pure) ; il l'atteint dans la réponse, et cette réponse c'est son être même avec son mode d'être absolument propre, tel qu'il le veut et l'assume (comme le *tropisme* de l'héliotrope exprime l'être absolument propre de cette fleur).

Cette réponse dépend donc de la mesure dans laquelle l'homme se rend « capable de Dieu », car c'est cette capacité qui définit et mesure la sympathie en tant que médiatrice nécessaire de toute expérience religieuse. Ici encore le mouvement de l'héliotrope, dont le sens total s'accomplit par-delà le visible, peut nous instruire. Il faut une divination, comme chez Proclus « écoutant » prier cette fleur, pour en percevoir le sens, et cette divination est en propre le pressentiment des virtualités inaccomplies.

Si l'on parle avec Max Scheler de la fonction cognitive de la sympathie⁹, c'est en effet comme d'une divination dépassant le réel donné, parce qu'elle est le sens des existences virtuelles¹⁰.

En bref, la voie que nous avons désormais à suivre passe par ces deux étapes : reconnaître la présence du *Dieu pathétique* dans une théosophie mystique qui maintient la double notion du *Theos agnostos* (Dieu inconnaisable) et du *Deus revelatus* ; comprendre comment le mystère de l'origine des êtres étant exprimé comme une *compatissance*, une *sympathesis* divine qui émancipe les êtres de leur non-être, il en éclôt un *sympathétisme* humano-divin rendant solidaires dans leur être même, le seigneur divin et son fidèle d'amour ; en d'autres termes, comment *anthropopathie* divine et *théopathie* humaine étant en réciprocité constante, l'*unio mystica* n'est pas en opposition, mais doit être interprétée comme *unio sympathetica*.

2. LE « DIEU PATHÉTIQUE »

Les prémisses de la théologie négative sont si loin d'exclure de par elles-mêmes toute situation dialogique, qu'elles importent au contraire pour en fonder l'authenticité. Ainsi en va-t-il pour la gnose en Islam, dont les prémisses ont maint trait commun avec celles de la Gnose en général, celles qui sont aussi les plus irritantes pour toute dogmatique en souci de définir rationnellement. La structure est constante : il y a « Ce qui origine » ; au-delà de l'être « qui est », le « Dieu qui n'est pas » (*ὁὐκ ὄν θεός*, de Basilide), c'est-à-dire le *Theos agnostos*, le Dieu inconnaisable et imprédictible¹¹ ; et il y a le Dieu révélé, son *Noûs* qui pense et qui œuvre, qui supporte les attributs divins, et est capable de relation. Or, ce n'est pas en cherchant un compromis au profit de l'une ou l'autre notion, mais en maintenant fermement la simultanéité de la vision, que l'on en arrive à parler d'un *Dieu pathétique*, non point comme une revendication théorique contre les théologies positives soucieuses du dogme de l'immutabilité divine, mais comme une progression interne effectuant expérimentalement le passage de l'Abîme et du Silence *suressentiels* à des Figures et à des énoncés positivement fondés.

La gnose ismaélienne a elle-même ici plus d'un trait commun avec la doctrine d'Ibn 'Arabî. L'étymologie qu'il lui est arrivé de proposer pour le nom divin *Al-Lâh* projette la lueur d'un éclair sur le chemin que nous tentons de parcourir. Malgré les réticences de la grammaire arabe sur ce point, elle fait venir le mot *ilâh* de la racine *wlh*, laquelle comporte le sens d'être triste, accablé de tristesse, soupirer vers, fuir craintivement

vers ¹²... Cette étymologie qui donne au Nom divin (*ilâh* = *wilâh*) le sens de « tristesse », nos penseurs ismaéliens la confirment par une autre, plus étrange peut-être, car cette fois la grammaire y perd ses droits ; cependant l'impression d'arbitraire disparaît, si l'on se représente le souci impérieux qui est ici à l'œuvre. Cette étymologie consiste à considérer le mot *olhânîya* (formé sur la racine *'lh*, et signifiant la divinité, comme les mots *ilâha*, *olâha*, *olûhiya*) à la façon d'un *idéogramme*, dans lequel en introduisant un simple petit signe orthographique (un *tashdîd* qui redouble le *n*), on peut lire *al-hân(n)îya*. On a alors un nom abstrait marquant l'état, le mode d'être, formé sur le *nomen agentis* de la racine *hnn* (= *hnn*), et qui a le sens de désirer, soupirer, éprouver de la compassion ¹³.

D'où le nom propre de la divinité, le nom qui en exprime le fond intime et caché, ce n'est pas l'Infini et le Tout-Puissant de nos théodicées rationnelles ; c'est Tristesse et Nostalgie. Rien ne peut mieux témoigner du sentiment d'un « Dieu pathétique », non moins authentique que celui qui a été dégagé, on l'a rappelé précédemment (§ 1), par une phénoménologie de la religion prophétique. Or, nous sommes ici au cœur d'une gnose mystique, et c'est pourquoi nous avons refusé de nous laisser enclorre dans l'opposition qui nous avait été montrée. Pour la théosophie ismaélienne, la divinité suprême ne peut ni être connue, ni même être nommée comme « Dieu » ; *Al-Lâh* est un Nom qui en fait est donné à l'Originé primordial, à l'Archange Très-Proche et sacrosaint, au Prôtoktistos ou Archange-Logos ¹⁴. Ce Nom en exprime alors la tristesse, la nostalgie aspirant éternellement à connaître le Principe qui lui donne éternellement origine : nostalgie du Dieu révélé, c'est-à-dire révélé *pour l'homme*, aspirant à se retrouver soi-même *par-delà* son être révélé. Mystère intradivin inscrutable : seule une référence allusive nous est possible. Cependant cette aspiration de l'Ange, étant celle du Dieu révélé aspirant à connaître le Dieu qu'il révèle, notre méditation peut la percevoir (puisque aussi bien cette révélation n'est jamais que *pour nous* et *par nous*) comme étant dans sa Première et Suprême Créature, la forme même par laquelle et en laquelle se révèle la Tristesse du *Theos agnostos* aspirant à être connu par elle et en elle. Le mystère intradivin n'en reste pas moins inviolé ; nous n'en pouvons savoir que ce qu'il révèle de lui-même en nous-mêmes. Cependant avec l'action d'une connaissance toujours inachevée, répondant à une *passion d'être connu* toujours insouviée, nous en saisissons un aspect qui peut aussi nous situer le point de départ de la théosophie personnelle d'Ibn 'Arabî.

Le cadre de cette étude nous oblige à une concision extrême, au risque d'être obscur et, plus grave encore, incomplet. Tentons cependant l'épreuve.

Quel est le fondement, quel est le sens de cette tristesse d'un « Dieu pathétique » ? Comment est-elle perçue par le mystique comme déterminant

la *sympathie* de l'invisible et du visible, comme le secret d'un *sym-pathétisme* humano-divin ?

Au point de départ, remémorons-nous le *hadîth* inlassablement médité par tous nos mystiques en Islam, celui où la divinité révèle le secret de sa passion (son *pathos*) : « J'étais un Trésor caché et j'ai aimé à être connu. Alors j'ai créé les créatures afin d'être connu par elles. » Avec plus de fidélité encore envers la pensée d'Ibn 'Arabî, traduisons : « afin de devenir en elles l'objet de ma connaissance ». C'est cette passion divine, ce désir de se révéler et de se connaître soi-même dans les êtres en étant connu par eux, qui est le ressort de toute une dramaturgie divine, d'une cosmogonie éternelle. Cette cosmogonie n'est ni une Emanation au sens néo-platonicien du mot, ni moins encore une création *ex nihilo*. C'est bien plutôt une séquence de manifestations de l'être, par intensification d'une lumière croissante, à l'intérieur du Divin primitivement indifférencié, en propre une succession de *tajalliyât*, de *théophanies* ¹⁵. Ici prend place un des motifs les plus caractéristiques de la pensée d'Ibn 'Arabî, la doctrine des *Noms divins* (que l'on a appelée parfois, assez inexactement, sa « mythologie » des Noms divins).

De toute éternité existent en l'Essence divine les Noms qui sont cette Essence même, parce que les attributs qu'ils désignent, sans être identiques à l'Essence divine comme telle, n'en sont pourtant pas différents ; ces Noms sont désignés comme des « Seigneurs » (*Arbâb*), qui sans doute ne peuvent être rigoureusement définis comme des hypostases, mais qui en ont souvent toute l'apparence ¹⁶. Expérimentalement, nous ne les connaissons que par notre connaissance de nous-mêmes (c'est la maxime fondamentale). Dieu se décrit lui-même à nous-mêmes par nous-mêmes. Ce qui veut dire que les Noms divins sont essentiellement relatifs à des êtres qui les nomment, tels que ces êtres les découvrent et les éprouvent dans leur propre mode d'être. C'est pourquoi ces Noms sont aussi désignés comme des Présences (*hadarât*), c'est-à-dire comme les états dans lesquels la divinité se révèle à son fidèle sous la forme de tel ou tel de ses Noms infinis ¹⁷. Les Noms divins n'ont donc de sens et de réalité plénière que par et pour des êtres qui en sont les formes épiphoniques (*mazâhir*), c'est-à-dire les formes en qui ils sont manifestés. De toute éternité également, ces Formes, supports des Noms divins, ont existé en l'Essence divine : ce sont nos propres existences latentes, nos propres individualités existant à l'état de conditions éternelles et archétypiques dans l'Essence divine (*A'yân thâbita*) ¹⁸. Et ce sont ces individualités latentes qui de toute éternité aspirent à l'être concret en acte. Leur aspiration n'est elle-même rien d'autre que la nostalgie des Noms divins aspirant à être révélés. Et cette nostalgie des Noms divins n'est rien d'autre que la tristesse du Dieu non révélé s'angoissant dans son inconnissance, dans son occultation ¹⁹.

C'est alors cette tristesse qui appelle depuis les profondeurs inscrutables de la Déité, un « Soupir de Compassion »^{19 a}, je voudrais dire avec plus de force étymologique un « Soupir de Compatissance » (*Nafas Rahmânî*). Ce *Soupir* marque la détente de la Tristesse divine *compâtissant* (*sym-pathétisant*) avec l'angoisse et la tristesse de ses Noms demeurés inconnus, et le Souffle en exhale, en suscite à l'être en acte, dans cette détente même, la multitude des existences individuelles concrètes par lesquelles et pour lesquelles ces Noms divins sont enfin manifestés en acte. Chaque existant est ainsi dans son être caché un Souffle de la Compatissance divine existentielle²⁰, et le nom divin « Al-Lâh » est mis en équivalence pure et simple avec « al-Rahmân », le Compatissant. C'est donc à partir du *Theos agnostos* de la théologie négative, que la gnose mystique s'ouvre ici la voie du « Dieu pathétique », et c'est cela qui nous importe. D'une part, le Soupir de Compatissance divine exprime ici le *pathos* divin, délivre les Noms divins, c'est-à-dire émancipe les êtres de cette virtualité où ils étaient retenus, s'angoissant de l'énergie existentielle latente en eux, et d'autre part eux-mêmes réciproquement délivrent le Dieu dont ils sont les Noms, de sa solitude d'inconnaissance. Là même se noue dans la prééternité le pacte de ce *sym-pathétisme* qui rendra à tout jamais solidaires la divinité et son fidèle, l'Adoré et l'Adorant, dans l'unité d'un dialogue « com-passionné ».

Déjà nous pouvons relever que l'idée de Compatissance divine comme émancipatrice des êtres, est fort éloignée de l'attribut de Compassion connu des théologies exotériques comme pitié ou miséricorde envers des serviteurs, indulgence ou pardon envers des pécheurs. Ce n'est pas d'une conception morale ou moraliste qu'il s'agit, mais d'une conception métaphysique, plus exactement de l'acte initial d'une métaphysique d'amour²¹. Autre remarque : ce Souffle de Compatissance comme phénomène de l'Amour primordial, est à la fois puissance active, créatrice et émancipatrice des êtres, et *potentia passiva*, c'est-à-dire qu'il est la substance même, la « matière immatérielle » dont sont constitués les êtres en leur totalité, depuis les Esprits angéliques jusqu'aux êtres de la Nature supra-élémentaire et ceux de la Nature sublunaire²². Cette double dimension se retrouve à tous les degrés de l'être, de même que les Noms divins sont à la fois *actifs* comme *déterminant* l'attribut qu'ils investissent dans la forme concrète à laquelle ils aspirent, et *passifs* en tant que *déterminés* dans et par cette forme qui les manifeste selon l'exigence de sa condition éternelle²³. Et c'est cette structure qui également pose et réalise les conditions d'un Comprendre qui soit non pas une inspection théorique, mais une passion vécue et partagée avec l'objet compris, une com-passion, une sympathie. Car les Noms divins ne sont pas des attributs conférés par l'intellect théorique à l'Essence divine en soi ; ce sont essentiellement les vestiges de leur action en nous, action par laquelle ils réalisent leur être par notre être, et qui en nous revêt alors

l'aspect de ce qu'il convient d'appeler selon la vieille terminologie médiévale : leur *significatio passiva* ²⁴. Autrement dit, nous ne les découvrons que tels qu'ils se passent et sont faits en nous, selon ce qu'ils font de nous, tels qu'ils sont notre *passion*. Nous disions tout à l'heure : Dieu se décrit à nous-mêmes par nous-mêmes.

Avec concision, Ibn 'Arabî énonce sur ce point l'essentiel : « Ceux à qui Dieu reste voilé, dit-il, prient le Dieu qui dans leur croyance est leur Seigneur, d'avoir compassion d'eux. Mais les mystiques intuitifs (*Ahl al-Kashf*) demandent que la Compassion divine se réalise (advienne, existe) *par eux* ²⁵. » Ce qui veut dire : la prière du gnostique ne tend pas à provoquer une innovation dans un être extérieur à lui-même, qui, alors et ensuite, le prendrait en compassion. Non, cette prière tend à actualiser cet Être divin tel qu'il aspire à être *par* et *pour* celui qui prie, et qui « dans sa prière même » est l'organe de sa passion. La prière du gnostique veut dire : Fais de nous, puissions-nous être, nous, des Compatissants, c'est-à-dire « deviens par nous ce qu'éternellement ton Désir a été d'être ». Car le mystique a pris conscience que la substance même de son être est un souffle (*spiritus*) de cette Compatissance infinie ; il est lui-même la forme épiphanique d'un Nom divin. C'est pourquoi sa prière consiste non pas dans une demande (cette prière-là, les Soufis l'ont toujours eue en horreur ²⁶), mais dans son mode d'être même (comme la prière de l'héliotrope se tournant vers son Seigneur céleste) ; elle vaut comme explicitant le degré d'aptitude spirituelle qu'il a atteint, c'est-à-dire la mesure dans laquelle il s'est rendu « capable de Dieu ». Or, cette mesure elle-même est déterminée par sa propre condition éternelle, son individualité-archétype. « Tel tu fus dans la prééternité, c'est-à-dire dans ta virtualité éternelle, tel tu fus manifesté dans ta condition actuelle. Tout ce qui est dans l'être manifesté, est la forme de ce qu'il fut dans son état de virtualité éternelle ²⁷. » N'y voyons pas la source d'un déterminisme causal de conception courante ; il faudrait plutôt concevoir quelque chose comme une « harmonie préétablie » au sens de Leibniz ^{27 a}.

Nombre de conséquences, à la fois graves et magnifiques, vont en découler. Avec Ibn 'Arabî nous venons de parler du « Dieu créé dans les croyances » ²⁸, et l'expression revient plus d'une fois sous sa plume. En un sens (le sens péjoratif), elle désigne ce Dieu que crée l'homme qui reste voilé à Dieu, et à qui réciproquement Dieu reste voilé, et qui érige avec d'autant plus d'exclusive intransigeance le Dieu de sa croyance, en Dieu unique et absolu. Cependant, il faut bien se le demander : ce « Dieu créé dans les croyances » n'est-il pas une conséquence de la virtualité éternelle de l'être qui le crée ainsi ? N'est-il pas au moins l'ébauche d'une théophanie ? Et la Compassion divine en embrassant l'infinité des Noms divins, n'embrasse-t-elle pas aussi les virtualités des êtres qui leur furent donnés comme

formes de leur Manifestation ? Certes, il faut aller jusqu'au bout des conséquences. Ibn 'Arabî le déclare : « La Compassion divine embrasse aussi le Dieu créé dans les croyances ²⁹. »

Devenir soi-même un Compatissant, c'est être soi-même à l'image du Compatissant éprouvant une tristesse infinie pour les virtualités non écloses ; c'est embrasser dans une *sympathie* religieuse totale les théophanies de ces Noms divins dans toutes les croyances. Mais justement cette *sympathie*, c'est ne point consentir à leurs limites ; c'est en s'ouvrant soi-même à elles, les ouvrir elles-mêmes à l'expansion qu'en exige la *sympathesis* divine primordiale ; c'est en porter l'éclat théophanique au maximum ; c'est les « émanciper » — puisque c'est ainsi qu'opère dans la prééternité la Compatissance divine — c'est les émanciper de la virtualité et de l'ignorance qui les tiennent encore enclousés en leur limitation et en leur intransigeance. C'est parce qu'elle les prend ainsi en charge, que la *sympathie* religieuse permet d'échapper à l'impasse, c'est-à-dire au péché d'idolâtrie métaphysique. Car seule cette *sympathie* rend un être perméable à la lumière des théophanies. Il y a bien des formes au refus des Noms divins chez les hommes : depuis l'athéisme pur et simple jusqu'au fanatisme avec toutes ses variantes. Toutes proviennent de la même ignorance de l'infinie Tristesse divine aspirant à trouver pour ses Noms inconnus un serviteur *compassionné* ³⁰. L'apprentissage du gnostique, c'est de savoir pratiquer la fidélité à son Seigneur propre, c'est-à-dire au Nom divin dont il est investi en son être essentiel, mais en même temps d'entendre le précepte d'Ibn 'Arabî : « Sois donc en ton âme comme une matière pour toutes les formes de toutes les croyances. » Celui qui s'est rendu capable de cela, c'est le '*arif*, l'initié, « celui qui voit par Dieu en Dieu avec l'œil de Dieu » ³¹. Sur qui agréé comme sur qui refuse, pèse la même instance : le Dieu en fonction duquel tu vis, est celui pour lequel tu témoignes, et ton témoignage est aussi le jugement que tu prononces toi-même sur toi.

Ne nous hâtons pas de parler de relativisme ou de monisme ou de syncrétisme, car il ne s'agit pas d'un point de vue philosophique ni d'histoire des religions. La question est de savoir *qui* est l'agent réel dans l'acte et l'actualisation religieuse par excellence que nous découvre, si bref en soit ici notre aperçu, une phénoménologie de la prière conduite conformément aux prémisses de la théosophie mystique d'Ibn 'Arabî. L'idée fondamentale est celle-ci : c'est que jamais les états visibles, apparents, extérieurs, les phénomènes, ne peuvent être causes pour d'autres phénomènes. Ce qui agit, c'est l'invisible, l'immatériel. La Compatissance agit et détermine, elle fait être et devenir ce qu'elle est, parce qu'elle est un état spirituel ³², et son mode d'action ne ressortit nullement à ce que nous appelons la causalité physique, mais comme l'indique son nom même, son mode d'action est *sympatheia*. Reste alors à expliciter celle-ci, dans chaque cas, par le nom

Total
being realized
in prayer.

de l'être dont la passion (la *patheia*) est subie : par exemple, *héliopathie* dans le cas de l'héliotrope priant son seigneur céleste, *théopathie* tout court dans le cas du mystique.

Ce que cette prière agit, c'est-à-dire met en acte, c'est cette réponse, cette *passion active* dans l'une des deux composantes de l'être total de celui qui prie, à savoir la dimension de son être manifesté. Quant à ce qui agit cette prière, c'est son être invisible (*bâtin*), c'est-à-dire sa dimension en au-delà, la contrepartie céleste de son être qui est son individualité éternelle, donc en son essence le souffle même de cette Compatissance divine qui appela en elle, à l'être en acte, un des Noms divins. Telles sont en effet les deux existences constitutives de l'existence totale d'un être, celles qu'Ibn 'Arabî désigne encore comme *lâhût* et *nâsût*, nature ou condition divine et condition humaine ou créaturelle³³. C'est ce que l'on oublie trop facilement lorsque l'on se hâte de parler de monisme existentiel à propos d'Ibn 'Arabî, comme si *lâhût* et *nâsût* étaient deux vêtements à revêtir à tour de rôle et au choix par le mystique. Pour aller au fond des choses ici (et l'enjeu du problème est d'une gravité décisive pour toute une spiritualité), il nous faut entrevoir ceci : si l'expérience du Prophète a été méditée et revécue comme prototype de l'expérience mystique, c'est en raison de l'exemplarité de la conjonction de *lâhût* et *nâsût* en sa personne. Or, cette conjonction est pensée non point du tout comme une union hypostatique des deux natures (à la façon de la christologie des Conciles³⁴), mais comme une union théophanique, c'est-à-dire celle d'un Nom divin et de la forme sensible, l'apparence, en laquelle ce Nom *transparaît*. Tous deux ensemble, non point l'un sans l'autre ni confondus l'un dans l'autre, composent la totalité d'un Nom divin, l'un comme seigneur de ce Nom (*rabb*), l'autre comme serviteur de ce Nom (*'abd*) ; l'un cohère avec l'autre par le pacte d'une suzeraineté et d'une vassalité ou service d'amour, les faisant « corépondants » l'un de l'autre — pacte éclos avec l'acte initial de l'Amour divin, le Soupir de Tristesse *compassionnée* pour la nostalgie des Noms divins appelant les êtres qui les révéleraient. C'est alors que si l'on renonce à penser en termes *incarnationistes* familiers à notre théologie depuis des siècles, mais que l'on pense vraiment les conditions et structures des *théophanies*, c'est alors que l'*unio mystica* nous apparaîtra comme réalisant en propre une *unio sympathetica*³⁵.

3. DE L' « UNIO MYSTICA » COMME « UNIO SYMPATHETICA »

Les deux termes nous avaient été proposés comme formant antithèse (*supra* § 1). La voie que suit notre recherche semble bien nous conduire à

un schéma d'expérience spirituelle où, loin de s'exclure, ils s'interprètent l'un par l'autre. Récapitulons les étapes : chaque être est une forme épiphanique (*mazhar*, *majlâ*) de l'Être divin qui s'y manifeste comme revêtu de l'un ou de plusieurs de ses Noms. L'univers est la totalité des Noms dont il se nomme quand nous Le nommons par eux. Chaque Nom divin manifesté est le seigneur (*rabb*) de l'être qui le manifeste (c'est-à-dire qui est son *mazhar*). Chaque être est la forme épiphanique de son Seigneur propre (*al-rabb al-khâss*), c'est-à-dire ne manifeste l'Essence divine que chaque fois particularisée et individualisée dans ce Nom. Aucun être déterminé et individualisé ne peut être la forme épiphanique du Divin en sa totalité, c'est-à-dire de l'ensemble des Noms ou des « Seigneurs ». « Chaque être, dit Ibn 'Arabî, n'a comme Dieu que son Seigneur en particulier, il est impossible qu'il ait le Tout ³⁶. »

Ainsi se dessine un schéma fixant une sorte de *kathénothéisme* vérifié dans le contexte d'une expérience mystique ; il ne s'agit pas d'une fragmentation de l'Être divin, mais de sa présence totale *chaque* fois en tant qu'individualisée dans *chaque* théophanie de ses Noms, et c'est revêtu *chaque fois* de l'un de ces Noms qu'il apparaît comme Seigneur. Ici trouve place un autre motif essentiel pour la spiritualité de l'école d'Ibn 'Arabî, à savoir le secret qui constitue ce Seigneur comme Seigneur, le *sirr al-robûbiya*. A défaut d'un terme abstrait impossible à former sur le mot « seigneur » ³⁷, et afin de suggérer le lien chevaleresque unissant le seigneur divin et le vassal de son Nom, nous pouvons traduire cette expression par « le secret de la suzeraineté divine ». Que faut-il entendre sous ces mots ? Un propos de Sahl Tostarî rapporté par Ibn 'Arabî nous en dévoile la profondeur : « La suzeraineté divine a un secret, et c'est *toi* — *ce toi* qui est l'être à qui l'on parle ; — si (*ce toi*) venait à disparaître, cette suzeraineté serait également abolie ³⁸. » Nous trouvons dans un pareil propos une référence implicite au phénomène d'Amour primordial évoqué dans le *hadîth* : « J'étais un Trésor caché, j'ai aimé à être connu », — puisque son être-connu dépend de *toi* (ce qui veut dire que lorsqu'il est connu *par toi*, c'est qu'il se connaît *en toi*), — et nous trouvons par là même l'énoncé d'une situation dialogique essentielle, qu'aucune imputation de monisme ne peut altérer.

Ce *sirr al-robûbiya* implique initialement une distinction également en usage dans la religion commune exotérique, entre le divinité (*olûhiya*) comme attribut de Dieu (*Al-Lâh*) objet d'adoration, et la « suzeraineté » (*robûbiya*) comme attribut du Seigneur que l'on invoque, à qui l'on recourt ³⁹. Mais dans la terminologie propre à Ibn 'Arabî, *Al-Lâh* est le Nom qui désigne l'Essence divine qualifiée et revêtu de l'ensemble de ses attributs, tandis qu'*al-Rabb*, le Seigneur, c'est le Divin personnifié et particularisé dans l'un de ses attributs (d'où les Noms divins désignés comme autant de « seigneurs », *arbâb* ⁴⁰).

Summary.

see E. C. I.
B. C. I.
P. C. I.

Une analyse plus détaillée en déduit ceci ⁴¹ : il y a des Noms de divinité (*olûhîya*) relatifs à *Al-Lâh*, et il y a les Noms de suzeraineté (*robûbîya*) relatifs au seigneur (*rabb*) ; « Seigneur » est le Nom divin considéré quant aux rapports de l'Essence divine avec les êtres individuels concrets, spirituels ou corporels ⁴². Tandis que d'une part, les rapports de l'Essence divine avec ces individuations en leur état d'heccéités éternelles sont l'origine des « Noms de divinité » (tels que le Puissant, le Voulant, etc.), ce sont, d'autre part, les relations de ces Noms avec les êtres extériorisés et actualisés *in concreto*, qui sont l'origine des « Noms de suzeraineté » (tels « Celui qui pourvoit », *al-Razzâq*, « Celui qui garde », *al-Hâfîz*, etc. ⁴³).

Il s'ensuit que « seigneur » est un Nom divin particulier (*ism khâss*) qui postule l'actualité d'un être dont il est le Seigneur, à savoir son fidèle ou son « vassal » (*'abd, ὑπάκοος*) désigné comme *marbûb*, mot qui est le participe passif, le *nomen patientis* du verbe radical. Chaque être manifesté est la forme (*sûrat*) d'un « Nom seigneurial » (*ism rabbânî*), celui du Dieu qui le régit en particulier, par qui il agit, à qui il recourt. Que la réalité du *rabb* ou Seigneur ne soit pas un attribut d'essence en soi, mais s'accomplisse relativement à un être qui est alors désigné sous la forme passive correspondante, c'est l'illustration éminente du phénomène que nous avons analysé précédemment en référant à la *significatio passiva*. Ce phénomène est non moins perceptible dans le cas du Nom divin *Al-Lâh*, car ce Nom postule la réalité positive au moins latente en son Essence, de quelqu'un dont il est le Dieu. Or celui par qui ainsi il *devient* Dieu, est désigné de façon assez étrange de prime abord, par le terme *ma'lâh*, lequel est le participe passif du verbe primitif de la racine 'lh. Cependant le terme ne désigne point l'Adoré (le *ma'bûd*), comme le porterait à croire l'apparence grammaticale ; le Nom divin mis ici « au passif » désigne justement l'être en qui et par qui s'accomplit la réalité positive de la divinité ; le *ma'lâh* est l'Adorant, celui par qui l'Être divin est constitué comme un Adoré en acte ⁴⁴. Nous avons là, reflété dans le lexique même, le sentiment que le *pathos* divin, la passion du « Dieu *pathétique* » qui « *aima* à être connu », présuppose comme terme corrélatif une *théopathie* dans l'être humain dont il est le Dieu. Alors le mot abstrait *ma'lûhîya*, formé sur le participe passif, nous semble trouver une équivalence fidèle dans celui de *théopathie* ; aussi bien un commentateur d'Ibn 'Arabî, frappé par l'usage insolite du mot (lorsque notre shaykh déclare que « c'est par notre théopathie que nous Le constituons comme Dieu »), l'associe-t-il au *shath*, c'est-à-dire assimile ce propos à un cas de « locution théopathique » ⁴⁵.

Et c'est ce *sym-pathétisme* qui s'exprime dans un texte comme celui-ci : « La divinité (*olûhîya*) recherche (désire, aspire à) un être dont elle soit le Dieu (le *ma'lâh*) ; la suzeraineté (*robûbîya*) recherche (désire, aspire à) un être dont elle soit le seigneur (le *marbûb*) ; sinon, l'une et l'autre sont

privées de réalité aussi bien virtuelle qu'actuelle⁴⁶. » Texte éminemment « pathétique » qui est là pour nous rappeler d'une part la Tristesse primordiale des Noms divins s'angoissant dans l'attente des êtres qui les « nommeront », c'est-à-dire dont l'être les manifestera *in concreto*, — et d'autre part la Compatissance de l'Être divin « sympathétisant » avec la Tristesse des Noms qui nomment son essence, mais qu'aucun être encore ne nomme, et triomphant de sa solitude en ce Soupir (*nafas*) qui actualise la réalité de ce « Toi », lequel est alors le secret de sa suzeraineté divine ; par conséquent c'est à « toi » qu'est confiée la divinité de ton Seigneur, et il dépend de toi de « te rendre capable de ton Dieu », en répondant *pour* lui. Et c'est cette co-répondance du seigneur divin et de son fidèle, cette *passion* de l'un par l'autre, actualisant l'un par l'autre la *significatio passiva* de leur Nom, qui nous apparaît ne pouvoir être mieux thématifiée que comme une *unio sympathetica*.

Sans aucun doute, nous touchons ici au secret d'une spiritualité dont les expressions paradoxales nous formulent les relations dialogiques telles qu'elle les vit en propre, en même temps qu'elle nous invite à méditer et à reproduire l'exemple de certaines préfigurations ou Figures-archétypes de ce service divin, dans lequel le fidèle d'amour « donne l'être » à son seigneur divin.

Il y a par exemple, entre beaucoup d'autres, ce vers d'un poème d'Ibn 'Arabî : « En le connaissant, je lui donne l'être⁴⁷. » Cela ne veut point dire que l'homme existencie l'Essence divine qui est au-delà de toute dénomination et de toute connaissance ; ce qui est visé, c'est le « Dieu créé dans les croyances » (*al-Ilâh al-makhlûq fî'l-mo'taqadât*), c'est-à-dire le Dieu se présentant dans chaque âme en la forme de ce que croit cette âme selon son aptitude et sa connaissance, sous le symbole qu'elle en actualise de par la loi de son être même. Le vers revient à dire : Je connais Dieu en proportion des Noms et attributs divins qui s'épiphanisent à moi et par moi dans les formes des êtres, car Dieu s'épiphanise à chacun de nous dans la forme de ce qu'il aime ; la forme de ton amour est la forme même de la foi que tu professes⁴⁸. De tout cela je « crée » le Dieu en qui je crois et que j'adore. Ibn 'Arabî dira : « Dieu est une désignation pour celui qui comprend l'allusion⁴⁹. »

Pourtant, ce n'est encore là qu'un aspect de l'*unio sympathetica*, celui justement qui, si on l'isole, peut faire à la fois la joie maligne du critique rationaliste et le scandale du théologien orthodoxe, mais à coup sûr ne représente plus la totalité de l'expérience mystique qui est en cause. Car lorsqu'il est parlé du « Dieu créé », il faut demander : *qui* est en réalité le sujet actif qui crée ? Il est vrai de dire, certes, que sans le Divin (*haqq*) qui est la cause de notre être, et sans nous qui sommes la cause de sa Manifestation, l'ordre des choses ne serait pas ce qu'il est, et Dieu ne serait ni Dieu

ni Seigneur. Mais d'autre part, si c'est *toi*, le vassal de ce Seigneur, qui détiens le « secret de sa suzeraineté » parce qu'elle se réalise par toi, cependant du fait que ton *action* qui le pose soit sa *passion* en toi, ta passion de lui, le sujet actif en réalité n'est pas toi dans une autonomie fictive. En réalité, tu es le sujet d'un verbe au passif (tu es l'*ego* d'un *Cogitor*). Et c'est cela que veulent dire nos mystiques en déclarant que ce « secret de la suzeraineté divine » a lui-même à son tour un secret (*sirr sirr al-robûbiya*, le secret du secret de la suzeraineté)⁵⁰.

Par cette précision ils préviennent les conséquences que déduirait une critique éprise de psychologisme ou de sociologisme : la divinité comme projection de la conscience. Le « secret du secret » correspond ici à notre affirmation qu'à l'encontre de ces explications déductives, il s'agit non pas d'une fabrication *a posteriori*, mais d'un fait expérimental *a priori*, posé avec le fait même de notre être. La *totalité* d'un Nom divin, c'est ce Nom comme seigneur avec le vassal ou serviteur de ce Nom (celui dont le nom propre exprime le service de dévotion dont il est investi : Abd al-Rahmân, Abd al-Karîm, etc. ; en toute rigueur, seul l'Esprit suprême ou l'Archange, 'Aql *awwal*, dont le prophète est la théophanie (*mazhar*), a droit au nom de 'Abd Allâh, parce qu'il totalise tous les Noms⁵¹).

Le « secret du secret » a un double aspect : le premier, c'est que si le serviteur du Nom est celui qui le manifeste, celui par qui ce Nom subsiste dans l'univers visible, c'est qu'il est l'action de ce Nom, il en réalise l'intention et la volonté⁵². Cette action réalise en nous sa *significatio passiva* : c'est la *marbûbiya* du serviteur de ce Nom, sa *ma'lûhiya*, en propre sa *théopathie* ; l'homme découvre que son propre être est l'accomplissement de ce *pathos* ; il y découvre le vestige de son propre seigneur, et c'est cette connaissance par « sympathétisme » qui est aussi sa suprême garantie. Ce que l'on veut dire en disant que *rabb* et *marbûb* s'agrément réciproquement l'un l'autre ou agrément l'un à l'autre⁵³.

Le second aspect, c'est que cette corrélation du seigneur divin et de son fidèle n'a point commencé d'exister dans le temps. Si la *ma'lûhiya*, la théopathie du fidèle, pose l'existence du Dieu qu'il adore⁵⁴, c'est parce que l'Adoré se fait en lui-même l'Adorant, et cet acte n'a point commencé avec l'existence du fidèle dans le temps ; dès la prééternité, cet acte s'accomplit dans les essences virtuelles de ces êtres, La question posée par l'Être divin à la masse primordiale de ces existences archétypiques : « Ne suis-je pas votre Seigneur » (*a-lasto bi-rabbi-kom ?*) », est en ce sens un dialogue de l'Être divin avec son « soi-même », une question qu'il s'adressait à lui-même en elles, et à laquelle il répondait par elles⁵⁵. Pacte d'une « sym-pathesis » prééternelle. C'est pourquoi il est impossible que l'Être divin se sépare (et absurde que nous le séparions) des formes de l'univers⁵⁶, c'est-à-dire des êtres qui en l'adorant le font Dieu, parce que leur adoration, c'est-à-dire leur

théopathie, est la forme de la Compassion (sym-pathesis) divine com-pâtissant avec eux : lui-même se loue dans tous ses êtres qui sont ses théophanies, bien que celles-ci, tous ne les perçoivent pas, car beaucoup d'êtres ne perçoivent pas la prière du Silencieux (*al-Sâmit*), la prière de l'héliotrope, par exemple, que percevait si bien Proclus ⁵⁷.

Et cette *théopathie* va donner sa forme au service divin par lequel les « Fidèles d'amour » donnent l'être à ce « Dieu pathétique » dont ils sont la passion — en alimentant cette passion de tout leur être. Dès lors, la vie du mystique, tendant à réaliser cette *unio sympathetica*, va devenir ce qu'il nous faut bien thématiser encore en termes latins pour en fixer et sauvegarder la teneur, une *devotio sympathetica*. Nous verrons plus loin quelle en est l'Image primordiale, la Figure archétype. Dès maintenant Ibn 'Arabî nous invite à en méditer la préfiguration par excellence dans le cas d'un Abraham idéal qui, il faut le dire, n'a qu'un rapport très lointain avec le personnage historique. C'est la désignation d'Abraham comme *Khaîl Allâh* — l'ami intime, l'aimé de Dieu — qui conduit notre shaykh à typifier dans son cas une sagesse qui est « extase d'amour » (*hikmat mohayyamîya*) ⁵⁸ ; aussi bien est-ce une semblable typification qui motive la présence d'un Abraham également idéal dans les livres de *fotowwat*, les manuels de « chevalerie spirituelle » en usage dans le soufisme ⁵⁹.

Certes, nous connaissons en Occident des philosophes que leur haut sentiment de la philosophie conduisit à déclarer que la philosophie est, elle aussi, un service divin. Ibn 'Arabî et les siens seraient d'accord, à condition d'entendre par « philosophie » tout autre chose que ce que les philosophes proprement dits ont coutume d'entendre *stricto sensu* par ce mot, et c'est cette condition qui permet à Ibn 'Arabî de renvoyer dos à dos le philosophe Avicenne (du moins en sa philosophie exotérique, non pas l'Avicenne des Récits visionnaires ni celui de la « Sagesse orientale ») et le théologien Ghazzâlî, parce que tous deux ont cru qu'il était possible à l'intellect pur de démontrer l'existence d'un Etre Nécessaire hors du temps, de l'espace et de la figure, bref de prouver un Dieu qui n'aurait pas, ou pas encore, de relation avec celui dont il est le Dieu (le *ma'lûh*) ⁶⁰. Or, cela ne peut satisfaire nos théosophes mystiques (*al-ilâhîyûn*), lesquels trouvent leur Dieu non point en construisant les preuves de son existence abstraite, mais dans ce qu'ils éprouvent et subissent (ou « pâtissent ») de lui, c'est-à-dire dans leur théopathie (*ma'lûhîya*). Connaître Dieu et ses attributs, c'est expliciter cette théopathie, c'est vérifier expérimentalement la maxime : « celui qui se connaît soi-même, connaît son seigneur », car dans cette théopathie le seigneur divin en propre est à lui-même et *par* lui-même sa propre preuve pour son fidèle.

L'explicitation qu'appelle cet état, l'étymologie du surnom d'Abraham (*Khaîl Allâh*) nous la suggère, telle du moins que l'analyse la philologie

personnelle d'Ibn 'Arabî, dont le génie est volontiers indifférent aux contingences grammaticales. Notre shaykh rattache le mot *Khalîl* à la V^e forme du verbe radical (*takhallala*), connotant l'idée de se mélanger, s'entremêler. Or, ce qui se mélange à une chose, est voilé par la chose qui subit ce mélange; cette dernière, qui est en situation passive, correspond à l'Apparent (*zâhir*), tandis que l'agent, le sujet actif (ce qui se mélange), correspond à l'occulté, au Caché (*bâtin*), lequel est comme la nourriture alimentant le premier, comme l'eau qui se mélange à la laine, en prend possession, l'imbibé tout entière. Symbolisme pur, mais qui rend impérieuses les questions : Dira-t-on que c'est Dieu l'Apparent ? Alors c'est la créature qui est voilée en lui. Dira-t-on que c'est la créature qui est l'Apparent ? Alors c'est Dieu qui est voilé et occulté en elle⁶¹. C'est là-dessus que s'exerce une méditation qui, au lieu d'argumenter rationnellement de l'effet à la cause, perçoit dans les données le Donateur de ces données, c'est-à-dire perçoit le sujet qui est *actif* dans sa propre *théopathie*.

Méditation qui passe par une triple phase⁶² : éprouver et méditer cette théopathie (notre *ma'lûhîya*) pour y percevoir comment par la médiation de notre adoration, laquelle exprime la forme de notre être dès sa virtualité prééternelle, c'est Dieu même qui se fait Dieu, le Dieu même de cette adoration qui le pose comme Adoré ; — percevoir que dans cette adoration il est à soi-même sa propre preuve, comme *fait a priori* de mon être, parce que s'il est Dieu, c'est qu'il est Dieu pour nous ; — percevoir alors que la connaissance de nous-mêmes par nous-mêmes comme « lieu » de cette théopathie, s'accomplit *en lui* : il y est Présence de soi-même à soi-même, puisque ce qui le connaît est l'être même en qui il se connaît. C'est pourquoi la locution théopathique du disciple d'Ibn 'Arabî ne sera pas *Anâ'l-Haqq* « Moi, je suis Dieu » (Hallâj) ; elle sera bien plutôt *Anâ sirr al-Haqq* « je suis le secret de Dieu »⁶³, c'est-à-dire le secret d'amour qui met sa divinité en ma dépendance, parce que le Trésor caché « aima à être connu », et qu'il fallait que les êtres existassent pour qu'il fût connu et pour qu'il se connût. Ce secret n'est donc autre que le Soupir qui détendit sa Tristesse en donnant l'existence aux êtres, et qui investissait dans leur être l'Image primordiale, le Nom que chacun d'eux porte comme sa nostalgie secrète, laisse à chacun la tâche de le reconnaître en cette Image, et de le faire, Lui, se reconnaître en elle. Ce n'est certes pas le mouvement d'un balancier dialectique allant de l'un à l'autre terme. C'est plutôt un mouvement décrivant l'enceinte de sa Compatissance comme une ellipse, dont un foyer est l'être de Dieu *pour et par moi*, l'autre foyer étant mon être *pour et par lui*, c'est-à-dire l'enceinte qui nous enclôt tous deux, où il est pour moi en proportion de ma capacité de lui, où *ma* connaissance de *lui* est *sa* connaissance de *moi*.

C'est dans l'enceinte mystique que délimite l'*unio sympathetica* de cet

unus ambo, que s'accomplit le service divin dont le nom d'Abraham et l'hospitalité d'Abraham resteront la typification. Car c'est à l'Homme Parfait qu'Abraham préfigure, que s'adresse l'impératif de ces vers : « Nourris donc de Dieu sa Création, Car ton être est une brise qui se lève, un parfum qu'il exhale ; Nous lui avons donné de se manifester par nous, Tandis qu'il nous donnait (d'exister par lui). Ainsi le rôle est partagé entre lui et nous ⁶⁴. » Ce parfum qu'il exhale, c'est le Souffle de sa Compatissance émancipant les êtres retenus dans leur virtualité non éclosé ; c'est ce parfum que tous aspirent et qui est la nourriture de leur être. Mais parce que dans le secret de leur être ils sont ainsi cette Compatissance même, celle-ci ne va pas seulement dans le sens du Créateur vers la créature qu'il alimente de son Souffle existenciateur ; elle va également dans la direction de la créature vers le Créateur (du *ma'lûh* vers *Al-Lâh*, de l'Adorant vers l'Adoré, de l'Amant vers l'Aimé), en ce sens que l'univers créé est la théophanie de ses Noms et attributs, lesquels n'existeraient pas si elle, la créature, n'existait pas ⁶⁵. D'autres formules reprennent cette pensée : « S'il nous a donné la vie et l'existence par son être, je lui donne aussi la vie, moi, en le connaissant dans mon cœur ⁶⁶ », ce qui veut dire : « Donner la vie à Dieu dans son cœur, c'est y faire exister pour lui une forme d'entre les formes des croyances ⁶⁷. » Et ces formules sont à l'unisson des plus frappants paradoxes d'Angelus Silesius : « Dieu ne vit pas sans moi, je sais que sans moi Dieu ne peut vivre un clin d'œil. Si je deviens néant, il faut qu'il rende l'âme ⁶⁸. »

Mais est-ce encore un paradoxe, une fois saisie la codépendance, l'*unio sympathetica* du « Dieu pathétique » et du fidèle qui le nourrit de sa propre théopathie ? Car nourrir de l'être divin l'ensemble des créatures, c'est en même temps nourrir ce Dieu par et avec toutes les déterminations de l'être, par et avec ses propres théophanies ⁶⁹. Seule la sympathie d'un amour « com-passionné » peut suffire à cette tâche mystique, amour signifié dans le surnom d'Abraham « l'intime de Dieu », rattaché étymologiquement par Ibn 'Arabî à l'état de la racine qui connote l'idée d'interpénétration ⁷⁰. Créateur et créatures (*haqq* et *khalq*), Noms divins et formes théophaniques des êtres, apparences et apparitions, s'entremêlent les uns aux autres, se nourrissent réciproquement les uns des autres, sans qu'il y ait pour autant à se représenter une Incarnation (*holûl*), puisque l'« union sympathétique » diffère par essence d'une « union hypostatique » ; il faut toujours rester au plan de vision théophanique ⁷¹, dont Jonayd, Jâmî et beaucoup d'autres, affectionnaient ce symbole fréquemment invoqué : il en est comme de la couleur de l'eau qui prend la coloration du vase qui la contient.

Or, c'est au Spirituel qu'incombe le soin de pourvoir à cette Cène mystique où tous les êtres s'alimentent à la sym-pathie prééternelle de leur être. Et c'est alors que va prendre sa signification exemplaire le geste accompli

par Abraham, que son surnom, « l'intime de Dieu », marque et prédestine pour ce rôle mystique. Il s'agit du repas d'hospitalité offert aux mystérieux étrangers, l'épisode que notre histoire sacrée désigne comme la *philoxénie* d'Abraham ; le Qorân (11/72) le mentionne à son tour en termes dont le juste docétisme préserve, comme il convient, le caractère théophanique⁷². L'épisode est particulièrement goûté dans l'art iconographique du Christianisme oriental qui en a multiplié les images ; le chef-d'œuvre d'un André Roublev (xv^e siècle) occupe parmi elles un rang insigne. Et voici que de façon inattendue, l'Imagination symbolique d'Ibn 'Arabî nous invite à le méditer et à le percevoir d'une manière toute nouvelle. Ce que son iconographie mentale lui représente dans la personne d'Abraham qui pourvoit au service des trois Anges⁷³ siégeant pour le repas mystique, c'est le ministère qui incombe par excellence au fidèle d'Amour. C'est nourrir Dieu, ou nourrir son Ange, de ses créatures, et c'est aussi bien nourrir celles-ci de ce Dieu.

Car le nourrir de notre être, c'est le nourrir de son être qu'il a précisément investi en nous. C'est « substantier » de notre propre passion celle de ce « Dieu pathétique ». C'est pour son fidèle « se rendre capable de ce Dieu » qui pour être l'Aimé fut le premier Amant, — pour être l'Adoré, s'est appelé soi-même à l'adoration dans l'adoration de ses créatures, et a fait éclore en elles l'Image de beauté primordiale qui est en elles le secret de sa suzeraineté d'amour, en même temps que la caution de ce secret. Mais nourrir de Dieu ses créatures, c'est réinvestir celles-ci de ce Dieu, c'est donc faire éclore en elles leur éclat théophanique ; c'est ce que l'on peut désigner comme se rendre capable de percevoir la « fonction angélique » des êtres, de les en investir et peut-être de les éveiller à cette dimension angélique de leur être. Que cela même soit un ministère angélique, c'est aussi bien ce que suggère la consociation d'Abraham avec l'Archange Michel, celui des quatre Archanges, supports du Trône cosmique, qui veille à la substantiation de l'univers de l'être⁷⁴. La *philoxénie* d'Abraham, le repas mystique offert aux Anges, devient ici la plus parfaite Image de la *devotio sympathica*.

Comme telle, elle signifie donc pour le mystique en un symbole plastique, le degré de réalisation spirituelle qu'il doit atteindre pour être un *Khalîl*, l'intime de son Dieu. Ici alors, nous aurions, pour conclure, la tâche d'explicitier la notion aussi complexe que caractéristique de l'Homme Parfait, *Anthrôpos teleios*, *Insân kâmil*⁷⁵. Nous aurions avant tout à nous prémunir contre les prétentions illusoire, procédant d'une conception de l'*universel* qui peut satisfaire l'intellect pur, mais qui, mesurée aux limites de notre modalité humaine, nous apparaîtrait comme un orgueil spirituel à la fois démesuré et dérisoire⁷⁶. La première question à poser est celle-ci : faut-il entendre que le mystique réalise le type de l'Homme Parfait *ontolo-*

giquement, dans son être même, c'est-à-dire peut-il être en personne la théophanie parfaite de l'ensemble des Noms et attributs divins ? Ou bien faut-il entendre qu'il le réalise *noétiquement*, en ayant réalisé la signification de ces Noms dans sa conscience mystique, c'est-à-dire en ayant expérimenté mystiquement quel est le sens de son unité essentielle avec l'Être divin ⁷⁷ ? Si expérimentalement la vérité de la première conception est conditionnée par la seconde, cette même voie doit ouvrir une issue à la contradiction apparente entre deux termes dont ni l'un ni l'autre ne doivent ni ne peuvent être abolis. Ce sont d'une part cette totalité que l'Homme Parfait typifie mystiquement, et d'autre part cette singularité qui lie chaque Nom divin en particulier au fidèle qui en est investi et dont il est le Seigneur.

Loin d'être abolissable, la singularité de ce lien est si précieuse, que le verset corânique par excellence de l'eschatologie individuelle y réfère : « O âme pacifiée, retourne à ton Seigneur, agréante et agréée (89/27). » Agrément réciproque dont nous avons déjà éprouvé le sens, tel que le Seigneur auquel il est enjoint à l'âme de retourner, c'est le Seigneur *sien*, celui dont elle porta le Nom et qu'elle invoqua ⁷⁸, l'ayant distingué dans l'ensemble, parce qu'elle se reconnut dans l'Image qu'elle portait de lui, comme lui-même se connut en elle. Comme l'observent nos textes, ordre lui est donné de retourner non point à Dieu en général, *Al-Lâh* qui est le Tout, mais à son Seigneur propre, manifesté en elle, celui à qui elle répondit : *Labbayka*, me voici ⁷⁹ ! « Entre en mon paradis (89/29) », ce Paradis qui n'est autre que Toi, c'est-à-dire la forme divine cachée dans ton être, l'Image primordiale secrète dans laquelle il se connaît en toi et par toi, celle qu'il te faut contempler pour réaliser que « celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur ». Et c'est pour le gnostique atteignant en ce « soi-même » la coalescence du Créateur et de la créature, allégresse suprême, ignorée non pas tant du croyant pur et simple, que du théologien et du philosophe ⁸⁰. Car ces derniers ne font que méditer la créature comme contingente en l'opposant à l'Être Nécessaire par une science tout inférieure de Dieu, puisque l'âme ne s'y connaît soi-même que comme *créature sans plus*, connaissance purement négative qui n'apporte pas l'apaisement au cœur. L'authentique sagesse mystique (*ma'rifa*), c'est pour l'âme se connaître soi-même comme une théophanie, une forme propre en laquelle s'épiphânisent les Attributs divins qui lui seraient inconnaissables, si ce n'était en elle-même qu'elle les découvrit et les perçût ⁸¹. « Quand tu es entré dans mon paradis, alors tu es entré en toi-même (dans ton « âme » *nafs*), et tu te connais d'une autre connaissance, différente de celle que tu avais quand tu connaissais ton Seigneur par la connaissance que tu avais de toi-même », car désormais tu le connais, Lui, et c'est par lui que tu te connais toi-même ⁸².

Dès lors, il ne peut y avoir de contradiction entre ta fidélité à ton propre Seigneur et la vocation du mystique qui est de tendre à l'archétype de l'Homme Parfait, ou plutôt la contradiction ne prenait d'apparence qu'au plan des évidences et oppositions rationnelles. Le commandement divin est de « retourner à ton Seigneur » (non pas à *Al-Lâh* en général) ; c'est par et en ton Seigneur que tu peux atteindre le Seigneur des Seigneurs qui se montre en chaque Seigneur, c'est-à-dire que c'est par ta fidélité à ce Seigneur absolument propre, c'est dans son Nom divin que tu sers en propre, que te devient présente la totalité des Noms, car l'expérience spirituelle n'atteint pas cette totalité comme on rassemble les pièces d'une collection ou les concepts d'un système philosophique. La fidélité du mystique envers son Seigneur propre, l'élimine le dilemme : monisme ou pluralisme. Le Nom divin auquel et pour lequel il répond, remplit donc cette « fonction de l'Ange » à laquelle nous faisons allusion ici au début (*supra*, n. 10), comme préservant du péché d'idolâtrie métaphysique.

En effet, que ce soit *par et en* son Seigneur que le mystique puisse atteindre le Seigneur des Seigneurs, cela finalement veut dire que ce « kathénothéisme » est sa sauvegarde contre toute idolâtrie métaphysique, c'est-à-dire contre cette infirmité spirituelle à double face, qui consiste ou bien à aimer un objet sans au-delà, ou bien à méconnaître cet au-delà en le séparant de l'objet d'amour en qui seul précisément il s'annonce. Ces deux aspects procèdent d'une même cause : dans un cas comme dans l'autre, c'est se rendre incapable de la sympathie qui donne aux êtres et aux formes leur dimension en au-delà. Ce peut être une volonté de puissance, dogmatique ou autre, qui prétende les immobiliser là où l'on est immobilisé soi-même — peut-être par une secrète angoisse devant les successions infinies de perpétuels au-delà auxquels il faudrait consentir, si l'on confessait que le Seigneur révélé ne peut jamais être que l'Ange du *Theos agnostos*, et que lui être fidèle, c'est précisément se laisser guider par lui vers les au-delà qu'il annonce. Ce peut être également ascétisme ou puritanisme qui, isolant du spirituel le sensible ou l'imaginable, dépouille les êtres de leur *aura*. Et toute la dialectique d'amour d'un Ibn 'Arabî, d'un Rûzbehân ou d'un Jalâloddîn Rûmî, en investissant l'être aimé de cette *aura*, de cette dimension en au-delà, se préservera d'une idolâtrie que l'ascétisme de ses critiques est au contraire si prompt à y déceler, parce qu'il est aveuglé justement à cette dimension en au-delà. Et c'est bien là le paradoxe le plus fécond de la religion des Fidèles d'amour, laquelle dans chaque Aimé reconnaît l'unique Aimé, dans chaque Nom divin la totalité des Noms, parce qu'entre les Noms divins il y a une *unio sympathetica*.

La vie en *sympathie* avec les êtres, capable de donner à leur être, à leur beauté, aux formes de leur croyance, leur dimension en au-delà, est fonction de cette *théopathie* qui fait du Spirituel un être de Compassion (un *Rahmân*),

et qui réalise par lui cette Compatissance divine (*Nafas Rahmânî*) qui veut dire : compassion d'amour créateur, parce qu'elle est simultanément passion et action. Sous quelle Image se présente et en laquelle contempler à la fois le type et l'objet de cette *devotio sympathetica*? Quel mode d'être cette contemplation invite-t-elle à réaliser? Ce sera le thème de la seconde partie de cette recherche. Dès maintenant nous pouvons l'introduire en indiquant ceci : c'est au cœur de son grand poème *sophianique*, c'est-à-dire de ce *Dîwân* qui est en entier secrètement dominé par la Figure qui, au cours d'un séjour mémorable à La Mekke, apparut à Ibn 'Arabî comme Figure de la Sagesse ou Sophia divine, — c'est au cœur de ce *Diwân* qu'éclate cette profession de foi d'un fidèle d'amour, capable d'assumer tous les au-delà qui s'ouvrent par-delà chaque forme, parce que son amour les transmue dans l'éclat d'un « Feu qui ne se consume ni ne le consume, car la flamme s'en alimente à sa nostalgie et à sa recherche, indestructibles au feu comme l'est la salamandre » :

O merveille ! un jardin parmi les flammes...
 Mon cœur est devenu capable de toutes formes.
 C'est une prairie pour les gazelles et un couvent pour les moines chrétiens,
 Un temple pour les idoles et la Ka'aba du pèlerin,
 Les Tables de la Tôrà et le livre du Qorân.
 Je professe la religion de l'Amour, et quelque direction
 Que prenne sa monture, l'Amour est ma religion et ma foi ⁸³.

tuelles ont cessé, *au mieux* peut-être ont-elles pris quelque sentier de montagne les menant au cœur intime d'autres mystiques ; *au pire*, n'auraient-elles pas péri, à jamais retournées au non-être ?

C'est le cours de cette douce mélancolie que vient brusquement interrompre l'admonestation de la Sophia mystique, dont l'Apparition émerge de la Nuit même à laquelle s'alimentait cette rêverie sans issue : « Comment peux-tu dire, ô mon seigneur (*sayyidî*)⁹⁶, demande la jeune fille : Ah ! connaître si elles savent quel cœur elles ont possédé ? — Toi, le grand mystique de ton époque, je m'étonne que tu puisses dire pareille chose... Tout objet dont on est maître (*mamlâk*) n'est-il point par là même objet que l'on connaît (*ma'râf*)⁹⁷ ? Peut-on parler d'être maître (*molâk*), sinon après qu'il y a eu le Connaître (*ma'rifa*) ?... Tu as dit ensuite : Comme mon cœur voudrait savoir quels sentiers de montagne elles ont pris ! — O mon seigneur, les sentiers qui se cachent entre le cœur et la membrane ténue qui enveloppe le cœur, c'est quelque chose dont la connaissance est interdite au cœur. Alors comment quelqu'un tel que toi désire-t-il ce qu'il ne peut atteindre ?... Comment peut-il dire une chose telle que celle-là ? Et qu'as-tu demandé ensuite : Dois-tu les croire saines et sauvées, ou bien croire qu'elles ont péri ? — Quant à elles, elles sont saines et sauvées. Mais c'est à propos de toi-même qu'il faut demander : es-tu sain et sauf, ou bien as-tu péri, ô mon seigneur ? »

En renversant et retournant ainsi sans ménagement la question, « Sophia » rappelle son fidèle à la vérité de son état mystique. Il vient de céder un moment au doute des philosophes ; il a posé des questions auxquelles il eût fallu en réponse trouver des preuves rationnelles comme celles concernant les objets extérieurs. Il a un moment oublié que pour le mystique, la réalité des théophanies, le statut existentiel des « Contemplées suprêmes », dépend non pas de la fidélité aux lois de la Logique, mais de la fidélité au service d'amour. Ce n'est pas d'elles qu'il faut demander si elles ont péri ; mais c'est de toi qu'il faut savoir si tu as péri ou si tu es encore vivant, si tu peux encore « répondre pour » elles, leur permettre d'investir ton être. Et voilà toute la différence : ce qui pour le philosophe s'appelle doute, impossibilité de démontrer, pour le fidèle d'amour cela s'appelle absence et épreuve. Car il peut arriver que l'Aimé mystique préfère l'absence et la séparation, alors que son fidèle désire l'union, et pourtant ne doit-il pas aimer ce qu'aime l'Aimé ? Le voici donc en proie à la perplexité, cerné par le péril de deux contradictoires.

C'est le point décisif sur lequel « Sophia » achève d'initier son fidèle avec une rigueur à la fois altière et passionnée. « Et qu'as-tu dit enfin : Les fidèles d'amour restent perplexes dans l'amour, exposés à tous les périls ? — Alors elle poussa une exclamation et dit : comment reste-t-il au fidèle d'amour un surplus où hésite encore sa perplexité, alors que l'adoration d'amour

a pour condition propre d'investir en totalité? Elle assoupit les sens, ravit les intelligences, abolit les pensées, et emporte son fidèle dans le flot de ceux qui disparaissent. Alors où est la perplexité dans laquelle demeurer? Qui donc subsiste encore ici, qui puisse rester perplexe?... Que quelqu'un tel que toi se permette de dire semblables choses, c'est indigne de toi⁹⁸.»

Cette admonestation, concluant sur ce reproche sévère, énonce tout l'essentiel concernant la religion des Fidèles d'amour. Et ce qui est non moins essentiel, c'est que de par la fonction dont est investie celle qui en énonce l'exigence en cette Nuit de l'Esprit, à l'ombre du Temple de la Ka'aba, la religion d'amour mystique soit mise en connexion avec une sophiologie, c'est-à-dire avec l'idée sophianique.

Du prologue dramatique mis en tête de son *Dîwân* par « l'interprète des ardents désirs », nous relevons deux indices qui vont nous servir de guides pour mener notre présente recherche à son terme.

Nous relevons *en premier lieu* l'aptitude visionnaire d'un fidèle d'amour tel qu'Ibn 'Arabî, investissant la forme concrète de l'être aimé d'une « fonction angélique » et, au cœur de ses méditations, percevant cette forme au plan des visions théophaniques. Comment cette perception, sur l'unité et l'immédiateté de laquelle nous insistions tout à l'heure, est-elle possible? Pour répondre à cette question, il faut suivre la progression de la dialectique d'amour exposée par Ibn 'Arabî en tout un chapitre de son grand ouvrage (le livre des *Fotûhât*) ; elle tendra essentiellement à assurer et à éprouver la *sympathie* de l'invisible et du visible, du spirituel et du sensible, sympathie que Jalâloddîn Rûmî désignera par le terme persan de *ham-damî* (litt. *σύννοια*, *conflatio*), car seule cette « conspiration » rend possible la vision spirituelle du sensible, la vision sensible du spirituel, qui est vision de l'invisible dans une forme concrète, telle que la perçoit non plus l'une des facultés sensibles, mais l'Imagination active qui est l'organe de perception théophanique.

Et c'est en *second lieu* le fait que ce prologue nous révèle une expérience psycho-spirituelle fondamentale pour la vie intérieure de notre Shaykh. C'est cette rencontre de la Sophia mystique qui déjà nous annonce le terme auquel nous conduit la dialectique d'amour : l'idée de l'être féminin (dont Sophia est l'archétype) comme étant la théophanie par excellence, mais qui n'est perceptible que dans la sympathie du céleste et du terrestre (cette sympathie qu'annonçait déjà à Proclus la prière de l'héliotrope). Et c'est la conjonction de Beauté et de Compatissance qui est le secret de la Création, — puisque si la « sympathie » divine est créatrice, c'est parce que l'Être divin désire révéler sa Beauté, et si la Beauté est rédemptrice, c'est qu'elle manifeste cette Compatissance créatrice. C'est donc l'être qui est investi par nature de cette fonction théophanique de la Beauté, qui présentera l'Image la plus parfaite de la Divinité. De cette intuition se dégagera



LA PHILOXÉNIE D'ABRAHAM

Saint Marc de Venise : XIII^e siècle.



TROIS ANGES
PRÉSENTENT TROIS COUPES AU PROPHÈTE

Paris, Bibliothèque Nationale, Suppl. turc 190, fol. 34 vo.

*Two of the angels
type par...*

relation de chaque être humain avec son Seigneur propre, telle que nous l'avons analysée précédemment. C'est à partir de là que nous pouvons, en suivant les propres développements d'Ibn 'Arabî et les questions qu'il se pose à lui-même, progresser vers notre but, à savoir mettre en lumière comment l'*unio mystica* étant de par elle-même *unio sympathetica* (c'est-à-dire le partage de cette *com-passion* qui solidarise l'être du seigneur et l'être de son serf d'amour, comme formant l'unité qu'une *passion* essentielle dédouble en deux termes aspirant l'un à l'autre, la bi-polarité du créateur et de la créature), comment, dès lors, la *fidélité* d'amour qui alimente et garantit cette « suzeraineté » en cohérant les deux termes qui lui sont essentiels, nous apparaît comme une *devotio sympathetica*. Que nous découvres la dialectique d'amour qui inspire ce que nous thématisons ainsi ? Et quel sera le mode d'être qui réalise et exemplifie cette « dévotion » ?

Puisque sous tous ses aspects, l'amour dont le moteur est la Beauté, a pour objet, qu'il en ait conscience ou non, uniquement Dieu, — puisque « Dieu est un être beau qui aime la beauté »¹⁰⁴, et qui en se révélant à soi-même a produit le monde comme miroir dans lequel il contemple sa propre Image, sa propre beauté, — puisque enfin s'il est écrit « Dieu vous aimera » (Qorân 3/29), c'est parce qu'en réalité il s'aime lui-même en vous¹⁰⁵, — il semblerait que tout amour comportât *eo ipso* le qualificatif de « divin ». Virtuellement, sans doute ; mais en supposer l'actualité effective, ce serait supposer une humanité idéale composée uniquement de « fidèles d'amour », c'est-à-dire de Soufis.

Aussi convient-il de distinguer avec Ibn 'Arabî trois sortes d'amour qui sont trois modes d'être : a) il y a un amour divin (*hibb ilâhî*), qui est d'une part l'amour du Créateur pour la créature en laquelle il se crée, c'est-à-dire qui suscite la forme où il se révèle, — et d'autre part l'amour de cette créature pour son Créateur, qui alors n'est rien d'autre que le désir du *Dieu révélé* dans la créature, aspirant à revenir à soi-même, après avoir aspiré, comme Dieu caché, à être connu dans la créature, — c'est l'éternel dialogue de la syzygie divino-humaine ; b) il y a un amour spirituel (*hibb rûhânî*), dont le siège est en la créature toujours à la quête de l'être dont elle découvre en elle l'Image, ou dont elle se découvre comme étant l'Image ; c'est, dans la créature, l'amour qui n'a d'autre souci, but et volonté, que de satisfaire à l'Aimé, à ce que celui-ci veut faire *de* et *par* son fidèle ; c) et il y a l'amour naturel (*hibb tabî'î*), celui qui veut posséder et qui recherche la satisfaction de ses propres désirs, sans se soucier de l'agrément de l'Aimé. « Et telle est hélas ! dit Ibn 'Arabî, la manière dont la plupart des gens d'aujourd'hui comprennent l'amour¹⁰⁶. »

Cette classification porte en elle-même son motif. Rapporté à la créature, l'amour se différencie de ce qu'il est lorsqu'il est rapporté à Dieu, c'est-à-dire à l'être qui en est en réalité à la fois le sujet et l'objet, l'Amant

et l'Aimé. Rapporté ainsi à nous, selon ce qu'exige notre essence qui est spirituelle et corporelle, l'amour se spécifie en amour spirituel et amour naturel ou physique ; il se différencie jusqu'à poursuivre des fins qui s'opposent. La question est tout d'abord de savoir comment peut s'opérer une réconciliation entre amour spirituel et amour physique ; c'est alors seulement que se pose la question d'une conjonction entre cet amour créaturel dont les deux aspects auront été réconciliés, et l'amour divin qui est l'amour en sa vraie essence, — c'est-à-dire la question de savoir s'il est possible que nous aimions Dieu de ce double amour, spirituel et physique, puisqu'aussi bien Dieu n'est jamais visible que dans une forme concrète (imaginée ou sensible), une forme qui l'épiphänise. Il faut que de nouveau le spirituel et le physique soient mis en *sympathie*, pour que l'amour éclose comme étant dans la créature la *théopathie* répondant à la nostalgie divine d'être connu, c'est-à-dire pour qu'advienne la bi-unité, l'*unio sympathetica*, du Seigneur d'amour (*rabb*) et de son serf d'amour (*marbûb*)¹⁰⁷.

Le premier pas sera fait lorsque l'on aura pu répondre à la question : Faut-il concevoir que nous l'aimions *pour lui* ou *pour nous* ? ou bien pour lui et pour nous à la fois, ou bien ni pour lui ni pour nous ? Car la question s'avèrera comme n'étant sentée et résoluble, qu'à la condition de poser cette autre question : *par qui* l'aimons-nous ? C'est-à-dire *qui* est le sujet réel de l'Amour ? Or, cette seconde question revient à poser celle de l'origine et du terme ou fin de l'amour, question, dit Ibn 'Arabî, qui ne lui fut jamais posée que par une femme d'esprit subtil, qui était une grande mystique, mais dont il tait discrètement le nom¹⁰⁸.

La réponse à la première question va du même coup postuler la réconciliation des deux aspects, spirituel et naturel, de l'amour. Ibn 'Arabî observe que les plus parfaits des amants mystiques sont ceux qui aiment Dieu simultanément pour lui-même et pour eux-mêmes, parce que cette capacité révèle chez eux l'unification de leur double nature (le dénouement de la « conscience malheureuse » en proie aux déchirements)¹⁰⁹. Celui qui s'en est rendu capable, l'éprouve parce qu'il conjoint la connaissance mystique (*ma'rifa*) et la vision (*shohûd*). Mais toute vision, en expérience mystique, est un mode de connaître présupposant une Forme de l'objet expérimenté ; cette Forme étant comme telle « composée », correspond à l'être de l'amant. Il se passe en effet ceci : l'âme étant de structure duelle, son amour pour Dieu ou tout autre être, en tant qu'il est inspiré par l'espoir de se trouver (ou par la crainte de se perdre), procède de sa nature physique ; en tant qu'il ne vise qu'à satisfaire à l'Aimé, cet amour procède de sa nature spirituelle.

C'est en raison de cette nature duelle et pour la « synchroniser » en conjoignant les deux formes d'amour qu'appellent les deux faces de l'âme, que l'Aimé divin qui se décrit comme n'admettant pas de partage, comme désirant que l'âme n'aime nul autre que lui-même et l'aime pour lui-même,

se manifeste à elle, c'est-à-dire se produit pour elle en une *théophanie* sous une *forme physique* ¹¹⁰. Et il lui accorde un *signe* ou un signal (*'alâma*) lui notifiant si sûrement que c'est Lui qui se manifeste à elle sous cette Forme, qu'il est impossible à l'âme de se le nier à elle-même. Certes, ce n'est pas un signe identifié par les sens, mais par un autre organe ; il s'agit d'une connaissance d'évidence immédiate, *a priori* (*'ilm darûrî*). Alors l'âme perçoit cette théophanie ; elle reconnaît que l'Aimé est cette Forme physique (sensible ou mentale, identifiée par l'Imagination active) ; et elle est entraînée vers elle, simultanément en sa nature spirituelle et en sa nature physique ¹¹¹. Elle « voit » son Seigneur, et elle prend conscience qu'elle le voit dans cette Image extasiante donnée à ses facultés internes, et elle ne peut que l'aimer pour lui-même : amour « physique », puisqu'il appréhende et contemple une Image concrète, et simultanément amour spirituel, car il ne s'agit pas pour elle d'entrer en possession de cette Image, mais d'en être elle-même totalement investie. Cette conjonction de l'amour spirituel et de l'amour naturel, par transmutation de celui-ci par celui-là, décrit en propre l'amour mystique.

Cependant cet élan magnifique pourrait retomber sur lui-même comme dépassant la capacité de son effort, si le mystique n'éprouvait simultanément *qui* est le Sujet réel agissant en lui cet amour, c'est-à-dire *qui* est l'*amant réel*. Aussi bien cette question résout-elle par anticipation cette autre : *qui* est l'*Aimé réel* ? La réponse vient très précise : l'âme prend conscience qu'elle « voit » Dieu non pas par elle-même, mais par lui-même ; elle n'aime que par lui, non pas par elle-même ; elle contemple Dieu en tout être non pas par ses propres yeux, mais parce qu'elle est le regard même dont Dieu les voit ; son propre « Seigneur d'amour » est l'Image agissante en elle, organe de sa perception à elle, tandis qu'elle-même est son organe de perception à lui. La vision que l'âme a de son Seigneur divin, *est* la vision qu'il a d'elle. Sa *sympathie avec les êtres est cette théopathie* qu'elle éprouve en elle-même, la *passion* que cette Présence agit en elle-même et qui est à elle-même sa preuve. Ce n'est donc pas par elle-même, même pas par tous deux, qu'elle contemple et qu'elle aime, mais par lui seul. Alors étant son organe à lui, à lui qui requiert une dévotion totale se *compassionnant* avec lui, comment aimerait-elle un autre que lui ? Il est celui qui cherche et celui qui est cherché, il est l'Amant et il est l'Aimé ¹¹².

Enoncer cette identité, c'est simplement rappeler la nostalgie du « Trésor caché » aspirant à être connu, nostalgie qui est le secret de la Création ¹¹³. C'est avec soi-même que l'Être divin compatissait en compatissant avec la tristesse de ses Noms, avec celle de nos propres existences latentes aspirant à les manifester, et c'est l'origine primordiale de son amour pour nous, qui sommes « ses propres êtres ». Réciproquement, l'amour que ces êtres éprouvent pour lui, avant même de le savoir, n'est autre que la mise en vibration de son être dans leur propre être par son amour, lorsqu'il les émancipa de

leur attente en mettant leur être à l'Impératif (KN, *Esto !*). C'est là même qu'Ibn 'Arabî décèle la cause de l'émotion qui nous ébranle lors d'une audition musicale, car il y a *sympathie* entre la réponse de notre virtualité éternelle à l'Impératif qui l'éveilla à l'être, et notre pressentiment des virtualités que l'incantation sonore nous semble évoquer et délivrer¹¹⁴. Cependant il ne nous faut jamais oublier que s'il est l'Amant et l'Aimé, c'est en effet parce qu'il est de son essence d'être *et l'un et l'autre*, de même qu'il est l'Adoré et l'Adorant, le dialogue éternel de l'un *et de l'autre*, bi-unité essentielle que l'on perd de vue, nous l'avons déjà déploré, lorsque l'on réduit purement et simplement la doctrine d'Ibn 'Arabî à ce que nous connaissons ailleurs comme monisme philosophique, ou bien en confondant celui-ci avec un monisme existentiel d'expérience mystique¹¹⁵.

Nos catégories philosophiques habituelles sont en effet mises en échec, comme le sont nos catégories théologiques officielles, si nous voulons leur soumettre une théosophie comme celle d'Ibn 'Arabî et de ses disciples. Il est aussi impossible de percevoir le dialogue propre qu'elle instaure, dès que l'on prétend la réduire à ce que nous entendons habituellement en Occident par « monisme », — qu'il est impossible de percevoir la *consociation* du physique et du spirituel au plan des théophanies (plus encore de comprendre comment Maryam peut être le substitut du mystique), si nous pensons en termes d'Incarnation (au sens que la dogmatique officielle du Christianisme a donné à ce mot). Il y a — et c'est une structure essentielle à relever — une connexion intime d'une part, entre le docétisme théologique qui est celui de l'ésotérisme islamique (dans la christologie qui a été transposée à la prophétologie et à l'imâmologie), — et d'autre part l'idée théophanique de l'amour que professent nos mystiques. S'il faut parler ici d'un *subjectum Incarnationis*, celui-ci ne sera jamais rencontré au plan des existences matériellement réalisées, des événements accomplis et acquis une fois pour toutes, mais toujours au-delà, l'au-delà justement qu'annoncent les théophanies, — parce que la « vraie réalité » c'est l'événement intérieur produit dans chaque âme par l'Apparition qui l'impressionne. Il faut ici une faculté de perception et de médiation tout autre que le raisonnement démonstratif ou historique statuant sur les données sensibles et acquises, celles des dogmes rationnellement définis ou des faits irréversibles de l'histoire matérielle. Ce n'est pas dans le réel d'une réalité déjà donnée et fixée que cette faculté médiatrice opère l'union théophanique du divin et de l'humain, et cette réconciliation du spirituel et du physique qui, nous l'avons vu, conditionne l'amour parfait, c'est-à-dire l'amour mystique. Cette faculté médiatrice est cette Imagination active ou créatrice qu'Ibn 'Arabî désigne comme « Présence » ou « Dignité imaginative » (*Hadrat khayâlîya*). Peut-être nous faudrait-il un néologisme pour sauvegarder cette « Dignité »

et éviter toute confusion avec l'acception courante du mot « imagitatif ». Je dirais volontiers : l'*Imaginatrice* ¹¹⁶.

C'est par elle que la dialectique d'amour atteint sa phase culminante, lorsque après avoir cherché qui est l'Amant réel, elle s'ouvre la voie de la dimension au-delà du sensible pour découvrir *qui est l'Aimé réel*.

Il faut que le spirituel, que l'Esprit, se manifeste sous une forme physique, cette Forme pouvant être une figure sensible que transmue l'Imagination active en figure théophanique, ou bien une « figure d'apparition » perceptible à l'Imagination seule, sans médiation d'une donnée sensible dans l'instant de la contemplation. L'Aimé réel, c'est ce qui *se manifeste* dans cette figure théophanique et ne peut précisément se manifester que dans cette figure qui à la fois le révèle et le voile, mais sans laquelle il serait privé de toute existence concrète, de toute mise en relation. L'Aimé réel et invisible est donc nécessairement typifié (*nomoththal*) en une figure concrète par l'Imagination active ; il atteint par elle un mode d'existence perceptible pour le regard de cette faculté privilégiée ¹¹⁷. C'est en ce sens que la *figure concrète* vers qui se dirige l'acte volitif de l'amour, est appelée l'Aimé, et elle l'est en ce sens que ce qui est réellement aimé en elle, c'est quelque chose qu'elle montre comme en étant l'Image, mais quelque chose qui en elle n'est pas une donnée existant en acte, nonobstant l'illusion contraire du simple amour naturel qui, ne s'intéressant qu'à lui-même, ne tend qu'à posséder ce qu'il croit être donné comme un objet.

Ce non-existant (*ma'dûm*), certes, n'est pas un néant pur et simple ; on ne saurait concevoir qu'un néant exerce une influence quelconque, à plus forte raison soit investi d'une fonction théophanique. C'est quelque chose de *non encore* existant dans la forme concrète de l'Aimé, quelque chose qui n'est pas encore arrivé, et que cependant l'amant, de toute son énergie, veut faire exister ou faire arriver. C'est précisément là que s'origine la plus haute fonction de l'amour humain, celle-là même qui assure la coalescence de ce que l'on a désigné historiquement comme amour courtois et amour mystique. Car l'amour tend à la transfiguration de la figure aimée terrestre, en l'adossant à une lumière qui en fasse éclore toutes les virtualités surhumaines, jusqu'à l'investir de la fonction théophanique de l'Ange (ainsi en a-t-il été des Figures féminines célébrées par les *Fedeli d'amore*, compagnons de Dante ; ainsi en a-t-il été de celle qui apparut à Ibn 'Arabî, à La Mekke, comme figure de la Sophia divine). L'analyse d'Ibn 'Arabî ne cesse de gagner en profondeur : que l'amant tende à contempler l'être aimé, à s'unir à lui, à en perpétuer la présence, son amour tend toujours à faire exister quelque chose qui n'est pas encore existant dans l'Aimé ¹¹⁸. L'objet réel, ce n'est pas ce qu'il a obtenu ; c'en est la durée, persistance et perpétuation (*dawâm wa istimrâr*) ; or durée, persistance ou répétition, c'est quelque chose de non existant, c'est un *pas encore* ; ce n'est pas entré dans l'être,

dans la catégorie du réel. L'objet de l'adhésion amoureuse dans l'instant où l'amant a obtenu l'union (*hâl al-wasla*), c'est encore quelque chose de non existant, à savoir la continuation et perpétuation de cette union. Comme le suggère à notre shaykh le verset qorânique au futur : « Il les aimera et ils l'aimeront » (5/59), le verbe de l'amour ne cesse d'anticiper quelque chose d'encore absent, encore privé d'être, et ainsi de suite à l'infini¹¹⁹. De même que l'on parle du *Futurum resurrectionis*, il faut parler ici du *Futurum amoris*.

Entre donc en jeu dans l'expérience de l'amour mystique qui est conjonction (*σύννοια*, « conspiration ») du spirituel et du physique, cette Energie imaginative ou Imagination créatrice dont la théorie joue un rôle si important dans l'expérience visionnaire d'Ibn 'Arabî. Comme organe de transmutation du sensible, c'est elle qui a le pouvoir de manifester la « fonction angélique des êtres ». Ce faisant, elle opère un *double* mouvement : *d'une part*, elle fait descendre les réalités spirituelles invisibles jusqu'à la réalité de l'Image (mais non point au-dessous, car les *Imaginalia* sont pour nos auteurs le maximum de condensation « matérielle » compatible avec les réalités spirituelles) ; elle instaure ainsi également la seule assimilation (*tashbîh*) compatible entre Créateur et créature, et elle résout les questions initialement posées : Que signifie aimer Dieu ? Comment aimer un Dieu que l'on ne verrait pas ? Car c'est cette Image qui permet au mystique de satisfaire au précepte du Prophète : « Adore Dieu comme si tu le voyais. » Et *d'autre part*, cette Image elle-même, quoique séparée du monde sensible, ne lui est pas étrangère, car si l'Imagination transmue le sensible, c'est en l'élevant jusqu'à sa propre modalité subtile et incorruptible. Ce *double* mouvement qui fait descendre le divin et en même temps opère l'assomption du sensible, correspond à ce qu'Ibn 'Arabî désigne ailleurs étymologiquement comme une « con-descendance » (*monâzala*), et l'Imagination est elle-même le lieu de la rencontre où « descendent ensemble » dans une même « demeure », le divin supra-sensible et le sensible¹²⁰.

Ainsi donc c'est l'Imagination active qui réalise la mise en sym-pathie de l'invisible et du visible, du spirituel et du physique. C'est par elle qu'il est possible, déclare notre shaykh, « d'aimer un être du monde sensible dans lequel on aime la manifestation de l'Aimé divin ; car alors nous spiritualisons cet être en l'élevant (de sa forme sensible) jusqu'à son Image incorruptible (c'est-à-dire au rang d'une Image théophanique), en le revêtant d'une beauté supérieure à celle qui était sienne, et en l'investissant d'une présence telle qu'il ne peut la perdre ni s'en absenter, et qu'ainsi le mystique ne cesse jamais d'être uni avec l'Aimé¹²¹ ». C'est pourquoi du degré de réalité investie dans cette Image, dépend le degré de l'expérience spirituelle, et réciproquement. C'est dans cette Image que le mystique contemple réalisée en acte toute la perfection de l'Aimé, et en éprouve la présence

intérieure à lui-même. Sans cette « union imaginatrice » (*ittisâl fi'l-khayâl*), sans la « transfiguration » qu'elle opère, toute union physique n'est qu'un leurre, cause ou symptôme d'égarément mental¹²². En revanche, la pure « contemplation imaginative » (*moshâhadat khayâliya*) peut atteindre une telle intensité, que toute présence sensible matérielle la ferait retomber au-dessous d'elle-même. Tel fut le cas célèbre de Majnûn, et c'est, dit Ibn 'Arabî, le phénomène le plus subtil de l'amour¹²³.

Il suppose en effet que le fidèle d'amour ait pris conscience que cette Image ne lui est pas extérieure, mais qu'elle est intérieure à son être ; mieux dit, elle est son être même, la forme du Nom divin qu'il apporta avec lui-même, en propre, en naissant à l'être. Et le cercle de la dialectique d'amour se referme sur cette expérience fondamentale : « L'Aimé est plus proche de l'Amant que sa veine jugulaire¹²⁴. » Proximité si excessive qu'elle commence justement par être un voile. C'est pourquoi le novice encore sans expérience spirituelle, dominé par l'Image qui investit tout son être intérieur, s'en va pourtant la chercher au dehors de lui-même, en une quête désespérée de forme en forme du monde sensible, jusqu'à ce qu'il revienne au sanctuaire de son âme, — s'aperçoive que l'Aimé réel est tellement intérieur à son être qu'il ne cherche l'Aimé que par l'Aimé. Dans cette Quête comme dans ce Retour, le sujet actif en lui demeure cette Image intérieure de la Beauté irréaliste, vestige de la contrepartie transcendante ou céleste de son être ; c'est elle qui lui fait reconnaître toute figure concrète à sa ressemblance, parce que c'est elle qui d'ores et déjà, avant même qu'il en soit conscient, l'a investie de sa fonction théophanique. C'est pourquoi, dit Ibn 'Arabî, il est simultanément vrai de dire que l'Aimé est en lui et n'est pas en lui ; que son cœur est dans l'être aimé, ou que celui-ci est dans son cœur¹²⁵. Cette réversibilité ne fait qu'exprimer l'aspect vécu du « secret de la suzeraineté divine » (*sirr al-robûbiya*), ce secret qui est « toi »¹²⁶, tel que le service divin du fidèle d'amour consiste en sa *devotio sympathetica*, laquelle veut dire : « substantiation » par tout son être, de l'investiture théophanique qu'il confère à une forme visible. C'est pourquoi la qualité et la fidélité de l'amant mystique sont fonction de sa « puissance imaginatrice », car ainsi que le dit encore Ibn 'Arabî : « L'Amant divin est Esprit sans corps ; l'amant physique pur et simple est un corps sans esprit ; l'amant spirituel (c'est-à-dire l'amant mystique) possède esprit et corps¹²⁷. »

6. LE FÉMININ-CRÉATEUR

Nous voici peut-être à même d'appeler à fructifier le second indice que nous relevons précédemment dans l'expérience sophianique de « l'inter-

seeing God

prête des ardents désirs ». La dialectique d'amour par sa mise en œuvre de l'Imagination active créatrice, a opéré au monde de celle-ci, c'est-à-dire au plan des théophanies, la réconciliation du spirituel et du physique, l'unification de l'amour spirituel et de l'amour physique dans une expérience une et unique de l'amour mystique. De cette réconciliation dépend la possibilité de « voir Dieu » (puisque'il nous a été expressément rappelé que l'on ne peut adorer ni aimer un Dieu que « l'on ne voit pas ») ¹²⁸, non pas, certes, de cette vision dont il est dit que l'homme ne peut voir Dieu sans mourir, mais de cette vision sans laquelle l'homme ne peut vivre. Si cette vision est sa vie et non sa mort, c'est qu'elle est non pas l'impossible vision de l'Essence divine en sa nudité, en son absoluité, mais vision du Seigneur propre à chaque âme mystique, revêtu du Nom propre correspondant à la virtualité particulière de l'âme qui en est l'épiphanie concrète. Cette vision présuppose et actualise la codépendance éternelle (*ta'alloq*) de ce Seigneur (*rabb*) et de l'être qui est également son être, pour qui et par qui il est le Seigneur (son *marbûb*), puisque la totalité d'un Nom divin comporte le Nommé et le Nommant, l'un donnant l'être, l'autre le révélant, se mettant mutuellement « au passif » comme action l'un de l'autre, action qui est compassion, *sympathesis*. C'est cette interdépendance, cette unité de leur bi-unité, du dialogue où chacun tient de l'autre son rôle, que nous avons désignée comme une union mystique qui est en propre une *unio sympathetica*. Cette union recèle le « secret de la divinité » du Seigneur qui est ton Dieu (*sirr al-robûbiya*), ce secret qui est « toi » (Sahl Tostarî), et qu'il t'incombe à toi-même de soutenir et de nourrir de ton propre être ; l'union dans cette *sympathesis*, dans cette passion commune au Seigneur et à celui qui le fait (et en qui lui-même se fait) son Seigneur, cette union dépend de ta dévotion d'amour, de ta *devotio sympathetica* dont le repas d'hospitalité offert aux Anges par Abraham, est la préfiguration ¹²⁹.

Préfiguration, — ou mieux dit peut-être une Image exemplaire dont il n'était pas encore explicité comment le mystique peut la reproduire, peut faire que son propre être en soit l'exemplification. L'initiation à ce mode d'être, nous avons à la demander à cette sophiologie dont l'idée se lève au prologue du Dîwân orchestré par « l'interprète des ardents désirs », et s'affirme au chapitre final du livre des *Fosûs*. L'itinéraire de l'un à l'autre est représenté par cette dialectique d'amour dont nous venons de parcourir les étapes majeures. Si la divinité doit être contemplée dans une forme concrète de la vision mentale, il faut que cette forme présente l'Image même de son être. Et il ne peut s'agir que d'une contemplation efficace, c'est-à-dire dont l'efficacité soit de conformer l'être du contemplateur à cette Image même de l'Être divin. Car, c'est une fois son être modelé à cette Image, c'est-à-dire après être passé par une seconde naissance, que le mystique

pourra être investi fidèlement et efficacement du secret sur lequel repose la divinité de son Seigneur.

Or, rappelons-le-nous, le Souffle de la Compatissance divine (*Nafas Rahmânî*) émancipant les Noms divins retenus encore dans l'abscondité de leur existence latente, cette Compatissance se faisant elle-même la substance des formes dont elle met l'être à l'Impératif — de ces formes que ces Noms divins investissent et qui manifestent ces Noms, — tout cela nous a fait entrevoir dans l'être de la divinité se révélant — aussi bien que dans les Noms divins qui la révèlent — une double dimension : *active* et *passive*. Nécessairement donc, l'être qui en sera l'Image parfaite et la révélera, devra présenter cette même structure : être à la fois *passion* et *action*, c'est-à-dire selon l'étymologie grecque des mots, *pathétique* et *poïétique* (*monfa⁶il-fâ⁶il*), réceptive et créatrice. Telle est l'intuition qui commande les énoncés du chapitre final du livre des *Fosûs*, desquels il résulte que c'est en contemplant l'Image de l'être féminin que le mystique peut obtenir la plus haute vision théophanique, parce que c'est dans l'Image du Féminin-créateur que la contemplation peut saisir la suprême manifestation de Dieu, c'est-à-dire de la divinité créatrice ¹³⁰.

Là donc où l'affirmation de la double structure active-passive nous aurait fait attendre quelque récurrence du mythe de l'androgyné, c'est à l'apparition d'un Eternellement-Féminin comme être de la divinité, qu'est reconduite ésotériquement en Islam même, la spiritualité de nos mystiques — parce qu'elle y contemple le secret de la divinité compatissante dont l'acte créateur est une émancipation des êtres. L'*anamnesis*, le ressouvenir de la *Sophia aeterna*, va procéder ici d'une intuition parfaitement explicitée chez nos auteurs, à savoir que le Féminin ne s'oppose pas au Masculin comme le *patiens* et l'*agens*, mais comme contenant et réunissant en soi les deux aspects, réceptif et actif, tandis que le Masculin ne possède qu'un seul des deux. Cette intuition s'exprime en toute clarté dans un distique de Jalâloddîn Rûmî tel que celui-ci :

La Femme est le rayon de la Lumière divine.
Ce n'est point l'être que le désir des sens prend pour objet.
Elle est *Créateur*, faudrait-il dire.
Ce n'est pas une Créature ¹³¹.

Aussi bien cette intuition sophianique est-elle en parfaite consonance avec celle des Shî'ites extrêmes, Ismaéliens et Nosayris, lorsqu'ils perçoivent en la personne de Fâtima, comme « Vierge-Mère » donnant origine à la lignée des Saints Imâms, une théophanie de la *Sophia aeterna*, la même médiatrice de la Création que célèbrent les livres sapientaux, — et qu'ils adjoignent à son nom la qualification démiurgique au masculin (*Fâtima fâtir*) : Fâtima-créateur ¹³².

Cette intuition du Féminin-créateur, et consécutivement de l'être-féminin comme Image de la divinité créatrice, n'est nullement une construction spéculative pure, mais procède d'une origine « expérientielle » qui se peut découvrir dans la méditation de la sentence si célèbre dans le soufisme : « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur. » Ce Seigneur sien que le fidèle atteint par la connaissance de soi (connaissance de sa propre *nafs* qui est à la fois *soi* et *anima*), ce Seigneur n'est évidemment pas, nous venons encore de le rappeler, la divinité en son essence, moins encore en sa suessence, mais le Dieu manifesté en propre en « son âme » (son soi), puisque chaque être concret s'origine au Nom divin particulier qui manifeste en lui son vestige et qui est son Seigneur propre. C'est cette origine et ce Seigneur qu'il atteint et connaît par la connaissance de soi, — ou qu'inversement il manque, par l'ignorance et par l'inconscience de soi¹³³. Or, lorsque dans la prééternité l'Être divin aspirait à être connu, c'est-à-dire aspirait à la révélation et à la connaissance de Soi, c'est à la révélation de ses Noms claustrés encore dans l'inconnaissance, qu'il aspirait. De même aussi, lorsque le fidèle atteint à la connaissance de soi, c'est qu'il atteint à la connaissance du Nom divin qui est son Seigneur propre. — si bien que le monde des Noms divins représente de part et d'autre ce monde du *Soi* auquel aspire la nostalgie de l'Être divin désirant être connu, et auquel lui-même encore aspire, comme par désir de revenir à *soi-même*, dans la nostalgie de la créature en quête du Nom divin qu'elle révèle, — cela par un Désir infini et éternellement inassouvi.

Et c'est là qu'avec notre shaykh nous découvrons pourquoi dans la mesure même où cette connaissance de soi est pour le fidèle une connaissance expérimentale de son Seigneur, c'est cette connaissance qui lui révèle la vérité du Féminin-créateur. En effet, si le mystique perçoit le Soupir de la Compatissance divine qui fut à la fois la créatrice, l'émancipatrice et la substance des êtres, c'est en tant que lui-même, en aspirant à revenir à son Seigneur, c'est-à-dire à avoir la révélation de soi-même, *se médite* en la personne d'Adam. La nostalgie et la tristesse d'Adam furent détendues également par la projection de sa propre Image, qui se détachant de lui, indépendante de lui, comme le miroir où se montre l'Image, le révéla enfin lui-même à lui-même. C'est pourquoi, estime notre shaykh, l'on peut dire que Dieu a aimé Adam du même amour qu'Adam a aimé Eve ; en aimant Eve, Adam imite le modèle divin, Adam est une exemplification divine (*takhalloq ilâhî*) ; c'est pourquoi encore dans son amour spirituel pour la femme (nous avons vu précédemment ce qu'est cet « amour spirituel »), l'homme aime en réalité son Seigneur¹³⁴. De même qu'Adam est le miroir où Dieu contemple sa propre Image, la Forme capable de révéler tous ses Noms, les Noms du « trésor caché » dans le *Soi* divin (*dhât al-Hâqq*) non révélé, de même aussi la Femme est le miroir, le *mazhar*, dans lequel

l'homme contemple sa propre Image, celle qui était son être caché, ce Soi dont il devait atteindre la connaissance pour connaître son propre Seigneur.

Il y a donc homologie parfaite d'une part entre la détente de la tristesse divine que représente la Compatissance existentielle et émancipatrice des êtres, et d'autre part Eve comme la nostalgie d'Adam, le reconduisant à soi-même, à son Seigneur qu'elle lui révèle. Ce sont médiations et médiatrices semblables, où la phénoménologie découvre une seule et même intention. Lors donc que l'Être divin atteint à la pleine révélation et contemplation de soi-même, il l'atteint en cette Energie démiurgique, sa propre divinité créatrice (*al-haqq al-makhlûq bihi*), qui est simultanément aussi la substance et matière spirituelle des êtres, et qui par conséquent le révèle comme investi de la double *potentia* active et passive, de la double dimension *poïétique* et *pathétique*. Parallèlement aussi, s'il y a une triple contemplation par laquelle l'homme, Adam, peut chercher à se connaître soi-même, et par là à connaître son Seigneur, il n'en est qu'une qui puisse lui offrir l'Image parfaite. C'est ce qu'Ibn 'Arabî énonce en cette page des *Fosûs* à laquelle nous avons déjà fait allusion, et qui a retenu particulièrement l'attention des commentateurs du *Mathnawî* de Jalâl Rûmî¹³⁵.

L'homme, « Adam », peut tour à tour contempler son Seigneur en lui-même, en se considérant lui-même comme celui dont Eve a été créée ; il le saisit et se saisit alors lui-même sous son aspect essentiellement *actif*. Il peut aussi se méditer soi-même, sans faire intervenir la pensée qu'Eve ait été produite de lui ; il se saisit alors soi-même dans sa condition purement et simplement créaturelle, comme purement *passif*. Il n'obtient donc tour à tour qu'une connaissance unilatérale de soi-même et de son Seigneur. Pour atteindre à la contemplation de sa totalité qui est *action* et *passion*, il doit la contempler dans un être dont l'actualité même en posant cet être comme *créé*, pose également cet être comme créateur. Or, tel est l'être féminin, Eve qui est à l'image de la Compatissance divine, créatrice de l'être dont elle est elle-même créée, — et c'est pourquoi l'être féminin est l'être par excellence en qui l'amour mystique (conjoignant par transmutation réciproque le spirituel et le sensible) s'attache à une Image théophanique (*tajalli*) par excellence.

Cette déduction du Féminin-créateur — en laquelle on peut discerner le fondement « expérientiel » de toute sophiologie, — et dont il résulte que l'être féminin est la théophanie par excellence, ne pouvait, bien entendu, s'accommoder de l'exégèse traditionnelle de la mytho-histoire d'Adam. En effet, nos mystiques ont été conduits à exprimer l'événement qu'ils éprouvaient en eux-mêmes, en groupant de façon nouvelle les figures symboliques, et c'est un point d'importance, semble-t-il, pour la psychologie religieuse, qu'ils aient été conduits ici à la configuration d'une *quaternité*. Au couple Adam-Eve va s'opposer comme complément nécessaire le couple

Maryam-Jésus (en gnose chrétienne nous dirions « Sophia-Christos », tout en tenant compte ici des différencielles). De même qu'il y avait eu un Féminin existencié d'un Masculin sans la médiation d'une mère, à savoir Eve créée d'Adam et en situation passive par rapport à Adam, — de même il fallait qu'il y eût un Masculin enfanté d'un Féminin sans la médiation d'un père ; ainsi Jésus fut enfanté de Maryam. En la personne de Maryam, le Féminin est investi de la fonction créatrice active, à l'Image de la Sophia divine. Le rapport de Maryam envers Jésus forme donc l'antitype du rapport d'Eve envers Adam. Ainsi, dit Ibn 'Arabî, Jésus et Eve sont « frère et sœur », tandis que Maryam et Adam sont les deux parents. Maryam accède au rang d'Adam, Jésus à celui d'Eve (il est superflu de remarquer combien cette typologie diffère de la typologie courante en exégèse chrétienne). Ce qui s'exprime dans cette *quaternité* (avec l'échange des qualifications du masculin et du féminin) est ainsi le symbole et le « chiffre » de la sophiologie que nous avons à analyser ici ¹³⁶.

Or, l'éclosion de cette quaternité qui dessine le « chiffre » de la sophiologie, annonce également l'ultime fructification de la dialectique d'amour ; en effet, la substitution de la figure de Maryam au personnage d'Eve est commandée par l'intuition du Féminin-créateur, — et cette intuition marque le moment où le motif de la Beauté comme théophanie par excellence, s'amplifie en une exaltation de la forme d'être qui en est investie, parce qu'elle est à l'image de la Compatissance divine, créatrice de l'être dont elle est elle-même créée.

Que la Beauté soit la théophanie par excellence, la tradition inlassablement citée le rappelle : Dieu est un être beau qui aime la Beauté. Cela, bien entendu, ne peut être vérifié qu'en fonction de cet amour mystique qu'ont défini et vécu nos Spirituels, pour qui la sympathie perçue entre l'invisible et le sensible veut dire que l'un symbolise avec l'autre. C'est pourquoi me semble particulièrement inopérant le reproche formulé à l'encontre des mystiques d'amour, par un ascétisme qui, totalement fermé à cette sympathie et à ce symbolisme, ne sait que les accuser d'*esthétisme*. Les pieux outrages formulés par hostilité ou par lâcheté contre la fragilité de ces théophanies, ne prouvent qu'une chose : combien l'on est étranger au sentiment sacral de la Beauté sensible que professe tout le soufisme de l'école d'Ibn 'Arabî ou de Jalâl Rûmî, — sentiment qui aussi bien les a tenus éloignés de concevoir un épisode semblable à la chute de Sophia, sous la forme que lui donnèrent d'autres systèmes de gnose.

C'est d'une véritable *puissance spirituelle* qu'est investie l'Image humaine dont la Beauté manifeste sous forme sensible cette Beauté qui est l'attribut divin par excellence, et parce que son pouvoir est un pouvoir spirituel, c'est une puissance *créatrice*. C'est elle qui crée l'amour dans l'homme, éveille en lui la nostalgie qui l'entraîne au-delà de sa propre apparence

sensible, et qui en sollicitant son Imagination active à produire pour elle ce que nos troubadours appelaient « amour céleste » (l'amour spirituel d'Ibn 'Arabî), le conduit à la connaissance de soi, c'est-à-dire à la connaissance de son seigneur divin. C'est pourquoi l'être-féminin est Créateur de ce qu'il peut y avoir de plus parfait, car c'est ce par quoi s'achève le propos de la Création : l'investissement d'un Nom divin dans un être humain qui en devient le support, le répondant, le « fidèle d'amour »¹³⁷. Par là même aussi le rapport d'Eve envers Adam, tel que le présentent les exégèses exotériques, ne satisfaisait plus à la fonction théophanique de l'être féminin : il fallait que celui-ci accédât au rang que lui assigne la *quaternité* où Maryam prend le rang de la Sophia créatrice. Sans doute percevons-nous ici la sophiologie d'un christianisme tout différent du christianisme officiel dont l'histoire nous présente le visage ; cependant c'est bien cet autre christianisme que comprenait et assimilait la gnose mystique en Islam, comme nous le confirme la qualification donnée, nous l'avons vu, à la figure de la Sophia par « l'interprète des ardents désirs » : Sophia christique, *hikmat 'isawîya*¹³⁸.

Aussi importe-t-il pour autant d'observer au principe de la sophiologie qui se présente ici, une différencielle profonde. Parce que la beauté est perçue comme la théophanie par excellence — parce que l'être féminin est contemplé comme l'Image de la Sagesse ou Sophia créatrice, — il ne faut pas s'attendre, on l'a rappelé il y a quelques lignes, à retrouver ici un motif tel que celui de la chute de Sophia sous la forme que lui donnèrent d'autres systèmes de gnose. C'est qu'au fond, la conjonction de *lâhût* et *nâsût*, du divin et de l'humain, plus exactement l'épiphanie de *lâhût* en *nâsût*, n'est point appelée par l'idée d'une chute, mais correspond à une nécessité immanente à la Compatissance divine aspirant à révéler son être. Que le drame de notre aventure humaine représente les vicissitudes et obstacles éprouvés par cette volonté théophanique, il n'est point à la mesure de l'homme de l'« expliquer », c'est-à-dire d'expliquer pourquoi les humains, en masse, préférèrent l'anonymat de leur non-être, autrement dit pourquoi les humains, en masse, refusent le Nom divin qui aspirait à trouver en eux un réceptacle, un organe compassionné.

En tout cas, ce n'est point par une Incarnation au plan sensible de l'Histoire matérielle et des événements de sa chronologie, mais c'est par une assomption du sensible au plan des théophanies et des événements de l'âme, que s'accomplit la Manifestation du *lâhût* dans les attributs du *nâsût* ; il faut toujours en revenir ici à cette intuition fondamentale, qu'on la qualifie ou non de « docétiste ». La venue du Prophète a pour fin de réaliser cette conjonction que nous avons trouvée signifiée dans l'amour mystique, comme conjonction (par transmutation) de l'amour physique et de l'amour spirituel. L'événement s'accomplit toujours au plan de réalité dont l'Imagination

active est l'instauratrice. Cette venue du Prophète, dont l'expérience personnelle sera le prototype de l'expérience mystique, doit donc marquer l'avènement de ce pur amour, c'est-à-dire instaurer ce que Jalâloddîn Rûmî, en un texte particulièrement mémorable ici, désigne par cette expression persane déjà citée : *ham-damî*, sympathie (συμπνοια, *conflatio*), « conspiration » du spirituel et du sensible. Alors en un mystérieux appel où dans la prééternité le Prophète invoque un Féminin éternel (Esprit-Saint ou Mère des Croyants, selon les commentateurs), nous percevons ces paroles : « Que je sois ensorcelé par ta beauté et attiré près de toi pour que l'incandescence du pur amour, pénétrant la montagne (de mon être), la métamorphose en pur rubis. » La Beauté n'est donc en rien ici l'instrument d'une « tentation » ; elle est la manifestation du Féminin-créateur, et celui-ci n'est pas une Sophia déçue. L'appel lancé vers elle, résonne plutôt comme un appel à la transfiguration de toutes choses, car c'est la Beauté qui est rédemptrice. Fasciné par elle, le Prophète en son existence prééternelle, aspire à sortir du monde invisible « pour manifester en formes et couleurs sensibles les rubis de la gnose et les mystères de la Vraie Réalité ». Et c'est ainsi que les Soufis ont compris leur Islam, comme une harmonie, une *sympathie* (*ham-damî*) entre les éléments spirituels et les éléments sensibles de l'homme, harmonie que réalise l'amour mystique comme *devotio sympathetica*¹³⁹.

Cette précellence du Féminin-créateur comme épiphanie de la Beauté divine, va s'exprimer en paradoxes admirables : elle sera perçue au plan métaphysique de la naissance éternelle des êtres, comme au plan de la seconde naissance, celle qui en modelant l'être du mystique selon cette Image précellente, fait éclore en lui le suprême secret de sa vie spirituelle. Il arrive qu'Ibn 'Arabî s'empare de simples faits lexicologiques ou grammaticaux, qui ne sont point pour lui d'inoffensives questions de langage, mais décèlent une réalité métaphysique supérieure, pour les mettre en œuvre avec les ressources d'une philologie qui est très personnelle, déroutante peut-être pour le philologue, mais d'autant plus apte à percevoir les symboles. Il observe, par exemple, que dans un *hadîth* rapporté du Prophète, le conformisme grammatical subit une grave atteinte : contrairement à une règle d'accord fondamentale, le féminin, dans la phrase, l'emporte sur le masculin¹⁴⁰. Cela devient le point de départ de remarques qui seront encore amplifiées par les commentateurs. Ibn 'Arabî relève qu'en arabe tous les termes qui marquent l'origine et la cause, sont du féminin. On peut donc admettre que si la phrase, telle qu'elle est attribuée au Prophète, est grammaticalement incorrecte, c'est qu'en revanche le Prophète a voulu suggérer que le Féminin est l'origine de toutes choses¹⁴¹. Aussi bien tout ce qui est origine et source d'une chose, est-il désigné en arabe par le nom de *Omm*, « mère ». Et c'est là, par excellence, le cas où un fait de lexique dévoile une réalité métaphysique supérieure.

C'est un sentiment qui s'impose en effet, si l'on s'arrête à méditer sur le terme féminin *haqîqa* qui désigne la réalité qui est vraie, la vérité qui est réelle, la Réalité essentielle, bref ce qui est l'essence même de l'être, origine des origines, ce au-delà de quoi plus rien n'est pensable. 'Abd al-Razzâq Kâshânî, une des grandes figures de l'école d'Ibn 'Arabî, consacre à la notion que connote le terme, une page de réflexions très denses. On peut dire que comme « agent absolu » (*fâ'il motlaq*), cette *haqîqa* est le « père de toutes choses » (*ab al-koll*) ; mais il ne convient pas moins, il convient mieux encore, de dire qu'elle en est la Mère, parce que, selon la connotation de son nom qui est féminin, elle réunit en elle *action* et *passion* (*jâmi'a bayna'l-fi'l wa'l-infi'âl*), c'est-à-dire aussi qu'elle comporte équilibre et harmonie entre Manifestation et Occultation. En tant qu'elle est le Caché (*bâtin*) en chaque forme, et qu'elle est le *déterminant* qui se détermine en chaque déterminé dont elle est l'origine, elle est *agens* ; en tant qu'elle est le Manifesté et l'Apparent (*zâhir*), et par conséquent le *déterminé* dans cette forme épiphanique (*mazhar*) qui simultanément la manifeste et la voile, elle est le *patiens* ; de même chaque forme épiphanique, au regard de celui qui sait, présente la même structure¹⁴². Ce que visent ces considérations spéculatives, Ibn 'Arabî le condense ainsi : « Quelle que soit la doctrine philosophique à laquelle on adhère, on constate, dès que l'on spéculé sur l'origine et la cause, l'antériorité et la préséance du Féminin. Le Masculin est placé entre deux Féminins : Adam est placé entre l'Essence divine (*dhât al-Haqq*) dont il procède, et Eve qui procède de lui¹⁴³. »

Ces derniers mots expriment toute la structure et l'ordination de l'être, depuis les hauteurs du plérôme céleste ; en termes d'expérience spirituelle, ils se traduiront en paradoxes, et ces paradoxes ne feront qu'énoncer une situation qui inverse, et complète en l'inversant, la mytho-histoire d'Adam. Mais l'Adam auquel il vient d'être fait allusion, c'est tout d'abord l'Adam spirituel, l'*Anthropos* au sens vrai (*Adam al-haqîqî*)¹⁴⁴, c'est le premier des degrés de l'être déterminé, c'est le *Noûs*, la première Intelligence. Le second degré est l'Ame universelle (*Nafs kollîya*), qui est l'Eve céleste. Ainsi le *Noûs* masculin originel se trouve placé entre deux féminins : l'Essence divine (*dhât al-Haqq*) et l'Ame universelle. Mais d'autre part cette première Intelligence, c'est elle aussi qui est appelée Esprit mohammadique (*Rûh Mohammadî*, Pure Essence mohammadique, ou encore Esprit-Saint, Archange Gabriel). Comme Premier-créé (Protoktistos), cet Esprit a été suscité à l'état de *passivité* pure (*infi'âl mahd*), puis a été investi de l'*activité* (*fâ'ilîya*) démiurgique. C'est ce que signifie son intronisation et son investiture en propre du Nom divin par excellence, *al-Rahmân*, le Compatissant¹⁴⁵ (qui a développé également le Nom à suffixe angélique, *Rahmâniel*). Nous pouvons donc reconnaître dans ces traits caractéristiques de la plus haute figure du Plérôme, celle dont le Nom recèle tout le secret de la Compati-

sance divine, — les traits de la Sophia créatrice. Aussi bien un autre maître célèbre en soufisme, 'Abd al-Karîm Jîlî, rapporte-t-il un entretien d'extase au cours duquel la « Pure Essence mohammadique » ou l'« Ange appelé Esprit » évoque les paroles par lesquelles l'Être divin lui notifia qu'elle était la réalité symbolisée par les figures féminines de la poésie courtoise arabe, celles qui également ont prêté leur nom à la Sophia célébrée par « l'interprète des ardents désirs »¹⁴⁶. C'est encore elle que nous reconnaissons dans un *hadîth qodsî* attribué à l'Imâm Ja'far al-Sâdiq, comme celle à qui l'Impératif divin s'adresse au féminin (première émanation divine, Hourî parfaite) : « Sois (*kûnî*) Mohammad, — et elle le devint¹⁴⁷. » Ce sont là pour nous autant d'indications quant à la manière dont a été méditée l'expérience du Prophète, sous son aspect « sophianique » comme prototype de l'expérience mystique.

Et telle est aussi l'intuition fondamentale qui s'exprime dans un vers célèbre attribué à Hallâj : « Ma mère a enfanté son père, en voilà bien une merveille ! » Ce vers qui énonce en forme de paradoxe, parce qu'il ne peut être énoncé autrement, le secret de l'origine des êtres, — est commenté, entre autres, par deux soufis iraniens célèbres, deux grands noms de la religion d'amour mystique : Fakhroddîn 'Erâqî au XIII^e siècle, Jâmî au XV^e. Au plan de la naissance éternelle, « ma mère » désigne pour eux mon existence éternelle latente dans l'Être divin, ce que dans le lexique de l'ancien Iran zoroastrien nous appellerions la *Fravarti*, l'archétype et ange individuel. Or, cette individuation de mon individualité éternelle se produit par une épiphanie (*tajallî*) de l'Être divin à soi-même, dans le secret de lui-même. Sous cet aspect, il en est le « père » (*wâlid*). Mais si on le considère tel qu'il est, lorsque cette épiphanie a produit dans son être cette individuation mienne, c'est-à-dire tel alors que son être en subit et reçoit les déterminations, en porte la « teinte », il est sous cet aspect l'enfant (*walad*) de mon individualité éternelle, c'est-à-dire de « ma mère », qui alors sous cet aspect est « sa mère ». Ce que veut donc suggérer le paradoxe, c'est que l'Essence du Féminin est d'être créatrice de l'être dont elle est elle-même créée, comme elle n'est créée que de l'être dont elle est elle-même créatrice. Si nous nous remémorons ici l'acte initial de la cosmogonie, nous comprendrons que le paradoxe énonce le mystère de la vie intra-divine comme celui de l'Eternellement-Féminin¹⁴⁸.

Dès lors, ce n'est pas seulement au plan de son individualité éternelle que ce secret se propose au mystique, mais en tant que mode d'être qu'il doit exemplifier intérieurement pour exister à la manière divine, et faire que son existence concrète soit la voie de son Retour progressant vers son Origine. Sous cet aspect, le vers attribué à Hallâj vise la seconde naissance, celle à laquelle fait allusion un verset de l'Évangile de Jean qui a été connu et médité par tous les Spirituels de l'Islam. « N'aura point accès au royaume

des cieux celui qui n'est pas né deux fois¹⁴⁹.» Mais inséré dans notre contexte, cette nouvelle naissance signifiera que l'âme mystique à son tour « crée » son Créateur, autrement dit : que son exemplification du Féminin-créateur, sa « sophianité », détermine la mesure où elle est apte à assumer le secret de la divinité de son Seigneur (ce secret qui est « toi »), c'est-à-dire où sa *théopathie* pose (« enfante ») le Dieu dont la passion est d'être connu par elle. La fructification du paradoxe perçu au plan métaphysique dans l'énoncé d'al-Hallâj, nous est montrée dans l'invocation que Sohrawardî adresse à sa « Nature Parfaite » (*al tibâ'al-tâmm*, l'entité spirituelle qui dans l'hermétisme est l'Ange personnel du philosophe) : « Tu es mon père spirituel (*ab rûhânî*) et tu es mon enfant mental (*walad ma'nawî*)¹⁵⁰ », c'est-à-dire : tu es celui qui m'enfantas comme esprit, et tu es celui que j'enfante en ma pensée, par ma méditation. C'est exactement ici la situation que le paradoxe hallâjien rapportait à l'origine (« ma mère a engendré son père »), mais transposé désormais du plan prééternel au plan actuel de l'existence concrète du mystique. Si dès lors le mystique exemplifie à son tour l'Image du Féminin-créateur, on peut comprendre comment Maryam en devient le prototype, et comment en une des plus belles pages de son *Mathnawî*, Jalâloddîn Rûmî fait d'elle le substitut du mystique¹⁵¹. L'épisode de l'Annonciation va devenir alors un des symboles vérifiant que celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur. C'est essentiellement la « sophianité » de son être (typifiée en Maryam) qui conditionne chez le mystique la vision de l'Ange, c'est-à-dire qui définit la capacité de vision théophanique, l'aptitude à la vision d'une forme où se conjoignent, où « symbolisent », l'invisible et le sensible.

Essayons alors de percevoir les sonorités mises en vibration dans les lignes où Jalâl Rûmî, avec toutes les ressources du lyrisme persan, décrit l'apparition de l'Archange.

Devant l'apparition d'une surhumaine beauté,
Devant cette Forme qui fleurit du sol comme une rose devant elle,
Comme une Image levant la tête hors du secret du cœur,

Maryam hors d'elle-même cherche refuge en la protection divine. Mais l'Ange de lui dire :

Devant ma Forme visible tu fuis dans l'invisible...
En vérité mon foyer et ma demeure à moi, sont dans cet Invisible...
O Maryam ! regarde bien, car je suis une Forme difficile à percevoir.

Je suis nouvelle lune et je suis Image dans le cœur.
Quand une Image vient dans ton cœur et s'y établit,
En vain fuirais-tu, cette Image restera en toi,
A moins qu'elle ne soit Image vaine et sans substance,

S'enfonçant et disparaissant comme une aurore mensongère.
 Mais je suis pareil à la véritable aurore, je suis la lumière de ton Seigneur,

Car aucune nuit ne rôde autour de mon jour...
 Tu prends refuge contre moi en Dieu,
 Je suis de toute éternité l'Image du seul Refuge
 Je suis le Refuge qui fut souvent ta délivrance,
 Tu prends refuge contre moi, et c'est moi qui suis le Refuge ¹⁵².

« Je suis la lumière de ton Seigneur », — comment mieux dire *ce qu'est* l'Ange, que ne le font ces paroles où l'Ange révélant lui-même *qui* il est, annonce également que celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur ? Car comment mieux dire que l'Ange ne le dit par l'organe de Jalâloodîn Rûmî, que chercher refuge contre son Apparition, cela eût été pour Maryam, cela serait pour le mystique, reculer devant soi-même, prendre refuge contre soi-même ? Chercher ce refuge, c'est peut-être le premier mouvement du Spirituel encore novice, de même que son premier mouvement est de quêter à l'extérieur l'Image dont il ignore encore qu'elle est la forme même de son être intérieur. Mais persévérer dans ce recul ou dans cette fuite, ce serait consentir aux subterfuges, recourir aux preuves au terme desquelles aucune présence impérieuse ne vient vous sauver du doute et de son angoisse, car à la question qui fut posée à « l'interprète des ardents désirs » par l'Apparition nocturne de Sophia à l'ombre du Temple, il n'est qu'une réponse, celle que le *Mathnawî* nous montre typifiée en la personne de Maryam, — parce que s'il est impossible de prouver Dieu, il n'est pas d'autre réponse que « se rendre capable de Dieu ». En effet, comme le dit encore Jalâloodîn Rûmî, chacune de nos individualités éternelles est une Parole, un Verbe divin, émis par le Souffle de la Compatissance divine. Lorsque ce Verbe pénètre dans le cœur du mystique (comme en Maryam par le Souffle de l'Ange), c'est-à-dire lorsque éclôt à sa conscience « le secret de son Seigneur », lorsque l'inspiration divine investit son cœur et son âme, « sa nature est telle qu'alors est produit en lui un Enfant spirituel (*walad ma'nawî*) ayant le Souffle de Christ qui ressuscite les morts » ¹⁵³.

Ce qu'enseigne Jalâl Rûmî est à peu près mot pour mot ce qu'enseignera à peine un siècle plus tard en Occident Maître Eckhart ¹⁵⁴. Et ce motif de l'Enfant Spirituel, c'est-à-dire de l'âme mystique s'enfantant à elle-même, disons avec le poète du *Mathnawî* méditant le symbole sublime, « s'enfantant à son Ange », — ce motif est une telle dominante spirituelle que nous le retrouvons également chez les théologiens et philosophes mystiques de tradition avicennienne ou sohrawardienne en Iran, comme nous l'apprend le témoignage d'un Mîr Dâmâd, maître de théologie à Ispahan au xvii^e siècle. Ce motif nous précise également sans équivoque le sens et le propos de la sophiologie que nous avons essayé de dégager ici, — combien elle diffère des théosophies qui en Occident même, en des temps récents, ont contribué

le plus à l'éclosion d'une pensée sophiologique, celle d'un Vladimir Soloviev par exemple, dont le propos tendra finalement à ce qu'il appellera lui-même une « Incarnation sociale ». C'est là, je crois bien, une expression qui resterait inintelligible pour un disciple d'Ibn 'Arabî ou de Jalâl Rûmî, — de même hélas ! qu'il est si difficile pour nous d'établir notre pensée au plan théophanique, — sans doute parce qu'il nous faut d'abord vaincre une habitude de pensée enracinée par des siècles de philosophie et de théologie rationalisantes, et découvrir que la totalité de notre être, ce n'est pas seulement cette partie que nous appelons présentement notre personne, car cette totalité inclut également une autre personne, une contrepartie transcendante qui nous demeure invisible, ce qu'Ibn 'Arabî désigne comme notre « individualité éternelle » — notre « Nom divin », — ce que le vieil Iran désignait comme Fravarti. Pour en éprouver la présence, il n'est pas d'autre lieu ni d'autre preuve que d'en subir l'attrance, en une *sympatheia* qu'exprime si parfaitement à sa manière la prière de l'héliotrope. N'attendons pas en effet que cet invisible nous soit prouvé objectivement pour entrer en dialogue avec lui. C'est notre dialogue qui est à soi-même sa preuve, car c'est *l'a priori* de notre être. C'est cela que nous avons tenté de dégager ici de ce « secret de la divinité », de ce secret qui est toi, en considérant ce dialogue comme une *unio sympathetica*.

Un dialogue, une situation dialogique, c'est bien en effet ce qu'instaure l'apparent monisme d'Ibn 'Arabî. Pour nous en convaincre, écoutons encore ce chant final du *Livre des Théophanies*. Si quelques mystiques au sein du judaïsme ont interprété le Cantique des Cantiques comme un dialogue passionné entre l'âme humaine et l'Intelligence angélique active (celle qui s'appelle encore Esprit-Saint, Ange Gabriel, Madonna Intelligenza), — c'est une adjuration d'une passion non moins intense que nous entendons ici. Nous pouvons percevoir en elle la voix de la Sophia divine, de l'Ange, de la Fraverti, plus directement encore celle de la « figure d'apparition » investie par le mystique de sa « fonction angélique », car dans le triple *pourquoi* d'une interrogation douloureuse nous percevons comme un écho de la question posée à « l'interprète des ardents désirs », à l'ombre de la Ka'aba : Aurais-tu donc toi-même péri pour demander si l'Aimé invisible s'en est allé, ou si même a jamais été là celui dont tu connais seul le Nom, le secret ?

Ecoute, ô bien-aimé ¹⁵³ !

Je suis la réalité du monde, le centre et la circonférence,

J'en suis les parties et le tout.

Je suis la volonté établie entre le Ciel et la Terre,

Je n'ai créé en toi la perception que pour être l'objet de ma perception.

Si donc tu me perçois, tu te perçois toi-même.
Mais tu ne saurais me percevoir à travers toi.

|| C'est par mon regard que tu me vois et que tu te vois,
Ce n'est pas par ton regard que tu peux m'apercevoir.

Bien-aimé !

Tant de fois t'ai-je appelé, et tu ne m'as pas entendu.
Tant de fois me suis-je à toi montré, et tu ne m'as pas vu.
Tant de fois me suis-je fait douce effluve, et tu ne m'as pas senti,
Nourriture savoureuse, et tu n'as pas goûté.
Pourquoi ne peux-tu m'atteindre, à travers les objets que tu palpés,
Ou me respirer à travers les senteurs ?
Pourquoi ne me vois-tu pas ? Pourquoi ne m'entends-tu pas ?
Pourquoi ? Pourquoi ? Pourquoi ?

Pour toi mes délices surpassent toutes les autres délices,
Et le plaisir que je te procure, dépasse tous les autres plaisirs.
Pour toi je suis préférable à tous les autres biens,
Je suis la Beauté, je suis la Grâce.

Aime-moi, aime-moi seul.
Perds-toi en moi, en moi seul.
Attache-toi à moi,
Nul n'est plus intime que moi.
Les autres t'aiment pour eux-mêmes,
Moi je t'aime pour toi.
Et toi, tu t'enfuis loin de moi.

Bien-aimé !

Tu ne peux me traiter avec équité,
Car si tu te rapproches de moi,
C'est parce qu'alors je me suis rapproché de toi.

Je suis plus près de toi que toi-même,
Que ton âme, que ton souffle.
Qui donc parmi les créatures
Agirait de cette manière avec toi ?
Je suis jaloux de toi contre toi
Je ne te veux à personne d'autre,
Ni même à toi-même.
Sois à moi, pour moi, comme tu es en moi,
Sans même que tu en aies conscience.

Bien-aimé !

Allons vers l'Union.
Et si nous trouvions la route
Qui mène à la séparation,
Nous détruirions la séparation.
Allons la main dans la main.
Entrons en la présence de la Vérité.
Qu'elle soit notre juge
Et imprime son sceau sur notre union
A jamais.

DEUXIÈME PARTIE

IMAGINATION CRÉATRICE ET PRIÈRE CRÉATRICE

PROLOGUE

« La notion de l'imagination, intermédiaire magique entre la pensée et l'être, incarnation de la pensée dans l'image et position de l'image dans l'être, est une conception de la plus haute importance qui joue un rôle de premier plan dans la philosophie de la Renaissance et qu'on retrouve dans celle du Romantisme ¹⁵⁶. » Cette observation relevée chez l'un de nos meilleurs interprètes des doctrines de Boehme et de Paracelse, nous fournit la meilleure introduction à la seconde partie du présent livre. Nous en retiendrons d'une part la notion de l'*imagination* comme étant la production *magique* d'une *image*, le type même de l'action magique, voire de toute action comme telle, mais par excellence de toute action créatrice ; et d'autre part la notion de l'image comme d'un corps (un corps *magique*, un corps *mental*) dans lequel s'incarnent la pensée et la volonté de l'âme ¹⁵⁷. L'Imagination comme puissance magique créatrice qui, donnant naissance au monde sensible, produit l'Esprit en formes et en couleurs ; le monde comme *Magia divina* « imaginée » par la divinité, c'est cette antique doctrine, typifiée dans la juxtaposition des mots *Imago-Magia*, qu'un Novalis retrouvait à travers Fichte ¹⁵⁸. Mais ici une mise en garde initiale s'impose : cette *Imaginatio* ne doit surtout pas être confondue avec la *fantaisie*. Comme l'observait déjà Paracelse, à la différence de l'*Imaginatio*, la fantaisie est un jeu de la pensée, sans fondement dans la nature, elle n'est qu'« une pierre angulaire des fous » ¹⁵⁹.

Mise en garde essentielle. Elle prévient le danger d'une confusion courante, et qui résulte de conceptions du monde telles, que si l'on continue de parler d'une fonction « créatrice » de l'Imagination, ce sera plutôt à la façon d'une métaphore. Tant d'efforts ont été dépensés en théories de la connaissance, tant d'« explications » (relevant d'une forme ou d'une autre

du psychologisme, de l'historicisme, du sociologisme) ont abouti à annuler la signification objective de l'objet, que par comparaison avec la conception *gnostique* de l'Imagination, comme posant en vérité quelque chose dans l'être, nous en sommes arrivés à un *agnosticisme* pur et simple. C'est à ce niveau que, toute rigueur terminologique cessante, l'imagination est confondue avec la fantaisie. Qu'elle ait une valeur noétique, qu'elle soit organe de connaissance, parce que « créant » de l'être, c'est une notion qui s'insère difficilement dans nos habitudes.

Sans doute une question préalable se pose : au fond, qu'est-ce que la créativité attribuée à l'homme ? Mais peut-on y répondre sans avoir déjà présumé le sens et la validité de ces créations ? Qu'il y ait non seulement besoin de dépasser la réalité dans son état donné, mais de surmonter la solitude du moi livré à lui-même dans ce monde imposé (le rien-que-moi, *Nur-Ich-Sein*, dont l'obsession peut faire toucher à la folie), comment, non seulement en convenir, mais commencer à en parler, si d'ores et déjà l'on n'a pas pressenti au fond de soi-même ce dépassement, et sans doute décidé de son sens ? Certes, les expressions de « créateur » et d'« activité créatrice » font partie de notre langage courant. Mais que le terme de cette activité soit une œuvre d'art ou une institution, ce n'est pas dans ces objets qui n'en sont que l'expression et le symptôme, que tient la réponse à la question de savoir quel est le sens du besoin créateur de l'homme ? Ces objets eux-mêmes prennent place dans un certain monde, mais leur apparition et leur signification procèdent en premier lieu du monde intérieur où ils furent conçus ; ce n'est rien de moins que ce monde, ou plutôt la création de ce monde intérieur, qui puisse être à la dimension de l'activité créatrice de l'homme, et qui par là fournisse une indication quant au sens de sa créativité et quant à l'organe créateur qui est l'Imagination.

Dès lors aussi, tout va dépendre du degré de réalité que l'on reconnaîtra à cet univers imaginé, et partant quel pouvoir réel on reconnaîtra à l'Imagination qui l'imagine ; mais à leur tour l'une et l'autre question dépendent de l'idée que l'on se fait de la création et de l'acte créateur.

Quant à l'univers imaginé, il peut se faire que l'on réponde par l'idée d'un vœu ou d'un défi, parce que l'on ne dispose plus d'un schéma de la réalité qui ferait encore place à un univers intermédiaire entre l'univers des données sensibles avec les concepts qui en expriment les lois empiriquement vérifiables, et un univers spirituel, un royaume des Esprits, auquel seule la foi a encore accès. D'ores et déjà la dégradation de l'Imagination en fantaisie est accomplie. Il arrivera alors que l'on oppose la fragilité et la gratuité des créations de l'art à la consistance des réalisations « sociales », et que celles-ci soient proposées comme la justification de celles-là, voire comme leur explication. Finalement, entre le réel empiriquement contrôlable et l'irréel tout court, il n'est plus de degré intermédiaire. Tous les

indémonstrables, les invisibles, les inaudibles, seront classés comme des créations de l'Imagination, c'est-à-dire comme des produits de cette faculté qui secrète en propre l'*imaginaire*, l'irréel. Dans ce contexte d'agnosticisme, il sera admis que la divinité et toutes les formes de la divinité sont des créations de l'imagination, autant dire de l'irréel. Quel sens pourrait-il y avoir encore à prier cette divinité, sinon celui d'une duperie désespérée ? Je crois alors que nous pouvons mesurer d'un seul coup tout l'abîme entre cette notion toute négative de l'Imagination et celle dont nous allons traiter, si, devant l'analyse des textes qui vont suivre, nous répondons comme si nous relevions le défi : eh bien précisément, parce que cette divinité est telle, c'est bien pour cela qu'elle est réelle et qu'elle existe, et c'est à cause de cela que la Prière qui s'adresse à elle a un sens.

La notion de l'Imagination à laquelle nous introduisit ici une brève allusion à nos théosophes de la Renaissance, demanderait une vaste enquête dans leur œuvre. Il faudrait en outre lire ou relire, avec cette intention en tête, tous les témoignages de l'expérience mystique visionnaire. Force est ici de limiter notre enquête à une région déterminée : celle du soufisme et de l'ésotérisme en Islam, et nommément l'école d'Ibn 'Arabî, conformément au propos du présent livre. Aussi bien y a-t-il entre la théosophie d'un Ibn 'Arabî et celle d'un théosophe de la Renaissance ou de l'école de Jacob Böhme, des correspondances assez frappantes pour motiver ces études comparatives dont notre introduction ici même a suggéré le programme, en esquissant la situation respective de l'ésotérisme en Islam et dans le christianisme. De part et d'autre nous rencontrons l'idée que la divinité possède la puissance d'imaginer, et que c'est en l'*imaginant* que Dieu a créé l'univers ; que cet univers il l'a tiré de son propre sein, des virtualités et puissances éternelles de son propre être ; qu'il existe entre l'univers de l'esprit pur et le monde sensible un monde intermédiaire qui est le monde des Idées-Images (monde de la « sensibilité suprasensible », celui du corps magique subtil, « le monde où se matérialisent les esprits et où se spiritualisent les corps », dira-t-on dans le soufisme) ; que ce monde est celui sur lequel a puissance en propre l'Imagination ; qu'elle y produit des effets si réels qu'ils peuvent « modeler » le sujet imaginant, et que l'Imagination « coule » l'homme dans la forme (le *corps mental*) imaginée par lui. D'une manière générale, nous nous apercevons de ceci : le degré de réalité ainsi accordé à l'*Image* et la créativité reconnue à l'Imagination, sont corrélatifs d'une notion de la création complètement étrangère à l'idée théologique officielle, celle de la création *ex nihilo*, si bien passée dans nos habitudes que nous tendons à en faire la seule idée authentique de création. On pourrait même se demander s'il n'y a pas une corrélation nécessaire entre cette idée de la création *ex nihilo* et la dégradation de l'Imagination ontologiquement créatrice, si bien que la déchéance de celle-ci en fantaisie

ne secrétant que de l'imaginaire et de l'irréel, caractériserait notre monde laïcisé, tel que put le préparer le monde religieux auquel il succède et où régnait précisément cette idée caractéristique de la création.

Quoi qu'il en puisse être, l'idée initiale de la théosophie mystique d'Ibn 'Arabî et de toutes celles qui lui sont apparentées, c'est que la Création est essentiellement une *théophanie* (*tajallî*). Comme telle, la création est un acte de la puissance imaginative divine : cette Imagination divine créatrice est essentiellement Imagination théophanique. L'Imagination active chez le gnostique est à son tour également une Imagination théophanique ; les êtres qu'elle « crée » subsistent d'une existence indépendante, *sui generis*, dans le monde intermédiaire qui lui est propre. Le Dieu qu'elle « crée », loin d'être l'irréel de notre fantaisie, est lui aussi une théophanie, car l'Imagination active de l'être humain n'est que l'organe de l'Imagination théophanique absolue (*takhayyol motlaq*). La Prière est une théophanie par excellence ; à ce titre elle est « créatrice » ; mais précisément le Dieu qu'elle prie parce qu'elle le « crée », c'est le Dieu qui se révèle à elle dans cette Création, et cette Création, dans l'instant, est une d'entre les théophanies dont le Sujet réel est la divinité se révélant à elle-même.

Toute une séquence de notions et de paradoxes s'enchaînent avec rigueur. Il nous faut en rappeler quelques-unes essentielles, avant de considérer dans l'être humain l'organe de cette Imagination théophanique, qui est le cœur et la créativité du cœur.

CHAPITRE PREMIER

DE LA CRÉATION COMME THÉOPHANIE

I. L'IMAGINATION CRÉATRICE COMME THÉOPHANIE, OU LE « DIEU DONT EST CRÉÉ TOUT ÊTRE »

Il est nécessaire avant tout, de nous remémorer les actes de la cosmogonie éternelle conçue par le génie d'Ibn 'Arabî¹⁶⁰. Un Être Divin esseulé en son essence inconditionnée, dont nous ne connaissons qu'une chose : précisément la tristesse de cette solitude primordiale, qui le fait aspirer à se révéler dans des êtres qui le manifestent à lui-même pour autant qu'il se manifeste à eux. C'est cette Révélation que nous percevons ; c'est elle qu'il nous faut méditer pour connaître *qui* nous sommes. Le *leitmotiv* énonce non pas la fulguration d'une Omnipotence autarcique, mais une nostalgie foncière : « J'étais un Trésor caché, j'ai aimé à être connu. C'est pourquoi j'ai produit les créatures afin de me connaître en elles. » Cette phase est représentée comme la tristesse des Noms divins s'angoissant dans l'inconnaissance, parce que personne ne les nomme, et c'est cette tristesse que vient détendre cette Spiration divine (*tanaffos*) qui est Compatissance (*Rahma*) et existenciation (*ijâd*), et qui dans le monde du Mystère est Compassion de l'Être Divin avec et pour soi-même, c'est-à-dire pour ses propres Noms. Ou encore, origine et principe sont une détermination de l'amour, lequel comporte mouvement d'ardent désir (*harakat shawqîya*) chez celui qui est épris. A cet ardent désir, le Soupir divin apporte sa détente¹⁶¹.

D'emblée, par une analyse où il découvre expérimentalement dans son propre être le mystère de l'être, le théosophe évite l'opposition théologique entre *Ens increatum* et *ens creatum* comme tiré du néant, opposition telle que l'on ne sait si jamais a pu être réellement défini le rapport qu'entretient

le *Summum Ens* avec le *néant* dont il ferait surgir la créature. La Tristesse n'est pas le « privilège » de l'être créateur ; elle est dans l'Être créateur lui-même, elle est le motif même qui fait de l'Être primordial, devant toutes nos déductions, un Être créateur ; elle est le secret de sa créativité. Et sa création ne surgit pas du néant, d'un autre que Lui, un non-lui, mais de son être foncier, des puissances et virtualités latentes dans son être non révélé. Aussi bien, le mot *tanaffos* implique-t-il aussi le sens de briller, apparaître à la façon de l'aurore. La Création est essentiellement révélation de l'Être Divin à lui-même d'abord, luminescence opérée en lui-même ; elle est une *théophanie* (*tajallî ilâhî*). Aucune idée ici de *creatio ex nihilo* pour ouvrir un abîme sur lequel aucune pensée rationnelle sera désormais impuissante à jeter un passage, puisque c'est elle-même, foncièrement discriminante, qui oppose et met à distance ; pas même une fissure pouvant s'agrandir en espace d'incertitude infranchissable aux arguments et aux preuves. La *Spiration* divine exhale ce que notre shaykh désigne comme *Nafas al-Rahmân* ou *Nafas Rahmânî*, le Soupir de Compassion existentielle ; ce Soupir donne origine à toute la masse « subtile » d'une existence primordiale désignée sous le nom de Nuée (*'amâ*). D'où le sens de ce *hadîth* : « On demandait au Prophète : Où était ton Seigneur avant de créer sa création (visible) ? — Il était dans une Nuée ; il n'y avait pas d'espace ni au-dessus ni au-dessous ¹⁶². »

Cette Nuée exhalée par lui-même et dans laquelle est primordialement l'Être Divin, c'est elle qui à la fois *reçoit* toutes les formes et *donne* leurs formes aux êtres ; elle est active et passive, réceptrice et essentialité (*mohaqqiq*) ; par elle s'opère la différenciation à l'intérieur de la réalité primordiale de l'être (*haqqîqat al-wojûd*) qui est l'Être Divin en soi (*Haqq fî dhâtihî*). Comme telle, elle est l'Imagination absolue, inconditionnée (*khayâl motlaq*). L'opération théophanique initiale par laquelle l'Être Divin se révèle, « se montre » à lui-même, en se différenciant dans son être caché, c'est-à-dire en se manifestant à soi-même les virtualités de ses Noms avec leurs *correlata*, les *heccités* éternelles des êtres, leurs prototypes latents en son essence (*a'yân thâbita*) ¹⁶³, — cette opération est conçue comme étant Imagination active créatrice, Imagination théophanique. Nuée primordiale, Imagination absolue ou théophanique, Compassion existentielle, ce sont là notions équivalentes, exprimant une même réalité originelle : l'Être Divin *dont est créé toute chose* (*al-Haqq al-makhlûq bihi koll shay'*). Ce qui revient encore à dire le « Créateur-Créature ». Car la Nuée est le *Créateur*, puisqu'elle est le Soupir qu'il exhale et puisqu'elle est *cachée* en lui ; comme telle, elle est l'invisible, l'« ésotérique » (*bâtîn*). Et elle est la *créature*, en tant que manifestée (*zâhîr*). Créateur-Créature (*khâliq-makhlûq*) : cela veut dire que l'Être Divin est le Caché et le Révélé, ou encore le Premier (*al-Awwal*) et le Dernier (*al-Akhir*) ¹⁶⁴.

Dans cette Nuée sont donc manifestées toutes les formes de l'être, depuis l'ordre des Archanges les plus élevés, les « Esprits extasiés d'amour » (*al-mohayyamûn*), jusqu'aux minéraux et à la nature inorganique ; tout ce qui se différencie de la pure essence de l'Être Divin en soi (*dhât al-Haqq*), genres, espèces et individus, tout cela est créé dans cette Nuée. « Créé », mais non produit *ex nihilo*, puisque le seul non-être concevable, c'est l'état latent des êtres, et que même dans leur état de puissance pure, occultés dans l'encontre de l'Essence non révélée, les êtres ont déjà prééternellement un statut positif (*thobût*). Aussi bien, la « création » a-t-elle un aspect négatif, puisqu'elle fait cesser la privation d'être qui retient les choses dans leur occultation ; non-être d'un non-être, double négativité constituant l'acte positif. C'est en ce sens qu'il est admissible de dire que l'univers s'origine à la fois à l'être et au non-être ¹⁶⁵.

Ainsi la Création est Epiphanie (*tajallî*), c'est-à-dire passage de l'état d'occultation, de puissance, à l'état lumineux, manifesté et révélé ; comme telle, elle est l'acte d'Imagination divine primordiale. Corrélativement, s'il n'y avait en nous cette même puissance qui est non pas l'imagination au sens profane (la « fantaisie »), mais cette puissance d'Imagination active (*qowwat al-khayâl*) qui est *Imaginatrice*, rien ne se montrerait de ce que nous nous montrons à nous-mêmes. Ici se noue le lien entre l'idée d'une création récurrente, renouvelée d'instant en instant, et une Imagination théophanique incessante, c'est-à-dire l'idée d'une succession de théophanies (*tajalliyât*) par lesquelles s'opère l'ascension continue des êtres. Or, une double possibilité caractérise cette Imagination, pour autant qu'elle ne peut révéler le Caché qu'en le voilant encore. Elle peut être un voile, un voile se chargeant d'une opacité telle qu'elle nous asservisse et nous prenne au piège des idolâtries. Mais le voile peut s'alléger en une transparence croissante, car il n'a été instauré que pour que le contemplatif réalise par lui la connaissance de l'être tel qu'il est, c'est-à-dire la connaissance qui délivre, parce qu'elle est gnose de salut. Cela, lorsque le gnostique comprend que les formes multiples qui se succèdent, leurs mobilités et leurs initiatives, n'apparaissent détachées de l'Unique que si elles sont voilées par un voile sans transparence. Advienne cette transparence, il saura ce qu'elles sont et pourquoi elles sont, pourquoi il y a union et discrimination entre le Caché et le Manifesté, pourquoi il y a le Seigneur et son vassal, l'Adoré et l'Adorant, l'Aimé et l'Amant ; pourquoi toute affirmation unilatérale d'une unité qui les confonde, ou d'une discrimination qui oppose leurs deux existences comme si elles n'étaient pas de même essence, revient à trahir l'intention divine, et par là cette Tristesse qui dans chaque être aspire à sa détente par la manifestation de Son secret.

L'allusion au Créateur-créature, au Créateur qui ne produit pas *ad extra* sa création, mais la revêt lui-même, en quelque sorte, comme l'Apparence

(et la transparence) sous laquelle il se manifeste et se révèle à lui-même d'abord, se retrouve sous plusieurs autres désignations, telles que le « Dieu imaginé », c'est-à-dire « manifesté » par l'Imagination théophanique (*al-Haqq al-motakhayyal*), le « Dieu créé dans les croyances » (*al-Haqq al-makhlûq fi'l-i'tiqâdât*). A l'Acte initial du Créateur imaginant le monde, répond la créature imaginant son monde, imaginant les mondes, son Dieu, ses symboles. Ou plutôt, ce sont les phases, les récurrences d'un même processus éternel : Imagination s'accomplissant dans une Imagination (*takhayyol fi takhayyol*), Imagination récurrente de même que — et parce que — la Création est elle-même récurrente. La même Imagination théophanique du Créateur qui a révélé les mondes, renouvelle d'instant en instant la Création dans l'être humain qu'il a révélé comme son Image parfaite, et qui, dans le miroir qu'est cette Image, se montre à soi-même celui dont il est l'Image. C'est pourquoi l'Imagination active de l'homme ne saurait être fiction vaine, puisque c'est la même Imagination théophanique qui, dans et par l'être humain, continue de révéler ce qu'elle s'est montré à elle-même en l'imaginant primordialement.

La qualification d'« illusoire » ne peut convenir qu'au cas où se chargeant d'opacité, l'Imagination perd toute transparence. Mais quand elle est vraie de toute la réalité divine qu'elle révèle, elle est libératrice, si nous reconnaissons en elle la fonction que lui reconnaît Ibn 'Arabî et qu'elle seule assume : une *coincidentia oppositorum* (*jam'bayna'l-naqîdayn*). Ce terme fait allusion à la réponse donnée par un maître soufi célèbre, Abû Sa'îd al-Kharrâz : « Par quoi connais-tu Dieu ? lui demandait-on. — Par cela qu'il est *coincidentia oppositorum* ¹⁶⁶. » Car l'univers des mondes tout entier est à la fois lui et non lui (*howa lâ howa*). Le Dieu manifesté dans les formes est à la fois soi-même et autre que soi-même, puisque étant manifesté il est le limité qui pourtant n'a pas de limite, le visible qui pourtant ne peut être vu. Or, cette manifestation n'est ni perceptible ni vérifiable par les facultés sensibles ; quant à la raison discriminante, elle la récuse. Elle n'est perceptible que par l'Imagination active (*Hadrat al-Khayâl*, la « Présence » ou « Dignité » imaginative, l'*Imaginatrice*), lorsqu'elle commande aux perceptions sensibles, à l'état de songe ou mieux encore à l'état de veille (dans l'état propre au gnostique, quand il s'absente de la conscience des choses sensibles). En bref, il faut une perception mystique (*dhawq*). Percevoir toutes les formes comme des formes épiphoniques (*mazâhir*), c'est-à-dire percevoir qu'elles sont autres que le Créateur et pourtant qu'elles sont Lui, de par les figures qu'elles manifestent et qui sont les heccités éternelles, c'est précisément opérer la rencontre, le recroisement de la descente divine vers la créature et de l'ascension de la créature au créateur. Rencontre dont le « lieu » n'est pas extérieur à la totalité du Créateur-Créature, mais qui est le plan y correspondant en propre à l'Imagination active,

à la façon d'un pont jeté entre deux rivages ¹⁶⁷. La traversée elle-même sera essentiellement une *herméneutique* des symboles (*ta'wîl, ta'bîr*), un mode de comprendre qui transmue en symboles (*mazâhir*) les données sensibles et les concepts rationnels en leur faisant effectuer ce passage.

Intermédiaire, médiatrice : telle est la fonction essentielle de l'Imagination active, il y aura lieu d'y revenir. Aussi bien l'intellect (*'aql*) ne peut la suppléer. La Première Intelligence (*'Aql awwal*) est la première détermination (*ta'ayyon awwal*) éclore au sein de la Nuée, qui est elle-même l'Imagination théophanique absolue. L'intermédiaire entre le monde du Mystère (*'âlam al-ghayb*) et le monde de la visibilité (*'âlam al-shahâdat*) ne peut être que l'Imagination, en tant que le plan d'être et de conscience qu'elle désigne est celui où les Incorporels du monde du Mystère se « corporalisent », prennent corps (ce qui ne veut pas dire d'ores et déjà un corps physique matériel) ¹⁶⁸, et où réciproquement les choses naturelles, sensibles, se spiritualisent, s'« immatérialisent ». Nous verrons les exemples venant illustrer cet enseignement. L'Imagination est le « lieu d'apparition » des êtres spirituels, Anges et Esprits, qui y revêtent la figure et la forme de leur « corps d'apparition » ; et parce que les purs concepts (*ma'ânî*) et les données sensibles (*mahsûsât*) s'y rencontrent pour éclore en figures personnelles, prêtes aux événements des dramaturgies spirituelles, elle est également le lieu où s'accomplissent toutes les « histoires divines », celles des prophètes par exemple, qui ont une signification parce qu'elles sont des théophanies ; tandis qu'au plan d'évidence sensible où se passe pour nous ce que nous appelons l'*Histoire*, la signification, c'est-à-dire la vraie nature de ces histoires qui sont essentiellement des « histoires symboliques », ne pourrait être perçue.

2. LE DIEU MANIFESTÉ PAR L'IMAGINATION THÉOPHANIQUE

Le monde ou le plan d'être intermédiaire correspondant en propre à la fonction médiatrice de l'Imagination, la « cosmographie » mystique le désigne comme le monde lumineux des Idées-Images, des Figures d'apparition (*'âlam mithâlî nûrânî*). Certes, la préoccupation première d'Ibn 'Arabî vise les connexions des visions avec la faculté imaginative d'une part, avec l'inspiration divine d'autre part. En fait, tout le concept métaphysique de l'Imagination se trouve engagé dans l'instauration de ce monde intermédiaire. Toutes les réalités essentielles de l'être (*haqâ'iq al-wojûd*) y sont manifestées en Images réelles ; et pour autant qu'une chose manifestée aux

sens ou à l'intellect, possède une signification qui, en dépassant la simple donnée, fait de cette chose un symbole, et pour autant qu'elle exige ainsi une herméneutique (*ta'wil*), la vérité symbolique de cette chose implique une perception au plan de l'Imagination active. La sagesse qui prend en charge ces significations, celle qui restituant les choses en symboles, a pour objet propre ce monde intermédiaire d'images subsistantes, est une sagesse de lumière (*hikmat nûriya*) qui est typifiée dans la personne de Joseph comme interprète exemplaire des visions. La métaphysique de l'Imagination emprunte, chez Ibn 'Arabî, bien des traits à la « théosophie orientale » de Sohrawardî¹⁶⁹. L'Imagination active est essentiellement l'organe des théophanies, parce qu'elle est l'organe de la Création, et que la Création est essentiellement théophanie. Aussi bien, avons-nous dit, dans la mesure même où l'Être Divin est Créateur parce qu'il a voulu se connaître dans des êtres qui le connaissent, il est impossible de dire que l'Imagination soit « illusoire », puisqu'elle est l'organe et la substance de cette auto-révélation. Notre être manifesté est cette Imagination divine ; notre propre Imagination est Imagination dans la sienne.

La théosophie de la Lumière suggère les comparaisons adéquates : miroir et ombre. Cependant, « ombre » ne doit pas s'entendre ici d'une dimension de ténèbres sataniques, contre-puissance ahrimanienne ; « ombre » s'entend essentiellement d'un reflet, projection d'une silhouette ou d'un visage dans un miroir. On parlera même d'« ombre lumineuse » (en tant que la couleur est ombre dans la Lumière absolue : *Zill al-nûr* par opposition à *Zill al-zolma*, ombre ténébreuse). C'est en ce sens qu'il faut entendre cette thèse : « Tout ce que l'on dit autre que Dieu, ce que l'on appelle l'univers, se rapporte à l'Être Divin comme l'ombre à la personne (ou comme son reflet dans un miroir). Le monde est l'ombre de Dieu¹⁷⁰. »

La fonction de la Lumière comme agent cosmogonique, commence au monde du Mystère. C'est elle qui révèle à l'Être Divin les déterminations et individuations latentes contenues dans son Essence, c'est-à-dire les heccéités éternelles qui sont les contenus corrélatifs des Noms divins. Ce que reçoit ces archétypes de la Création virtuelle, c'est l'ombre, le reflet de l'Essence divine (*dhât ilâhîya*), telle que la projette sur eux la lumière de ces Noms. C'est le premier miroir où l'Être Divin se contemple et se révèle à soi-même, dans les virtualités de ses Noms multiples. Mais ces Noms aspirent à leur révélation plénière : cette épiphanie est la fonction dévolue au Nom divin « Lumière » (*Nûr*), dont la forme épiphanique (*mazhar*), la lumière sensible, le Soleil, fait éclore les formes qui correspondent à ces Noms dans le monde de la visibilité (*shahâdat*). La Lumière est l'agent de la cosmogonie, parce qu'elle est l'agent de la révélation, c'est-à-dire de la connaissance. D'où « l'on ne connaît le monde que pour autant que l'on connaît les ombres (ou les reflets) ; et l'on ignore l'Être Divin pour autant

que l'on ignore la personne qui projette cette ombre. L'ombre, c'est à la fois Dieu et autre chose que Dieu. Tout ce que nous percevons, c'est l'Être Divin dans les heccités éternelles des possibles. » Et Ibn 'Arabî de conclure : « Le monde est donc représentation pure (*motawahham*), il n'a pas d'existence substantielle ; c'est cela le sens d'Imagination... Comprends alors qui tu es, comprends ce qui est ton ipséité, quel est ton rapport avec l'Être Divin ; prends conscience par quoi tu es Lui, et par quoi tu es autre que Lui, le monde, ou quel que soit le mot que tu préfères. Car c'est en proportion de cette conscience que se décident les degrés de précellence respective entre les Sages¹⁷¹. »

Une réciprocité de rapports se propose donc : rapport de l'ombre avec l'Être Divin, c'est celui-ci instaurant la manifestation du monde du Mystère comme Imagination théophanique absolue (*khayâl motlaq*) ; rapport de l'Être Divin avec l'ombre, ce sont les individualisations et personnalisations de l'Être Divin comme Dieu qui se montre à et par l'Imagination théophanique, en la multitude illimitée de ses Noms. On a comparé avec la coloration du verre qui reçoit la lumière : la lumière s'imprègne d'une ombre, qui est le verre lui-même. Et c'est également référer à un double indicatif des Noms divins. Tous les Noms réfèrent à un même Dénommé. Cependant *chacun* réfère à une détermination essentielle, différente de l'autre ; c'est par cette individualisation que chaque Nom réfère au Dieu qui se montre à et par l'Imagination théophanique¹⁷². S'arrêter à la pluralité, c'est être avec les Noms divins et avec les Noms du monde. S'arrêter à l'unité du Dénommé, c'est être avec l'Être Divin sous l'aspect de son Soi (*dhât*) indépendant du monde et des relations de ses Noms avec les Noms du monde. Mais les deux stations sont également nécessaires et conditionnées l'une par l'autre. Refuser la première, c'est oublier que l'Être Divin ne se révèle à nous que sous les configurations de l'Imagination théophanique, laquelle donne une réalité effective à ces Noms divins dont la tristesse aspirait à des êtres concrets en qui investir leur activité, et qu'ils feraient être ce qu'ils étaient, êtres grâce auxquels et pour lesquels ces Noms figureraient alors comme autant d'hypostases, écloses au pluriel qui les désigne comme « les Seigneurs ». Mais manquer la seconde des deux stations, c'est ne plus percevoir l'unité dans la pluralité. En revanche s'arrêter simultanément aux deux, c'est être enfin équidistant du polythéisme et du monothéisme monolithique, abstrait et unilatéral. Reconnaître la pluralité qui s'attache à l'Imagination, ce n'est ni la dévaloriser ni prétendre l'annuler, mais au contraire la fonder. Semblablement, celui qui est le serviteur d'un Nom divin est l'ombre de ce Nom, son âme en est la forme épiphanique (*mazhar*). Mais reconnaître qu'il en est ainsi, ce n'est nullement pour le serviteur abolir ni résorber sa propre existence. Il y a en effet le hadith faisant allusion à ce fidèle qui ne cesse de se rapprocher de son Seigneur, et dont celui-ci déclare : « Je suis

son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit... » Ce n'est pas qu'il le devienne après ne l'avoir pas été ; c'est transparence croissante de l'« ombre lumineuse ». De plus, l'adjectif possessif « son » réfère explicitement à la réalité de ce fidèle, ou plutôt il la présuppose¹⁷³.

Ces brèves indications relatives à la double fonction de l'Imagination théophanique, comme Imagination créatrice imaginant la Création et comme Imagination créaturelle imaginant le Créateur, nous permettent de formuler quelques pensées directrices pour les analyses qui vont suivre : a) c'est grâce à l'Imagination active qu'il y a du multiple et de l'autre, en bref, qu'il y a les théophanies. Or cela même accomplit l'intention divine, celle du « Trésor caché » aspirant à être connu, à détendre la tristesse de ses Noms. En tout état de cause, serait impertinente toute critique purement négative de l'Imagination, puisqu'elle tendrait à abolir cette révélation de Dieu à soi-même, à le faire rentrer dans sa solitude d'inconnaissance, à refuser à ses Noms l'aide qu'ils attendent de nous, dès la prééternité. Aussi bien cela n'est-il pas au pouvoir de l'homme. Ce qu'il peut, c'est refuser cette révélation, c'est-à-dire s'en rendre incapable ou indigne.

b) Cependant, parce que l'Autre que l'Être Divin n'est pas de l'absolument autre (un *non sans oui*), mais est la forme même de la théophanie (*mazhar*), le reflet ou l'ombre de l'être qui s'y révèle, et parce que cette forme est Imagination, pour cette raison cette forme annonce autre chose et plus que ce qu'elle est ; elle est plus qu'apparence, elle est apparition. Et c'est pourquoi il y a un *ta'wîl* possible, parce qu'il y a du symbole et de la transparence. Cette forme elle-même présuppose une *exegesis* qui la reconduise à sa source, ou plutôt saisisse simultanément la pluralité des plans de sa manifestation. Sans l'Imagination active, seraient impossibles ces exhaussements infinis qu'opère dans un être la succession des théophanies données à cet être et par cet être.

c) Il n'y a pas lieu d'incriminer d'illusion l'Imagination active. L'erreur, c'est de ne pas voir ce qu'elle est, et de concevoir que l'être manifesté est quelque chose qui se surajoute, subsiste par soi-même, extrinsèquement à l'Être Divin. Or, c'est par l'Imagination que l'être manifesté devient transparence. En revanche, si les données sensibles ou les concepts de l'intellect s'imposent comme valant ce qu'ils sont, sans plus, comme énonçant parfaitement ce qu'ils ont à « dire » et rien d'autre, c'est-à-dire comme n'ayant pas besoin de *ta'wîl* parce qu'on les a dépouillés de leurs fonctions de symboles, c'est alors que le monde est promu à une autonomie qui abolit en lui toute transparence théophanique.

d) Et tel est précisément le Dieu dont raisonne l'intellect des théologiens dogmatiques. Investi des Noms et des Attributs estimés les plus dignes de lui, il est le *Summum Ens* au delà duquel plus rien n'est à imaginer. Dépouillée de sa fonction transcendante, l'Imagination active ne semble

plus secréter que de l'irréel, de l'« imaginaire », parce qu'elle est dès lors isolée, comme l'est de son créateur une créature créée *ex nihilo*. Pour que la conscience éprouve que c'est le Créateur qui est lui-même devenu créature, parce que sa création est Imagination absolue, il faut que l'Imagination humaine comme telle soit éprouvée comme une énergie répondant au même besoin créateur, à la même créativité. Comprendre ce qu'est le Dieu manifesté par l'Imagination théophanique, c'est donc pour la créature se comprendre soi-même. Ce Dieu peut apparaître au rationalisme dogmatique comme un « imaginaire » ; en revanche, le Dieu professé dans cette croyance dogmatique n'est lui-même amené à sa vérité que par la lumière de l'Imagination théophanique, laquelle, parce qu'elle le voit en transparence, transmue le dogme en symbole (*mazhar*). A cette condition, le « Dieu créé dans la croyance » peut devenir une théophanie pour le cœur.

3. LE « DIEU CRÉÉ DANS LES CROYANCES »

C'est une double Epiphanie (*tajalli*) initiale qui détend la tristesse de l'Etre Divin, le « Trésor Caché » aspirant à sortir de sa solitude d'inconnaissance : l'une dans le monde du Mystère (*'alam al-ghayb*), l'autre, dans le monde du phénomène (*'alam al-shahâdat*). La première c'est l'Epiphanie de l'Etre Divin à soi-même et pour soi-même, dans les essences archétypes, les heccités éternelles de ses Noms qui aspirent à leur Manifestation concrète. Cela, c'est l'Effusion sacrosainte (*fayd aqdas*) au plan ou à la « Présence des Noms » (*Hadrat al-Asmâ*). La seconde, c'est l'Epiphanie dans le monde manifesté, c'est-à-dire dans les êtres qui sont les formes ou les réceptacles épiphaniques (*mazâhir*) des Noms divins. C'est l'Effusion sainte, « hiératique » et « hiérophanique » (*fayd moqaddas*) faisant paraître à la Lumière ces formes qui, comme autant de miroirs, reçoivent le reflet de la pure Essence divine dans la mesure de leur capacité respective. Cette double Epiphanie est typifiée dans les Noms divins « le Caché et le Révélé, le Premier et le Dernier », dont Ibn 'Arabî illustrera la vérification expérimentale dans sa pratique théosophique de la Prière¹⁷⁴.

Mais parler d'une Epiphanie des Noms divins proportionnelle à la capacité des formes qui les reçoivent et qui les réfléchissent à la façon d'un miroir, cela implique des êtres à qui ces formes se montrent comme telles (c'est-à-dire des êtres qui se connaissent eux-mêmes), et dont par conséquent la capacité de vision va, elle aussi, conditionner la proportion d'épiphanie investie dans le monde en eux et par eux. Ici intervient alors cette notion de cœur dont nous verrons plus loin l'importance comme « organe subtil »

des visions théophaniques. Il est dit du cœur du gnostique qu'il est compris sous la Compassion divine, c'est-à-dire qu'il est une des choses à laquelle celle-ci confère l'existence, puisque aussi bien Compassion divine (*Rahma*) est l'équivalent d'existenciation (*ijâd*)¹⁷⁵. Et cependant, pour vaste que soit cette Compassion qui embrasse toutes choses, le cœur du gnostique est encore plus vaste qu'elle, puisqu'il est dit : « Ni mon Ciel ni ma Terre ne me contiennent, mais le cœur de mon croyant fidèle me contient¹⁷⁶ », cela parce que ce cœur est un miroir où se refléchit chaque fois à l'échelle du microcosme la « Forme de Dieu » manifestée.

Deux explications ici s'inversent et se complètent. De nombreux Soufis professent que l'Être Divin s'épiphanise au cœur de chaque fidèle selon l'aptitude de ce cœur¹⁷⁷, c'est-à-dire prend chaque fois la Forme qui correspond à l'exigence et à la réceptivité que mesure cette aptitude. Il semble que pour Ibn 'Arabî, une explication inverse de ce « kathénothéisme mystique » vaille de préférence quand il s'agit du gnostique (*'ârîf*). Ce n'est pas le cœur qui donne sa « couleur » à la Forme qu'il reçoit, mais inversement le cœur du gnostique « se colore » à chaque instant de la couleur, c'est-à-dire de la modalité de la Forme sous laquelle l'Être Divin s'épiphanise à lui. Il est alors comme une pure « matière spirituelle » qu'informent ces croyances, ou comme un miroir recevant les formes et couleurs qui s'y reflètent, mais se dilatant et se resserrant à leur mesure. C'est lui alors qui révèle son cœur à l'Être Divin sous la forme même où celui-ci se montre à lui. Sans doute, parce que la révélation ou la connaissance qu'il a de Dieu est celle-là même que Dieu a de lui, et réciproquement, et parce que le cœur du gnostique est prédisposé à recevoir toutes les formes des théophanies, tandis que le non-gnostique n'est prédisposé à en recevoir qu'une seule, il reste vrai de parler d'une aptitude ou capacité (*isti'dâd*) du cœur du gnostique, justement parce que c'est dans ce cœur, et en lui seul, que montre sa vérité le « Dieu créé dans les croyances ».

Il y a en effet ceci : ni le cœur ni les yeux du croyant ne voient à jamais autre chose que la Forme de la croyance qu'il professe à l'égard de l'Être Divin. Cette vision, c'est le degré de la théophanie qui lui est donnée en propre, à la mesure de sa capacité. Comme telle, elle fait partie du processus de la Création qui est elle-même théophanie, c'est-à-dire Imagination théophanique de l'Être créateur s'imaginant à soi-même le monde et les formes qui le révèlent à lui-même. La forme que prend ici le Créateur-créature, le « Dieu dont est créé chaque chose », c'est cela le « Dieu créé dans les croyances ». Le Dieu qui se montre à soi-même en son Ipséité, dans la science qu'il a pour lui-même de ses Noms et de ses Attributs (c'est-à-dire dans la « première Epiphanie »), encore isolés de toute relation avec leur existence manifestée, ce Dieu-là n'est visible à personne ; Ibn 'Arabî inflige ici un désaveu à ceux des Soufis qui prétendent voir un tel Dieu dans leur

état d'extase et de *fanâ*¹⁷⁸. Ce Dieu ne devient visible que sous les formes de ses épiphanies (*mazâhir, majâllî*), lesquelles composent ce que nous appelons l'univers.

« Le Dieu qui est dans la croyance, dit Ibn 'Arabî, est celui dont le cœur contient la forme, celui qui se montre à ce cœur, de sorte que celui-ci le reconnaisse. Ainsi l'œil ne voit que le Dieu de la croyance¹⁷⁹. » La forme selon laquelle il se montre dans la croyance, y étant la forme même de cette croyance, cela veut dire que la théophanie (*zohûr, tajallî*) se produit à la dimension du réceptacle qui l'accueille (*mazhar*) et où il se montre. La croyance décèle la mesure de la capacité du cœur. C'est pourquoi les croyances se diversifient. Pour chaque croyant, l'Etre Divin est celui qui se montre à lui sous la forme de sa croyance. S'il s'épiphane sous une autre forme, il le rejette, et c'est pourquoi les croyances dogmatiques se combattent les unes les autres. « Mais lorsque tu médites sur Sa parole (faisant allusion à Son fidèle) : Je suis son pied par lequel il marche, sa main par laquelle il palpe, sa langue par laquelle il articule... alors tu diras : ce qu'il y a en réalité, c'est le Créateur-créature (*Haqq-Khalq*), Créateur sous une dimension, créature sous une autre, mais le tout concret est un seul tout. La forme qui se montre est la forme même de ce qui reçoit. Il est à la fois ce qui se montre (*motajallî*) et ce à quoi il se montre (*motajallâ laho*)¹⁸⁰. »

Mais cela justement, les croyants dogmatiques en sont inconscients. Ils ignorent les métamorphoses (*tahawwol*) des théophanies¹⁸¹. Ils veulent que la forme de leur vision soit la seule vraie, ignorant que c'est la même Imagination divine créatrice qui se montre à elle-même ce « Dieu créé dans les croyances », lequel est chaque fois une théophanie configurée par elle. Pour savoir cela, il faut posséder la créativité du cœur (*himma*), qui est elle-même l'Imagination théophanique du Créateur à l'œuvre dans le cœur du gnostique. Pour celui-ci, ce sont toutes les croyances qui deviennent alors autant de visions théophaniques dans lesquelles il contemple l'Etre Divin ; le gnostique, selon le cœur d'Ibn 'Arabî, possède au sens vrai la « science des religions ». Est-ce à dire qu'un tel « œcuménisme » abolisse le lien personnel entre le fidèle et son Seigneur propre (*Rabb*) ? Semblable question ne peut se satisfaire d'une réponse théorique ; elle appelle une solution expérimentale, celle-là même qui peut être atteinte dans la pratique d'une Prière qui soit elle-même une théophanie (cf. *infra*, chap. III). C'est le propre de la théosophie d'Ibn 'Arabî de susciter des paradoxes qui se correspondent ; les solutions, elles aussi, sont analogues. Il y a l'Etre Divin qui transcende toute représentation et toute qualification, et pourtant il est parlé de la « Forme de Dieu » (*sûrat al-Haqq*). Le gnostique dénoue les nœuds de toutes les croyances particulières, et pourtant il a, lui aussi, la vision théophanique de son Seigneur. C'est que cette vision ne lui est plus

donnée sous la forme de telle ou telle croyance prescrite et imposée par telle ou telle collectivité religieuse ou sociale. Ce qui se montre au gnostique, c'est la forme sous laquelle lui-même est connu de Celui qui évoqua son être, c'est-à-dire son *heccéité* éternelle, celle qui Le connaît sous la forme où Lui-même la connaît. L'expérience visionnaire d'Ibn 'Arabî l'atteste ; c'est à elle qu'il convie son disciple.

Un *hadîth* souvent cité typifie la situation. Au jour de la Résurrection (*Qiyâmat*), Dieu se montrera à ses serviteurs¹⁸² sous une forme qu'ils n'auront pas connue. Ce ne sera pas celle du Dieu de leurs croyances, mais quelque forme d'entre les déterminations divines sous lesquelles d'autres croyants avaient reconnu leur Dieu. Alors ceux-là le nient, le rejettent ; ils prennent refuge en Dieu contre ce « faux » Dieu, jusqu'à ce que Dieu se montre enfin à eux sous la forme de leur croyance ; alors ils le reconnaissent. Qu'éprouverait en effet le théologien mo'tazilite, par exemple, s'il s'apercevait au jour de la Résurrection que même le rebelle mort sans conversion est reçu dans la Compassion divine ? Comment reconnaître le Dieu de sa croyance sous une forme aussi choquante ?

L'interprétation mystique de ce *hadîth* en dégage un autre sens profond, d'autant plus éloigné de la lettre du dogme islamique. Le « jour de la Résurrection »¹⁸³ nous réfère à l'eschatologie, sans doute, mais il a également un sens initiatique : c'est le moment où l'âme individuelle comprend son unité d'essence (ce qui ne veut pas dire son identité d'existence) avec la totalité divine, le jour où les formes des croyances particulières cessent d'être des voiles, des limitations, pour être des manifestations (*mazâhir*) dans lesquelles Dieu est contemplé, parce qu'elles expriment la capacité réceptive des cœurs. C'est le jour où se vérifient le paradoxe et la profondeur du lien entre le Seigneur et son fidèle (*Rabb* et *marbûb*), tel que chacun des deux ne peut subsister sans l'autre¹⁸⁴, et dont l'affirmation est forcément un scandale pour la religion dogmatique. Le jour où est surmonté ce que Schelling devait appeler le « monothéisme unilatéral », c'est le jour où le gnostique d'Ibn 'Arabî perçoit que le « Dieu créé dans les croyances » est chaque fois, lui aussi, compris dans la Compassion divine existentielle, qu'il est une des formes de l'Imagination de la divinité se révélant à elle-même et donnant à ses Noms la Manifestation à laquelle ils aspirent. Comprendre le dogme comme un *mazhar*, un symbole, c'est en « dénouer » le dogmatisme¹⁸⁵, et la Résurrection, l'autre monde, c'est cela, ou plutôt *cela* l'est déjà. Et c'est pourquoi Ibn 'Arabî déclare : « La connaissance de Dieu n'a pas de limite à laquelle ferait halte le gnostique. Et comment aurait-elle une limite, puisqu'elle s'alimente aux formes théophaniques de l'être qui sont en perpétuelle métamorphose, et alors que la récurrence de la Création, laquelle signifie ces métamorphoses des théophanies (*tahawwol al-Haqq fi'l-sowar*), est la règle même de l'être (*qânûn al-wojûd*) ? »

4. LA RÉCURRENCE DE LA CRÉATION

C'est un des termes-clefs du système théosophique d'Ibn 'Arabî ; l'idée de création récurrente, création nouvelle (*khalq jadîd*), met en cause la nature même de la Création¹⁸⁶. Or, nous avons déjà vu qu'il n'y a point de place dans la pensée d'Ibn 'Arabî pour une création *ex nihilo*, pour un commencement absolu, précédé de *rien*. L'existenciation d'une chose qui n'aurait pas eu *déjà* d'existence, une opération créatrice qui aurait eu lieu une fois pour toutes et serait maintenant achevée, constituent pour lui autant d'absurdités théoriques et pratiques. La *Création* comme « règle de l'être », c'est le mouvement prééternel et continu par lequel l'être est manifesté à *chaque instant* sous un revêtement nouveau. L'*Etre créateur*, c'est l'essence ou la substance prééternelle et post-éternelle qui *se manifeste* à chaque instant dans les formes innombrables des êtres ; lorsqu'il s'occulte en l'une, il s'épiphanise en une autre. L'*Etre créé*, ce sont ces formes *manifestées*, diversifiées, successives et évanescentes, ayant leur subsistance non pas dans leur autonomie fictive, mais dans l'être qui se manifeste en elles et par elles. La création ne signifie donc rien de moins que la Manifestation (*zohûr*) de l'Etre Divin caché (*Bâtin*), dans les formes des êtres : dans leur *heccéité* éternelle d'abord, dans leur forme sensible ensuite¹⁸⁷, et cela par un renouvellement, une récurrence d'instant en instant depuis la prééternité. C'est cela cette « création nouvelle » à laquelle pour le théosophe, fait allusion le verset qorânique : « Serions-Nous fatigué par la première Création, pour qu'ils soient dans le doute d'une *création nouvelle*¹⁸⁸ ? » (50/14).

Cependant, pas un instant nous ne cessons de voir ce que nous sommes en train de voir¹⁸⁹ ; nous n'avons pas conscience qu'à chaque instant il y ait existenciation et disparition, parce qu'à l'instant même de la disparition, est existencié le semblable de ce qui vient de disparaître. Nous croyons que l'existence, la nôtre par exemple, est continue dans le passé et dans l'avenir, et cependant à chaque instant le monde revêt une « création nouvelle », revêtement qui jette aussi bien un voile sur notre conscience, puisque nous ne nous apercevons pas de ce renouvellement incessant. A chaque *souffle* du « Soupir de Compatissance divine » (*Nafas al-Rahmân*), l'être cesse, puis il est ; nous cessons d'être, puis nous venons à être. En réalité il n'y a pas d'« ensuite », car il n'y a pas d'intervalle. L'instant de la disparition est l'instant même de l'existenciation du semblable (on en verra plus loin l'illustration dans l'épisode du trône de la reine de Saba). C'est que l'« Effusion de l'être » qui est le « Soupir de Compatissance », se propage dans les êtres comme l'eau qui coule dans un fleuve, se renou-

velant sans cesse ¹⁹⁰. Une même heccéité éternelle est revêtue d'une détermination existentielle ; elle en est dépouillée, revêtue d'une autre, voire dans un autre lieu, tout en demeurant ce qu'elle est dans le monde du Mystère. Et tout cela advient dans l'instant (*al-ân*), un temps indivisible *in concreto* (même s'il est divisible dans la pensée), cet atome de temporalité que l'on désigne comme le « présent » (*zamân hâdîr*, non pas le *nunc* qui est la limite idéale du passé et de l'avenir, et qui est négativité pure), sans que les sens perçoivent aucun intervalle.

Le fondement positif de ces métamorphoses, c'est la perpétuelle activation des Noms divins requérant l'existenciation concrète des heccéités qui manifestent ce qu'ils sont, mais qui en elles-mêmes sont de purs possibles, ne requérant pas l'existence concrète de par elles-mêmes ¹⁹¹. Il s'agit bien ici d'une Image primordiale interprétant la nature de l'être en devançant toute perception sensible empirique, puisque aussi bien la succession dans l'instant ne donne ni antériorité ni postériorité perceptible aux sens ; il s'agit d'une pure « succession » intelligible, idéale. D'un côté, négativité persistante, puisque le possible ne postule aucune nécessité d'être ; de l'autre, existenciation persistante en vertu de l'Épiphanie divine. C'est pourquoi du côté des possibles, il y a discontinuité pure ; il y a récurrence non pas du même, mais du semblable. La continuité est du côté des Noms divins et des heccéités éternelles (*a'yân thâbîta*). Du côté des phénomènes (*mazâhir*), il n'y a que des *connexions sans cause*, aucun n'étant cause de l'autre. La causalité est tout entière dans les Noms divins, dans le renouvellement incessant, d'instant en instant, de leurs épiphanies. La récurrence de la Création consiste en cette récurrence des épiphanies. Ainsi l'identité d'un être ne tient pas à quelque continuité empirique de sa personne ; elle est tout entière du côté de cette activité épiphanique, de son heccéité éternelle. Du côté du manifesté, il n'y a que du semblable, d'instant en instant ¹⁹².

Dès maintenant, on entrevoit le sens technique que prendra dans la théosophie d'Ibn 'Arabî le mot *fanâ'* (annihilation), d'un usage si courant dans le soufisme ¹⁹³. Il ne désignera pas la destruction des attributs qui qualifient la personne du Soufi, ni son transfert dans une station mystique abolissant son individualité pour la confondre avec le soi-disant « universel » ou avec la pure Essence inaccessible. Le mot *fanâ'* sera le « chiffre » (*ramz*) symbolisant cette disparition des formes advenantes d'instant en instant, et leur surexistence (*baqâ'*) en la substance unique qui se pluralise en ses épiphanies. En ce sens, *fanâ'* n'est pas contradictoire avec une activité de la créature, ou, plus exactement, c'est un aspect de cette activité, l'autre en étant sa persistance (*baqâ'*) dans l'Être Divin. La Création étant un enchaînement de théophanies (*tajalliyât*) sans qu'il y ait causalité d'une forme à l'autre, chaque création est le début de la manifestation d'une forme,

l'occultation d'une autre. Cette occultation (*ikhthifâ*), c'est le *fanâ'* des formes des êtres dans l'Être Divin unique ; et, dans le même instant, leur *baqâ'*, leur surexistence, c'est leur manifestation en d'autres formes théophaniques, voire en des mondes et à des plans d'existence non terrestres. Comme précédemment, il convient de dire ici : c'est cela l'autre monde, ou plutôt l'autre monde c'est déjà cela. Nous sommes évidemment très loin du sens religieux confessionnel donné à « l'autre monde », car il n'est pas de fin ni de terme du monde : l'autre monde ne cesse d'advenir en ce monde et à partir de ce monde.

Si loin soit-on du sens que prennent les mots dans la langue religieuse ordinaire, on ne peut être inattentif cependant aux consonances qu'éveille cette doctrine d'une récurrence de la Création, d'instant en instant. Les Ash'arites, école représentative de l'orthodoxie islamique, ont enseigné une cosmologie semblable ; finalement pourtant, on devra convenir que les concepts ash'arites sont réemployés ici dans un édifice d'une ligne et d'une structure tout autres.

Les Ash'arites professent que le cosmos est composé de substances et d'accidents, ces derniers étant si bien en changement et renouvellement incessant, que pas un seul ne permanence en une même substance pendant deux instants successifs. Il n'est pas inexact de dire ¹⁹⁴ que nonobstant leur différence radicale, la théorie atomiste des Ash'arites, par le recours qu'elle impose, était apte à suggérer la théorie de l'unité transcendante de l'être (*wahdat al-wojûd*). Ou peut-être faudrait-il relever une tendance fatale entraînant le monothéisme au monisme ? Il y suffit d'une sécularisation des concepts. En fait, la pensée d'un Ibn 'Arabî ne succombe à aucune de ces catégories. Il ne professe pas plus le monothéisme abstrait des théologiens de l'Islam orthodoxe, que ce que connote habituellement le terme de monisme dans l'histoire de la philosophie en Occident. S'il y a une exigence totalitaire comparable au fond du monothéisme abstrait et du monisme qui en est la sécularisation comme philosophie sociale, la théosophie d'un Ibn 'Arabî procède d'un sentiment théophanique de l'univers de l'être, auquel de telles options ne se présentent même pas. Car la cohérence des théophanies postule, certes, une unité de l'être en son essence, mais leur diversité et leur pluralité ne pourraient être abolies sans que soit abolie la manifestation de cet Être unique à soi-même et dans ses êtres. Cette double Manifestation, qui est la « détente de Sa tristesse », qui donc aurait le pouvoir de l'abolir en fait ? Comprendre cette diversité, cette pluralité et cette différenciation nécessaires, c'est justement, nous l'avons déjà vu, échapper au « monothéisme unilatéral », celui-là même qui altère la vérité du « Dieu créé dans les croyances », détruit la transparence des symboles, et succombe à l'idolâtrie même qu'il dénonce.

On retiendra ¹⁹⁵ que les Ash'arites ramènent la multiplicité existentielle

entendre par création récurrente, ou récurrence de la Création. Ce n'est point, en vérité, une perception de l'expérience sensible, mais l'enjeu en est d'autant plus grave : quiconque a compris ce qu'est en réalité cette récurrence de la Création, a compris aussi le secret de la Résurrection (*sirr al-ba'th wa'l-hashr*).

Il s'agit donc bien d'une notion qui est la clef de tout un système de pensée ; aussi bien en ouvre-t-elle la plus haute perspective, l'idée d'une *ascension continue* des êtres, commençant avec le dénouement du nœud (*'aqd*) des croyances dogmatiques (*i'tiqâd*), lorsque la science dogmatique (*'ilm al-i'tiqâd*) fait place à la science de vision (*'ilm shohûdi*) : « Lorsque l'Être Divin s'épiphane au fidèle sous la forme de sa croyance, elle est vraie. Il professe cette croyance en ce monde. Mais alors le nœud (*'aqd*), c'est-à-dire son dogme (*'aqîda*), qui le lie à cette détermination, se dénoue lors de la levée du voile dans l'autre monde ; le dogme cesse et devient connaissance par la vision directe (*moshâhada*). Cela, c'est le seuil du mouvement ascensionnel après la mort, pour celui qui fut de croyance authentique et capable de vision mentale¹⁹⁷. » Eschatologie, certes ; mais nous avons vu précédemment qu'il convenait d'entendre chez Ibn 'Arabî la Résurrection (*Qiyâmat*) également au sens initiatique de la nouvelle naissance spirituelle dès ce monde. A ces « ressuscités » vient alors de Dieu ce qu'ils n'avaient pas encore imaginé dans l'ipséité divine avant le lever du voile de l'inconscience ; il leur vient une capacité d'assentiment croissante à la mesure de formes toujours nouvelles. Plus encore, Ibn 'Arabî fait allusion à une mystérieuse entr'aide spirituelle entre les vivants et les morts, c'est-à-dire entre les vivants de ce monde et les vivants des autres mondes. En effet, en ce monde même, par rencontre et conjonction mystique dans le monde intermédiaire (*barzakh*), il y a des spirituels qui peuvent venir en aide à certains de leurs frères en gnose en dénouant des liens restés secrets ; et en les instruisant de ce qui leur était resté caché, ils les aident à s'élever de degré en degré. Ibn 'Arabî en a laissé le témoignage personnel dans un de ses livres¹⁹⁸.

Ce mouvement ascensionnel n'entraîne pas seulement l'homme¹⁹⁹ ; tout être est en état d'ascension perpétuelle, puisque sa création est en état de perpétuelle récurrence, d'instant en instant. Cette création renouvelée, récurrente, c'est chaque fois une Manifestation (*izhâr*) de l'Être Divin manifestant les heccités possibles à l'infini, en lesquelles il essentialise son être. Si nous considérons la créature par rapport au Créateur, nous dirons que l'Être Divin *descend* vers les individualisations concrètes et s'épiphane en elles ; inversement, si nous considérons celles-ci quant à leur fonction épiphanique, nous dirons qu'elles *montent*, s'élèvent vers Lui. Et jamais leur mouvement ascensionnel ne cesse, parce que jamais ne cesse la descente divine dans les différentes formes. Cette ascension, c'est donc l'Épiphanie

divine dans ces formes, Effusion perpétuellement récurrente, double mouvement intra-divin. C'est pourquoi *l'autre monde existe dès ce monde-ci* ; il existe à chaque instant par rapport à chaque être ²⁰⁰.

Tout être est en ascension avec l'« instant », pour autant qu'il accueille les théophanies, et chaque théophanie augmente sa capacité, son aptitude à en recevoir une nouvelle. Ce n'est point qu'il y ait répétition de l'identique ; il y a récurrence de semblables, et les semblables sont autres. « Voir » cela, c'est voir le multiple subsistant dans l'unique ; de même que les Noms divins sont multiples et multiples leurs essences, unique est cependant l'Essence qu'ils modalisent, ainsi que la matière reçoit toutes formes. Alors celui qui se connaît soi-même de cette connaissance, c'est-à-dire connaît que son « âme » (*nafs*) est la réalité de l'Être réel se manifestant sous cette forme, *celui-là* connaît son Seigneur. Car selon cette forme sienne, c'est-à-dire selon sa fonction épiphanique, son créateur *est* sa propre créature, puisqu'il se manifeste tel que l'exige l'heccéité éternelle de cette créature, mais en même temps sans son Créateur-Créature, *celui-là*, c'est-à-dire cette créature, ne serait rien. « Et c'est pourquoi nul d'entre les savants, nul d'entre les théoriciens et penseurs rationnels, anciens philosophes ou Scolastiques de l'Islam (*Motakallimûn*), n'a pressenti la vraie connaissance ni la vraie réalité de l'âme ; seuls l'ont sue, les théosophes (*Ilâhiyûn*) d'entre les Prophètes et les maîtres d'entre les Soufis ²⁰¹. »

5. LA DOUBLE DIMENSION DES ÊTRES

« Si tu declares que telle forme est Dieu, c'est que tu l'homologues parce qu'elle est une forme d'entre les formes où il se manifeste (*mazhar*) ; mais si tu dis qu'elle est autre chose, autre que Dieu, c'est que tu l'interprètes, de la même manière qu'il t'incombe d'interpréter les formes vues en rêve ²⁰². » Mais homologation et interprétation ne valent que simultanément, car alors dire que la forme théophanique est autre que Dieu, cela n'est nullement la déprécier comme « illusoire », c'est au contraire la valoriser et la fonder comme symbole référant au symbolisé (*marmûz ilayhi*), lequel est l'Être Divin. En effet, l'être révélé (*zâhir*) est Imagination théophanique, et simultanément sa vraie réalité cachée (*bâtin*) est l'Être Divin. C'est parce que l'être révélé est Imagination, qu'une herméneutique des formes manifestées en lui est nécessaire, c'est-à-dire un *ta'wîl* qui « reconduise » (selon l'étymologie du mot *ta'wîl*) ces formes à leur vraie réalité. Non seulement le monde du rêve mais le monde que nous appelons communément le monde de la veille, tous deux ont même et égal besoin d'une

herméneutique. Mais notons bien ceci : si le monde est création récurrente (*khalq jadīd*) et récurrence d'épiphanies, si comme tel il est Imagination théophanique, si dès lors il a besoin d'une herméneutique ou *ta'wīl*, c'est donc bien la création récurrente, imperceptible aux sens, qui en dernier ressort fait que le monde soit Imagination et ait besoin d'une herméneutique tout comme les rêves. La sentence attribuée au Prophète : « Les humains dorment, à leur mort ils se réveillent »²⁰³, donne à comprendre que tout ce que les humains voient dans leur vie terrestre est du même ordre que les visions contemplées en songe. La supériorité du rêve sur les données positives de la veille est même là : permettre, ou plutôt requérir une interprétation qui dépasse les données, parce que ces données signifient autre chose que ce qui *se montre*. Elles *manifestent* (et tout le sens des fonctions théophaniques est là). On n'interprète pas ce qui n'a rien à vous apprendre, ne signifie rien de plus que ce qu'il est. C'est parce que le monde est Imagination théophanique, qu'il est constitué d'« apparitions » demandant à être interprétées et dépassées. Mais alors aussi c'est par la seule Imagination active que la conscience, éveillée à la vraie nature du monde comme « apparition », peut en dépasser les données, et par là se rendre apte à de nouvelles théophanies, c'est-à-dire à une ascension continue. L'opération imaginative initiale sera de typifier (*tamthīl*) les réalités immatérielles et spirituelles dans les formes extérieures ou sensibles, celles-ci devenant alors le « chiffre » de ce qu'elles manifestent. L'Imagination reste ensuite la motrice de ce *ta'wīl* qui est *ascension continue de l'âme*.

En bref, parce qu'il y a de l'Imagination, il y a du *ta'wīl* ; parce qu'il y a du *ta'wīl*, il y a du symbolisme ; parce qu'il y a du symbolisme, il y a deux dimensions dans les êtres. Cette aperception repaît dans tous les couples de termes qui caractérisent la théosophie d'Ibn 'Arabī : Créateur et Créature (*Haqq* et *Khalq*), divinité et humanité (*Lâhūt* et *Nâsūt*), Seigneur et vassal (*Rabb* et *'Abd*). Chaque couple de termes typifie une union que nous avons proposé déjà de désigner comme *unio sympathetica*²⁰⁴. La réunion des deux termes de chaque couple forme une *coincidentia oppositorum*, une simultanéité non pas de contradictoires, mais d'opposés qui sont des complémentaires, et nous avons vu précédemment que c'est le propre de l'Imagination active que d'opérer cette union, laquelle définit, selon le grand soufi Abū Sa'īd al-Kharrāz, notre connaissance de la divinité. Mais ce qu'il importe de voir, c'est que le *mysterium conjunctionis* unissant les deux termes, est une union théophanique (vue du côté du Créateur) ou une union théopathique (vue du côté de la créature), ce n'est en aucun cas une « union hypostatique ». C'est peut-être parce que nos habitudes christologiques séculaires nous entraînent à ne concevoir que celle-ci, que l'on parle si couramment d'un Ibn 'Arabī comme « moniste ». On néglige le fait qu'il serait malaisé à une pensée foncièrement docétiste,

de constituer ce que la philosophie occidentale appelle rigoureusement un « monisme ». Tel Nom divin comme « seigneur » investit l'heccéité (son 'abd) qui le manifeste, réalise en elle sa *significatio passiva*²⁰⁵ ; l'être total, c'est l'union de ce seigneur et de son fidèle. D'où chaque être, comme totalité, se présente avec deux dimensions. On ne peut pas dire Haqq-Khalq, ni Lâhût-Nâsût, en entendant par là que chaque dimension équivaut à l'autre. Les deux dimensions réfèrent bien à un même être, mais à la totalité de cet être ; elles s'additionnent (ou se multiplient l'une par l'autre), elles ne sauraient s'annuler l'une l'autre, ni se confondre, ni se substituer l'une à l'autre.

Il semble que cette bi-dimensionalité, cette structure d'un être à deux dimensions, dépende de la notion d'une heccéité éternelle ('ayn thâbita) qui est l'archétype de chaque être individuel du monde sensible, son individuation latente dans le monde du Mystère, qu'Ibn 'Arabî désignera également comme Esprit, c'est-à-dire « l'Ange » de cet être. Les individualités « essenciées » par l'Essence divine se révélant à soi-même, éclosent ainsi éternellement dès le monde du Mystère. Connaître son heccéité éternelle, sa propre essence archétypique, c'est pour un être terrestre connaître son « Ange », c'est-à-dire son individualité éternelle telle qu'elle résulte de la révélation de l'Être Divin s'y révélant à lui-même. « Retourner à son Seigneur », c'est réaliser ce couple éternel du fidèle et de son Seigneur, lequel n'est pas l'Essence divine dans sa généralité, mais dans son individualisation en tel ou tel de ses Noms²⁰⁶. Aussi bien, supprimer cette individuation advenue dans le monde du Mystère, c'est abolir pour l'être terrestre sa dimension archétypique ou théophanique propre, son « Ange ». N'étant plus à même de recourir à leur Seigneur, les êtres se trouvent livrés à une même Omnipotence indifférenciée, tous équidistants et confondus dans la collectivité religieuse ou sociale. Alors il leur est loisible de confondre leur Seigneur qu'ils ne connaissent plus tel qu'il est, avec l'Être Divin en soi, et de prétendre l'imposer à tous. Nous avons vu que tel est le « monothéisme unilatéral » par lequel passe le « Dieu créé dans les croyances ». Ayant perdu son lien avec son Seigneur-archétype propre (c'est-à-dire ayant perdu conscience de soi), chaque moi est livré à une hypertrophie dégénérant facilement en impérialisme spirituel ; la tâche n'est plus de faire que chacun s'unisse à son propre Seigneur, il ne s'agit que d'imposer à tous le « même Seigneur ». C'est de cet « impérialisme » que préserve la *coincidentia oppositorum* exprimée sous tant de formes chez Ibn 'Arabî, et qui toutes reviennent à maintenir simultanément l'unité et la pluralité, sans laquelle la double dimension de chaque être, c'est-à-dire sa fonction théophanique, devient inconcevable. A bien peser chacune de ces expressions, on s'apercevra qu'un Ibn 'Arabî ne parle tout à fait ni comme le monothéiste qu'il

chances
est I. sur
notre.

est censé être, ni comme le panthéiste que si fréquemment on l'accuse d'être.

« Cette Présence (*hadra*) qui reste pour toi au présent (*hodâr*) en même temps que la Forme (apparente qui lui correspond), on peut la comparer au Livre, au Qorân, dont Dieu a dit : *Nous n'avons rien négligé dans le Livre*, car il synthétise à la fois l'advenu et le non-advenu. Mais nul ne comprendra ce que nous venons de dire hormis celui qui est lui-même dans sa personne (*fi nafsihî*) un Qorân, car à celui qui prend Dieu pour sauvegarde, sera donnée la discrimination (*forqân*) (8/29)²⁰⁷. »

Par homonymie, Qorân est pris ici dans le sens de conjonction, simultanéité, *coincidentia*; *forqân*, dans le sens de discrimination, disjonction. Nous retrouvons ainsi le thème dominateur. Etre un Qorân, c'est l'état de l'Homme Parfait pour qui s'épiphanise l'ensemble des Noms et Attributs divins, et qui est conscient de l'unité essentielle : divinité-humanité, Créateur-Créature. Mais simultanément il discrimine les deux modes d'existence de cette unité essentielle : en quoi il est le vassal sans lequel son Seigneur ne serait pas, mais en quoi aussi, sans ce Seigneur, lui-même ne serait rien. D'où l'exégèse très personnelle qu'Ibn 'Arabî donne du verset qorânique, en prenant le mot *motaqqî* non pas dans son sens habituel (« celui qui craint Dieu »), mais en le faisant dériver du mot *wiqâya*, sauvegarde, préservation. Le Seigneur divin et son fidèle sont la sauvegarde l'un de l'autre, garants répondant l'un pour l'autre²⁰⁸. L'état de Qorân correspond à l'état de *fanâ'*, dont nous avons relevé déjà (*supra* § 4 du présent chapitre) un des sens précis qu'il revêt chez Ibn 'Arabî. Ici, une nouvelle précision se fait jour. L'état de *fanâ'*, comme *abolition* de la distinction, est l'épreuve initiale, parce que la *discrimination* authentique ne peut venir qu'au terme d'une longue pédagogie spirituelle. En effet, lorsque le fidèle discrimine entre divinité et humanité sans avoir expérimenté ce *fanâ'* (comme le font toutes les croyances dogmatiques posant la divinité comme objet, car elles ne peuvent la penser autrement), c'est par inconscience de son unité essentielle avec l'Être Divin, c'est-à-dire de la conjonction sans fêlure entre *lâhût* et *nâsût*. Mais quand il discrimine postérieurement à son expérience du *fanâ'*, c'est par conscience vraie de ce que sont Haqq et Khalq, le Seigneur et son vassal, *lâhût* et *nâsût* : bien qu'il y ait entre les deux une unité essentielle, la créature se discrimine du Créateur comme la forme se discrimine de la substance dont elle est la forme. Si « être un Qorân » correspond à l'état de *fanâ'*, *forqân* correspond à l'état de *baqâ'* (surexistence) : discrimination après unification. Et c'est peut-être l'aspect le plus caractéristique que connotent chez Ibn 'Arabî les termes de *fanâ'* et *baqâ'* : revenir à soi après évanouissement, persistance après abolition²⁰⁹.

Or, dans cette *coincidentia oppositorum*, simultanéité des complémentaires déterminant la double dimension des êtres, ce que nous découvrons à

l'œuvre comme organe qui l'instaure et la perçoit, c'est cette Imagination active de l'homme que l'on peut appeler créatrice, dans la mesure où comme la Création elle-même, elle est, elle aussi, théophanique. Et si parce qu'elle est telle, ses créations ne sont ni des fictions ni de l'imaginaire, c'est qu'elle est elle-même chaque fois une récurrence de cette création dont elle porte en elle-même et exprime la nature. Un dernier motif médité par Ibn 'Arabî nous permet encore de le vérifier en conjoignant les termes d'Imagination et de Création. C'est le motif de la double *Rahma* divine, le double sens de la Compassion existentielle, donnant aux Noms divins la manifestation concrète à laquelle ils aspirent.

Il y a une Compassion *inconditionnée* ²¹⁰, identique au don de l'existence (*ijād*). Ne dépendant d'aucune œuvre antérieurement produite par l'homme, elle s'identifie avec l'Être Divin aspirant à se révéler à soi-même. C'est en ce sens que la Compassion divine contient, embrasse toutes choses. Et il y a une Compassion *conditionnelle*, celle que l'Être Divin s'est « imposée », rendue nécessaire à lui-même (*Rahmat al-wojûb*), et qui investit l'Être du fidèle en raison de son service divin ; par celui-ci, il acquiert un *droit sur Dieu*, droit constitué par l'obligation que Dieu s'est imposée à soi-même. Cependant, ne nous laissons pas égarer par l'aspect juridique de cette définition. En fait, comprise théosophiquement, elle est un aspect de cette garantie réciproque (*wiqâya*) entre le Seigneur et son fidèle, que l'on analysait encore il y a quelques lignes. La Compassion conditionnelle réfère ici à la sauvegarde du Seigneur qui répond *pour* son fidèle. Or si celui-ci est un disciple qui a bien compris Ibn 'Arabî, il sait que son Seigneur est le véritable agent de ses propres œuvres ²¹¹. Nous avons lu déjà ce hadith : « Je suis son ouïe, sa vue, sa langue... » Ce qui veut dire que la forme visible appartient au fidèle, tandis que l'Ipséité divine est comme « insérée » (*mondarija*) dans le fidèle, ou plus exactement dans le Nom que « porte » ce fidèle. D'où finalement, la Compassion conditionnelle rentre dans la Compassion absolue, qui est Compassion de l'Être Divin avec et pour soi-même.

Mais en parlant d'une « insertion » dans le Nom que « porte » le fidèle dans son âme, il faut l'entendre au sens où nous dirions que notre propre personne est « insérée » dans la forme qui en est manifestée dans un « miroir » ²¹², c'est-à-dire penser toujours en termes de théophanie, non pas d'Incarnation ni d'ἐνοχησης (*holûl*). Cette insertion étant une manifestation, une « apparition », ce qui se manifeste de l'Être Divin, c'est cela la créature. D'où, par exemple, les Noms divins tels que l'Apparent, le Manifesté (*al-Zâhir*), le Dernier (*al-Akhir*), sont donnés au fidèle parce que son être et la production de son agir reposent sur le Créateur. Mais réciproquement la manifestation du Créateur et la production de son agir reposent sur la créature, et en ce sens les Noms divins tels que le Caché (*al-Bâtin*),

le Premier (*al-Awwal*), appartiennent au fidèle. Ainsi il est, lui aussi, le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché ; les Noms divins sont partagés entre le Seigneur et son fidèle ²¹³. Le Seigneur est le secret de l'ipséité, le *soi* de son fidèle ; il est celui qui opère en lui et par lui : « Lorsque tu vois la créature, tu vois le Premier et le Dernier, le Manifesté et le Caché. »

Ce partage, cette « communication des Noms », résulte de la double Compassion divine, ce qui nous a été présenté précédemment comme un double mouvement de descente et d'ascension : *descente* qui est l'Épiphanie, l'Imagination existentielle primordiale ; *ascension* ou retour, qui est la vision dispensée proportionnellement à la capacité du réceptacle créé lors de la « descente ». Aussi est-ce ce partage, cette sauvegarde réciproque, qui est le ressort de la Prière théophanique, elle-même « créatrice » au même titre que l'Imagination théophanique est créatrice, parce qu'il s'agit chaque fois d'une récurrence de la Création. Car un même agent unique est au secret de la Prière comme au secret de l'Imagination, bien qu'extérieurement l'une et l'autre procèdent du fidèle ; et c'est pourquoi elles ne sont pas vaines. Un verset qorânique l'énonce : « Ce n'est pas toi qui lances le trait lorsque tu le lances, c'est Dieu qui le lance (8/17). » Et pourtant si fait, tu le lances, toi ; et pourtant, non fait, ce n'est pas toi qui le lances.

La méditation mystique de ce verset condense ce que l'on vient d'essayer de dégager ici concernant cette *coincidentia oppositorum*. Notre Imagination active (il ne s'agit ni de la « fantaisie », ni du fantastique, inutile de le redire) est bien celle qui imagine, et pourtant ce n'est pas elle qui imagine ; elle est un moment, un instant de cette Imagination divine qui est l'univers, lequel est lui-même l'ensemble de la théophanie. Chacune de nos imaginations est un instant d'entre les instants théophaniques, et c'est en ce sens qu'elle est dite « créatrice ». Un des plus illustres disciples d'Ibn 'Arabî, 'Abdol-Karîm Jîlî (*persan Gilânî*), a formulé la situation en un texte d'une densité admirable : « Sache que lorsque l'Imagination active configure une forme dans la pensée, cette configuration et cette imagination sont créées. Or, le créateur est existant dans chaque création. Cette imagination et cette figure existent en toi, et tu es le créateur (*al-Haqq*) par rapport à leur existence en toi. Il faut donc que l'opération imaginative concernant Dieu, t'appartienne à toi, mais simultanément Dieu existe en elle. Sur ce point je t'éveille à un secret sublime, duquel on peut apprendre nombre de secrets divins, par exemple le secret de la destinée et le secret de la connaissance divine, le fait que ce soit là une seule et même science par laquelle sont connus et le Créateur et la Créature ²¹⁴. »

Les notions présentent un enchaînement rigoureux : ce n'est pas toi qui crées, lorsque tu crées, et c'est pourquoi ta création est vraie. Elle est vraie, parce que chaque créature a une double dimension : le Créateur-créature typifie la *coincidentia oppositorum*. Dès l'origine, cette *coincidentia*

abscondita et le monde manifesté des formes multiples ; de même le monde des Idées-Images, monde des formes d'apparition et des corps à l'état subtil (*'ālam al-mithāl*) auquel se rapporte en propre notre faculté imaginative, est intermédiaire entre le monde des pures réalités spirituelles du monde du Mystère et le monde visible sensible. Le rêve est intermédiaire entre l'état de « veille » réelle, c'est-à-dire au sens mystique, et la conscience de veille au sens profane et courant du mot. La vision de l'Ange Gabriel par le Prophète sous la forme de Dahya al-Kalbî, l'adolescent arabe réputé pour sa beauté, les images vues dans les miroirs, lesquelles ne sont ni objets ni idées abstraites, tout cela est réalité intermédiaire. Et parce qu'intermédiaire, tout cela culmine en la notion de symbole, car l'intermédiaire « symbolise avec » les mondes qu'il médiatise. Il n'y a nulle incohérence dans la doctrine de l'Imagination chez Ibn 'Arabî, comme on l'en a accusé ; mais il y a une extrême complexité à dominer. On comprendra que le « champ » qu'embrasse la « science de l'Imagination » est si vaste qu'il est difficile d'en énumérer tous les secteurs ²¹⁶.

La science de l'Imagination est théogonie lorsqu'elle médite la *Nuée* primordiale, les théophanies du « Dieu dont est créé tout être » ; théogonie encore, lorsqu'elle médite les théophanies du « Dieu créé dans les croyances », puisqu'il s'agit toujours des manifestations et occultations des Noms divins. Là même, elle est cosmologie, puisque connaissance de l'être et de l'univers en tant que théophanie. Elle l'est également, lorsqu'elle thématise le monde intermédiaire que perçoit en propre notre faculté imaginative, celui où se passent les visions, les apparitions, et en général toutes les histoires symboliques dont les perceptions ou représentations sensibles ne nous fournissent que les simples données matérielles. Elle est la science des théophanies dispensées en propre aux mystiques, et de toutes les thaumaturgies qui s'y rattachent ; grâce à elle vient à exister l'in vraisemblable, ce que la raison récuse, et avant tout, par exemple, le fait que l'Être Nécessaire dont la pure Essence est incompatible avec toute forme, soit manifesté cependant sous une forme appartenant à la « Présence Imaginative ». Elle a en propre ce pouvoir de faire exister l'impossible, et la Prière mettra en œuvre ce pouvoir ²¹⁷.

La science de l'Imagination est aussi la science des miroirs, de toutes les « surfaces » miroitantes, et des formes qui y apparaissent. Comme science du *speculum*, elle prend rang dans la théosophie *spéculative*, dans une théorie de la vision et des manifestations du spirituel, tirant toutes les conséquences du fait que si les formes *apparaissent* dans les miroirs, elles ne *sont* pourtant pas dans les miroirs. D'elle aussi relève la géographie mystique, la connaissance de cette Terre qui fut créée du surplus de l'argile d'Adam, et où toutes les choses vues en ce monde existent à l'état subtil d'une « matière immatérielle », avec leurs figures, leurs contours et leurs

couleurs ²¹⁸. De là, elle est la science des contemplations paradisiaques : elle explique comment les habitants du Paradis « rentrent » en toute forme belle qu'ils conçoivent et désirent, comment elle devient leur vêtement, la forme sous laquelle ils s'apparaissent à eux-mêmes et apparaissent aux autres ²¹⁹.

Tout cela, la ferveur des croyants aussi bien que l'expérience des mystiques le confirment ; mais les théoriciens rationalistes (*ashâb al-nazar*) ne l'admettent qu'à contre-cœur, comme une « allégorie », disent-ils, et encore par déférence pour le Livre divin ou le Prophète qui l'énonce. Mais si d'aventure pareil témoignage vient de toi, ils le récusent et l'imputent au dérèglement de ton imagination (*fisâd al-khayâl*). Soit, mais le dérèglement de celle-ci en présuppose au moins l'existence, et ce qu'ignorent ces hommes au savoir théorique, c'est le statut intermédiaire qui instaure l'Imagination à la fois dans le sensible et dans l'intelligible, dans les sens et dans les intellects, dans le possible, le nécessaire et l'impossible, si bien qu'elle est une « colonne » (*rokn*) de la vraie connaissance, de celle qui est gnose (*ma'rifa*), et que sans elle il n'y aurait que connaissance inconsistante ²²⁰. Car c'est elle qui te fait comprendre le sens de la mort, au sens ésotérique comme au sens de l'*exitus* : un réveil avant lequel tu es comme quelqu'un qui ne fait que rêver qu'il s'éveille ²²¹. — Il serait difficile de situer plus haut la science de l'Imagination.

Que maintenant on veuille l'envisager sous son aspect proprement psychologique, il va de soi qu'il faille écarter tout ce qui ressemblerait à ce que nous appelons aujourd'hui le psychologisme et ses postulats, tendant à considérer les « imaginations » comme des produits n'ayant en eux-mêmes aucune « réalité ». Aussi bien la schématisation de la faculté imaginative ne fait-elle que découler du statut métaphysique de l'Imagination comme telle. Ibn 'Arabî distingue une *imagination conjointe* au sujet imaginant et qui est inséparable de lui (*khayâl mottasil*), et une *imagination dissociable* du sujet (*khayâl monfasil*), ayant une subsistance en elle-même. Dans le cas de la première, il y a lieu de distinguer les imaginations qui sont préméditées ou provoquées par un processus conscient de l'esprit, et celles qui ne se présentent à l'esprit qu'en suivant leur spontanéité propre, comme les rêves (songes ou rêves éveillés). Le propre de cette Imagination conjointe est d'être liée au sujet imaginant, et de disparaître quand il disparaît. Quant à la seconde, l'imagination séparable du sujet, elle a une réalité autonome et subsistante *sui generis* au plan de l'être qui est celui du monde intermédiaire, le monde des Idées-Images. « Extérieure » au sujet imaginant, elle peut être vue par d'autres dans le monde extérieur, mais en fait ces autres doivent être eux-mêmes des mystiques (car il arriva que le Prophète vit l'Ange Gabriel lorsque ses Compagnons étaient là, mais ces derniers ne virent que le bel adolescent arabe) ²²².

Le fait que ces Images « séparables » subsistent dans un monde qui leur est propre, et que par conséquent l'Imagination où elles se produisent soit une « Présence » qui a le statut d'une « essence » (*hadrat dhâtîya*), perpétuellement apte à accueillir les idées (*ma'ânî*) et les Esprits (*arwâh*), à leur donner le « corps d'apparition » qui permet leur épiphanie, tout cela atteste bien que nous sommes aussi loin que possible de tout « psychologisme ». Même l'Imagination *conjointe* au sujet et inséparable de lui, n'est pas livrée à l'arbitraire d'une faculté fonctionnant à vide, secrétant de l'« imaginaire ». Lorsque la forme de l'Ange, par exemple, « s'insère » dans une forme humaine (au sens, nous l'avons dit, où une forme « s'insère » dans un miroir), il s'agit bien d'un acte s'accomplissant au plan de l'Imagination autonome (*monfasil*) ; c'est alors celle-ci qui fait progresser l'image au plan de l'Imagination *conjointe*. Aussi bien n'y a-t-il qu'une seule Imagination autonome parce qu'elle est Imagination *absolue* (*Khayâl motlaq*), c'est-à-dire *absoute* de toute condition subordonnant sa subsistance, et c'est la Nuée primordiale constituant l'univers comme théophanie. C'est elle-même originellement qui instaure, maintient et régit l'Imagination *conjointe* au sujet. Viennent ensuite les Lois divines révélées qui déterminent et fixent la modalisation de l'Être divin dans la *qibla* (l'« orientation »), en face à face du croyant qui prie. Ce qui veut dire encore que le « Dieu créé dans les croyances » appartient à cette Imagination *conjointe* au sujet ; mais parce que la Compassion, c'est-à-dire l'Existenciation divine, embrasse également le « Dieu créé dans les croyances », l'Imagination *conjointe*, tout en étant inséparable du sujet, fait partie elle aussi des modes de l'Imagination *absolue*, laquelle est la Présence absolument englobante (*al-Hâdrat al-jâmi'a*, *al-martabat al-shâmila*)²²³.

C'est la notion d'Imagination séparable, autonome, qui concerne plus directement notre propos, lequel vise ici la fonction de l'Imagination « créatrice » en expérience mystique. Deux notions techniques s'imposent à notre attention : celle du « cœur » (*qalb*), et celle de la *himma*, notion très complexe, qu'il est peut-être impossible de traduire par un terme unique. On a donné bien des équivalents : méditation²²⁴, projet, intention, désir, pouvoir de la volonté ; nous en retiendrons ici l'aspect qui englobe les autres, celui de « puissance créatrice du cœur ».

7. LE CŒUR COMME ORGANE SUBTIL

Le « cœur » (*qalb*) chez Ibn 'Arabî, comme dans le soufisme en général, est l'organe par lequel est produite la vraie connaissance, l'intuition com-

préhensive, la gnose (*ma'rifa*) de Dieu et des mystères divins, bref l'organe de tout ce qui peut être compris sous la désignation de science ésotérique (*'ilm al-Bâtin*). C'est l'organe d'une perception qui est, comme telle, expérience et goût intime (*dhawq*), et bien que l'amour soit également rapporté au cœur, le centre propre de l'amour est en général pour le soufisme, le *rûh*, le *pneuma*, l'esprit²²⁵. Bien entendu, on nous le rappelle à chaque occasion, ce qui est visé ce n'est pas l'organe de chair à la forme conique, logé dans le côté gauche de la poitrine, bien qu'il y ait une certaine connexion, mais la modalité de celle-ci est au fond ignorée. Il faut penser ici à l'importance accordée à cette notion du cœur par les mystiques de tous les temps et de tous les pays, mystiques du christianisme oriental (la Prière du cœur, le charisme de la cardiognosie) aussi bien que mystiques de l'Inde²²⁶. Il s'agit d'une « physiologie subtile » élaborée « à partir d'expériences ascétiques, extatiques et contemplatives », et s'exprimant en langage symbolique. Cela ne veut pas du tout dire, comme le remarque pertinemment Mircea Eliade, que « de telles expériences n'étaient pas réelles ; elles l'étaient, mais pas dans le sens où un phénomène physique est réel »²²⁷.

Bref, cette « physiologie mystique » opère sur un « corps subtil » comportant des organes psycho-spirituels (les centres ou *Chakras*, « fleurs de lotus ») qu'il importe de distinguer des organes corporels. Le cœur est pour le soufisme un des centres de la physiologie mystique. On pourrait même parler ici également de sa fonction « théandrique », puisque sa suprême vision sera celle de la Forme de Dieu (*sûrat al-Haqq*), et cela parce que le cœur du gnostique est l'« œil », l'organe par lequel Dieu se connaît lui-même, se révèle à lui-même dans les formes de ses épiphanies (non pas tel qu'il se connaît en soi, puisque la plus haute science ne peut commencer à parler de lui qu'à partir du *Nafas al-Rahmân*). Il est simultanément vrai de dire que le gnostique, comme Homme Parfait, est le foyer de la conscience divine de Dieu, et que Dieu est le foyer et l'essence de la conscience du gnostique²²⁸ (si l'on devait en proposer un diagramme, la situation serait beaucoup mieux figurée par les deux foyers d'une ellipse que par le centre d'un cercle). En résumé, la puissance du cœur est une puissance ou énergie secrète (*qowwat khafiya*) qui perçoit les Réalités divines par une pure connaissance hiérophanique (*idrâk wâdih jalî*), sans mélange d'aucune sorte, parce que le cœur contient même la *Rahma divine*. Dans l'état de dévoilement, le cœur du gnostique est comme un miroir dans lequel se refléchi la forme microcosmique de l'Être divin.

Cette puissance du cœur est celle qui est désignée en propre par le mot *himma*, terme dont nous pouvons peut-être au mieux nous représenter le contenu, si nous lui donnons comme équivalent le mot grec *enthymesis* qui signifie l'acte de méditer, concevoir, imaginer, projeter, désirer ardemment, c'est-à-dire avoir présent dans le $\Theta\acute{\upsilon}\mu\omicron\varsigma$, lequel est force vitale, âme,

cœur, intention, pensée, désir. Rappelons-nous que dans la Gnose valentiniennne, Ἐνθέμησης est l'*intention* conçue par le trentième Eon, Sophia, dans son élan pour comprendre la grandeur de l'Être inengendré. Or, cette *intention* se détache d'elle, revêt une existence séparée ; c'est la Sophia extérieure au Plérôme, mais de substance pneumatique. La puissance d'une *intention* telle qu'elle projette et réalise (« essencifie ») un être extérieur à celui qui la conçoit, correspond tout à fait au caractère propre de cette puissance mystérieuse qu'Ibn 'Arabî désigne comme *himma* ²²⁹.

Cette *himma* est ainsi « créatrice », mais au sens proprement « épiphanique » qui s'attache à toute idée de création dans la théosophie d'Ibn 'Arabî. En fait, sa fonction présente un double aspect. Sous un premier aspect, en relève tout un ensemble de phénomènes qui, en bon nombre, sont de ceux auxquels s'intéresse aujourd'hui la parapsychologie. Sous un autre aspect, la fonction désigne en propre la perception mystique qui est appelée « goût intime » (*dhawq*), toucher. Mais comme en ce cas aussi, il s'agit d'un dévoilement, d'une épiphanie au cœur, elle est encore un acte de la créativité du gnostique. Nous pouvons en inférer qu'il n'y a nulle incohérence dans les explications qu'en donne Ibn 'Arabî, à condition de nous souvenir de l'enveloppement de l'imagination humaine par l'Imagination inconditionnée qui est l'univers comme épiphanie divine, car cette involution nous garantit que les intentions qui se détachent de la puissance créatrice du cœur comme existant d'un être propre, *sui generis*, ne sont pas de vaines fictions.

« Par sa faculté représentative (*wahm*), déclare notre Shaykh, tout homme crée dans son Imagination active, des choses qui n'ont d'existence que dans cette faculté. Cela, c'est le cas général. En revanche, par sa *himma*, le gnostique crée quelque chose qui existe en dehors du siège de cette faculté ²³⁰. » Dans les deux cas, c'est la puissance imaginative, avec des résultats tout différents, qui est mise en œuvre, et chaque fois le Shaykh emploie le mot « créer ». Nous savons que l'opération créatrice doit s'entendre de la manifestation d'une existence extérieure, conférée à ce qui possédait d'ores et déjà une existence latente dans le monde du Mystère. Cependant l'organe de la créativité, l'Imagination active, produit une opération très différente dans chaque cas. Dans le premier cas, telle que l'exerce le commun des hommes, elle est au service de la faculté représentative ²³¹ ; elle produit des images qui font simplement partie de l'Imagination conjointe (*mottasil*), inséparable du sujet. Mais ici encore, représentation pure ne veut pas dire *eo ipso* « illusion » ; ces images « existent » bel et bien, l'illusion est de se tromper sur leur mode d'être. Dans le cas du gnostique (*'arif*), l'Imagination active est au service de la *himma* qui, par sa concentration, est à même de créer des objets, de produire des changements dans le monde extérieur. Autrement dit : grâce à l'Imagination active, le cœur du gnostique

projette ce qui se trouve réfléchi en lui (ce dont il est le miroir), et l'objet sur lequel il concentre ainsi sa puissance créatrice, sa méditation imaginative, fait son *apparition* comme ayant une réalité extérieure, extramentale. C'est donc en propre ce qu'Ibn 'Arabî désigne, nous l'avons appris, comme imagination détachée, séparable (*monfasil*) du sujet imaginant, mais, comme on nous l'a dit aussi, seuls d'autres mystiques peuvent la percevoir (le cas de l'Ange Gabriel sous la forme de Dahyâ, déjà rappelé ci-dessus : lorsque l'Ange prenait la forme de cet adolescent arabe réputé pour son extraordinaire beauté, les compagnons du Prophète ne voyaient que cet adolescent, sans voir l'Ange).

Tout cela sera d'une extrême importance pour l'expérience réalisée dans la Prière, la vision paradoxale de la « Forme de Dieu ». Si le cœur est le miroir où l'Être Divin manifeste sa forme selon la capacité de ce cœur, l'Image que le cœur projette est donc à son tour l'extériorisation, l'« objectivation » de cette Image. Là même se vérifie l'idée que le cœur du gnostique est l'« œil » par lequel Dieu se révèle à lui-même. Sans peine, nous pouvons en pressentir une application à l'iconographie matérielle, aux images créées par l'art. Qu'en contemplant une image, une icône, d'autres reconnaissent à leur tour et perçoivent comme vision divine la vision de l'artiste qui créa cette image, cela dépend de la créativité spirituelle, de la *himma*, investie par ce dernier dans son œuvre. Nous avons là un terme de comparaison exigeante, pour mesurer la décadence de nos rêves et de nos arts.

Cette créativité, en donnant objectivement corps aux *intentions* du cœur (*himma*, ἐνθύμησις), satisfait au premier aspect de sa fonction. Sous cet aspect en relèvent également bon nombre de phénomènes désignés aujourd'hui comme phénomènes de voyance, télépathie, visions dans la synchronicité, etc. Ibn 'Arabî apporte ici son témoignage personnel. Dans son autobiographie (*Risâlat al-Qods*), il raconte comment il pouvait convoquer l'esprit de son shaykh, Yûsof al-Kûmî, quand il avait besoin de son secours, et comment celui-ci se présentait habituellement devant lui pour lui venir en aide et répondre à ses questions. Sadroddîn Qonyawî, disciple formé par lui-même à Qonya, le raconte également : « Notre shaykh Ibn 'Arabî avait le pouvoir de rencontrer l'esprit de n'importe quel Prophète ou Saint disparu de ce monde, soit en le faisant descendre au plan de ce monde et en le contemplant dans un corps d'apparition (*sûrat mithâliya*) semblable à la forme sensible de sa personne, soit en faisant qu'il lui apparaisse dans ses rêves, soit en se déliant lui-même de son corps matériel pour s'élever à la rencontre de l'esprit²³². »

Quelle explication Ibn 'Arabî donne-t-il de ces phénomènes ? Une première explication fait intervenir les *plans* hiérarchisés de l'être, les *Hadarât* ou « Présences ». Ces *Présences* sont au nombre de cinq, à savoir les cinq Descentes (*tanazzolât*) qui sont déterminations ou conditions de l'Ipséité

divine dans les formes de ses Noms, lesquels agissent sur les réceptacles qui subissent leur influx et les manifestent. La première Hadra, c'est la théophanie (*tajallî*) de l'Essence (*dhât*) dans les heccités éternelles latentes qui sont les objets, les *correlata* des Noms divins. C'est le monde de l'Absolu Mystère (*'âlam al-ghayb al-motlaq, Hadrat al-Dhât*). La deuxième et la troisième Hadra sont respectivement le monde angélique des déterminations ou individuations constituant les Esprits (*ta'ayyonât rûhîya*), et celui des individuations constituant les Ames (*ta'ayyonât nafsîya*). La quatrième Hadra est le monde des Idées-Images (*'âlam al-mithâl*), Formes-types, individuations ayant figure et corps, mais à l'état immatériel de « matière subtile ». La cinquième Hadra est le monde visible sensible (*'âlam al-shahâda*), celui des corps matériels denses. A grands traits, cette schématisation est constante chez nos auteurs, nonobstant les variantes ²³³.

Il convient alors d'observer les rapports entre ces *Hadarât*, Présences ou plans de l'être, tels que ces rapports résultent de leur structure. A chaque plan se répète le même rapport Créateur-Créature (*Haqq et Khalq*), dédoublant et polarisant une unitotalité, une bi-unité dont les deux termes sont en rapport d'action et passion (*fi'l-infi'âl*, correspondant à *bâtin-zâhir*, caché et manifesté, ésotérique et exotérique). C'est pourquoi chacune de ces *Hadarât* ou Descentes est désignée aussi comme une « union nuptiale » (*nikâh*), dont le fruit est la Présence ou *Hadra* qui lui fait suite dans la hiérarchie de la descente ²³⁴. Pour cette raison, chaque Présence inférieure est l'image et la correspondance (*mithâl*), le reflet et le miroir de celle qui lui est supérieure. C'est ainsi que tout ce qu'il y a dans le monde sensible est un reflet, une typification (*mithâl*) de ce qu'il y a dans le monde des Esprits, ainsi de suite, jusqu'à ce que nous remontions aux choses qui sont les réfléchissements premiers de l'Essence divine elle-même ²³⁵. Tout ce qui est manifesté pour les sens est donc la forme d'une réalité idéale du monde du Mystère (*ma'nâ ghaybî*), une face (*wajh*) d'entre les faces de Dieu, c'est-à-dire des Noms divins. Savoir cela, c'est avoir la vision intuitive des significations mystiques (*kashf ma'nawî*) ; celui à qui ce savoir est donné, a reçu une grâce immense, déclare 'Abdorrhazzâq Kâshâni, le commentateur des *Fosûs*. Toutes les sciences de la Nature se trouvent dès lors édifiées sur le sens des typifications du monde du Mystère. C'est encore une des significations données à la sentence prophétique : « Les humains dorment ; à leur mort ils se réveillent. »

Il y a en outre ceci : ces plans d'être, en s'échelonnant ou en s'involuant les uns dans les autres, ne sont ni isolés ni fondamentalement différents les uns des autres, en raison de leurs correspondances. Il nous est possible de parler d'un même être humain comme manifesté sous une forme sensible dans notre monde, et sous une forme spirituelle dans le monde des Esprits, sans impliquer que forme physique et forme spirituelle doivent absolument

différer l'une de l'autre. Un même être peut exister simultanément à des plans d'être différents, sous des formes qui seront en correspondance, en vertu de l'homologie qui règne entre le plan des Esprits et le monde sensible. Il peut arriver qu'une même chose existe dans les *Hadarât* supérieures, mais non dans les *Hadarât* inférieures, comme il peut arriver qu'elle existe dans toutes les *Hadarât*. Lorsque Ibn 'Arabî déclare que le gnostique par sa *himma*, par la créativité de son cœur, crée quelque chose (étant entendu que ni Dieu ni l'homme ne « créent » à proprement dire, c'est-à-dire si l'on entend par là *ex nihilo*), le sens en est que le gnostique fait apparaître dans la *Hadra* du monde sensible, par exemple, une chose ayant déjà une existence en acte dans une *Hadra* supérieure. Créer, au sens de « faire apparaître » et « préserver » quelque chose qui déjà existe en l'une de ces *Hadarât*, c'est cela l'effet de la créativité du cœur au moyen de la *himma*. En concentrant l'énergie spirituelle de cette *himma* sur la forme d'une chose existant en une ou plusieurs des « Présences » ou *Hadarât*, le mystique obtient un parfait contrôle (*tasarrof*) sur cette chose, et ce contrôle préserve la chose en l'une ou l'autre des « Présences », aussi longtemps que dure la concentration de la *himma* ²³⁶.

Telle est une première explication de cette projection que le cœur du mystique opère par le moyen de son Imagination active qui est Imagination théophanique. L'objet sur lequel il est concentré, apparaît comme ayant une réalité extérieure, même s'il n'est visible que pour d'autres mystiques. Si Ibn 'Arabî compare au *Qorân* cette *Hadra* qui devient présente au gnostique, c'est à la fois parce que sa Présence (*hodâr*) présuppose la concentration de toutes les énergies spirituelles sur une forme appartenant à cette *Hadra*, et parce qu'alors celle-ci lui montre à la façon d'un miroir tout ce qu'il y a dans les autres *Hadarât* ou « Présences ». « Mais seul comprendra ce que nous disons, ajoute Ibn 'Arabî, celui-là qui est lui-même dans sa personne un *Qorân* ²³⁷. » Nous avons relevé, il y a quelques pages, quel est l'état spirituel, état de l'Homme Parfait, auquel réfère, dans le lexique d'Ibn 'Arabî, cette expression : « être dans sa propre personne comme un *Qorân* ». Par une ambivalence de la racine, l'expression désigne un état de concentration qui suspend la discrimination entre les attributs du Créateur et ceux de la Créature ; en ce sens, « être un *Qorân* » revient à désigner l'état de *fanâ'*. Ce n'est point l'abolition ni la destruction de la personne du soufi, mais une épreuve initiale qui doit désormais le préserver des fausses discriminations (v. g. le préserver des objectivations dogmatiques du « Dieu créé dans les croyances »). A ce titre, cette expérience est la condition préalable nécessaire pour rendre authentique la discrimination que le mystique réintroduira ensuite entre Créateur et Créature (et correspondant à l'état de *baqâ'*, persistance) ²³⁸. Nous voici donc orientés vers le second aspect de la

fonction de la *himma* comme créativité mystique du cœur, et sur la seconde explication qu'en esquisse Ibn 'Arabî.

Cette seconde explication de la créativité (*qowwat al-khalq*) attribuée au cœur du soufi, c'est elle que notre shaykh mentionne déjà dans un de ses premiers traités : la *himma* comme « cause » à l'occasion de laquelle Dieu crée certaines choses, sans que la *himma* soit elle-même proprement créatrice de quelque chose. C'est même cette interprétation de la *himma* qui lui permet de généraliser la fonction de la *himma*, et de la regarder « comme une puissance cachée qui est la cause de tout mouvement et de tout changement dans le monde »²³⁹. Par un simple rapprochement avec l'expression « être un Qorân », nous comprenons que la *himma* correspond ici encore à l'état de *fanâ'*. Mais ici encore relevons avec soin que pour Ibn 'Arabî il ne s'agit jamais d'un *fanâ'* qui serait anéantissement absolu (tant de malentendus sont venus de là à propos du soufisme comme à propos du bouddhisme). *Fanâ'* et *baqâ'* sont toujours des termes relatifs. Il faut toujours, selon Ibn 'Arabî, mentionner à quoi il y a annihilation, disparition, et en quoi il y a surexistence, persistance²⁴⁰. Dans l'état de *fanâ'*, de concentration, de « *qorân* », éprouvant l'unité essentielle du Créateur-Créature, les attributs divins deviennent prédicables du mystique (la discrimination est suspendue). On peut dire alors non plus seulement que le mystique « crée » au sens où Dieu lui-même crée (c'est-à-dire fait que soit manifesté dans le monde sensible quelque chose qui déjà existait dans le monde du Mystère), mais en outre que Dieu crée *par lui* cet effet. C'est une même opération divine mais par l'intermédiaire du gnostique, lorsqu'il est « retiré » (*fanâ'*) de ses attributs humains, et qu'il persiste, surexiste (*baqâ'*) en ses attributs divins. Le mystique est alors le *medium*, l'intermédiaire, par lequel s'exprime et se manifeste la puissance créatrice divine²⁴¹.

On a pu évoquer de nouveau à ce propos le problème des Ash'arites s'interrogeant sur le point de savoir si les actes de l'homme sont créés par l'homme ou si le seul agent est Dieu. On a également, à ce même propos, fait un rapprochement avec ce qui, en termes de philosophie moderne, s'appelle *occasionalisme*²⁴². Il n'y a en fait qu'une Création unique, mais perpétuellement récurrente d'instant en instant. Et comme Création veut dire essentiellement *théophanie*, le rapport de la créativité du cœur avec la Création perpétuellement récurrente, peut se définir encore par l'idée que le cœur du gnostique est l'« œil » par lequel l'Être Divin se voit lui-même, c'est-à-dire *se révèle* à lui-même. Les rapports d'extériorité et d'intériorité ne se posent pas ici comme ils se poseraient en tout autre système non fondé sur l'idée d'épiphanie et sur la critique docétiste de la connaissance qui s'y trouve impliquée. C'est pourquoi, lorsque Ibn 'Arabî explique par les *Hadarât* les phénomènes de la créativité du cœur, il n'y a pas lieu de l'incriminer, comme s'il commettait une confusion entre le subjectif et

l'objectif. Chaque « Imagination créatrice » du gnostique, qu'elle soit produite directement par lui à partir d'une *Hadra* supérieure au plan d'être de cette Imagination, ou bien qu'elle le soit à l'occasion de sa *himma* et par l'intermédiaire de celle-ci, est une création nouvelle, récurrente (*khalq jadîd*), c'est-à-dire une théophanie nouvelle dont son cœur est l'organe comme miroir de l'Être Divin ²⁴³.

Et c'est bien là le fond de la question. Le contrôle (*tasarruf*) des choses, le pouvoir de produire des thaumaturgies, c'est un aspect secondaire ; les plus grands mystiques se sont abstenus d'exercer ce pouvoir, ils y ont même renoncé avec dédain ²⁴⁴. S'ils y ont renoncé, parce que sachant qu'en ce monde le serviteur ne peut devenir le Seigneur, et que le sujet qui domine une chose (*motasarraf*) et la chose qu'il domine (*motasarraf fihi*) sont essentiellement un même être, c'est aussi parce qu'ils avaient été capables de reconnaître que la forme de ce qui s'épiphane (*motajalî*) est également la forme de celui à qui l'épiphanie se montre (*motajalî laho*). Or, reconnaître la réalité foncière de l'être (*haqîqat al-wojûd*) comme unité bi-polarisée entre Créateur et Créature, dont la codépendance et l'unité se répètent chaque fois dans la multitude des théophanies qui sont autant de récurrences de la Création, nul, proclame notre Shaykh, n'en est capable, hormis celui qui possède la *himma* ²⁴⁵. Ici il ne s'agit ni du contrôle ni de la domination magique (*taskhîr*) que le mystique peut exercer sur les choses, mais de la fonction de la *himma*, de la concentration du cœur, comme organe permettant de réaliser la vraie connaissance des choses que l'intellect est impuissant à percevoir. Sous cet aspect, *himma* revient à désigner cette perception par le cœur que les soufis nomment un « goût intime » (*dhawq*). D'où le solennel avertissement que notre Shaykh entend dans un verset qorânique, parce que son *ta'wîl* personnel le reconduit à un sens ésotérique qu'il perçoit grâce à sa propre *himma* : « Avis à quiconque possède un cœur, ou à quiconque prête l'oreille et est un témoin oculaire (*shâhid*) (50/36). »

Sur ce verset, Ibn 'Arabî fonde une triple classification des consciences : a) il y a les disciples de la science du cœur, c'est-à-dire ceux qui possèdent cet organe psycho-spirituel que la physiologie mystique désigne comme « cœur » (*ashâb al-Qolûb*) ; ce sont les mystiques, et plus particulièrement les parfaits d'entre les Soufis ; b) il y a les disciples de l'intellect rationnel (*ashâb al-'Oqûl*), ce sont les *Motakallimûn*, les théologiens scolastiques ; c) il y a les simples croyants (*mu'minûn*). Mais tandis que la pédagogie spirituelle doit normalement conduire de l'état de simple croyant à celui des mystiques, en revanche entre ces derniers et les théologiens rationnels, les relations sont sans espoir.

Avoir la science du cœur, c'est percevoir les métamorphoses divines, c'est-à-dire la multitude et la transmutation des formes en lesquelles l'Ipésité divine s'épiphane, que ce soit une figure du monde extérieur, ou que ce

soit une croyance religieuse. C'est donc connaître l'Être Divin par vision intuitive (*shohûd*), c'est le percevoir dans la forme où se montre (*mazhar*) chacune de ses épiphanies (*tajallî*), cela grâce à l'état de concentration où le mystique est devenu comme un « Qorân », c'est-à-dire l'Homme Parfait comme microcosme de Dieu, grâce à sa *himma* ²⁴⁶. En revanche, le théologien scolastique formule un dogme ; il prouve, il réfute, mais ce n'est pas un témoin oculaire (*shâhid*) ; argumentation et dialectique n'ont pas besoin de la vision, et partant ne sauraient y conduire. Cela d'autant plus que toute discussion est désespérée d'avance. Le Dieu dont parle celui qui n'est pas un témoin oculaire, est un « absent » ; ils ne se sont pas « vus ». C'est pourquoi le Dieu d'aucun dogmaticien ne peut lui venir en aide contre celui d'un autre ; les antagonistes ne peuvent ni vaincre ni convaincre, ils ne peuvent que se quitter fort mécontents l'un de l'autre ²⁴⁷. C'est qu'en fait chaque dogme particulier vaut ce que vaut un concept élaboré par l'intellect rationnel ; il est essentiellement limitation (*taqyîd*), et il éprouve chaque autre dogme également limité comme une contradiction ; voué à l'analyse, à la décomposition (*tahîl*) du tout en ses parties, l'intellect dogmatique ne peut que saisir *robûbiya* (condition divine seigneuriale) et *'obudiya* (condition humaine vassale) comme deux grandeurs contraires et hétérogènes, non pas comme les deux pôles et les deux termes complémentaires en lesquels se différencie une même *haqîqa* ²⁴⁸. Bref, la transmutation que la science du cœur (*qalb*, comme science du *taqlîb*) fait subir au dogme, consiste à en rendre transparente la limite ; l'énoncé qui clôturait avec autorité l'horizon, parce que disant tout ce qu'il avait à dire et rien de plus, est transmué en un symbole qui montre autre chose (*mazhar*), appelant alors d'autres *tajallî*, d'autres visions qui rendent vrai le « Dieu créé dans les croyances », parce qu'elles n'en sont jamais une définition, mais le « chiffre » ²⁴⁹.

Là même se décèle l'affinité entre simples croyants et grands mystiques dans la mesure où les premiers sont appelés à passer dans les rangs des seconds. Les uns et les autres sont des gens « qui prêtent l'oreille et qui sont des témoins oculaires », c'est-à-dire ont la vision directe de ce dont ils parlent. Certes, les simples croyants se conforment (*taqlîd*) à leurs Prophètes, ils ont aussi des croyances déterminées ; cependant ils contemplent directement leur Dieu d'une certaine manière dans leurs Prières et leurs invocations ; en le typifiant (*tamthîl*) devant eux, ils se conforment à l'ordre de leurs Prophètes. Mais il y a plusieurs degrés dans la Présence du cœur (*hodûr bi'l-qalb*) : de la foi des simples croyants jusqu'à la Présence imaginative (*hadrat khayâlîya*), jusqu'à la vision de Gabriel l'Ange par le Prophète, et la vision de Maryam lors de l'Annonciation ²⁵⁰, plus encore jusqu'à cette théophanie rapportée dans un *hadîth* extraordinaire où le Prophète décrit sous quelle forme, en extase ou en songe « éveillé », il vit

son Dieu (*hadīth al-rū'ya*, cf. *infra*, chap. iv). « Prêter l'oreille » typifie la fonction de la faculté imaginative au plan de l'être, la *Hadra*, qui lui est propre. « Être un témoin oculaire » (*shâhid*) désigne cette vision imaginative réalisant le précepte prophétique : « Adore Dieu comme si tu le voyais. » Le mode de présence par la puissance imaginative (*hodûr khayâlî*) n'est nullement un mode inférieur ni une illusion ; c'est voir directement ce qui ne peut être vu par les sens, c'est être un témoin véridique. La progression spirituelle depuis l'état de simple croyant jusqu'à l'état mystique s'effectue par une capacité croissante de se rendre présente la vision par l'Imagination (*istihdâr khayâlî*) : depuis la vision mentale par typification (*tamthîl*), en passant par la vision en songe (*rû'yâ*), jusqu'à la vérification (*tahqîq*) en la station de la *walâya*, la vision imaginative testimoniale (*shohûd khayâlî*) devient vision du cœur (*shohûd bi'l-qalb*), c'est-à-dire vision par l'œil intérieur (*basîra*), qui est la vision de Dieu par soi-même, le cœur étant l'organe, l'« œil », par lequel Dieu se voit soi-même : le contemplant est le contemplé (la vision que j'ai de *lui* est la vision qu'il a de *moi*)²⁵¹.

C'est pourquoi, tandis que les dogmaticiens de l'orthodoxie ne font que dresser des limites et ne convoquent qu'à rejoindre leurs propres limites, les mystiques, eux, en disciples de la science du cœur, suivent l'appel des Prophètes convoquant à la vision²⁵² ; ils portent à une perfection croissante la réponse des simples croyants qui n'était encore qu'une ébauche. Alors il y a ceci : la vision que peut avoir le simple croyant correspond encore à la « Forme de Dieu » telle qu'il la voit avec ceux de même religion et de même confession : un « Dieu créé dans les croyances » selon les normes d'une adhésion collective. En revanche, la capacité visionnaire du mystique arrache celui-ci au pouvoir de ces normes : reconnaître Dieu dans chaque forme révélatrice (*mazhar*), investir chaque être, chaque croyance, d'une fonction théophanique, c'est là expérience essentiellement personnelle, ne pouvant être réglée par les normes communes de la collectivité. Aussi bien cette capacité de Le rencontrer dans chaque *mazhar* est-elle réglée par la forme même de la conscience du mystique, car la forme de chaque théophanie est corrélatrice de la forme de la conscience à laquelle elle se montre. C'est en saisissant chaque fois cette co-dépendance (*ta'alloq*) que le mystique satisfait au précepte prophétique : « Adore Dieu comme si tu le voyais. » La vision de la « Forme de Dieu », telle qu'elle peut être configurée pour et par l'« Imagination créatrice » du mystique, ne peut plus être imposée par une croyance collective, car elle est celle qui correspond à son être foncier le plus intime. Ce sera tout le secret de la « Prière théophanique » pratiquée par un Ibn 'Arabî.

Ce qui ressort de tout cela, c'est l'extraordinaire valorisation de l'image et du rôle de l'Image dans la spiritualité d'Ibn 'Arabî. Il est non moins extraordinaire que le type caractéristique de cette spiritualité soit le plus

souvent ignoré ou passé sous silence, lorsque la phénoménologie de la mystique semble réduire les types d'expérience mystique soit aux formes classiques du panthéisme, soit à la rencontre d'un Dieu suprême d'ores et déjà confessionnellement défini comme personne spirituelle unique et *infinie* ²⁵³. Aussi bien la valorisation de l'Image présuppose-t-elle que l'on surmonte un paradoxe. Dire qu'elle n'est qu'« apparence », cela semble conforme au bon sens réaliste pour qui elle n'est « rien d'autre que » de l'irréel, de l'« imaginaire ». Mais ce « rien d'autre que », c'est précisément l'aveu de l'impuissance « réaliste », comparée à l'exigence du « théophanisme » (ce terme caractérisant au mieux le type de pensée dont il s'agit ici). Dire que la « réalité » est bien elle-même une « apparition théophanique » dont la forme (*mazhar*) réfléchit la forme de celui à qui elle apparaît et qui en est le lieu, le *medium*, c'est la valoriser au point d'en faire l'élément de la connaissance de soi. C'est cela même que néglige la critique émise par le réalisme historique contre le docétisme, à qui elle reproche de réduire les « faits » à des apparences, sans même pressentir la promotion de l'« apparence » en « apparition », ni sur quelle scène se jouent *en réalité* les *faits spirituels*. Le sens et la fonction des théophanies fondent et modalisent aussi bien la relation du fidèle et de son Seigneur personnel, que la capacité du mystique dilatée à la mesure de l'Homme Parfait. Il en résulte que ce qui est si fréquemment classé comme « monisme panthéiste », est cependant inséparable d'une vision de la « Forme de Dieu » sous une forme et figure personnelles. Peut-être cela devrait-il faire réfléchir, et imposer la recherche d'une catégorie propre. Nous avons proposé antérieurement le terme de « kathénothéisme mystique » ²⁵⁴.

Ce que l'on veut signifier par là, c'est précisément cette valorisation de l'Image comme forme et condition des théophanies. Au terme ultime, ce sera une vision de la « Forme de Dieu » correspondant à l'être le plus intime du mystique s'éprouvant comme le microcosme de l'Être Divin ; une Forme limitée comme toute forme (et sans cette limitation il n'y aurait pas de théophanie), mais une Forme qui, comme telle, à la différence des formes que limite le consensus collectif dont elles résultent, irradie une *aura*, un « champ » toujours libre pour les « créations récurrentes » (*infra*, chap. IV). Cela suppose, certes, la capacité d'une Imagination visionnaire foncière, une « présence du cœur » au monde intermédiaire où les êtres immatériels prennent leur « corps d'apparition », et où les choses matérielles se dématérialisent en « corps subtil », un monde intermédiaire qui est la rencontre (la « conspiration », *σύμπτωσις*) du spirituel et du physique, et qui par conséquent domine le monde extérieur des objets « réels » fixés dans le statut de leur matérialité.

Cette capacité visionnaire qui se traduit en valorisation consciente de l'Image comme telle, est décelable tout au long de l'œuvre d'Ibn 'Arabî.

C'est, par exemple, sa capacité de « visualiser » certaines lettres de l'alphabet arabe, de la même manière que dans le tantrisme sont visualisées les lettres de l'alphabet sanskrit, inscrites dans les « figures de lotus » qui représentent les *chakras*, les centres du corps subtil²⁵⁵. Il visualise ainsi l'Ipséité divine, la *howîya*, sous la forme de la lettre arabe *ha*, resplendissante de lumière et comme posée sur un tapis de couleur rouge ; entre les deux branches du *ha*, brillent les deux lettres *hw* (*howa*, Lui), tandis que le *ha* projette ses rayons dans quatre sphères²⁵⁶.

Beaucoup plus significative est encore une autre visualisation, pour autant qu'elle se situe justement au degré spirituel (*manzila*) où la méditation mystique tend à l'Unité divine absolue (*ahadîya*), laquelle exige qu'en soient niés, mis à l'écart (*tanzîh*), tout attribut et toute relation. Or à ce degré même (et il serait impossible de valoriser davantage la fonction spirituelle de l'Image), se manifeste dans l'acte de l'illumination de l'âme du mystique quelque chose qui est pourvu d'une forme et d'une figure. C'est par exemple un temple (*bayt*)²⁵⁷ qui repose sur cinq colonnes ; sur celles-ci s'élève un toit qui circonscrit les murs du temple ; aucune ouverture dans ces parois, il est impossible à quiconque d'y pénétrer. Cependant, à l'extérieur du temple se dresse une colonne qui saille de l'édifice tout en adhérant à la muraille circonscrivant le temple. Les mystiques intuitifs (*ahl al-kashf*) touchent cette colonne, de la même manière qu'ils baisent et touchent la Pierre Noire que Dieu a fixée à l'intérieur du temple de la Ka'aba²⁵⁸. Les allusions d'Ibn 'Arabî se font alors plus denses. De la même manière que Dieu a fixé cette Pierre à droite et l'a annexée à Lui, non pas au Temple, ainsi cette colonne n'est pas annexée à ce degré mystique, bien qu'elle en fasse partie ; elle n'en est pas une caractéristique exclusive. Elle existe à *chaque* degré spirituel. Elle est en quelque sorte l'interprète (l'« herméneute », *tarjomân*) entre nous-mêmes et les hautes connaissances qu'infusent en nous les étapes mystiques²⁵⁹. Il est en effet certains de ces degrés où nous pénétrons totalement, d'autres au contraire où nous n'avons pas accès, tel celui de la transcendance absolument négative (*tanzîh*). Alors cette colonne nous instruit par le discours infaillible qu'elle nous adresse dans le monde de l'intuition imaginative (*'âlam al-kashf*), comme le fait le Prophète dans le monde sensible. Elle est la langue de l'Etre Divin (*lisân al-Haqq*). L'allusion dès lors s'éclaire : cette colonne fait partie du mur de clôture ; nous n'en percevons qu'un seul aspect, tout le reste est caché derrière cette clôture. Seule, la « colonne » qui saille de notre côté peut nous « traduire » l'Invisible.

Nous verrons au terme de cet essai qu'à la Pierre Noire dont cette colonne est l'homologue dans le Temple mystique contemplé en imagination, se rattache l'épisode mystérieux au cours duquel Ibn 'Arabî eût peut-être sa vision la plus personnelle de la *Forma Dei* (*sûrat al-Haqq*), sa propre

théophanie. Alors peut-être comprendrons-nous *qui* est cette colonne si éloquente, interprète du monde du mystère. Ce que nous en apprenons dès maintenant, c'est la validité noétique des visions de l'Imagination active, et la fonction irrémissible de celle-ci, puisqu'elle n'est absente d'aucune station mystique. Si, comme nous l'avons vu, dans la hiérarchie des *Hadarât*, Présences ou plans de l'être, il y a d'un plan à l'autre une correspondance telle que chaque plan inférieur reproduit, imite, à la façon d'un miroir et selon sa structure propre, ce qu'il y a au plan supérieur, c'est que dans la succession des Descentes (*tanazzolât*), tous les êtres et contenus des mondes supérieurs se concrétisent en théophanies, c'est-à-dire en créations nouvelles et récurrentes. De même en est-il dans le sens de la remontée. Dire que telle de nos pensées, tel de nos sentiments et de nos désirs, se concrétise sous une *forme* propre au plan intermédiaire des Idées-Images de la matière subtile (*'âlam al-mithâl*), c'est même chose que de méditer devant une fleur, une montagne ou une constellation, pour découvrir non pas quelle force obscure et inconsciente s'exerce en elle, mais quelle pensée divine éclore au monde des Esprits s'épiphanise en elles, « travaille » en elles. Cédant alors au doute que nous inspire à nous l'« imaginaire », demanderons-nous, si émerveillés soyons-nous par la beauté de ces formes où s'épiphanise le meilleur de nous-mêmes : « existent-elles ? » Si, en cédant à nos habitudes, nous exigeons une garantie, une preuve rationnelle que ces formes préexistent à nous-mêmes et qu'elles continuent d'être sans nous, cela équivaut à nous dérober justement à la fonction théophanique de notre être absolument propre, à cela même qui constitue la validité de notre Imagination créatrice. Que ces formes préexistent, certes, puisque rien ne commence à être, qui n'était déjà. Que cependant elles n'étaient pas *créées*, c'est non moins vrai au sens que prend ce mot chez Ibn 'Arabî, puisqu'elles n'apparaissaient pas. Et c'est précisément la fonction de notre *himma*, de notre créativité, que de les faire apparaître, c'est-à-dire de leur donner l'être. Ici notre créativité se confond avec le sens même, le *cœur*, de notre être ; ce que nous faisons apparaître, ce que nous projetons en avant et au-delà de nous — et cela aussi qui nous juge — c'est notre *himma*, notre *enthymesis*. Et tout cela subsiste aussi réellement que toute autre apparition en l'un quelconque des univers, parce que tout cela est création nouvelle et récurrente (*khalq jadîd*), d'instant en instant, et parce qu'en fin de compte « ce n'est pas toi qui lances le trait, lorsque tu le lances » (Qorân 8/17).

du trône, disparition (au pays de Saba) et apparition (devant Salomon) s'étant produites dans l'instant indivisible, un atome de temps ²⁶¹.

Ce qu'implique cette idée de la récurrence ou renouvellement de la Création, nous l'avons vu également, n'est pas une répétition de l'identique (l'identique est dans l'invisible manifesté, non dans la manifestation). Entre les manifestations il n'y a que *ressemblance*, et c'est bien ce que signifie l'exclamation de la reine, alors qu'elle connaît la distance et l'impossibilité d'un transfert matériel : « C'est comme si c'était lui ! » (*Ka'annaho howa*, 27/42). Et elle dit vrai : c'était bien lui quant à l'heccéité, son individuation déterminée dans la connaissance divine, mais non pas selon l'existence concrétisée devant Salomon. L'exclamation de Balqîs synthétise donc la pluralité et l'unité ²⁶². Ibn 'Arabî reconnaît que ce problème du trône est un des plus difficiles qui soient, insoluble sans l'idée de la Création récurrente à chacun des « souffles » du Soupir de la Compassion existentielle (*Nafas al-Rahmân*). Concurremment, il s'agit du pouvoir magique (*taskhîr*) de Salomon, que son compagnon « initié à la science du Livre » ne fait que mettre en œuvre sur son ordre. Certes, l'opération accomplie a tous les caractères d'une opération produite par la *himma*. Cependant le cas de Salomon présente une exception unique. Ayant été investi d'un pouvoir qui n'appartint qu'à lui, il put provoquer les mêmes effets, sans avoir à réaliser cette concentration mentale que présuppose la *himma* ; il lui suffisait d'énoncer l'ordre ; mais si ce pouvoir lui avait été accordé, c'est qu'il l'avait demandé sur l'ordre même de son seigneur divin. Nous retrouverons cette même condition pour tout effet de la « Prière créatrice » ²⁶³.

Quant à la nature même de cet effet, à savoir que ce fut au plan de la Présence imaginative que s'effectua le « transfert » du trône, elle est soulignée peu après, à propos de l'invite adressée à la reine d'entrer dans le palais pavé de cristal (27/44). La reine crut que c'était une pièce d'eau ; elle releva sa robe, afin que l'eau ne l'atteignît pas. Salomon voulait ainsi lui faire prendre conscience que son propre trône qu'elle venait de reconnaître, était de même nature, c'est-à-dire lui faire comprendre que chaque objet perçu à chaque instant est une « création nouvelle », et que la continuité apparente consiste en une manifestation de semblables et de similitudes (*izhâr al-mothol*). Le pavé de cristal est imaginé comme étant de l'eau ; une forme semblable au trône est imaginée comme étant le même trône qu'au pays de Saba. Mais précisément parce qu'elle est « imaginée », et une fois reconnue comme telle, l'Image annonce quelque chose non pas d'illusoire mais de très sérieux : la reconnaître en effet pour ce qu'elle est, c'est « se réveiller » et c'est l'investir de son merveilleux pouvoir ; parce qu'elle ne subsiste pas en soi-même ni limitée à soi-même, comme le sont les données que prend pour telles la conscience non réveillée, l'Image seule,

diaphane, permet le *ta'wîl*, c'est-à-dire permet de passer du monde des sens aux *Hadarât* supérieures.

Aussi est-ce la fonction de la *himma*, mettant à son service la faculté imaginative, que de percevoir le monde intermédiaire, et en y exhaussant les données sensibles, de transmuier l'enveloppe extérieure en sa vérité, permettant ainsi aux êtres et aux choses de remplir leur fonction théophanique. Et c'est cela seul qui compte. L'enseignement nous en est donné sous une forme saisissante à propos du songe de Joseph. Un jour l'enfant raconte à son père : « J'ai vu onze étoiles et le soleil et la lune, se prosternant devant moi » (Qorân 12/4)²⁶⁴. Beaucoup plus tard, au dénouement de l'histoire, lorsque Joseph reçoit ses frères en Egypte, il déclare : « Voici l'interprétation (le *ta'wîl*) du songe que j'eus autrefois. Voici que mon Seigneur l'a rendu vrai 12/101. » Or, ce qu'Ibn 'Arabî estime très grave dans ce *ta'wîl*, c'est qu'en fait ce n'en est pas un. Car c'est dans l'ordre des événements et des choses sensibles que Joseph crut trouver alors le *ta'wîl*, le sens caché de ses songes dont l'événement s'était accompli dans le monde des visions imaginatives. Or, le *ta'wîl* ne consiste pas à faire descendre à un plan inférieur, mais à reconduire et exhausser à un plan supérieur. Il faut reconduire les formes sensibles aux formes imaginatives pour passer alors à des significations plus hautes ; procéder inversement (ramener les formes imaginatives aux formes sensibles d'où elles tirent leur première origine), c'est anéantir les virtualités de l'Imagination (ce serait encore, par exemple, identifier purement et simplement le Temple mystique dont une colonne est seule à demi visible, avec quelque temple matériel déterminé, tandis que l'homologation du temple visible au Temple mystique signifie exhaussement, « dématérialisation »). C'est pourquoi le *ta'wîl* que crut découvrir Joseph, est encore le fait de quelqu'un qui continue à dormir, rêve qu'il se réveille d'un songe et se met à l'interpréter, alors qu'en fait il se trouve encore à l'état de rêve. A cette erreur de Joseph, Ibn 'Arabî va opposer le langage d'un « Joseph mohammadien », c'est-à-dire un Joseph à qui Ibn 'Arabî lui-même a enseigné la science du cœur, le sens mystique de la sentence du Prophète : « Les humains dorment ; à leur mort ils se réveillent. » C'est ce Joseph mohammadien que nous avons vu édifier précédemment toute une phénoménologie de la Lumière et de son ombre. C'est lui encore qui va nous montrer en la personne du prophète Mohammad, un *ta'wîl* de l'Imagination reconduite et reconduisant elle-même à ce qui fait sa vérité.

La sentence du Prophète nous fait comprendre en effet que l'erreur commise par sa jeune épouse 'Ayesha au sujet de ses révélations, a même origine que l'erreur commise par Joseph, quand il crut trouver le *ta'wîl* de ses songes dans un événement « réel » (au sens où nous disons qu'un événement physique est « réel »). 'Ayesha raconta : « Le premier signe d'inspiration (*wahy*) qui se manifesta chez le Prophète, ce furent ses songes

(*rû'yâ*) véridiques, car il n'avait point de vision en songe qui n'eût pour lui cette clarté de l'aurore levante avec laquelle aucune obscurité ne subsiste. Il en fut ainsi pour lui pendant l'espace de six mois. Ensuite est venu l'Ange. » Or, dans sa sincérité même, 'Ayesha ne pouvait parler de ces choses que pour autant que le lui permettait sa science, et elle ignorait, comme Joseph, la sentence prophétique constatant l'état de songe dans lequel vivent les humains. Elle ne parlait que de six mois ; pour elle, l'apparition de l'Ange était un fait advenu dans le monde des sens, mettant fin à la série des songes. Elle ignorait qu'en réalité toute la vie du Prophète s'était passée à la façon de ces six mois. C'est qu'en effet toute chose qui du monde du Mystère éclôt sous une forme visible, que ce soit dans un objet sensible, dans une imagination ou dans un « corps d'apparition », tout cela est inspiration divine, notification et avertissement divin ²⁶⁵.

Or, tout ce que l'on reçoit ainsi est de la même nature que ce que vit le Prophète pendant les six mois de songes véridiques ; comme ces visions elles-mêmes, c'est également par la Présence Imaginative (*Madrat al-Khayâl*) qu'il vit l'Ange. Tout ce qu'il reçut dans cet état que la conscience commune désigne comme état de veille, l'était aussi à l'état de songe, ce qui ne veut pas dire non plus « sommeil » au sens où la physiologie, d'accord avec la conscience commune, parle de « sommeil », — mais vision d'un songe dans la vision d'un songe, c'est-à-dire Présence Imaginative dans la faculté imaginative. Aussi bien, lorsque le Prophète recevait l'inspiration divine, il était ravi aux choses sensibles ; on le couvrait d'un voile ; il s'absentait du monde de la conscience commune (des évidences regardées comme étant celles de l'état de « veille »), et pourtant il ne « dormait » pas (au sens profane de ce mot). Tout ce qu'il percevait, était perçu par lui dans la Présence Imaginative, et c'est pourquoi justement tout cela appelait une interprétation (*ta'bîr, ta'wîl*). Si ce n'eût été un songe au sens vrai, il n'y eût rien à interpréter, c'est-à-dire à voir au-delà, puisque cet au-delà est précisément le privilège de la Présence Imaginative comme *coincidentia oppositorum*. De même lorsque l'Ange prenait devant lui la forme humaine, le prophète, par sa conscience visionnaire, pouvait à la fois en parler à ses compagnons comme d'un être humain, et simultanément dire : c'est Gabriel l'Ange. Et il disait vrai dans les deux cas.

Plus encore. Une fois reconnu que tout ce que l'homme voit pendant sa vie terrestre est du même ordre (*manzila*) que les visions en songe, alors toutes les choses vues en ce monde, ainsi promues au rang d'imaginations actives, requièrent une herméneutique, un *ta'bîr* ; investies de leur fonction théophanique, elles sollicitent d'être reconduites de leur forme apparente (*zâhir*) à leur forme réelle et cachée (*bâtin*), afin que l'apparence de ce Caché le manifeste en vérité. C'est cela le *ta'wîl*, et son application, par l'Imagination active, est illimitée. C'est ainsi que le Prophète mettait en

application le précepte divin : « Dis : Seigneur, augmente ma science » (Qorân 20/113)²⁶⁶, et opérait le *ta'wîl*, l'exégèse symbolique, mystique, de tout ce qu'on lui présentait. Comme il l'avait fait en songe, lors de son assumption céleste (la nuit du *Mi'râj*), lorsqu'un Ange lui avait présenté un vase dans lequel il y avait du lait²⁶⁷, chaque fois qu'on lui présentait du lait, il l'« interprétait » (*yata'awwaloh*) comme il l'avait fait en songe, et comme toutes les choses sensibles sont à interpréter, dès qu'elles prennent la valeur et la signification de visions en songe. Ses compagnons lui demandaient : « Comment l'interprètes-tu ? (c'est-à-dire à quelle idée le reconduisit ? Quel en est ton *ta'wîl* ? Avec quoi le fais-tu symboliser ?). » Il répondait : « C'est de la connaissance (*'ilm*)²⁶⁸. » Semblable exemple montre quelle est la fonction universelle et libératrice de l'Imagination active : typifier, transmuier toute chose en Image-symbole (*mîthâl*), en percevant la correspondance entre le caché et le visible. Et cette typification (*tamthîl*) des réalités immatérielles dans les réalités visibles qui les manifestent, accomplie par le *ta'wîl* comme étant par excellence la fonction de l'Imagination active, constitue le renouvellement, la récurrence typologique des similitudes (*tajdîd al-mothol*), et c'est cela précisément la création renouvelée, récurrente d'instant en instant (*tajdîd al-khalq*). La fonction de l'Imagination dans ce processus universel, et avec elle la double dimension de la psycho-cosmologie, se montre ainsi en toute clarté.

L'exégèse symbolique, instaurant les typifications, est donc créatrice en ce sens qu'elle transmue les choses en symboles, en Images-types, et les fait exister à un autre plan de l'être. En revanche, ignorer cette typologie, c'est détruire le sens de la vision comme telle. C'est accepter les données telles qu'elles se présentent à l'état brut, sans plus²⁶⁹. Et c'est ainsi qu'agit un personnage du nom de Taqî ibn Mokhallad, dont le cas accuse d'autant plus le contraste avec celui du Prophète, que l'exemple concret est le même. Taqî voit en rêve le Prophète qui lui donne une coupe de lait, mais au lieu d'interpréter le sens *caché* de son rêve, il en veut une vérification matérielle. Pour cela, il se force à vomir, et il obtient la preuve qu'il désirait : il vomit une pleine coupe de lait. Il a voulu une certitude : il a obtenu celle qu'il désirait, celle dont sont avides tous ceux pour qui il n'y a de « réalité » qu'au sens du monde physique, tandis que pour le Prophète accomplissant le *ta'wîl*, l'espèce matérielle devenait nourriture spirituelle. C'était donc une sorte de *transsubstantiation* qu'accomplissait le *ta'wîl* du Prophète, c'est-à-dire son Imagination créatrice, mais cette transsubstantiation s'accomplissait au monde de la Présence Imaginative, non pas au plan des données matérielles sensibles. Matériellement c'était bien du lait, de même que la forme de Gabriel était celle d'un adolescent, de même que c'est toi qui lances le trait... Cependant on ne cherche pas l'Ange au plan des évidences matérielles ; la transsubstantiation n'est pas un phénomène de chimie sensible

en laboratoire. C'est pourquoi Taqî ibn Mokhallad s'est frustré totalement de la nourriture spirituelle en exigeant un contrôle matériel, en se forçant à vomir ce qu'il avait absorbé en rêve, afin de se prouver à lui-même que c'était *matériellement* vrai. On peut entrevoir ici les conséquences quant à la manière d'envisager le sens et la réalité de l'opération alchimique. On peut entrevoir de même la vérité profonde de l'angéologie de Jacob Bœhme, parlant de la nourriture des Anges comme d'une vraie nourriture, mais immatérielle²⁷⁰. « Docétisme » que tout cela, observera-t-on peut-être encore. Mais alors, comme nous y avons déjà insisté, docétisme qui est bien loin de dégrader la « réalité » lorsqu'il en fait une « apparence » ; tout au contraire, parce qu'il la transmue en apparence, il rend cette « réalité » *transparente* à ce qui s'annonce en elle au-delà d'elle, et c'est pourquoi il n'attache aucune valeur à la donnée matérielle pour autant qu'elle ne serait pas apparence, c'est-à-dire apparition. Et c'est en ce sens que l'Imagination accomplit chaque fois une « création nouvelle », et que l'Image est la récurrence même de la Création.

Nous voyons ainsi se refermer le cercle de notre recherche. Sans la Présence ou « Dignité » Imaginative, il n'y aurait pas d'existence manifestée, c'est-à-dire pas de théophanie, c'est-à-dire pas de Création. Mais lorsque l'Être Divin se manifeste dans cette existence dont l'être consiste en Imagination théophanique, il n'y apparaît que conformément à l'essence de cette Imagination, non pas tel qu'il serait en soi, dans son Ipséité. D'où le verset qui énonce le grand principe des métamorphoses des théophanies²⁷¹ : « Toute chose va périssante hormis sa face » (28/88), verset qui récapitule toute l'idée théophanique, à condition d'en bien entendre le sens. Les littéralistes orthodoxes le comprennent comme signifiant, bien entendu, la Face divine. Nos théosophes comprennent : « Toute chose... hormis la Face *de cette chose*²⁷². » Certes, le contraste semble accusé. Mais ce qui s'accuse également, c'est la puissance propre du mode de pensée théophanique, car pour nos mystiques théosophes les deux sens ne se contredisent nullement, puisque la Face divine et la Face immuable d'un être réfèrent à une même Face (*wajh*). La Face d'un être, c'est son heccéité éternelle, son Esprit-Saint (*Ruh al-Qods*). Entre la Face divine et la Face de cet être, il y a le même rapport qu'entre l'Esprit-Saint incréé et l'Ange appelé Esprit (*Rûh*)²⁷³. Ici encore demandons à 'Abdol-Karîm Jîlî de nous formuler la situation avec sa densité de pensée habituelle : « Chaque chose sensible a un Esprit créé par lequel est constituée sa Forme. Comme Esprit de cette forme, il est par rapport à elle comme le sens par rapport au mot. Cet Esprit créé (*rûh makhlûq*) a un Esprit divin (*Rûh ilâhî*) par lequel il est constitué, et cet Esprit divin, c'est l'Esprit-Saint », ou encore : c'est l'Esprit-Saint individualisé en sa perfection dans chaque objet des sens et de l'intellect ; cet Esprit-Saint désigne la Face divine par laquelle est constituée la Face de chaque

créature. Or, cette Face divine dans chaque chose est essentielle à l'être du Seigneur divin ; la « Forme de Dieu » appartient à Dieu comme une réalité constitutive de lui-même. C'est ce à quoi font allusion les deux *hadîth* : « Adam fut créé d'après la forme (*'alâ sûrat*) du Compatissant », et « Dieu a créé Adam d'après sa propre Forme »²⁷⁴.

Voici qui nous donne une préparation suffisante pour passer de nos considérations concernant l'Imagination théophanique, le sens auquel elle doit être dite « créatrice » dans l'être humain qui en est le lieu et l'organe, à une brève enquête sur ce qui est la plus parfaite mise en pratique de la « science du cœur » comme mise en acte de cette créativité du cœur, à savoir la Prière comme Prière théophanique, c'est-à-dire créatrice. Elle seule surmonte pratiquement et expérimentalement le paradoxe d'une théosophie qui a un si fort sentiment de l'abscondité divine, de l'impossibilité de circonscrire et de connaître l'Essence ineffable, et qui pourtant invite à une vision plastique de la « Forme de Dieu ». Ce qui vient de nous être dit, à savoir que pour chaque Esprit créé il est un Esprit-Saint, un Esprit divin par lequel il est constitué, est peut-être ce qui nous met le plus directement sur la voie de comprendre quel sens donner à la vision du Temple mystique imaginé par Ibn 'Arabî. Car c'est de ce Temple qu'en une vision qui reste pour nous enveloppée de mystère, il vit se détacher la Figure juvénile qui l'initia à tout ce que l'Esprit divin peut enseigner à son Esprit créé.

CHAPITRE III

PRIÈRE DE L'HOMME ET PRIÈRE DE DIEU

9. LA MÉTHODE D'ORAISON THÉOPHANIQUE

Que dans une doctrine comme celle d'Ibn 'Arabî la Prière assume encore une fonction, voire une fonction essentielle, on a pu tantôt s'en étonner comme d'un paradoxe, tantôt en dénier l'authenticité. C'est qu'au fond en se hâtant de classer sa doctrine de l'« unité transcendante de l'être » dans ce que nous appelons monisme et panthéisme, avec le sens que prennent ces mots dans notre histoire de la philosophie moderne, on rendait en effet difficile de comprendre quel sens peut encore garder ce qu'on appelle la Prière. C'est ce sens que nous nous proposons de dégager en parlant de « Prière créatrice », cela dans le contexte où la Création vient de nous être montrée comme une théophanie, c'est-à-dire comme Imagination théophanique. (Peut-être les analyses qui précèdent auront-elles au moins pour fruit de suggérer quelques réserves à l'égard des jugements trop hâtifs ; ce vœu ne signifie pourtant pas que nous songions à intégrer de force la théosophie d'Ibn 'Arabî à l'orthodoxie commune de l'Islam exotérique !) La structure théophanique de l'être, la relation qu'elle détermine entre Créateur et créature, implique, certes, l'unité de leur être (parce qu'il est impossible de concevoir de l'être extrinsèque à l'être absolu). Mais le propre de cet être d'essence unique est de se différencier, de se « personnaliser » en deux modes d'existence correspondant à son être caché et à son être révélé. Certes, le révélé (*zâhir*) est bien la manifestation (*zohûr*) du caché (*bâtin*) ; ils forment une unité indissoluble ; cela ne veut pas dire leur identité existentielle. Car existentiellement, le manifesté n'est pas le caché, l'exotérique n'est pas l'ésotérique, le fidèle n'est pas le seigneur, la condition humaine (*nâsût*) n'est pas la condition divine (*lâhût*), bien qu'une même

réalité essentielle foncière conditionne leur diversification ainsi que leur co-dépendance réciproque, leur bi-unité.

Et telle est la situation qu'expriment certaines sentences d'Ibn 'Arabî qui ne sont paradoxales qu'en apparence : « Nous lui avons donné de se manifester par nous, tandis qu'il nous donnait (d'exister par lui). Ainsi le rôle est partagé entre lui et nous. » Ou encore : « S'il nous a donné la vie et l'existence par son être, je lui donne aussi la vie, moi, en le connaissant dans mon cœur. » Nous avons déjà relevé la consonance de tels propos avec ceux d'un Angelus Silesius : « Dieu ne vit pas sans moi, je sais que sans moi Dieu ne peut vivre un clin d'œil ²⁷⁵. » Là même se fonde l'idée imposant au mystique (au « fidèle d'amour ») un service divin qui consiste à nourrir de son propre être et de toute la création son seigneur d'amour, et c'est en ce sens qu'Ibn 'Arabî voyait dans la *philoxénie* d'Abraham offrant aux Anges le repas mystique sous le chêne de Mamré, le prototype même de ce service divin ²⁷⁶.

L'idée du rôle *partagé* dans la manifestation de l'être, dans la théophanie éternelle, est aussi bien celle qui est au fondement de la notion de Prière chez Ibn 'Arabî ; c'est elle qui inspire ce que nous pouvons appeler sa méthode d'oraison, et qui fait de celle-ci une « méthode d'oraison théophanique ». Cette idée de partage présuppose deux êtres en dialogue, une *situation dialogique*, laquelle inflige le démenti de l'expérience vécue à toute réduction théorique, réduisant l'unité du dialogue à un monisme existentiel ; loin de là, c'est l'unité de l'être, faut-il dire, qui précisément conditionne la situation dialogique. Nous savons déjà que la Compassion de l'Être Divin, existentielle comme telle d'une Création qui est sa théophanie, ne va pas seulement dans le sens du Créateur vers la créature, de l'Adoré vers l'Adorant, mais réciproquement aussi dans le sens de l'Adorant vers l'Adoré, de l'Amant vers l'Aimé, puisque si les théophanies répondent au Désir, à la nostalgie de la Divinité d'être connue, l'accomplissement de ce Désir dépend des formes (*mazâhir*) que sa lumière investit de cette fonction théophanique.

Bien entendu, cette réciprocité devient incompréhensible si l'on isole l'*ens creatum* à l'extérieur de l'*Ens increatum*. Dans ce cas aussi, la Prière prendrait un sens qui répugne profondément non seulement à Ibn 'Arabî, mais au soufisme en général. Car la Prière n'est pas la demande de quelque chose : c'est l'expression d'un mode d'être, un moyen d'exister et de *faire exister*, c'est-à-dire de faire apparaître, « voir » le Dieu qui se révèle, non pas, certes, de le voir dans son Essence, mais de le voir sous la *forme* que précisément il révèle en se révélant par cette forme et à elle. Et c'est cela même qui d'avance est appelé à triompher de l'objection qui, méconnaissant totalement la nature de l'Imagination théophanique comme Création, sonne à la façon d'un défi : un Dieu « création » de notre Imagination ne saurait

être qu'« irréal » ; il n'y a pas de sens à prier un tel Dieu. Or ici justement le défi est relevé, c'est parce qu'il est cette création qu'on le prie, et c'est bien pour cela et par cela qu'il existe. La Prière est la forme la plus haute, l'acte culminant de l'Imagination créatrice. En vertu du rôle *partagé*, la Compassion divine, comme théophanie qui est l'existenciation de l'univers des êtres, est, elle, la *Prière de Dieu* aspirant à sortir de son inconnissance et à être connu, tandis que la *Prière de l'homme*, elle, réalise cette théophanie, parce que c'est en elle et par elle que la « Forme de Dieu » (*sîrat al-Haqq*) devient visible au cœur, à l'Imagination active projetant devant elle, dans sa *Qibla*, l'Image dont l'être de l'adorateur est le réceptacle (la forme épiphanique, de la *mazhar*), dans la mesure de sa capacité. Dieu prie sur nous (*yosallî 'alaynâ*) : cela veut dire qu'il s'épiphانىise dans l'instant et pour autant qu'il est le Dieu *que* et *sur qui* nous prions (c'est-à-dire le Dieu qui s'épiphانىise pour nous et par nous). Ce n'est pas l'Essence divine en son abscondité que nous prions ; mais chaque fidèle (*'abd*) prie son Seigneur (*rabb*), celui qui est dans la forme de sa croyance.

C'est, nous le savons, au plan intermédiaire de la « Présence Imaginative » (*Hadrat al-Khayâl*) que s'accomplit cette rencontre, cette *coincidentia oppositorum*. L'organe de la Prière, c'est le cœur, l'organe psychospirituel, avec la concentration de son énergie, sa *himma*. Le rôle de la Prière est *partagé* entre Dieu et l'homme, parce que la Création comme théophanie est partagée entre celui qui se montre (*motajallî*) et celui à qui elle se montre (*motajallâ laho*) ; la Prière est elle-même un moment, une *récurrence* par excellence de la Création (*tajdîd al-khalq*). Cela compris, s'ouvre à nous le secret de cette action liturgique mentale qu'Ibn 'Arabî développe en prenant comme texte la première sourate du Qorân (la *Fâtiha*). Nous assistons et prenons part à tout un cérémonial de méditation, à une psalmodie à deux voix où alternent la voix humaine et la voix divine ; et cette psalmodie reconstitue, recrée chaque fois (*khalq jadîd !*) la solidarité, la co-dépendance du Créateur et de sa créature ; chaque fois l'acte de la théophanie primordiale se renouvelle dans cette psalmodie du Créateur-créature. Nous pourrions alors comprendre les homologations que peuvent recevoir les gestes rituels de la Prière, comprendre que la Prière est « créatrice » de la vision, et comprendre comment, parce que créatrice de la vision, elle est simultanément Prière de Dieu et Prière de l'homme. Alors aussi nous pourrions entrevoir *qui* et *quelle* est la « Forme de Dieu », lorsqu'elle se montre au mystique célébrant cette liturgie intérieure.

La *Fâtiha*, la sourate « qui ouvre » le Livre saint, est, on le sait, d'une importance fondamentale dans la piété islamique. Nous n'avons à l'envisager ici que selon le sens que lui donne Ibn 'Arabî dans son utilisation comme rituel personnel à l'usage privé du mystique, comme une *Monâjât*, c'est-à-dire comme un colloque, un « entretien intime », un « psaume confidentiel ».

Cette sourate « forme, nous dit-il, un service divin (*'ibâda*) partagé entre Dieu et son fidèle en deux moitiés : l'une revient à Dieu, l'autre à l'adrateur, ainsi que le rapporte cette pieuse information (*khâbar*) de source authentique : J'ai partagé la Prière entre Moi et mon fidèle en deux moitiés : l'une est ma part, l'autre est la sienne ; à mon fidèle appartient ce qu'il demande. »

Un « service divin partagé » : c'est ce partage qui fait en premier lieu de la Prière, de l'Oraison (*Salât*), telle qu'elle est comprise ici, un « entretien intime » entre le Seigneur et son fidèle personnel ; en second lieu, elle est telle parce que l'élément le plus important de cet « entretien intime », c'est le *dhikr*, terme qui réfère à d'autres pratiques connues par ailleurs, mais qu'il convient de prendre rigoureusement ici en son sens propre de *mémoration* ; le mot veut dire faire demeurer dans le cœur, avoir présent à la pensée, méditer. Il ne s'agit donc ni de « litanies », simple répétition indéfinie d'un certain Nom divin (telle que la pratique en est connue ailleurs dans le soufisme), ni moins encore des séances collectives de *dhikr* comportant certaines pratiques ressortissant à la technique du Yoga²⁷⁷. Aussi bien ne s'agit-il pas davantage de la célébration publique de la Prière à la mosquée. Intériorisation et individualisation de la liturgie vont de pair. S'il n'est pas hors de propos d'évoquer ici ce qui est désigné techniquement comme « *dhikr* du cœur » et « *dhikr* intime », on ne doit cependant pas perdre de vue que cela ne suffirait pas à constituer le « service divin » que décrit Ibn 'Arabî comme un « colloque intime ».

En effet, pour constituer ce *colloque*, puisqu'il comporte par essence deux « officiants » mystiques, il ne faut pas que le *dhikr*, comme mémoration, « mise au présent », soit un acte *unilatéral* et exclusif du mystique se rendant présent son Seigneur. La réalité du colloque, de la *Monâjât*, implique qu'il y ait également une *mémoration*, un *dhikr*, de la part du Seigneur divin, ayant présent à soi-même son fidèle dans le secret qu'il lui *communiqu*e en réponse. C'est le sens qu'Ibn 'Arabî donne au verset qorânique : « Ayez-moi présent à votre cœur, je vous aurai présent à moi-même » (2/147). Comprise et vécue de cette manière, c'est-à-dire parce qu'elle est une *Monâjât*, un entretien intime, la Prière, l'« Oraison », comporte à son sommet une théophanie mentale, susceptible de différents degrés ; mais, ou bien elle est manquée, ou bien elle éclôt en vision contemplative²⁷⁸.

Voici, dès lors, la manière dont Ibn 'Arabî commente les phases d'un service divin qui est un colloque, un entretien intime, et qui prend pour « psaume » et comme support la récitation de la *Fâtiha*. Il y distingue trois moments dont la succession correspond aux phases mêmes de ce que nous pouvons appeler sa « méthode d'oraison », et qui nous fournit l'indication la meilleure concernant la mise en pratique de sa spiritualité. Il faut en

premier lieu se mettre en compagnie de son Dieu et « s'entretenir » avec lui. En un moment intermédiaire, l'orant, le fidèle en oraison, doit imaginer (*takhayyol*) son Dieu comme présent dans sa *Qibla*, c'est-à-dire en face de lui, dans la direction où il oriente sa prière. Enfin, en un troisième moment, le fidèle doit parvenir à la vision intuitive (*shohûd*) ou à la visualisation (*rû'ya*), contemplant son Dieu dans le centre subtil qui est le cœur, et simultanément parvenir à l'audition de la voix divine vibrant en toute chose manifestée, à tel point qu'il n'entende rien d'autre. Ce qu'illustre ce distique d'un soufi : « Quand Il se montre à moi, mon être tout entier est regard ; quand il m'entretient en secret, mon être tout entier est audition ²⁷⁹. » Alors aussi prend son sens efficace la tradition qui déclare : « Tout le Qorân est une histoire symbolique, allusive (*ramz*), entre l'Amant et l'Aimé, et nul hormis eux deux ne comprend la vérité ni la réalité de son intention ²⁸⁰. » Et l'on reconnaîtra qu'il faut toute la « science du cœur » et toute la créativité du cœur pour mettre en œuvre le *ta'wil*, l'interprétation mystique qui permet de lire et de pratiquer le Qorân comme s'il était une autre version du *Cantique des Cantiques*.

La sourate « qui ouvre » le Qorân se compose de sept versets. Telle que la médite notre shaykh, son action liturgique se répartit en trois phases : la première (c'est-à-dire les trois premiers versets) est l'action du fidèle vers ou sur son Seigneur ; la seconde (c'est-à-dire le quatrième verset) est une action commune et réciproque entre le Seigneur et son fidèle ; la troisième (c'est-à-dire les trois derniers versets) est une action du Seigneur vers et sur son fidèle. A chacun des versets, la Présence Divine à laquelle se rend présent le fidèle, et qu'il se rend présente à lui-même, est attestée par un répons divin, vibrant comme en sourdine. Ce qu'énonce ce répons, ce n'est pas une fiction poétique ou rhétorique, assumant arbitrairement le rôle de « faire parler » la divinité. Le répons divin ne fait qu'énoncer l'événement de la Prière tel qu'il se passe et sous l'aspect qui lui correspond dans l'être à qui elle s'adresse ; il énonce l'intention telle qu'elle atteint son objet, et du simple fait que cette intention soit formulée et assumée. Tel que peut le considérer la phénoménologie, cet énoncé divin est donc rigoureusement exact ²⁸¹.

Les trois premiers versets énoncent l'action du fidèle vers et sur le Seigneur personnel qu'il adore. Ils sont précédés de l'invocation rituelle : « Au nom de Dieu le Compatissant, le Miséricordieux, (1) Gloire soit à Dieu, le Seigneur des mondes, (2) Le Compatissant, le Miséricordieux, (3) Le Souverain au jour de la Résurrection. » Au premier verset, précédé de l'invocation, le répons divin énonce l'événement, l'intention qui atteint son objet : « Voici que mon fidèle me rend présent à lui-même. Voici que mon fidèle fait de moi le Glorifié. » Aux deuxième et troisième versets, le répons divin énonce : « Voici que mon fidèle célèbre ma louange. Voici qu'il exalte ma gloire et s'en remet à moi. » « (4) C'est Toi que nous adorons, c'est de Toi

que nous attendons le secours.» Ici le répons divin énonce : « Voici qui est partagé en commun entre moi et mon fidèle ; à mon fidèle appartient ce qu'il demande. » Comme le médite Ibn 'Arabî, ce moment de l'oraison produit une communauté (*ishtirâk*), une action réciproque. Pour en expliciter le sens, il suffit de se rappeler les prémisses de la théosophie du shaykh qui trouvent ici leur application : le Seigneur personnel et son fidèle répondant l'un pour l'autre, parce que répondant l'un de l'autre. Enfin les trois derniers versets constituent la troisième phrase : « (5) *Dirige-nous sur la Voie droite*, (6) *La Voie de ceux sur lesquels est ta grâce*, (7) *Non pas la Voie de ceux qui sont l'objet de ton courroux ni la voie de ceux qui s'égarerent.* » Et le répons divin énonce : « Tout cela est à mon fidèle, car à mon fidèle appartient ce qu'il demande. » Ici s'achève la troisième phase : l'action va du Seigneur vers et sur son fidèle²⁸². Que le fidèle ait, possède, ce qu'il demande nous allons voir que tel est le sens profond de l'action de la Prière comme « créatrice », c'est-à-dire comme vision théophanique, imaginative ou mentale.

Pour comprendre en effet toute la portée de l'action liturgique intériorisée, telle que la méditation de notre shaykh la réalise, il faut se situer au centre, au moment de l'action commune et réciproque entre le Seigneur et son fidèle ; le premier moment y prépare, le troisième en découle. Quant au second moment, il est si bien le centre que son intention est à la cléf de voûte de toute la théosophie d'Ibn 'Arabî. Ayons toujours en la pensée ceci : la Prière ne s'adresse pas à la divinité telle qu'elle est en soi, dans l'absolu de sa pure Essence, dans la totalité virtuelle, non révélée, de ses Noms, mais au Seigneur manifesté sous tel ou tel de ses Noms, telle ou telle de ses formes théophaniques (*mazâhir*), et par là chaque fois dans une relation personnelle unique, indivise, avec le fidèle dans l'âme duquel est investi ce Nom, l'âme qui en porte en elle-même la manifestation concrète. Nous avons déjà appris que c'est notre « théopathie » (*ma'lûhiya*), c'est-à-dire ce que nous éprouvons et subissons de lui et par lui, qui instaure son existence comme Seigneur. Aussi bien, le verset qorânique dit-il : « O âme pacifiée, retourne à ton Seigneur, agréante et agréée. » A ton Seigneur, fait remarquer Ibn 'Arabî, non pas à *Al-Lâh* en général ; cela veut dire le Seigneur qui t'appela dès l'origine, et que tu as reconnu d'entre la totalité des Noms ou Seigneurs divins (*arbâb*). Il s'agit donc du Dieu manifesté, et qui ne peut se manifester qu'en relation directe et individualisée avec l'être à qui il se manifeste, sous une forme qui corresponde à la capacité de cet être. C'est en ce sens que le Seigneur et son fidèle s'agrément réciproquement, sont la garantie et le bouclier l'un de l'autre (le vassal est le *sirr al-robûbiya*, le secret de la suzeraineté de son Seigneur). Et le shaykh précise : retourner à son Seigneur, c'est pour le fidèle « rentrer dans son Paradis », c'est-à-dire retourner à son soi-même, au Nom divin, à toi tel que tu es connu de ton

* Seigneur ²⁸³. Ou encore : « le ne suis connu que de toi, de même que tu n'existes que par Moi. Qui te connaît Me connaît, bien que personne ne Me connaisse, de sorte que toi non plus, tu n'es connu de personne ²⁸⁴. » Solitude divine et solitude humaine : chacune délivrant l'autre, en se conjuguant l'une à l'autre.

Le début de l'action liturgique du fidèle ne fait donc qu'accomplir le « retour », le fidèle se rendant présent à son Seigneur et se le rendant présent à soi-même. Ce prélude instaure leur communauté dans les Noms divins qu'il énonce, puisque la totalité d'un Nom divin est constituée par ce Nom lui-même, ou Seigneur divin appartenant au monde du Mystère, et par le fidèle dont l'âme en est le réceptacle, la forme par laquelle et à laquelle il s'épiphänise, l'un et l'autre étant en réciprocity d'action-passion ²⁸⁵. C'est la communauté résultant ainsi de la totalité de leurs deux faces, c'est cette « union théopathique » entre Com-passion divine et passion humaine, qu'énonce le verset central : *Toi que nous adorons* (c'est-à-dire toi que notre passion de toi, notre théopathie, instaure comme le Seigneur compassionné, toi dont elle fait ce Seigneur), de *Toi nous attendons le secours* (c'est-à-dire de Toi qui réponds de nous, parce que nous répondons pour toi). Nous sommes sans doute très loin des pensées de l'orthodoxie islamique, mais toute la théosophie d'Ibn 'Arabî avec sa grandeur est là.

Le meilleur commentaire que l'on puisse donner du service divin célébré comme un « entretien intime » par la psalmodie de la *Fâtiha*, se trouve en un bref poème inséré ailleurs par Ibn 'Arabî ²⁸⁶. « *C'est Lui qui me glorifie au moment où je le glorifie. C'est Lui qui m'adore au moment où je L'adore* (ce qui veut dire que la Prière de l'homme est la Prière de Dieu, cette Prière de Dieu qui est l'Épiphänie divine manifestant les formes où sont investis ses Noms, et qui s'y manifeste, s'y révèle à Lui-même, s'y appelant soi-même à l'adoration de soi-même, et qui est par conséquent en réalité le sujet actif de toutes les actions précédant de ces formes). Il est un mode d'être où c'est moi qui Le reconnais (c'est-à-dire quand Il se manifeste, individualisé sous la forme du Seigneur qui m'est personnel), *Tandis que dans les heccétés éternelles, je Le nie* (puisque au plan de la pure Essence, dans laquelle sont contenues les heccétés non révélées de ses Noms, c'est-à-dire nos individualisations éternelles latentes, Il est inconnaissable, n'existe pas pour nous). *Mais là où je Le nie, c'est Lui qui me connaît* (c'est-à-dire dans le monde du Mystère, où je suis connu de Lui, sans qu'il soit connu de moi, puisque non révélé). *Lorsque c'est moi qui Le connais, c'est qu'alors je Le contemple* (c'est-à-dire comme manifesté, *zâhir*, visible dans la théophanie qui m'est dispensée à la mesure de mon aptitude, celle-ci pré-disposée elle-même dans mon heccété éternelle). *Comment serait-il Celui qui se suffit à soi-même* (al-ghânî), *puisque je l'assiste et lui viens en aide ?* (la question ne vise pas l'Essence divine en soi, imprédictable, mais son Etre révélé et déterminé

chaque fois en la forme d'un Seigneur personnel, une suzeraineté, *robûbiya*, dont le fidèle est le secret, puisque sans lui la suzeraineté du Seigneur disparaît²⁸⁷. Or donc, c'est Dieu qui me fait exister (en manifestant mon être, de mon heccéité latente en Lui à sa forme visible). Mais en le connaissant, à mon tour je le fais exister (c'est-à-dire je suis celui pour qui et en qui il existe comme Dieu révélé, seigneur personnel, puisque le Dieu inconnu, le « Trésor caché », n'existe pour personne, est non-être pur). De cela la nouvelle est venue jusqu'à nous. Et c'est en moi que s'en réalise le propos²⁸⁸. »

Ce bref poème, avons-nous dit, est le meilleur commentaire du « service divin » (*'ibâda*), tel que le médite Ibn 'Arabî. Il énonce avec une grande maîtrise ce qui a toujours fait le tourment des mystiques et souvent défié leurs moyens d'expression. En l'énonçant, il explicite le sens auquel il faut entendre la Prière, l'« Oraison », comme *créatrice*, parce qu'elle n'est pas un acte produit unilatéralement par le fidèle ; elle est la conjonction de l'Adorant et de l'Adoré, de l'Amant et de l'Aimé, conjonction qui est échange des Noms divins (*communicatio Nominum*) entre le fidèle et son Seigneur, et c'est cela même l'acte de la *Création*. La psalmodie secrète de la *Fâtîha* réalise l'unité essentielle de l'*orant* et du Seigneur qui se « personnalise » pour lui, tel que le fidèle est le terme complémentaire et nécessaire de son Seigneur. Dans cet échange, l'Adorant est l'Adoré ; l'Amant est l'Aimé ; sans doute est-on très loin de la lettre du Qorân, telle qu'elle est supposée dans la pratique du culte officiel, mais nous voyons comment en est vécu l'esprit lorsque le Qorân est éprouvé comme une version du *Cantique des Cantiques*, dans le rituel privé du soufi.

L'échange des Noms divins implique tout particulièrement l'échange des Noms « le Premier » et « le Dernier », partagés simultanément entre le fidèle et son Seigneur, parce que la Prière du fidèle est simultanément la Prière de son Seigneur, Prière du Créateur-Créature, et nous verrons bientôt que là même est le secret des répons divins, ce qui fait que le Dieu « créé » par la Prière n'est ni une illusion ni une fiction, puisqu'il est créé par lui-même ; ce qui fait aussi que n'est pas vaine la vision imaginative ou la visualisation de la Forme de Dieu obtenue dans l'Oraison, et telle qu'elle est attestée par l'expérience visionnaire d'Ibn 'Arabî. En vérité elle lui révèle sa propre Forme à lui, celle de son être foncier, telle qu'elle est secrètement et éternellement connue de son Seigneur se connaissant en elle par-delà les temps, dès avant la Création qui est l'Imagination théophanique primordiale, et dont chaque vision ou visualisation n'est qu'un renouvellement, une récurrence.

« Dirige-nous sur la voie droite (*sirât mostaqîm*) », était-il demandé au troisième moment de l'entretien confidentiel. L'expression n'a pas ici un sens moraliste²⁸⁹, elle désigne la voie sur laquelle chaque être réalise l'aptitude à remplir la fonction théophanique dont il est investi par son Seigneur

propre ; cette fonction consiste en ce que ce Seigneur se manifeste en lui, à lui et par lui, et que lui-même réalise ainsi son heccéité éternelle, ce qu'il a à être. C'est cela la voie sur laquelle chemine son existence. Et ainsi en va-t-il pour tous les êtres, toutes les créatures, pour autant que leur être est un pouvoir-être (*imkân*), et comme telle justement une possibilité divine, une possibilité d'épiphanie. L'Être Divin a besoin de son fidèle pour se manifester ; réciproquement, ce dernier a besoin de lui pour être investi de l'existence. En ce sens, c'est son être même, la capacité même de son être, qui est sa Prière (*do'â bi'l-isti'dâd*), l'être de son heccéité demandant l'actualisation plénière, intégrale ; or cette demande implique son exaucement même, puisqu'elle n'est rien d'autre que le vœu exprimé par la Divinité encore cachée dans sa solitude d'inconnaissance : « J'étais un Trésor caché, j'ai aspiré à être connu. »

10. LES HOMOLOGATIONS

Approfondir ce sens *créatif* de la Prière, c'est voir comment elle accomplit chaque fois pour sa part ce vœu de l'Être Divin aspirant à créer l'univers des êtres, à se révéler en eux pour être connu de soi-même, bref le vœu du *Deus absconditus* ou *Theos agnostos* aspirant à la Théophanie. Chaque oraison, chaque instant de chaque oraison, est alors une récurrence de la Création (*tajîd al-khalq*), une Création nouvelle (*khalq jadîd*), telle que nous en avons vu précédemment le sens. A la créativité de la Prière est lié le sens cosmique de la Prière, ce sens que percevait si bien Proclus dans la prière de l'héliotrope. Ce sens cosmique apparaît dans deux sortes d'homologations qu'esquissent Ibn 'Arabî et ses commentateurs, et qui ont cet extrême intérêt de nous montrer le soufisme reproduisant, en Islam même, les démarches et configurations mentales de la conscience mystique connues par ailleurs, notamment dans l'Inde. Une de ces homologations consiste pour l'orant à se représenter soi-même comme étant l'Imâm de son propre microcosme. Une autre consiste à homologuer les gestes rituels de la Prière (accomplie en *privé*) avec les « gestes » de la Création de l'univers qui est le macrocosme. Ces homologations sous-tendent le sens de la Prière comme créatrice ; elles en préparent, fondent et justifient le dénouement visionnaire, puisque précisément comme *création nouvelle*, elle signifie *épiphane nouvelle* (*tajallî*). Nous progressons ainsi vers le dénouement : l'Imagination créatrice au service de la Prière créatrice, dans la concentration de toutes les puissances du cœur, la *hîmma*.

La première de ces homologations fait intervenir l'idée de l'*imâm*, « celui

qui guide » ; dans l'usage courant : celui « qui se tient devant » les fidèles, et sur qui ces derniers règlent leurs gestes pour la célébration de la Prière. Dans le *Sunnisme*, c'est finalement le desservant d'une mosquée, fonction tout à fait indépendante des qualités morales et spirituelles du personnage. Dans le *Shî'isme*, c'est tout autre chose. Le mot *Imâm* désigne ces personnages qui dans leur apparence et apparition terrestres furent les épiphanies de la divinité²⁹⁰, « guides spirituels » de l'humanité vers le sens ésotérique et salvifique des Révélations, tandis qu'en leur existence transcendante, ils assument un rôle d'entités cosmogoniques. Idéologie et dévotion concentrées sur la personne des Saints Imâms ont une telle prépondérance, qu'elles déterminent la désignation propre du *Shî'isme* comme *Imâmisme* (*Imâmîya*). Pour les Shî'ites duodécimains, l'Imâm de notre période, le douzième Imâm, est dans l'occultation (*ghayba*), enlevé à ce monde comme en ont été enlevés Hénoc et Elie. C'est lui seul qui aurait le droit de guider la Prière. En son absence, assument ce rôle non pas de simples desservants, mais des personnalités éprouvées, reconnues pour leur haute valeur spirituelle ; elles ne sont pas nommées comme des fonctionnaires, mais progressivement reconnues et promues par les habitudes de la communauté. Or, comme semblables personnalités qualifiées sont très rares, et comme après tout elles ne sont que les substituts de l'Imâm réel caché, le pieux Shî'ite imâmite aime autant pratiquer son culte en privé. D'où le grand développement, dans l'Imâmisme, de la littérature des *Ad'ÿya* ou liturgies privées²⁹¹.

Cette forme de dévotion est certainement en sympathie, et pour des raisons profondes, avec le rituel privé que nous venons de voir Ibn 'Arabî décrire comme une *Monâjât*, un entretien intime. Le mystique y est investi lui-même de la dignité d'Imâm à l'égard de son propre univers, de son microcosme. Il est l'Imâm pour « les Anges qui prient derrière lui », invisiblement rangés comme le sont les fidèles à la mosquée. Mais la condition est justement la solitude, le service divin personnel. « Tout orant (*mosallî*) est un Imâm, car les Anges prient derrière l'adorateur, lorsqu'il prie seul. Alors sa personne est promue pendant la Prière au rang des Envoyés divins, c'est-à-dire au rang (de l'Imâmat) qui est suppléance divine (*niyâbat 'an Al-Lâh*)²⁹². » L'Orant, comme Imâm de son microcosme, est donc le suppléant du Créateur. L'homologation nous met bien ainsi sur la voie de comprendre le sens de la Prière comme créatrice.

Qu'est-ce que les « Anges du microcosme » ? On trouve suggérée de nouveau ici une « physiologie subtile », résultant de la psycho-cosmologie et de la cosmo-physiologie qui transforment le corps humain en un microcosme. Comme nous le savons, chaque partie du cosmos ayant son homologue dans l'être humain, tout l'univers est en lui. Et de même que les

Anges du macrocosme ont procédé des facultés de l'Homme Primordial, de l'Ange appelé Esprit (Rûh), de même les Anges du microcosme sont les facultés physiques, psychiques et spirituelles de l'individu humain²⁹³. Représentées comme des Anges, ces facultés sont muées en centres et organes subtils ; la construction du corps de la physiologie subtile prend l'aspect d'une angéologie mineure, microcosmique ; les allusions y sont fréquentes chez tous nos auteurs²⁹⁴. C'est à l'égard de ce microcosme transformé en une « cour d'Anges », que le mystique exerce la fonction d'Imâm. Sa situation est toute semblable à celle du myste de l'hymne d'Hermès (*Corpus hermeticum XIII*), où l'élu régénéré comme fils de Dieu, parce que les Puissances divines habitent en lui, invite celles-ci à prier avec lui : « Puissances qui êtes en moi, chantez l'hymne... chantez à l'unisson de mon vouloir. » Et parce que Dieu, le *Noûs*, est devenu l'œil spirituel de l'homme, on peut dire que lorsque le régénéré loue Dieu, c'est Dieu lui-même qui se loue²⁹⁵. Nous lisons exactement la même chose chez Ibn 'Arabî. Lorsque dans la doxologie finale, l'Imâm prononce les paroles : « Dieu entend celui qui le glorifie », et que les assistants, c'est-à-dire les Anges du microcosme, répondent : « Notre Seigneur, à toi soit la gloire », Ibn 'Arabî l'affirme : « C'est Dieu même qui articule par la langue de son fidèle les mots : Dieu entend celui qui le glorifie²⁹⁶. »

La seconde homologation de la Prière avec la cosmologie et l'acte initiateur du cosmos, renouvelé d'instant en instant, ne fait en somme que corroborer la première. Elle se fonde sur les attitudes du corps, telles qu'elles sont prescrites au cours de la Prière rituelle : station debout (*qiyâm*), inclination profonde (*rokû'*), prosternation (*sojûd*). A cette occasion, nous allons apprendre avec toute la clarté désirable, ce que sont la *Prière de l'homme* et la *Prière de Dieu*, leur *synergie*, leur *convivence*, leur *co-présence* l'une à l'autre, l'une par l'autre. C'est un mouvement de pensée pure (*harakat ma'qûla*) qui transfère l'univers des êtres de leur état d'occultation ou de potentialité, à l'état manifesté d'existence concrète, ce qui constitue la théophanie dans le monde visible (*'âlam al-shahâda*). Dans ce monde visible sensible, les mouvements des êtres naturels peuvent se ramener à trois catégories (c'est-à-dire à trois dimensions). Or le rituel de la Prière totalise ces trois mouvements : a) Il y a le mouvement *ascendant vertical*, qui correspond à la station debout du fidèle. C'est le mouvement de la croissance de l'homme, dont la tête se dresse vers le ciel. b) Il y a le mouvement *horizontal*, qui correspond à l'état du *mosallî* au moment de l'inclination profonde. C'est le sens dans lequel s'accomplit la croissance de l'animal. c) Il y a le mouvement *descendant inversé*, correspondant à la prosternation. C'est le mouvement de la plante, poussant ses racines en profondeur. La Prière reproduit ainsi les mouvements de l'univers créaturel ; elle est ainsi elle-même récurrence de la Création et Création nouvelle.

Quant au mouvement de pensée pure qui est l'aspiration du *Deus absconditus* à la théophanie, donnant origine à la genèse du cosmos, les mêmes homologies se découvrent : a) Il y a le mouvement *intentionnel* (*harakat irâdiyya*) de l'Être Divin, sa « conversion » (*tawajjoh*, ἐπιστροφή) vers le monde inférieur pour l'existentiel, c'est-à-dire le manifester, le produire à la lumière ; c'est un mouvement *descendant* en profondeur (homologue à la prosternation, au mouvement de la racine des plantes). b) Il y a la « conversion » divine vers le monde supérieur, celui des Noms divins et des heccétés éternelles ainsi que de leurs relations. C'est la création plérômatique (*ibdâ'*) par un mouvement *ascendant*, épiphanisant les Esprits et les Ames (correspondant au redressement debout, mouvement de la croissance de l'être humain). c) Il y a enfin conversion divine vers les corps célestes intermédiaires entre les deux mondes, d'un *horizon* à l'autre (correspondant à l'inclination profonde, mouvement horizontal de la croissance des animaux). Et c'est tout cela qui constitue la *Prière de Dieu* (*Salât al-Haqq*) comme étant sa théophanie existentielle (*tajallî ijâdî*).

A tout cet ensemble, depuis l'*Ibdâ'*, qui est le don d'origine, la création du Plérôme, théophanie primordiale, correspond, phase pour phase, le service divin (*'ibâda*) du fidèle, par les trois mouvements qu'il impose à son corps et qui reproduisent les mouvements de la Création. Les gestes et attitudes du corps pendant la Prière, reproduisent exactement les « gestes » de Dieu créant le monde, c'est-à-dire manifestant le monde et se manifestant en lui. La Prière est ainsi une récurrence de la Création créatrice. *Ibdâ'* et *'ibâda* sont homologues ; l'une et l'autre procèdent d'une même aspiration et intention théophanique. La *Prière de Dieu* c'est son aspiration à se manifester, à se voir dans un miroir, mais dans un miroir qui le voit aussi lui-même (le fidèle dont il est le Seigneur, celui qu'il investit de tel ou tel de ses Noms). La *Prière de l'homme* réalise cette aspiration ; l'orant, en devenant le miroir de cette Forme, voit cette « Forme de Dieu » au sanctuaire le plus intime de soi-même. Mais jamais il ne verrait la Forme de Dieu (*sûrat al-Haqq*), si sa vision n'était pas elle-même cette *Prière de Dieu* (*Salât al-Haqq*) qui est l'aspiration théophanique du *Deus absconditus*²⁹⁷.

Nous voici bien près du dénouement qui couronnera la *monâjat*, « psaume confidentiel », mémoration, méditation, présence récurrente, ἐνθύμησις. Celui qui médite son Dieu « au présent », se tient en sa compagnie. Or une tradition (*khâbar ilâhî*) de source sûre ne nous dit-elle pas : « Je tiens moi-même compagnie à celui qui me médite (me tient présent en lui) » ? Or, si du fait qu'il le mémore intérieurement, son Seigneur divin lui tient compagnie, il doit voir, pour autant qu'il est doué de la vue intérieure, celui qui lui est ainsi présent. Cela s'appelle contemplation (*moshâhada*) et visualisation (*ra'ya*). Certes, celui qui est privé du sens de cette

vue, ne le voit pas. Mais alors c'est ici même, dit avec gravité Ibn 'Arabî, que chaque orant (*mosallî*) peut reconnaître son degré d'avancement spirituel. Ou bien, il voit son Seigneur qui se montre à lui (*tajallî*) dans l'organe « subtil » qui est son cœur. Ou bien, s'il ne le voit pas encore ainsi, qu'il l'adore par la foi *comme s'il le voyait*. Cette injonction qui a en elle-même une profonde saveur d'imâmologie shî'ite (l'Imâm étant la forme théophanique par excellence)²⁹⁸, n'est rien d'autre qu'une invite à mettre en œuvre la puissance de l'Imagination active. « Que le fidèle se le représente par son Imagination active, face à face dans sa *Qibla*, au cours de son entretien intime²⁹⁹. » Qu'il soit quelqu'un qui « prête l'oreille » aux *répons* divins ; bref, qu'il mette en pratique la méthode d'oraison théophanique.

II. LE SECRET DES RÉPONS DIVINS

L'enjeu, pour le disciple d'Ibn 'Arabî, est donc grave. Que chacun s'éprouve soi-même et discerne son état spirituel, car ainsi que le déclare un verset qorânique : « L'homme est un témoin qui dépose contre lui-même, quelque excuse qu'il profère (75/14-15) »³⁰⁰. S'il ne perçoit pas les « *répons* » divins au cours de l'Oraison, c'est qu'il n'est pas réellement présent avec son Seigneur³⁰¹ ; incapable d'entendre et de voir, il n'est pas réellement un *mosallî*, un orant, ni quelqu'un « qui a un cœur, qui prête l'oreille et est un témoin oculaire » (40/36). Ce que nous avons appelé la « méthode d'oraison » d'Ibn 'Arabî comporte ainsi trois degrés : présence, audition, vision. Quiconque manque l'un de ces trois degrés, reste en dehors de l'Oraison et de ses effets³⁰², lesquels sont liés à l'état de *fanâ'*. Ce mot, nous l'avons vu, ne signifie pas dans la terminologie d'Ibn 'Arabî « l'anéantissement » de la personne, mais son occultation à soi-même, et telle est la condition pour percevoir le *dhikr*, le *répons* divin qui est, cette fois, l'action du Seigneur mettant son fidèle au présent de sa propre Présence.

Un même motif fondamental est discernable. L'idée qu'il y ait un *répons* divin sans lequel l'Oraison ne s'accomplirait pas comme un entretien intime, implique l'idée d'une *structure*. Cette structure est celle d'un dialogue, et elle pose la question de savoir qui en prend l'initiative, et quel sens il y a à parler d'une initiative. En d'autres termes, qui a le *premier* rôle et qui a le *second* ? Nous allons voir Ibn 'Arabî appliquer son effort à l'analyse de cette structure, telle que la commande l'intuition la plus profonde et originale de sa théosophie.

En premier lieu, cette structure se dégage du fonctionnement de l'Imagination active, tel que nous avons pu le constater jusqu'ici. La théophanie

donnée au cœur de celui qui prie, revient, incombe à l'Être Divin, non pas au *mosallî*, parce qu'elle est elle-même la « Prière de Dieu ». Aussi bien le Prophète s'est-il exprimé au passif en disant : « Ma consolation (littéralement : la fraîcheur de mes yeux, *qorrat al-'ayn*) a été placée pour moi dans l'Oraison », ou bien, en explicitant avec Ibn 'Arabî un autre sens de la même racine verbale : « Mes yeux ont été fixés à demeure dans l'Oraison »³⁰³, car elle est la *monâjât*, le psaume secret de l'Amant et de l'Aimé. C'est ce que signifie encore la sacralisation du temps de la Prière, l'interdiction de l'interrompre, de prêter attention à autre chose (« larcin de Satan empêchant le fidèle de contempler son Aimé »)³⁰⁴. En s'exprimant au passif, le Prophète a voulu signifier que si une théophanie mentale est liée à la pratique de l'Oraison, c'est parce qu'elle est d'abord « Prière de Dieu » (c'est Dieu qui prie et se montre à lui-même)³⁰⁵. Il est impossible de contempler l'Être Divin en son essence ; il faut un support et une individuation, et c'est bien ce que comporte l'idée de *tajallî*, théophanie. L'énergie spirituelle concentrée dans le cœur, la *himma*, projette l'Image qui est ce support³⁰⁶. Or, dans la mesure même où il est vrai de dire que cette Image est la *conséquence* de l'être du mystique, c'est-à-dire *suit* sa capacité et l'exprime, il est non moins vrai de dire que cette Image le *précède*, est prédéterminée et fondée dans la *structure* de son heccéité éternelle. C'est même cette « loi structurale » qui, en interdisant de confondre l'imagination théophanique avec ce que nous appelons couramment « imagination » et tendons à déprécier comme « fantaisie », permet aussi de relever le défi qui n'atteignait en fait qu'un Dieu « imaginaire ». Mais pour se donner de l'« imaginaire » comme étant de l'« irréel », il faut commencer par soustraire l'imagination à la loi de sa structure. En revanche, cette loi implique que toute image témoigne pour ou contre celui qui imagine ; elle n'a rien d'inoffensif. Aussi y a-t-il même un hadîth, nous le verrons, qui esquisse comme un canon de l'iconographie mentale que comporte la méthode d'oraison théophanique.

En second lieu, on peut alors dire que la modalité du fonctionnement de l'Imagination active et la structure des théophanies impliquent d'elles-mêmes l'idée que dans la Prière, dans l'Oraison, il y ait entre Dieu et son fidèle non pas tant un partage *des* rôles, que plutôt une situation où chacun tour à tour tient *le* rôle de l'autre. Qu'il y ait Prière de Dieu *et* Prière de l'homme, nous venons d'y être attentifs. Ibn 'Arabî en trouve encore l'attestation dans ce verset qorânique : « Il est celui qui prie sur vous ainsi que ses Anges, afin de vous faire sortir des Ténèbres à la Lumière (33/42). » Prière de Dieu *et* Prière des Anges reviennent donc bien à signifier l'éduction de l'être humain à la lumière, c'est-à-dire le processus des théophanies. Mais voici maintenant qui éclaire en profondeur la structure du dialogue, et répond à la question de savoir *qui* est le premier et *qui* est le second ou

dernier. Finalement le secret des répons divins, et avec lui la garantie de leur vérité, se dévoilera dans cette structure de l'Oraison donnant à chacun tour à tour, au fidèle et à son Seigneur, le rôle du *Premier* et le rôle du *Dernier*.

Sous l'inspiration de sa philologie personnelle, Ibn 'Arabî met en valeur une homonymie qui, loin d'être un simple jeu de mots, constitue une de ces homonymies dues à la polyvalence de certaines racines arabes ; elles rendent la pensée attentive à des analogies qui lui permettent des transitions que la dialectique rationnelle, à elle seule, n'eût jamais pu découvrir. C'est ainsi que le mot *mosallî* peut signifier non plus « celui qui prie », mais « celui qui vient après », « retarde sur » (on l'emploie pour désigner le cheval qui, à la course, arrive le second, « derrière » le premier). Cette homonymie jette alors brusquement une nouvelle lueur sur l'ordre de relation entre Prière de Dieu et Prière de l'homme, à savoir pour déterminer en quel sens Dieu et son fidèle sont tour à tour le *mosallî*, c'est-à-dire reçoivent tour à tour les Noms divins « le Premier (*al-Awwal*) » et « le Dernier (*al-Akhir*) », lesquels correspondent respectivement au « Caché (*Bâtin*) » et au « Révélé (*Zâhir*) ».

Lors donc que c'est Dieu qui est le *mosallî*, « celui qui prie » et qui « vient le Dernier »³⁰⁷, il l'est en tant que se manifestant à nous sous son Nom « le Dernier » (*al-Akhir*), c'est-à-dire le Révélé (*al-Zâhir*), puisque sa Manifestation dépend de l'existence du fidèle auquel et pour lequel il est manifesté. Le « Dieu qui prie sur nous », c'est précisément le Dieu manifesté (et dont la manifestation comble l'aspiration du « Trésor caché » à être connu), c'est le Dieu que crée le fidèle dans son cœur, soit par ses méditations et réflexions, soit par la croyance déterminée à laquelle il adhère et se conforme. Rentre donc sous cet aspect celui qui est désigné techniquement comme le « Dieu créé dans les croyances », c'est-à-dire le Dieu qui se détermine et s'individualise selon la capacité du réceptacle qui l'accueille, et dont l'âme est le *mazhar*, l'épiphanie, de tel ou tel de ses Noms. C'est le cas auquel s'applique le mot du grand mystique Jonayd (à propos de la gnose et du gnostique) : « La couleur de l'eau est celle du vase qui la contient. » En ce sens le « Dieu qui prie sur nous », « retarde sur » notre être ; il lui est postérieur, il en dépend ; il est celui que notre *théopathie* (*ma'lûhiya*) instaure comme *theos*, parce que l'Adoré présuppose l'existence de l'adorateur à qui il se montre (« en Le connaissant je Lui donne l'être »). Il est donc en ce sens le « Dernier », le « Manifesté ». Ce sont alors les Noms divins « le Premier » et « le Caché » qui conviennent au fidèle.

Mais lorsque c'est nous qui sommes les *mosallî*, « nous qui prions », c'est à nous qu'appartient le Nom « le Dernier » ; c'est nous qui Lui sommes *postérieurs*, nous qui *retardons* sur Lui. Nous sommes alors pour Lui *ceux qu'Il manifeste* (parce que le « Trésor caché » a voulu être connu, se connaître soi-même dans des êtres). C'est alors Lui qui nous précède, qui

l'Oraison préconisée par Ibn 'Arabî, tout en utilisant le rituel de la Prière officielle, ne soit nullement la Prière collective publique, mais un « service divin » pratiqué en privé, une *monâfât*, un entretien intime. Cela mesure en effet toute la distance qui différencie l'imagination du « Dieu créé dans les croyances » et la « vision théophanique » dispensée au cœur, au cours du « psaume confidentiel » entre l'Amant et l'Aimé.

La « vie d'oraison » pratiquée dans l'esprit et selon les indications d'Ibn 'Arabî, représente donc la forme authentique d'un « processus d'individuation » dégageant la personne spirituelle des normes collectives et des évidences toutes faites, pour l'amener à vivre comme unique pour et avec son Unique. Elle signifie la réalisation effective de la « science du cœur », c'est-à-dire en fin de compte celle de la théosophie d'Ibn 'Arabî. On peut alors en dégager quelque chose comme une « phénoménologie du cœur », c'est-à-dire suivre de quelle manière le gnostique d'Ibn 'Arabî, en atteignant à la conscience que le « Dieu créé dans les croyances » est une création nouvelle, « une récurrence de la création », loin d'en dégrader le sens en une fiction, l'éclaire de sa vérité divine en le libérant de ses limites, parce qu'il en comprend les conditions.

Le non-gnostique, le croyant dogmatique, ignore, et ne peut qu'être scandalisé si on le lui suggère, que la louange qu'il offre à Celui en qui il croit, est une louange qu'il s'adresse à soi-même. Cela justement, parce que n'étant pas un gnostique, il ignore le processus et le sens de cette « création » à l'œuvre dans sa croyance, et reste inconscient de ce qui en fait la vérité. Aussi érige-t-il sa croyance en un dogme absolu, alors qu'elle est nécessairement limitée et conditionnée. D'où ces impitoyables luttes entre croyances qui rivalisent, se rejettent et se réfutent les unes les autres. Au fond, juge Ibn 'Arabî, la croyance de ces croyants n'a que la nature d'une opinion, et ils n'ont pas conscience de ce qu'implique cette parole divine : « Je me conforme à l'opinion que mon fidèle a de moi ³¹⁰. »

Il ne convient pas même de céder à la pieuse illusion de la théologie négative, qui écarte (*tanzîh*) de Dieu tout attribut jugé indigne de lui, voire tout attribut comme tel, car le Dieu objet de cette *remotio* ou *tanzîh* reste cependant bel et bien le Dieu créé dans la croyance ; l'opération du *tanzîh* dépend elle-même de cette opinion, et quelque « épuration » que tente l'intellect rationnel des théologiens, il ne fait que *mélanger* la divinité aux catégories de la raison. Aussi bien quiconque s'applique au *tanzîh* pour rejeter le *tashbîh* (symbolisme), ne fait que céder à l'une des tentations du « monothéisme unilatéral » ; et ici il y a un profond accord entre Ibn 'Arabî et les prémisses de la théosophie ismaélienne ³¹¹. Car *tanzîh* (théologie négative) ou *tashbîh* (théologie symbolique), il ne peut s'agir de Dieu en soi mais d'une essence (*haqîqa*) qui « s'essencifie » dans chacune de nos âmes, proportionnellement à la capacité de celle-ci et selon son développe-

ment intellectuel et spirituel. La situation paradoxale qui résulte aussi bien de la théosophie d'Ibn 'Arabî que de celle des Ismaéliens, c'est que lorsque le théosophe parle du « Dieu créé dans les croyances », le théologien dogmatique ne peut que se scandaliser, mais plus il se scandalise, plus il se trahit aux yeux du théosophe comme étant tombé par l'épuration (*tanzîh*) de son monothéisme (*tawhîd*) dans l'idolâtrie métaphysique.

Exotériquement, il peut sembler que la conversion, le changement de sens, que fait subir au dogme ou à la croyance confessionnelle la théosophie d'Ibn 'Arabî, les dégrade en une fiction, puisqu'elle fait de leur Dieu une création de cette croyance. En fait, ésotériquement, si l'on récapitule attentivement toutes les phases de son système de pensée, il faut dire qu'en transmuant en symbole (*mazhar*) ce qui était dogme, Ibn 'Arabî établit la vérité divine de cette création humaine, et cela parce qu'il en fonde la vérité humaine sur une création divine. On ne réfute pas les symboles, on les déchiffre. Cette authentification réciproque sera le fruit de l'expérience vécue dans l'Oraison, pratiquée par Ibn 'Arabî comme un dialogue où chacun des deux dialoguants assume successivement chaque rôle. La vérité des répons divins ne fait qu'exprimer cette idée de la sauvegarde réciproque du Seigneur et de son fidèle, que nous avons signalée en son lieu ³¹². Qu'en glorifiant son Seigneur le fidèle se glorifie soi-même, cela n'apparaîtra plus comme un monstrueux blasphème, ni comme un scepticisme désespéré, mais comme le secret mystique du « psaume confidentiel » où l'Adorant et l'Adoré sont chacun, tour à tour, le « Premier » et le « Dernier », le Glorifié-Glorifiant ³¹³. C'est là que le fidèle prend conscience de la fonction théophanique de son être. Le « Dieu créé dans la croyance » ne se manifeste plus pour lui imposer, mais pour lui exprimer sa limite, parce que cette limite est la condition qui rend possible une d'entre les multiples épiphanies divines. Le gnostique n'en reçoit plus l'Image toute faite, mais il le comprend à la lumière de l'Image qui apparaît dans le miroir de son cœur, comme organe subtil, au cours de sa *monâjât*, son entretien intime.

Voici dégagé dans une certaine mesure, le sens de la « Prière créatrice » pratiquée ici comme un « service divin » personnel. Si elle est une « demande », c'est comme aspiration à une « création nouvelle », car cette demande, c'est l'état spirituel de l'orant qui comme tel, la formule, et cet état est conditionné par son heccéité éternelle, son essence-archétype (*'ayn thâbîta*). Ce qui l'incite à glorifier son Dieu, c'est précisément son état spirituel, c'est-à-dire ce qui en lui détermine ce Dieu sous telle ou telle forme, tel ou tel Nom divin. C'est donc savoir que ce Dieu ne lui donne et ne peut lui donner que ce que comporte son heccéité. D'où le suprême don mystique sera de recevoir la vision intuitive de cette heccéité, car ce sera pour le mystique connaître son aptitude, sa propre prédisposition éternelle, définissant la courbe d'une succession d'états à l'infini. Aucune théophanie

(*tajallî*) n'est possible que sous la forme correspondant à la prédisposition du sujet à qui elle se montre (*motajallâ laho*). Le sujet qui reçoit la théophanie ne voit que sa propre forme, tout en sachant que c'est seulement dans cette forme comme miroir divin, qu'il peut voir la Forme de la théophanie, et dans cette théophanie connaître sa propre forme. Il ne voit pas Dieu en son essence ; la réponse donnée à Moïse vaut toujours : « *Lan tarâni*, tu ne me verras pas. » De même en est-il dans le cas du miroir matériel : lorsque tu y contemples ta forme, tu ne vois pas le miroir, tout en sachant que tu ne vois les formes et ta propre forme que *dans* ce miroir ; tu ne peux regarder à la fois l'image qui apparaît dans ce miroir et le corps même du miroir. Cette comparaison, Ibn 'Arabî l'estime adéquate : Dieu (*al-Haqq*) est ton miroir, c'est-à-dire le miroir *dans* lequel tu te contemples toi-même (*nafs, Anima*), et toi, tu es son miroir, c'est-à-dire le miroir dans lequel il contemple ses Noms divins³¹⁴. Aussi n'est-il pas possible que le Divin inconditionné s'épiphane en tant qu'inconditionné, puisqu'un tel *tajallî* volatiliserait l'être à qui il se montrerait (*motajallâ laho*), ne laissant subsister pour lui ni existence déterminée, ni aptitude ou prédisposition conditionnée par une heccéité déterminée. Il y a incompatibilité, contradiction entre les deux termes.

Mais alors, cette *heccéité* individuelle, telle qu'elle est promue à son rang dans la connaissance que Dieu a de soi-même en se révélant à soi-même les virtualités de son être, et cette *Forme divine* dont la vision est conditionnée par cette heccéité, ce sont là les deux foyers de l'ellipse, les deux moments qui s'appellent Prière de l'homme et Prière de Dieu. Chacun à son tour est déterminant et déterminé. Prière de Dieu déterminée par la forme de l'homme, Prière de l'homme déterminée par la Forme de Dieu, strophe et antistrophe d'un même « psaume confidentiel ». Et telle est bien la situation qui fait que l'âme du mystique soit qualifiée comme « mère de son père », celle encore qui est énoncée dans l'hymne de Sohrawardî à sa Nature Parfaite : « Tu es l'Esprit qui m'enfantas (mon père quant à l'esprit que tu formas), et tu es l'enfant de ma pensée (celui qu'enfante, celui que crée ma pensée de toi)³¹⁵. »

Réciprocité de rapports, tels deux miroirs se faisant face et se réfléchissant la même image. C'est ce rapport qui règle les traits de l'iconographie mentale des théophanies. Nous allons en trouver deux illustrations : dans un *hadîth* longuement médité par beaucoup de soufis, et dans la propre expérience visionnaire d'Ibn 'Arabî.

CHAPITRE IV

LA « FORME DE DIEU »

12. LE HADÎTH DE LA VISION

Ayons alors bien présent à la pensée un double *leitmotiv* : la réponse de Dieu à Moïse, enregistrée dans le texte qorânique : « Tu ne me verras pas » — et le célèbre *hadîth* de la vision (*hadîth al-rû'ya*), que ce fût vision en songe ou vision extatique, où le Prophète atteste : « J'ai vu mon Seigneur sous une forme de la plus grande beauté, comme un Jouvenceau à l'abondante chevelure, siégeant sur le Trône de la grâce ; il était revêtu d'une robe d'or (ou d'une robe verte, selon une variante) ; sur sa chevelure, une mitre d'or ; à ses pieds, des sandales d'or ³¹⁶. » Refus de la vision *et* attestation de cette vision : les deux motifs forment ensemble déjà une *coincidentia oppositorum*. Mais de plus, l'Image récurrente aussi bien dans le *hadîth* de la vision prophétique que dans l'expérience personnelle d'Ibn 'Arabî, est une Image du *puer aeternus*, symbole plastique visionnaire de cette même *coincidentia oppositorum*, bien connu des psychologues ³¹⁷. Dès lors une triple question se fait jour : *Qui* est cette Image ? *D'où* vient-elle et quel en est le contexte ? *Quel* degré d'expérience spirituelle annonce son apparition, c'est-à-dire quelle réalisation de l'être est opérée dans et par cette Image ?

Autant un théologien comme al-Ghazzâlî reste désarmé, sans solution, devant l'Image, et a fortiori devant une expérience visionnaire de l'Image, parce qu'il s'en fait une conception toute « nominaliste » et agnostique, et n'a d'autre ressource que de la dénaturer en *allégorie* plus ou moins inoffensive ³¹⁸, cela justement parce qu'il n'a aucune idée du théophanisme professé par un Ibn 'Arabî, — autant en revanche un disciple de celui-ci, tel 'Abdol-Karîm Jîlî, se trouve à son aise pour l'expliquer et la commenter. Il insiste sur la double dimension de l'événement : réalité plénière de la

Forme déterminée, et contenu caché qui ne peut prendre figure que dans cette Forme. Il l'analyse comme une *coincidentia oppositorum* qui nous impose une homologation de l'infini dans une forme finie, parce que telle est la loi même de l'être³¹⁰. Et la « Face divine, la « Forme de Dieu », qui se montre ainsi — nous l'avons appris précédemment — c'est aussi la « Face impérissable » de l'être à qui elle se montre, son Esprit-Saint. Il faut en revenir en effet toujours à ceci : ce qu'atteint un être au sommet même de son expérience mystique, ce n'est pas, ce ne peut être le fond de l'Essence divine en son unité indifférenciée. C'est la raison même pour laquelle Ibn 'Arabî récusait la prétention de certains mystiques, prétendant « devenir un seul et même avec Dieu ».

Ce qu'un être humain rejoint dans l'expérience mystique, c'est le « pôle céleste » de son être, c'est-à-dire sa personne telle qu'en elle et par elle, l'Être Divin dès l'origine des origines, au monde du Mystère, s'est manifesté à soi-même, et s'est fait connaître d'elle sous cette Forme qui est également la Forme sous laquelle lui-même se connaissait en elle. C'est l'Idée ou plutôt l'« Ange » de sa personne, dont le moi présent n'est que le pôle terrestre ; non pas, certes, l'« Ange gardien » de la théologie courante, mais une idée fort proche de la *Daena-fracarti* du mazdéisme, dont il est frappant de constater la récurrence, sous d'autres noms, chez nos mystiques (par exemple l'Ange Azraël chez Jîlî). Une auto-détermination de l'Être Divin fut donc la théophanie constitutive de l'individualité éternelle de cet être humain ; l'Être Divin y est Dieu totalement, mais tel qu'il est dans et pour ce microcosme, *singulatim*. Et si l'on désigne cette détermination advenue dans le monde du Mystère comme l'« Ange », alors la vision du Soi, de l'*Alter Ego* divin, sera, en tant que vision théophanique, précisément une angélophanie. Ibn 'Arabî s'entendra dire, à lui aussi, au cours d'un entretien secret : « Tu ne me verras pas »³²⁰, et pourtant, lui aussi, il Le verra et Le rencontrera à l'ombre du Temple mystique. Récuser la prétention d'un mystique qui définirait le degré de l'Homme Parfait, la réalisation microcosmique de l'Être Divin, comme une identification avec l'Essence divine, ce n'est nullement faire preuve de rationalisme ou d'« intellectualisme » ; ce n'est nullement rendre impossible l'expérience mystique, mais c'est sans doute aussi récuser implicitement le schéma que peut en accepter un monothéisme exotérique. Mais aussi bien, le schéma du monothéisme unilatéral ne subit-il pas une altération décisive, dès que l'expérience mystique étant vécue comme dialogue seul à seul, chaque fois, entre l'Amant et l'Aimé, postule, chaque fois, une individuation intrinsèque à l'Essence divine et homologue à sa totalité ? La vision du Prophète et celle d'Ibn 'Arabî sont en somme l'exaucement du vœu que Sohrawardî formulait comme une prière adressée à sa Nature Parfaite (à celle qui l'enfanta et que simultanément il enfante,

dans leur individuation réciproque plénière) : « Puisses-tu te montrer à moi en la plus belle (ou en la suprême) des théophanies. »

Maintenant, pour donner un contexte iconographique à l'Image visualisée par le Prophète comme par Ibn 'Arabî, il y aurait à grouper plusieurs observations.

La magnificence de la vision, l'insistance sur la beauté plastique, nous réfèrent au sentiment de la *Beauté* éprouvée dans une vaste région du soufisme comme étant la théophanie par excellence. Notons-le bien : il ne s'agit pas d'un pur sentiment esthétique ³²¹, s'accompagnant d'une tonalité joyeuse, mais de la contemplation de la beauté humaine comme phénomène *numineux*, sacré, qui inspire effroi et détresse, par l'élan qu'elle suscite vers quelque chose qui à la fois précède et dépasse l'objet qui la manifeste, et dont le mystique ne prend conscience que s'il réalise la conjonction, la *conspiration* (συνπνοια) du spirituel et du sensible, telle que celle-ci constitue l'amour mystique ³²². C'est pourquoi le « *hadîth* de la vision » a été sur les lèvres de tant de soufis au cours des siècles, au plus grand scandale des théologiens mo'tazilites ou autres. En revanche, nous trouvons l'un de ces théologiens, le fameux Jâhiz (ob. 250/864), admirant et s'expliquant la ferveur des chrétiens par le fait que sous l'image du Christ, ils pouvaient adorer leur Dieu sous une forme humaine semblable à la leur ³²³.

Cette réflexion de Jâhiz nous ouvre alors une vaste perspective sur l'iconographie. Il y a en effet une conformité remarquable entre l'Image du *hadîth* de la vision et l'Image du Christ adolescent, *Christus juvenis*, qui a été celle sous laquelle le christianisme des premiers siècles s'est représenté le Christ ³²⁴. Il est tout à fait possible que les milieux spirituels soufis où fit éclosion le *hadîth*, aient eu connaissance de cette iconographie chrétienne. Or précisément, celle-ci illustre une conception *théophanique* s'accordant parfaitement avec celle de nos Spirituels, mais entièrement différente, comme la leur, du dogme officiel de l'Incarnation tel qu'il a prévalu. De cette « Forme de Dieu » comme *Christus juvenis*, il existe encore de multiples et exquises illustrations : en se référant par excellence aux mosaïques de Ravenne, on rappellera quel problème posent justement celles-ci, puisqu'elles nous présentent iconographiquement le passage d'une christologie théophanique à une christologie incarnationniste ³²⁵.

Très brièvement l'on dira ceci : la conception théophanique (nullement limitée à quelques savants spéculatifs, mais partagée par tous les milieux spirituels où firent éclosion les Apocryphes) est celle d'une *Apparition* qui est *transparition* de la divinité par le miroir de l'humanité, à la façon dont la lumière ne devient visible qu'en prenant forme et en transparaissant à travers la figure d'un vitrail. C'est une union qui est perçue non pas au plan des données sensibles, mais au plan de la Lumière qui les transfigure, c'est-à-dire dans la « Présence Imaginative ». La divinité est dans l'humanité comme

l'Image dans un miroir. Le lieu de cette Présence est la conscience de l'individu croyant, ou plus exactement l'Imagination théophanique investie en lui. Son temps, c'est le temps psychique vécu. Par contre, l'Incarnation est une union hypostatique. Elle advient « dans la chair », et pour marquer cette réalité de la chair, l'iconographie renoncera au type du *puer aeternus* (le jeune pasteur orphique, le jeune patricien romain), pour lui substituer l'homme mûr, avec les signes de la virilité différenciée. Elle est un fait de l'histoire, situable par les coordonnées historiques ; elle est le sens de l'histoire dont elle est même le centre. Son temps est le *temps physique abstrait* continu, celui du comput des calendriers. En revanche, il n'y aurait ni signification ni vérité, à vouloir chiffrer la date d'un « événement » tel que celui où il fut dit à Hénoch : « Le Fils de l'Homme, c'est toi. »

Les théophanies, elles, sont chaque fois une création nouvelle ; elles sont discontinues ; leur histoire est celle de l'individualité psychologique, nullement la trame ni la causalité des faits extérieurs qui sont sans réalité en eux-mêmes, dès qu'ils sont abstraits des sujets qui les vivent. La valorisation des théophanies suppose une forme de pensée apparentée à la pensée stoïcienne, pour qui les événements, les faits, ne sont que les attributs de ce sujet. Ce qui existe, c'est ce sujet, tandis que les « faits », en dehors de ce sujet, ne sont que de l'« irréel ». En revanche, pour nous qui sommes pris au piège de la dialectique et de la causalité historique, les faits constituent la « réalité objective ». Or, la conscience pour laquelle le fait historique de l'Incarnation se substitue aux évidences intérieures des théophanies, devrait avoir résolu, à moins qu'elle n'y ait définitivement renoncé, le problème du synchronisme entre le temps *qualificatif* subjectif et le temps *quantitatif* de l'histoire « objective » des faits^{325 a}. Lorsque le concept d'incarnation s'est trouvé laïcisé au point de faire place à celui d'une « Incarnation sociale », ce qui en a survécu ce sont les philosophies de l'histoire, et cette obsession du « sens de l'histoire » qui nous accable aujourd'hui de sa mythologie. En revanche, impossible de faire une philosophie de l'histoire, ni même de l'Histoire, avec des théophanies ni avec l'Imagination théophanique. Le *Christos* des théophanies ne connaît ni l'ἐνσάρκωσις, ni la Passion ; il ne devient pas le Pantokrator ; il reste le *puer aeternus*, *Christos Angelos*, l'adolescent des visions du Prophète et d'Ibn 'Arabî.

Toutes ces différences sont d'une importance capitale à relever. Tout effort pour comparer une spiritualité non chrétienne avec le christianisme, doit d'abord préciser de quel christianisme il s'agit. C'est d'autant plus capital que cette iconographie du soufisme plonge ses racines dans l'iconographie mentale du shî'isme, où l'épiphanie de la « Forme de Dieu » répond au concept même de l'Imâm. Et tout le secret du shî'isme, sa « raison d'être », c'est-à-dire infiniment plus que les « raisons historiques » par lesquelles on a tenté de le déduire ou de l'expliquer causalement — ce

en propre l'identité de l'Apparition, comme visualisation de l'Image en laquelle se réalise la totalité de l'être personnel, parce que cette « Forme de Dieu » est son origine et sa fin, son compagnon éternel. Ici trouve son dénouement la situation vécue que caractérise la récurrence de l'Image du Temple. Le Temple devenant vivant et transparent, livre le secret qu'il recélait, cette « Forme de Dieu » qui est le Soi, ou plutôt la Figure qui éminemment le personnalise et se fait reconnaître comme l'*Alter Ego* divin du mystique. Et le dénouement est celui-ci : la période de circumambulation autour du Temple prend fin ; ensemble, les deux « compagnons » pénètrent dans le Temple. (Que l'on veuille bien se reporter, pour ce qui suit, aux textes traduits ou résumés dans nos *Notes* ; ils sont d'une beauté et d'une importance inappréciable.)

Ce prélude — qui n'est un prélude que parce qu'il est l'aboutissement de toute une expérience spirituelle — se présente comme un dialogue d'une extraordinaire lucidité à la limite de la conscience et de la transconscience, entre le moi humain et son *Alter Ego* divin. Ibn 'Arabî est en train d'accomplir ses circumambulations autour de la Ka'aba, et voici que devant la *Pierre Noire*, il rencontre l'être mystérieux qu'il reconnaît et qu'il désigne comme « le Jouvenceau évanescant, le Parlant-Silencieux, celui qui n'est ni vivant ni mort, le composé-simple, l'enveloppé-enveloppant », autant de termes accumulés (avec réminiscences alchimiques) pour signifier la *coincidentia oppositorum*. A ce moment, le visionnaire a un doute : « Ce processionnel ne serait-il autre chose que la Prière rituelle d'un vivant autour d'un cadavre (la Ka'aba) ? » « Regarde, lui dit le Jouvenceau mystique, le secret du Temple avant qu'il s'échappe³³⁰. » Et le visionnaire voit soudain le Temple de pierre devenir un être vivant. Il comprend quel est le rang spirituel de son Compagnon ; il baise sa main droite ; il veut devenir son disciple, apprendre de lui tous ses secrets ; il n'enseignera pas autre chose. Mais celui-ci ne parle que par symboles ; il n'a d'autre éloquence que celle des énigmes. Et sur un signe mystérieux de reconnaissance, le visionnaire est submergé sous une telle puissance d'amour qu'il perd conscience. Quand il revient à lui, son Compagnon lui dévoile : « Je suis la Connaissance, je suis ce qui connaît et je suis ce qui est connu³³¹. »

Ainsi se déclare et se dévoile l'être qui est le Soi transcendant du mystique, son *Alter Ego* divin, et le mystique n'a aucune hésitation à le reconnaître, car au cours de sa quête, quand il affrontait le mystère de l'Être Divin, il avait entendu cet impératif : « Regarde vers l'Ange qui est avec toi, et qui accomplit ses circumambulations à côté de toi. » Il avait alors appris que la Ka'aba mystique est le cœur de l'être. Il lui avait été dit : « Le Temple qui Me contient, c'est ton cœur. » Le mystère de l'Essence divine n'est autre que le Temple du cœur, et c'est autour du cœur que processionne le pèlerin spirituel³³².

« Accomplis tes circumambulations en suivant mes traces », lui ordonne maintenant le Jouvenceau. Alors nous entendons un dialogue inouï dont l'objet semblerait tout d'abord défier toute possibilité d'expression humaine. Comment traduire en effet ce que peuvent se dire l'un à l'autre, deux êtres qui sont *l'un l'autre* : l'« Ange » qui est le *moi* divin, et son autre *moi* « missionné » sur terre, lorsqu'ils se rejoignent au monde de la « Présence Imaginative » ? Le récit que fait le visionnaire à son confident et sur son ordre, c'est le récit de sa Quête, c'est-à-dire en bref de quelle expérience intérieure est éclose l'intuition foncière de la théosophie d'Ibn 'Arabî³³³. Cette Quête, c'est ce que représentent les circumambulations autour du Temple du « cœur », c'est-à-dire autour du mystère de l'Essence divine. Mais le visionnaire n'est plus le moi solitaire, livré à sa seule dimension terrestre en face de la divinité inaccessible, puisqu'en rencontrant l'être en qui celle-ci est son compagnon, il se connaît lui-même comme étant le secret de cette divinité (le *sirr al-robûbiya*), et puisque c'est leur « couple », leur tous-deux-ensemble, qui accomplit le processionnal circulaire : sept fois, les sept Attributs divins de perfection dont est investi successivement le mystique³³⁴.

Le rituel devient alors comme le paroxysme de cette « Prière de Dieu » qui est la théophanie elle-même, c'est-à-dire révélation de l'Être Divin à un être sous la Forme en laquelle il se révèle à soi-même en cet être, et *eo ipso* en laquelle il révèle cet être à lui-même. Le dénouement est là : « Entre avec moi dans le Temple », ordonne finalement le Jouvenceau mystique. Le Temple impénétrable : voici que l'herméneute du Mystère ne se contente plus de le traduire. Quand on a reconnu *qui* il est, il y introduit. « J'entrai aussitôt en sa compagnie, et voici que soudain il mit sa main sur ma poitrine et me dit : Je suis le septième en degré, quant à ma capacité d'embrasser les mystères du devenir, de l'heccéité individuelle et du où ; l'Être Divin m'a existencié comme un fragment de la Lumière d'Eve à l'état pur³³⁵. » A son tour, l'Alter Ego divin, l'« Ange », révèle à son moi terrestre le mystère de son intronisation prééternelle. Dans le Temple qui les contient *tous deux*, se révèle le secret de la théophanie adamique qui structure le Créateur-Créature comme une bi-unité : Je suis le Connaisseur et le Connu, la Forme *qui* se montre et la Forme à *qui* elle se montre, — la révélation de l'Être Divin à soi-même, telle qu'elle est déterminée en toi et par toi, par ton heccéité éternelle, c'est-à-dire tel qu'il se connaît en toi et par toi sous la forme de cet « Ange » qui est l'Idée, la théophanie personnelle de ta personne, son Compagnon éternel.

C'est cette révélation que l'on signifie en disant que toute théophanie est, comme telle, une « angélophanie »³³⁶. On ne rencontre pas, on ne voit pas l'Essence divine ; c'est qu'elle est elle-même le Temple, le mystère du cœur, où pénètre le mystique lorsque, ayant réalisé la plénitude micro-

« l'attitude oblatrice dirigée » (*Ombre*, p. 125), sauvegarde à la fois contre l'attitude narcissique et contre « la dissolution panique de la personne propre dans un ensemble impersonnel ». Quant au passage de la notion d'*existence virtuelle* (*Modes*, pp. 83 ss.) à celle de la *surexistence* comme d'un acte (comme le « fait de transcendance » qui investit, lui seul, d'une existence réelle l'être transcendant problématique pour qui il témoigne et répond), je crois qu'il y a dans l'opération mentale du *ta'wil* (étymologiquement l'*exegesis* qui reconduit et exhausse image, concept, personne ou événement, au plan originel de sa signification secrète, *bâtin*), quelque chose qui correspond à cet acte (d'où la progression en marche parallèle du *ta'wil* et de cette *anaphore* que décrit M. Souriau, investissant ce vieux terme liturgique d'une signification toute nouvelle). Très frappante alors la signification également renouvelée que revêt l'angéologie (*Ombre*, pp. 133-144, 152 à 153, 266, 280-282, 318), et qui nous confirme dans ce que nous avions nous-même pressenti au cours de recherches angéologiques antérieures. Un démenti tout d'abord à l'opinion qui voudrait que la philosophie moderne ait commencé lorsque l'on cessa d'y parler de l'Ange (il faudrait alors exclure de la philosophie moderne un Leibniz, un Christian Wolf, un Fechner). C'est ensuite que l'idée *actuelle* de l'Ange s'annonce dans des propos tels que ceux faisant allusion à « l'Ange d'une œuvre », c'est-à-dire la « forme spirituelle » de cette œuvre, son « contenu en au-delà », son « transnaturel », qui tout en ne pouvant se proposer dans les données sensibles de l'œuvre, en annonce allusivement les virtualités qui les dépassent, virtualités auxquelles nous avons chaque fois à répondre, c'est-à-dire que nous avons à assumer ou à refuser, bref tous les « pouvoirs spirituels » de cette œuvre (« l'invisible d'un tableau, l'inaudible d'une symphonie ») qui ne sont pas simplement le message de l'artiste, mais qui ont été transférés par lui à cette œuvre, et qu'il détenait lui-même de « l'Ange ». Répondre à « l'Ange de l'œuvre », c'est « se rendre capable de tout le contenu de l'*aura* d'amour » (*Ombre*, p. 167). La dialectique d'amour chez Ibn 'Arabi (analysée *infra* § 5) nous entraîne également à cette vision de l'Aimé invisible (virtuel encore) dans l'Aimé visible qui seul peut le manifester, invisible dont l'actualité dépend d'une imagination active qui fasse « conspirer » l'amour physique et l'amour spirituel en un seul amour mystique. La « fonction angélique d'un être » (*Ombre*, pp. 161, 171), c'est elle qui prédétermine la notion de forme ou figure théophanique (*mazhar*) dans toute l'école d'Ibn 'Arabi comme dans l'imâmologie spéculative de l'ismaélisme. Que la médiation de l'Ange tende alors à nous préserver d'une double idolâtrie métaphysique toujours menaçante (tandis qu'inversement les dogmatiques monothéistes tendraient à dénoncer en elle ce péril), est certes la plus puissante raison qui nous rende l'idée de l'Ange impérieusement nécessaire (*Ombre*, pp. 170-172). Le double péril : ou bien l'impasse, l'échec qui s'immobilise en un objet sans au-delà (ce peut être un Dieu, un dogme), ou bien une méconnaissance de cet au-delà qui sépare celui-ci de l'objet d'amour par toute une distance spirituelle qui condamne alors à l'ascétisme, à ses refus et à ses fureurs. Idée de la Fravarti-Daênâ dans le zoroastrisme, dialectique d'amour chez Ibn 'Arabi, sophiologie du Féminin-créateur et naissance de l'Enfant spirituel, simultanité du *Theos agnostos* (Dieu inconnaisable) et du Nom propre déterminé qui est comme son Ange, autant d'expressions homologues tendant non pas à combler, mais à compenser cette distance infiniment nostalgique, et dont le contenu expérientiel s'accorde avec ce que M. Souriau a analysé avec tant de pénétration, en distinguant *investiture inconditionnelle* (le piège de toutes les idolâtries métaphysiques)

22. On touche ici à une conception centrale de la métaphysique d'Ibn 'Arabi (la concision de notre exposé nous contraint d'explicitier certains sous-entendus qui risqueraient, sinon, de tourner en malentendus). De même que le souffle exhalé par l'homme subit l'action informatrice des syllabes et des mots articulés, de même le Souffle du Compatissant (*Nafas al-Rahmân*), en exhalant ces Paroles ou Verbes (*Kalimât*) que sont les êtres, subit aussi la forme qu'exige leur essence prééternelle. Ce qui les façonne (actif) est également ce qui est façonné (passif) en eux. « Dieu s'est décrit lui-même par le Soupir compassionné (*Nafas Rahmâni*). Or, tout ce qui est qualifié par une qualité, comporte nécessairement tout ce qu'entraîne cette qualité... C'est pourquoi le Soupir divin a reçu (subi, pâti) toutes les formes du monde. Il est pour elles comme la substance matérielle (*jawhar hayûlânî*) ; ce n'est rien d'autre que la Nature même » (*Fosûs I*, pp. 143-144). « Que celui qui veut connaître le Soupir divin, connaisse donc le monde, car quiconque se connaît soi-même, connaît son Seigneur qui se manifeste en lui ; autrement dit, le monde est manifesté dans le Soupir de Compatissance par lequel Dieu (en les exhalant) détendit la tristesse des Noms divins... Dieu comptait à soi-même par ce qu'il existencia dans son Soupir, car le premier effet de ce Soupir s'accomplit en lui-même » (*Fosûs I*, p. 145). *Nafs* (ἄνεμος, anima) et *nafas* (animus, suspirium) proviennent d'une même racine, en arabe comme en latin. En outre, *nafs* et *rûh* (*anima* et *spiritus*) sont l'un et l'autre une substance subtile, diaphane, d'où transmission du *rûh* au corps au moyen d'une insufflation (par le Créateur même, dans le cas d'Adam ; par l'Ange, dans le cas de Jésus). Cependant le Qorân ne dit rien d'une substance spirituelle universelle (*jawhar rûhânî 'âmm*). M. 'Affîi verrait comme équivalent de *Nafas Rahmâni* la notion de *πνοή* dans le *Corpus hermeticum* (*Fosûs II*, pp. 192-193). Cependant le *Corpus hermeticum* connaît-il la Tristesse divine (*l'ishtiyâq*, la *hânâtiya*) ? Dâwûd Qaysari (*ibid.*, p. 194) précise ainsi la notion de la Nature comme Energie universelle : « Le rapport de la Nature universelle (*tabî'at kollîya*) avec *Nafas Rahmâni* est analogue au rapport de la forme spécifique avec le corps universel (*jism kollî*), ou encore au rapport du corps déterminé (*mo'ayyan*) avec le corps en général ». Bien observer que le concept de *Nature* s'amplifie ainsi bien au delà de ce que comporte pour nous la notion de *physique*, puisqu'il englobe également tous les êtres qui ne sont pas compris dans la Nature élémentaire. « La Nature n'est en réalité que le Soupir de Compatissance... le rapport de la Nature avec *Nafas Rahmâni* est analogue au rapport des Formes spécifiques avec la chose en laquelle elles sont manifestées... *Nafas Rahmâni* est la substance dans laquelle s'épanouissent les formes de l'être matériel et de l'être spirituel... Le cas d'Adam (en qui fut insufflé ce Souffle) est le symbole de la création du cosmos tout entier (cf. *Fosûs II*, 328, le *spiritus divinus*, *Nafas ilâhî*, *Rûh ilâhî*, lumineux, *nûrânî*). Les corps physiques sont manifestés dans le cosmos matériel, quand le Souffle pénètre dans la substance matérielle, réceptacle des formes corporelles. De même les Esprits de lumière qui sont les Formes séparées, sont manifestés par la propagation du Souffle dans toutes les substances spirituelles. Et les accidents sont manifestés par la propagation du Souffle dans la nature accidentelle qui est le lieu de la théophanie (*mazhar*). Il y a ainsi deux espèces de propagation : dans le monde des corps et dans le monde des esprits et des accidents. La première opère sur une substance hylïque matérielle (*jawhar hayûlânî maddî*), la seconde sur une substance immatérielle (*jawhar ghayr maddî*) » *Fosûs II*, pp. 334 à 335. Bien plus, il convient de dire que la Compatissance (*rahma*)

s'étend à Dieu lui-même. Au rebours de la représentation commune, Dieu n'est pas seulement Compatissant (*râhim*), il est objet de sa propre Compatissance (*marhûm*), puisque le nom étant identique au nommé, les Noms divins multiples sont Lui-même, et Lui-même unique; si la Compatissance divine satisfait leur tristesse aspirant aux essences qui les manifestent concrètement, c'est à soi-même que Dieu « com-patit » (cf. *Fosûs I*, 119, et *II*, 142). C'est pourquoi s'évanouit le concept de création *ex nihilo*; il fait place à celui d'émancipation. L'existence que Dieu confère aux Possibles éternels, est elle-même ce *Nafas Rahmâni*; d'où l'emploi du mot Compatissance (*rahma*, *Nafas al-Rahmân*, *Nafas Rahmâni*) au sens d'existence (cf. déjà *supra* n. 20) : *fakollo marwûdin marhûmun*, alors tout existant est comme tel objet de cette Compatissance, mais à son tour chacun devient un *Râhim*, un *sujet* compatissant (cf. *infra* § 3), et c'est cela la *sympathesis* humano-divine (*Fosûs II*, 20, et *infra* n. 25). Kâshâni dans son lexique a consacré tout un long article (p. 182) à cette notion centrale qui représente l'aspect féminin et maternel de la divinité, son énergie créatrice. Il relève, ce qui est d'un extrême intérêt, la concordance entre cette notion et celle de Lumière dominatrice (*Nûr qâhir*, *Lux victorialis*) chez les *Ishrâqîyûn*, les théosophes de la Lumière, disciples de Sohrawardî (où elle s'origine au *Xvarnah* zoroastrien), et montre qu'il n'y a même pas lieu de distinguer des actes non accompagnés de conscience, puisque même le minéral a une conscience occulte (*sho'âr fî'l-bâtin*). Asin Palacios a esquissé la recherche qu'appellerait cette notion (*Ibn Masarra y su escuela*, in *Obras escogidas*, Madrid 1946, vol. I, pp. 148-149), qu'il rattache à l'influence du Pseudo-Empédocle en Islam, dont l'effet se fit sentir également en dehors de l'œuvre d'Ibn 'Arabî (v. g. chez Ibn Gabirol). Pour prévenir toute confusion « matérialiste », il importe de bien voir les cinq significations descendantes que comporte le terme de matière : 1° Matière spirituelle commune à l'incrédé et à la créature (*haqîqat al-haqâ'iq*). 2° Matière spirituelle (*al-'onsor al-a'zam*) commune à tous les êtres créés, spirituels et corporels (*Nafas Rahmâni*). 3° Matière commune à tout corps, céleste ou sublunaire. 4° Matière physique (la nôtre) commune à tout corps sublunaire. 5° Matière artificielle commune à toutes les figures accidentelles. D'où l'on peut comprendre sans équivoque la hiérarchie des principes : 1° Matière spirituelle. 2° Intelligence. 3° Ame. 4° Matière céleste. 5° Matière corporelle (celle de notre physique).

23. Sur ce double aspect, actif et passif, des Noms divins, cf. Affî, *The Mystical Philosophy...*, pp. 46 et 53. (Il y aurait à comparer avec le double aspect de l'« Eros cosmogonique » dans la métaphysique de l'*Ishrâq* de Sohrawardî : *qahr* et *mahabba*, domination d'amour et soumission d'amour, homologues à *robûbîya* et *'obûdîya*, cf. déjà note précédente); à comparer aussi avec les degrés (*hodûd*) de la hiérarchie ésotérique de l'ismaélisme, dont chacun est simultanément la limite (*hadd*), le guide et suscitateur du degré inférieur, et le limité (*mahdûd*) par le degré qui lui est immédiatement supérieur. — C'est ainsi que la structure de chaque être se présente comme un *unus ambo*, sa totalité étant constituée par son être en sa dimension divine créatrice (*tahaqqoq*) et par son être en sa dimension créaturelle (*takhalloq*), sans que puissent se perdre ni le *un* qui est *deux*, ni le *deux* qui est *un*, car ils n'existent qu'en formant le tout de leur codépendance essentielle (*ta'alloq*). Ce n'est pas une « dialectique »; c'est le fondement de l'*unio mystica* comme *unio sympathetica*.

24. Nous avons consacré jadis à l'École des Hautes-Études (Sorbonne), toute une conférence temporaire de l'année 1938-1939 à l'expérience dramatique que représenta pour le jeune Luther (encore sous l'influence de la mystique de Tauler) la découverte de la *significatio passiva*. Affrontant le verset du Psaume *In justitia tua libera me*, il éprouve un mouvement de révolte et de désespoir : que peut-il y avoir de commun entre cet attribut de justice et *ma* délivrance ? Ainsi en est-il, jusqu'à ce que le jeune théologien Martin Luther ait entrevu en un éclair (et toute sa théologie personnelle allait en éclore), qu'il fallait entendre cet attribut en sa *significatio passiva*, c'est-à-dire *ta* justice par laquelle *nous* sommes faits des justes, *ta* sainteté par laquelle *nous* sommes faits des saints, etc. (cf. résumé in *Annuaire de l'École des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses*, 1939, pp. 99-102). Dans la théosophie mystique d'Ibn 'Arabi également, les attributs divins ne sont pas des qualifications que nous discernons à l'Essence divine en soi, telle que la décence nous aurait imposé *a priori* de la postuler, mais telle que nous l'éprouvons en nous-mêmes. On relèvera donc ici, sans plus, cette homologie de la *significatio passiva*.

25. *Fosûs I*, p. 178, et *II*, p. 250 n. 8 (en outre le commentaire de Kâshânî, pp. 225-226) : « Il n'y a pas de sens à demander à Dieu qu'il te donne quelque chose. C'est là le Dieu que tu as créé dans ta croyance, il est toi et tu es lui. Mais il faut que tu te réalises (*tatahaqqaq*) autant que tu le peux, *par* les attributs de la perfection divine, parmi lesquels la Compatissance. Ce n'est pas qu'un beau jour tu deviennes Dieu, car tu es ce Dieu en réalité, c'est-à-dire une forme d'entre les formes de Dieu, une de ses théophanies. Lorsque la Compatissance (*sympatheia*) se dresse en toi et par toi, montre-la aux autres. Tu es à la fois Compatissant (*râhim*) et objet de la Compatissance (*marhûm, significatio passiva*), et c'est ainsi qu'est réalisée ton unité essentielle avec Dieu » (II, 251). « La Compatissance est en réalité un rapport s'originant au Compatissant. Elle postule son objet, dès lors qu'elle est en train de compatir (*râhîma*). Mais celui qui l'existe dans son objet (*marhûm*) ne l'existe pas afin d'avoir alors par elle compassion de cet objet ; il l'existe pour que soit par elle Compatissant celui en qui et par qui elle est suscitée à l'être... Le Compatissant n'est tel que parce que la Compatissance est à travers lui suscitée à l'être. Qui n'a point de goût mystique ni d'expérience spirituelle n'ose dire qu'il est identique à la Compassion ou à l'attribut divin. Il dit : ni identique ni différent » (I, 179). « Lorsque Dieu compatit à un de ses serviteurs, cela veut dire qu'il fait exister en lui, c'est-à-dire par lui (*significatio passiva* !) la Compassion, de sorte qu'il devienne capable de compatir (*sympathétiser*) avec d'autres créatures. Ainsi l'objet passif de la compassion (*marhûm*) en devient le sujet actif (*râhim*). Ce n'est donc pas que Dieu le prenne comme un objet de compassion ; c'est qu'il l'investisse lui-même de cet attribut divin par lequel il compatit à d'autres. C'est évidemment le cas des Parfaits d'entre les gnostiques » (II, 252). Comparer le beau commentaire de Dâwîd Qaysarî (cit. *ibid.* II, 253) : « Le vassal est ainsi qualifié par l'attribut même de son Seigneur. Il devient l'agent de la Compassion (*râhim*), alors qu'il en avait été le *patiens* (*marhûm*) ». Réversibilité, simultanéité *fâ'il-monja'il* : déjà éclôt ici ce qui sera l'idée du Féminin-créateur (*infra* § 6). Ainsi en sera-t-il pour tous les attributs divins d'activité ou d'opération (*sifât al-af'âl*). Remarquons encore que tout en embrassant la totalité des Noms, la Compassion diffère par rapport à chacun des Noms divins multiples, lesquels sont les attributs dont sont qualifiés les existants, les *Ideae* (*ma'ânî*) qui s'épiphanisent en eux. Le sens que prend la Manifestation

tation (*zohûr*) de la Compatissance dans les formes des Noms divins, c'est l'épiphanie même de ces Noms dans les formes des êtres, proportionnellement à l'aptitude et à la réceptivité de ces formes, *chaque* Nom divin étant une forme épiphanique de l'être *total*, c'est-à-dire de la Compassion divine universelle (cf. II, 253-254 n. 11). De même que chaque nom réfère à une essence distincte, de même chaque Nom divin est une essence distincte en soi des essences des autres Noms et réfère à un statut différent, bien que tous aient également une référence unique : l'Essence divine nommée par eux. C'est ce que signifiait Abû'l-Qâsim ibn Qasî al-Andalûsî en disant que *chaque* Nom divin pris à part est nommé avec la *totalité* des Noms (II, 254 n. 13) ; c'est en ce sens que nous-même employons ici et ailleurs le terme de *kathénothéisme*.

26. Cf. *Fosûs II*, 249 *ad I*, 178. La prière authentique énonce les virtualités d'être du sujet qui prie, c'est-à-dire ce qu'exige la nature même de son être ; autrement dit encore, elle a pour sens que par lui se réalise, qu'en lui s'investisse le Nom divin dont il a à être la forme (*mazhar*). Prendre conscience de cette virtualité, c'est faire que celle-ci devienne elle-même prière (c'est cela *do'â bi'l-hâl, bi'l-isti'dâd*, cf. *Fosûs II*, 21-22 *ad I*, 60). Le cas-limite est celui où le mystique obtient la connaissance de sa propre « individualité éternelle » (*'ayn thâbita*), avec la succession infinie de ses états ; il se connaît alors tel que Dieu le connaît (cf. Affifi, *The Mystical Philosophy...* p. 53), ou plutôt sa connaissance de soi s'identifie avec la connaissance que Dieu a de lui. Quant à cette virtualité éternelle de chaque être, comme pour l'idée que sa prière qui l'énonce est d'ores et déjà exaucée (parce que sa prière est son être même, son être *est* cette prière, celle de son Nom divin), il serait tout à fait inadéquat de poser la question en termes de déterminisme. M. Affifi, à très juste titre, pressent qu'il vaut mieux référer à une idée de l'harmonie préétablie, celle de Leibniz (II, 22). On comprend alors comment la prière authentique n'agit ni comme une sollicitation qui réussit, ni comme un effet résultant d'un enchaînement causal, mais comme une *sympatheia* (telle la prière de l'héliotrope qui ne « demande » rien, il *est* cette sympathie en étant ce qu'il est). Sur harmonie préétablie et sympathie cf. encore C.-G. Jung, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, pp. 83 ss. Voir en outre la seconde partie du présent livre, chap. III §§ 9 à 11.

27. *Fosûs II*, p. 64 n. 6, *ad I*, p. 83.

27 a. cf. *supra* n. 26 *in fine*.

28. *Al-Ilâh al-makhlûq fi'l-i'tiqâdât*. C'est un thème (*khalq al-Haqq fi'l-i'tiqâd*, création de l'Être divin dans la croyance) qui reparait fréquemment dans les *Fosûs* (cf. v. g. II, 65-67, sur le vers : « En le connaissant, nous lui donnons l'être », ou encore : « Al-Lâh est une désignation pour celui que comprend l'allusion »). Cf. encore *infra* II^e partie, chap. 1^{er}, § 3.

29. *Fosûs I*, 178, et II, 249-250 ; commentaire de Kâshânî, p. 225.

30. *Fosûs II*, pp. 128 (n. 12) à 129, référence au *hadîth* : « Au jour de la Résurrection, Dieu s'épiphanisera aux créatures sous une forme qu'elles auront niée ; alors il leur dira : Je suis votre Seigneur. Mais elles diront : Nous prenons refuge en Dieu contre toi ! Alors il se montrera à elles sous la forme correspondant à leur croyance respective et elles l'adoreront ». Le cas de la Résurrection est une figuration symbolique (*tamthîl*) ; mais s'il en est ainsi, pourquoi ne s'épiphanisera-t-il pas dès ce monde sous une forme limitée ? (S'il était inconcevable que Dieu se limitât par sa théophanie même,

les Prophètes n'auraient pas annoncé ses métamorphoses). Que tout serviteur adore Dieu sous la forme de sa croyance propre, c'est la loi de sa propre théophanie (sinon, comment l'Imagination active donnerait-elle jamais la vision intérieure déterminée et concrète de l'Aimé ? *infra* § 5). Mais qu'il le nie sous la forme des autres croyances (jette sur celles-ci l'anathème, le *takfir*), c'est là le Voile. Le goût et l'intuition mystiques perçoivent que Dieu est manifesté dans les formes de toutes les croyances, et que ces limitations sont nécessaires, car la connaissance totale n'est jamais en acte. Mais c'est en étant le serviteur de son Nom divin en propre (cf. *supra* n. 25 *in fine*) que le mystique est en *devotio sympathetica* avec tous les Noms (cf. *infra* § 3, sur le sens de l'Homme Parfait). Une recherche sur la mystique des Noms divins dans des écrits antérieurs à Ibn 'Arabi recevrait de celui-ci même quelque lumière sur certains points énigmatiques ; cf. par exemple, le rituel figurant dans un petit roman ismaélien d'initiation, où il est expliqué au novice qu'il gardera son Nom, tant que ce Nom sera son Dieu : « Ton Nom est ton Seigneur, et tu es son vassal ». Cf. notre étude *Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne* (Erans-Jahrbuch XXIII), Zurich 1953, p. 229 n. 183.

31. *Fosús I*, p. 113.

32. *Ibid. II*, pp. 247-249, *ad I*, pp. 177 ss. Jamais les *zawâhir* (les choses manifestées, visibles, les phénomènes) ne peuvent être causes pour d'autres *zawâhir* ; il faut une cause immatérielle (*ghayr maddiyya* ; comparer chez Sohrawardi, l'idée que ce qui est par soi-même ténébre pure, écran, *barzakh*, ne saurait être cause de quelque chose). Ce peuvent être tantôt les Noms divins, tantôt quelque chose qui n'ait point d'existence dans le monde extérieur et pourtant soit cause de l'existence des changements, puisque la structure de chaque être est double : son *apparent* (*zâhir*) qui est sa dimension humaine (*nâsût*) causalisée, et son *ésotérique* (*bâtin*) qui est sa dimension divine (*lâhût*) causalisante (cf. *supra* n. 23, l'on revient encore ainsi à la notion de *'ayn thâbita*). C'est le *lâhût* qui est agissant (fonction angélique, parfois Gabriel l'Ange, comme Esprit divin, est désigné comme ce *lâhût* de chaque être). « C'est une science étrange, une question rare ; n'en comprennent la vérité que ceux qui possèdent l'Imagination active (*ashab al-awhâm*) : parce qu'ils sont influencés par des choses qui n'ont pas d'existence extérieure, ils sont plus aptes à comprendre les influences ». « Celui en qui agit par l'Imagination active, déclare encore Ibn 'Arabi, reste loin de la question » (cf. *infra* § 5).

33. Cf. note précédente ; ce *lâhût* peut également être assimilé à Gabriel l'Ange comme Esprit-Saint (*Fosús II*, pp. 178-180, 187), puisque Gabriel est l'être divin lui-même épiphanisé en cette Forme, Esprit divin homologué à l'Âme de l'univers chez Plotin (cf. *infra* n. 35). Mais alors quand Ibn 'Arabi déclare (1,66) que lorsque un mystique visionnaire contemple une Forme qui projette en lui les connaissances qu'il n'avait pas auparavant (comparer chez Sohrawardi, Hermès et sa « Nature Parfaite »), « c'est à l'arbre de son âme (*nafs*, Soi) qu'il cueille un fruit de la connaissance », il importe de ne point s'égarer en l'interprétant comme une identité qui abolirait purement et simplement les dimensions de *lâhût* et *nâsût*. L'identité repose sur cette totalité duelle. Toute l'expérience de l'« Ange » ici est en cause, aussi bien lorsqu'Ibn 'Arabi compare sa propre expérience avec celle du Prophète vivant familièrement la présence de l'Ange Gabriel (*Fotûhât II*, 325), que

CHAPITRE II

84. Cf. *The Tarjûman al-ashwâq, a collection of mystical odes by Muhyi'ddin ibn al-'Arabi*, edited... with a literal version... by Reynold A. Nicholson (Oriental Translation Fund, New series, vol. XX), London, 1911, pp. 10 ss... Comparer *Kitâb Dhakhâ'ir al-a'lâq, Sharh Tarjûmân al-ashwâq*, Beyrouth 1312, p. 3 l. 7. Le commentaire a été écrit par Ibn 'Arabi lui-même pour les raisons qui ont été déjà évoquées dans l'introduction du présent livre (p. 57) et qui seront rappelées plus loin (n. 88). Nicholson, à la suite de sa précieuse édition, n'a malheureusement traduit que des extraits de ce commentaire. Il serait utile d'en donner la traduction intégrale, étant donné son extrême intérêt si l'on veut suivre les démarches de la pensée symbolique d'Ibn 'Arabi, outre le cas privilégié que présente un texte difficile commenté par son propre auteur. Asin Palacios, *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, 2^{de} ed., Madrid-Granada 1943, pp. 408-410, donne la traduction espagnole d'un long passage du prologue, et celle d'une page des *Fotûhât* faisant allusion à la rédaction du commentaire, in *El Islam cristianizado*, Madrid 1931, pp. 95-96.

85. On suit pour ces deux lignes l'élégante paraphrase d'Asin. A relever l'expression qorânique *al-Balad al-Amîn* (95/3), le territoire sacrosaint : comparer son usage symbolique dans l'Ismaélisme (le pays de l'Imâm, là où est conservée la Noble Pierre, non point dans l'édifice cubique de la Ka'aba matérielle, mais dans La Mekke céleste des Anges), W. Ivanow, *Nasir-e Khusraw and Ismailism* (The Ismaili Society, series B n. 5), Bombay 1948, pp. 23-24, et notre *Etude préliminaire pour le « Livre réunissant les deux sagesses de Nasir-e Khosraw* (Bibliothèque Iranienne, vol. 3a), Téhéran-Paris 1953, pp. 32-33.

86. Allusion au titre du commentaire : *dhakhâ'ir al-a'lâq* (trésors des objets précieux).

87. C'est-à-dire principalement les noms féminins célèbres dans la poésie courtoise arabe. Typifications notables : si Belqis, la reine de Saba, et *Salma* (comme typifiant l'expérience mystique de *Salomon*), sont d'autres noms de la jeune fille Nezâm en tant que figure de la Sophia (*Hikmat*), un lien idéal mais significatif se trouve ainsi établi entre cette sophiologie et la « Sophia salomonienne », c'est-à-dire les livres sapientiaux qui ont été les sources de la sophiologie dans le christianisme.

la séquence d'expériences visionnaires qui jalonnent tout au long sa vie mystique personnelle (et qui mettent en jeu cette Imagination objectivement créatrice propre au *'arif*, celle que désigne le terme de *himmā*, Energie spirituelle ou pouvoir de la concentration du cœur, sur laquelle on trouvera plus amples détails ci-dessous, II^e partie, chap. II § 7). Pendant un laps de temps prolongé, un être d'une beauté divine fascinante prodigua sa présence au Shaykh (cf. K. *al-Fotûhât al-Makkiya*, éd. du Caire 1329, vol. II, p. 325 ; voir la traduction de ce texte, *infra* II^e partie, n. 327). Il compare cette vision à la manifestation visible et répétée de l'Archange Gabriel au Prophète, ou encore fait allusion au *hadîth* de la théophanie sous l'aspect d'un adolescent royal (*Dhakhâ'ir*, ad XV, 3 = éd. Beyrouth, pp. 55-56, cf. *infra* II^e partie, chap. IV, § 12). Avec raison, Asin évoque comparativement la vision de Dante (*Vita nuova*, XII), contemplant en songe un adolescent vêtu d'une tunique très blanche, assis à côté de lui en une attitude pensive et lui déclarant : « Ego tamquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentiæ partes ; tu autem non sic » (*Escatologia*, p. 403). Penser encore à l'adolescent insaisissable (*al-fatâ al-fâ'it*) soudainement entrevu pendant l'accomplissement des circumambulations rituelles, et dont l'être recèle tous les secrets qu'exposera le grand ouvrage des *Fotûhât* (*infra*, II^e partie, chap. IV, § 13). Sur la traduction que nous inclinons à donner du titre des *Fotûhât*, cf. *infra* n. 215.

91. Cf. éd. Beyrouth, p. 6 ; trad. Nicholson ad IV, 3, p. 58. Le lien entre les circumambulations autour du *centre* et le moment de l'apparition est significatif ; comparer le Récit avicennien de Hayy ibn Yaqzân : « Tandis que nous allions et venions, tournant en cercle, voici qu'au loin parut un Sage ». Quant à la Nuit comme temps de ces visions, comparer Sohrawardî, *Epître du bruissement de l'aile de Gabriel* et *Récit de l'Exil occidental*.

92. La transposition opérée par la perception visionnaire s'accuse d'emblée. Ce n'est plus une jeune fille iranienne en pays arabe. C'est une princesse grecque, donc une chrétienne. Le secret de cette qualification se révélera dans la suite du *Diwân* (cf. *infra* n. 99 : cette Sagesse ou *Sophia* est de la race de Jésus, parce qu'elle est, elle aussi, de nature à la fois humaine et angélique ; d'où les allusions aux « statues de marbre », aux « icônes » entrevues dans les Eglises chrétiennes, comme autant d'allusions à sa personne).

93. Cf. éd. Beyrouth, pp. 7 et 170-171 ; trad. Nicholson, p. 148 (et comment. ad XLVI, 1, p. 132 : « celle dont les lèvres sont de couleur rouge foncée, une Sagesse sublime d'entre ces Contemplées », celle dont la jeune fille Nezâm est la figure théophanique. Entre le monde du mélange et les Contemplées suprêmes, il y a combat d'amour, parce que le monde a besoin d'elles et les désire, puisqu'il n'y a de vie pour les êtres de ce monde que par leur contemplation. Le monde de la Nature voile aux cœurs des mystiques la perception de ces Contemplées, alors le combat est incessant. Le rouge foncé annonce les mystères (*omûr ghaybîya*) qui sont en elles.

94. *Tahîmo fihâ al-arwâh*, comm. *ibid.*, cf. ci-dessus chap 1^{er}, n. 58 et 70 sur les Anges *mohayyamûn* et la hikmat *mohayyamîya* d'Abraham.

95. Cf. *supra* chap. 1^{er}, § 3, p. 100.

96. Ed. Beyrouth, p. 6 ; Nicholson, texte, p. 14.

97. L'argument subtil est d'une grande beauté, puisqu'il aboutit à mettre hors de doute, hors de tout soupçon d'illusion, l'existence du spirituel invi-

131. Jalâloddîn Rûmî, *Mathnawî*, livre I, vers 2437 (éd. Nicholson, texte, vol. I, p. 150, vol. VII, commentaire, pp. 155-156). De ce passage du *Mathnawî* (lequel, ne l'oublions pas, est regardé et pratiqué par les Soufis iraniens comme étant le Qorân en persan, *Qorân-e fârsî*), Nicholson a donné un fin et délicat commentaire référant aux commentaires traditionnels, parmi lesquels se signalaient les vastes ouvrages rédigés en persan, en Iran et dans l'Inde, et notamment celui de Walî Mohammad Akbarâbâdî (rédigé entre 1727 et 1738). C'est un des nombreux textes qui fournissent aux commentateurs l'occasion d'opérer la jonction entre la doctrine de Mawlânâ Rûmî et celle d'Ibn 'Arabi, et c'est en reproduisant le texte des *Fosûs* (mentionné ici plus loin) qu'ils amplifient le passage du *Mathnawî*. « La femme est le plus haut type de la beauté terrestre, mais la beauté terrestre n'est rien sinon en tant qu'elle est une manifestation et un reflet des Attributs divins. » (Cf. Najm Dâya Râzî, in *Mîrsâd* : « Lorsque Adam contempla la beauté d'Eve, il vit le rayon de la beauté divine. ») « Mettant de côté le voile de la Forme, le poète contemple dans la Femme la beauté éternelle qui est l'inspiratrice et l'objet de tout amour, et il la regarde, dans sa nature essentielle, comme étant par excellence le *medium* par lequel cette Beauté incréée se révèle et exerce son activité créatrice. De ce point de vue, elle est le *focus* des théophanies et, donatrice de vie, peut être identifiée avec la puissance de leurs irradiations. Comme le dit Walî Mohammad, affirmant avec Ibn 'Arabi la précellence de la Femme (parce que son être conjoint le double mode d'*actio* et de *passio*) : Sache que Dieu ne peut être contemplé indépendamment d'un être concret, et qu'il est vu plus parfaitement dans un être humain que dans tout autre, et plus parfaitement dans la femme que dans l'homme. » Bien entendu, cette *créativité* attribuée à la Femme (comportant ainsi une pluralité créatrice que nos auteurs justifient par des références qorâniques, 23/14 et 29/16) ne concerne pas les fonctions physiques de la femme, mais les qualités spirituelles et essentiellement divines en elle, qui « créent » l'amour dans l'homme et lui font chercher l'union avec l'Aimé divin. Ce qu'il faut penser, c'est l'être-humain-féminin (cf. chez Rilke, *der weibliche Mensch*), le Féminin-créateur. C'est cet être-féminin créateur qui s'exemplifie dans l'homme spirituel parvenu au degré où il peut donner naissance en lui-même à l'Enfant de son âme (*walad-e ma'nawî*), l'enfant de son *lâhût* (sa dimension divine, l'Ange Gabriel de son Annonciation, cf. *infra* le passage où Jalâl Rûmî typifie le cas du mystique dans le cas de Maryam devant l'Ange). De plus, d'autres commentateurs interprètent « Créateur » (*khâlîq*) comme référant à la médiation de la Femme dans la Création : elle est la théophanie (*mazhar*) dans laquelle sont manifestés les plus beaux Noms divins : « celui qui compose, celui qui crée, celui qui forme » (Qorân 59/24 et *passim*). Dans ces Noms, les théosophes ismaéliens typifient la Triade archangélique suprême (cf. *Epiphanie divine...*, p. 179 n. 75), laquelle porte ainsi les traits de la Sophia créatrice, de même que celle-ci est reconnaissable en *Fâtima-créateur* (*Fâtima-Fâtir*) du proto-ismaélisme (*Omm al-Kitâb*), de même encore que dans le nom iranien (*Ravân-bakhsh*) de l'Ange Gabriel ou Intelligence agente chez Sohrawardî, il est possible de reconnaître la « Vierge de Lumière » du manichéisme. Les sources de la sophiologie sont ici d'une complexité et d'une richesse extrêmes ; voir encore notre article *Soufisme et sophiologie* (revue *La Table Ronde*, janvier 1956).

132. Cf. note précédente. Il est essentiel de remarquer encore ceci : le double aspect *pathétique* et *poétique* constitutif de l'être féminin (c'est-à-dire de la Sophia créatrice) nous met à même d'identifier ailleurs les récurrences

nous a un Christ en lui (*tan ham-cûn Maryam ast, va har yakî 'Isâ dârim*) ; si la douleur d'amour se lève en nous, notre Christ naîtra. »

154. Cf. déjà cit. de Nicholson, VII, p. 131 : « Le Père parle le Verbe dans l'âme, et quand le *Fils* est né, chaque âme devient Marie. » Cf. encore Maître Eckhart, *telle était Sœur Katrei...*, trad. par A. Mayrisch Saint-Hubert (*Documents spirituels*, 9), Paris 1954, p. 104 : « Ainsi fait Dieu : Il engendre son Fils unique dans la plus haute région de l'âme. Dans le même acte qu'il engendre son Fils en moi, j'engendre le Fils dans le Père. Car il n'y a pas de différence pour Dieu (entre le fait) d'engendrer l'ange et (le fait) de naître de la Vierge » ; p. 176 : « ... Or je dis que c'est miracle que nous devons être mère et frères de Dieu... »

155. La traduction suivante a été établie par M. Osman Yahya, mon élève à l'Ecole des Hautes-Etudes, qui outre le travail d'ensemble que nous avons annoncé ci-dessus (p. 6 n. 1), prépare une édition critique du « Livre des Théophanies » ; je n'ai changé que quelques mots et, pour simplification typographique, la disposition des lignes adoptée par lui.

171. *Ibid.* I, 103 ; cf. principalement le commentaire de Kâshâni (Le Caire, 1321) insistant sur le fait que si l'Imagination opère la différenciation, cela ne signifie nullement que *motakhayyal* équivaille à « illusoire » ou « inconsistant », comme le croient certains profanes (*'awâmm*). Ce qu'il faut, c'est ne point se tromper sur la vraie nature de cette « consistance ».

172. Et chaque Nom désigne en ce sens le *Haqq motakhayyal*, *ibid.* I, 104.

173. *Ibid.* I, 104.

174. Cf. *infra* chap. III, § 11, le « secret des répons divins ». Il y a ici une occasion de saisir à sa source le contraste entre l'idée théophanique et l'idée d'incarnation. Le pronom *howa* (« Lui ») désigne le Caché, l'Absent, (*'âlam al-ghayb*), tandis qu'on ne l'emploie pas pour le monde visible présent (*'âlam al-shahâda*), pas plus que l'on ne peut dire d'un existant de ce monde qu'il est *al-Haqq* (Dieu). C'est la raison décisive du reproche d'impiété et d'infidélité (*takfir*) adressé par Ibn 'Arabî aux chrétiens, et à sa suite par tous les théologiens-théosophes, v. g. encore au XVII^e siècle, par Sayyed Ahmad 'Alawi, le plus proche disciple de Mir Dâmâd, dans son livre *Masqal-e safâ*, controverse honnête et courtoise remplie de citations bibliques. La théosophie soufie postule une théophanie primordiale (rien de moins mais rien de plus), c'est-à-dire une anthropomorphose au plan de l'Ange, dans la métahistoire (la forme divine de l'Adam céleste), tandis que l'Incarnation au plan de l'histoire et de ses données perceptibles (par les sens) et contrôlables (rationnellement), devient un fait unique, dans le contexte d'événements irréversibles. (Si l'on parle d'*Incarnatio continuata*, ce ne peut être qu'en un sens tropologique ou métaphorique, comme œuvre de l'Esprit-Saint ; il ne peut s'agir d'une répétition de l'union hypostatique.) On touche ici à deux formes de vision dont l'irréductibilité et les conséquences ne semblent pas avoir été assez méditées jusqu'ici (cf. *infra* chap. IV, pp. 205 ss.). L'apparition, ou la réactivation, sous une forme originale, du motif théophanique, postérieurement à la fixation du dogme chrétien par des Conciles, exigerait que l'on conçoive enfin quelque chose comme cette « théologie de l'histoire des religions » dont l'idée fut proposée initialement par Mircea Eliade ; il reste à savoir quand en chrétienté et en Islam (par excellence dans le shi'isme) on disposera des prémisses suffisantes pour oser l'entreprise.

175. Sur *marhûm* = *mawjûd*, cf. *supra* n. 20.

176. *Fosûs* II, 141.

177. Cf. *ibid.* II, 146.

178. *Ibid.* II, 147. Comparer, en revanche, le sens de la vision théophanique, *infra*, chap. IV, § 13.

179. *Ibid.* I, 121 et II, 146-147. Cf. déjà ci-dessus les notes 28, 33 et 49.

180. *Ibid.* I, 121 et le commentaire de Kâshâni, pp. 146-147.

181. Voir le développement de ce thème dans notre étude : *Epiphanie divine et Naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne*, in *Eranos-Jahrbuch* XXIII, 1955, pp. 141-162.

182. *Fosûs*, I, 124, II 76 et 150 n. 11 ; Kâshâni, 150 ; en commentaire du verset corânique 39/48 : « Ils verront venir de la part de Dieu des choses qu'ils n'imaginaient pas. » Cf. déjà ci-dessus n. 30.

183. *Ibid.* II, 150-151 ; Kâshânî, 151.
184. Sur la solidarité irrémisissable entre *Rabb* et *marbûb*, *Ilâh* et *ma'lûh*, cf. n. 45 et 46.
185. Observer la connexion entre l'idée de *nœud* ('*oqda*) et l'idée de *dogme* ou de croyance dogmatique ('*aqida*), qui ressort de la racine arabe '*qd*, nouer, conclure. Le « dénouement » est résurrection.
186. *Fosûs*, II, 212 n. 12.
187. *Ibid.* II, 150-152 ; Kâshânî, commentaire, 152-153.
188. *Ibid.* I, 155 ; Qorân 50/14 : le terme arabe que traduit « doute » signifie à la fois confusion, ambiguïté (*labs*) et mettre un vêtement (*lobs*). D'où, sous la traduction exotérique du verset, transparait le sens théosophique d'Ibn 'Arabî : « Serions-Nous impuissant à les *revêtir* d'une création nouvelle ? »
189. *Ibid.* I, 155 ; Kâshânî, 196 ; Bâli Effendi, commentaire, Constantinople 1309, p. 288.
190. Kâshânî, 195.
191. Point sur lequel s'amorcerait une comparaison avec l'ontologie aviennienne du possible et du nécessaire.
192. *Fosûs*, I, 156 ; Kâshânî, 196-197. Comparer ci-dessus n. 32.
193. *Fosûs* II, 214.
194. Cf. l'excellente analyse de M. 'Affî in *Fosûs* II 151-153 et 213-214 ; en outre son livre : *The Mystical Philosophy of Muhyîd-Dîn Ibn al-'Arabî*, Cambridge 1939, pp. 29, 33-36.
195. *Fosûs* II, 152 ; Kâshânî, 154-155.
196. *Fosûs* I, 125-126 ; Kâshânî, *ibid.*
197. Kâshânî, 151 ; *Fosûs* I, 123-124.
198. Kâshânî, 151-152 ; *Fosûs* I, 124 : « Nous avons mentionné la forme de l'ascension posthume quant aux enseignements divins, dans notre Livre des Théophanies (*Kitâb al-tajalliyât*), en mentionnant ceux de nos frères avec qui nous nous sommes trouvés réunis dans l'état de révélation intérieure (*kashf*), ainsi que ce que nous leur avons appris concernant cette question et qui était ignoré d'eux. C'est la plus extraordinaire des choses que l'être humain soit en état d'ascension perpétuelle (*fi'l-taraqqî dâ'imân*), sans qu'il en ait conscience, à cause de la subtilité et de la ténuité du voile et de l'homologie des formes. » Cette homologie vise les formes des *tajalliyât*, par exemple les formes des nourritures : « Chaque fois qu'ils prendront quelque nourriture des fruits de ces Jardins (le Paradis) ils s'écrieront : Voilà les fruits dont nous nous nourrissions autrefois, mais ils n'en auront que l'apparence (Qorân 2/23) » ; *appearance*, puisque le semblable, pour celui qui sait, précisément est *autre*.
199. *Fosûs* I, 24 ; II, 150-151 n. 12 ; Kâshânî, 152.
200. *Ibid.* II, 151. Qu'il nous soit permis d'évoquer ici un entretien, resté pour nous mémorable, avec le maître du bouddhisme *zen*, D. T. Suzuki (Casa Gabriella, 18 août 1954 : M^{me} Fröbe-Kapteyn, Mircea Eliade). Nous lui deman-

dions quelle avait été sa première rencontre avec la spiritualité occidentale, et nous apprîmes ainsi qu'une cinquantaine d'années auparavant, D. T. Suzuki avait traduit en japonais quatre ouvrages de Swedenborg ; tel avait été son premier contact avec l'Occident. La suite de l'entretien nous conduisit à l'interroger sur les homologues de structure que peuvent présenter la cosmologie du bouddhisme mahâyâniste et la cosmologie de Swedenborg, quant à la manière dont sont envisagés de part et d'autre le symbolisme et les correspondances des mondes (cf. ses *Essais sur le Bouddhisme Zen*, vol. I, Paris 1940, p. 77, n. 1). Ce n'est certes pas une réponse théorique que nous attendions, mais un signe attestant la rencontre, en une personne concrète, d'une expérience commune au bouddhisme et à la spiritualité swedenborgienne. Et je vois encore le geste de D. T. Suzuki brandissant tout à coup une cuiller et déclarant en souriant : « Cette cuiller *maintenant* existe dans le Paradis... ». « Nous sommes *maintenant* dans le Ciel », précisait-il. C'était là une manière authentiquement *zen* de répondre à la question posée ; elle eût été goûtée par un Ibn 'Arabi. En référence à l'instauration du monde transfiguré auquel il a été fait allusion ci-dessus (n. 169), peut-être n'est-il pas indifférent d'indiquer ici l'importance que dans la suite de l'entretien notre interlocuteur attachait pour nous, Occidentaux, à la spiritualité de Swedenborg, « votre Bouddha du Nord ».

201. *Fosûs* I, 125 ; Kâshâni, 153 ; c'est-à-dire ceux pour qui la connaissance résulte d'une révélation intérieure divine (*kashf ilâhî*), non pas d'une simple réflexion ou inspection théorique.

202. *Ibid.* I, 83 et II, 77.

203. *Ibid.* I, 159 ; Kâshâni, 200 ; Bâli Effendi, 296.

204. Cf. *supra* I^{re} partie, chap. 1^{er}, § 3.

205. Sur ce thème, cf. *supra* I^{re} partie, chap. 1^{er}, pp. 89 ss. et les notes 23 et 24.

206. Cf. *supra* I^{re} partie, chap. 1^{er}, § 3, pp. 101 ss. et les notes 78 ss. (tout le chapitre des *Fosûs* sur Ismaël est de première importance ici).

207. *Fosûs* I, 89 et II, 82. *Forqân* est aussi bien une désignation du Qorân lui-même comme de tout autre livre saint qui permet de *discriminer* la vérité et l'erreur. Etre soi-même, en personne, un *Qorân*, c'est donc posséder (ou être) cette discrimination.

208. Cf. *supra*, I^{re} partie, chap. 1^{er}, § 3 et *infra* chap. III, § 11 ; comparer encore in *Fosûs* I, 56, l'exégèse du verset qorânique 4/1, donnée en commentaire de l'adamologie : la Forme apparente ou extérieure d'Adam (*sûrat zâhira*) et sa Forme invisible ou intérieure (*sûrat bâtina*), c'est-à-dire son Esprit (*Rûh*), constituant la réalité adamique totale comme Créateur-créature (*al-Haqq al-khalq, al-Khâliq al-makhlûq*). En conséquence la traduction exotérique du verset : « O croyants, craignez votre Seigneur », devient : « Faites de votre forme apparente (visible, exotérique) la *sauvegarde* de votre Seigneur, et de ce qui est caché en vous et qui est votre Seigneur (votre forme invisible, ésotérique), faites une *sauvegarde* pour vous-mêmes. »

209. Sur la vanité de la discrimination opérée avant le *fanâ'*, et l'authenticité de celle qui est opérée une fois la conscience éveillée, on pourra comparer cet aphorisme : « Avant qu'un homme étudie le Zen, pour lui les montagnes sont des montagnes et les eaux sont des eaux ; lorsque, grâce aux

enseignements d'un bon maître, il a réalisé une vision intérieure de la vérité du Zen, pour lui les montagnes ne sont plus des montagnes et les eaux ne sont plus des eaux ; mais après cela, lorsqu'il parvient réellement à l'asile du repos, de nouveau les montagnes sont des montagnes et les eaux sont des eaux. » D. T. Suzuki, *Essais...*, vol. I, pp. 28-29 ; cf. encore *infra*, le texte afférent à la note 238, p. 169.

24.

210. Sur la double *Rahma* (*Rahmat al-imtînân* et *Rahmat al-wojûb*) cf. *Fosûs* I, 151, Bâli Effendi, 278-279. C'est le début du chapitre sur Salomon, qu'introduit le rappel de la lettre adressée par lui à Balqis, la reine de Saba. « Ceci est une lettre de Salomon, et elle est au Nom de Dieu le Compatissant, le Miséricordieux. » Salomon s'est-il donc nommé d'abord ? Dieu est-il le Premier ou le Dernier ? Voir *infra* (chap. III, § 11) comment ce paradoxe est résolu par la « méthode d'oraison théophanique ».

211. Ce qui ici encore semble en résonance avec la thèse des Ash'arites, théologiens orthodoxes ; il y a cependant une différence radicale avec l'idée ash'arite de *khalq al-af'âl*. Dans la doctrine d'Ibn 'Arabî, à rigoureusement parler, il ne convient de dire ni que Dieu crée l'acte « par l'organe » de son serviteur, ni qu'il choisisse son serviteur comme instrument de la manifestation de cet acte. Il faudrait plutôt dire que si Dieu agit l'acte qui émane de la « forme » du fidèle, c'est en étant Lui-même, dans l'instant, la forme (c'est-à-dire le *zâhir*) de son fidèle, puisque celle-ci le manifeste. Or, cela (qui est la pensée théophanique fondamentale), il eût été évidemment impossible aux Ash'arites de l'accorder ; cf. *Fosûs* II, 207 n. 4, et *infra* n. 241.

212. Le *speculum* (miroir) reste la comparaison fondamentale à laquelle recourt cette théosophie *speculative* pour faire comprendre l'idée des théophanies. Le commentaire de Bâli Effendi (p. 280 ad *Fosûs* I, 151-152) approfondit ici le texte d'une manière intéressante quant à la manière dont les disciples d'Ibn 'Arabî évitent le piège d'un « monisme existenciel » où l'on croit parfois les prendre, parce que l'on néglige de penser soi-même théophaniquement. Que Dieu (*Haqq*) soit « identique » à la Créature, c'est-à-dire à ce qui est manifesté de Lui, veut dire que le Créé est manifesté conformément à tel ou tel Attribut divin (la Vie, la Connaissance, la Puissance), et ne peut l'être autrement. Qu'il soit « autre » que la Créature, veut dire que celle-ci ne peut être manifestée qu'avec une déficience de l'Attribut (*imkân, hadith*). C'est au sens où l'on peut dire que tu es identique à ce qui apparaît de toi en différents miroirs, que l'on peut de même dire que l'Incréé-Créateur (*Haqq*) est identique à la créature (*'abd*) qui manifeste tel ou tel de ses Attributs, lesquels toutefois n'existent en celle-ci que privés de leur plénitude essentielle. Le sens de l'identité est ici une communauté (*ishtirâk*) de deux choses en une même essence (*haqîqa*), de même que Zayd, 'Amr et Khâlid participent en commun à la même *haqîqa* de l'humanité. Il y a communauté des êtres et de l'Être Divin dans l'être (univocité de l'être). Leur altérité, c'est leur différenciation par une qualification propre. Dieu est identique à ce qui est manifesté, quant aux choses communes entre eux deux, non pas *omni modo* (Bâli, *loc. cit.*).

213. Kâshânî, 192 : « L'ipséité (*howiya*) du fidèle, c'est la *haqîqa* de Dieu insérée dans son Nom. Le fidèle est le Nom de Dieu, et son ipséité investie de ce Nom, c'est Dieu »

214. 'Abdol-Karîm Jilî (Gilânî), *Kitâb al-Insân al-Kâmil* (Le Livre de l'Homme Parfait), I, 31.

CHAPITRE II

215. Sur une indication de Jâmi (l'un des plus grands mystiques de l'Iran, ob. 1495), j'incline à traduire ainsi (Les « Conquêtes spirituelles de La Mekke ») le titre de l'immense et célèbre ouvrage (*al-Fotûhât al-Makkiya*). Jâmi précise en effet: *Fath* désigne la marche progressant vers Dieu (*sayr ilâ'l-Lâh*) jusqu'au *fanâ'* en Dieu, et ce *fanâ'* est homologué à la conquête (*fath*) de La Mekke par le Prophète, conquête après laquelle il n'y a plus ni séparation ni fuite, plus d'« hégire ». Jâmi, *Sharh Ashî'ât al-Lama'ât* (persan), Téhéran 1303, p. 74 (on traduit le plus souvent par « Révélations de La Mekke ». Mais il y a déjà tant de mots en arabe pour signifier « révélation », que mieux vaut essayer de cerner de plus près les concepts).

216. *Fot.* II, pp. 309-313.

217. *Ibid.*, p. 312. Elle a bien en propre ce pouvoir de donner l'être à l'impossible, puisque Dieu, l'Être Nécessaire, ne peut comporter ni forme, ni figure, et que précisément la *Hadrat* imaginative, l'*Imaginatrice*, le manifeste sous une Forme. Elle est le « lieu » où se résout le paradoxe inhérent aux théophanies, la contradiction entre le refus: « Tu ne me verras pas » et l'affirmation: « J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes », cf. *infra*, chap. III et IV.

218. Cf. *supra* n. 169.

219. *Ibid.*, p. 312. Comme le souligne Ibn 'Arabi, à la différence des objets et formes sensibles, quantitativement et numériquement limités dans leur être en raison même du statut de leur objectivité physique, s'il y a simultanité et identité entre la représentation ou le désir et son objet chez les habitants du Paradis (comparer les descriptions de Swedenborg), c'est en raison de leur participation à une réalité psycho-spirituelle inépuisable. Il en va comme pour les pures essences, par exemple comme pour la blancheur présente en chaque chose blanche, sans que la blancheur elle-même se subdivise. Rien n'en diminue quand elle existe dans chaque chose blanche, de même que l'animalité dans chaque animal, l'humanité dans chaque homme.

220. *Ibid.* II, pp. 312-313.

221. *Ibid.*, p. 313. Et c'est le sens donné au verset qorânique 50/21: « Tu étais dans l'inconscience. Nous avons retiré le voile qui te couvrait les yeux, maintenant ta vue est perçante. » Le mode d'être antérieur à la mort est comme celui du dormeur en état de rêve. Mais lorsque l'Imagination a dévoilé ce qu'elle est elle-même (le changement successif, la Manifestation dans chaque forme et la condition de toute Manifestation), c'est elle-même qui permet de sortir de cet état. Le salut ne consiste pas à dénier et abolir le

monde manifesté, mais à le reconnaître pour ce qu'il est et à le valoriser comme tel : non pas une réalité à côté et en plus de l'essentielle réalité divine, mais une *théophanie* justement, et cela, le monde ne le serait pas, s'il n'était Imagination. Le comprendre, c'est donner aux êtres et aux choses leur vraie valeur, leur pure « fonction théophanique », que ne perçoit pas la croyance dogmatique à la réalité matérielle de l'objet. Reconnaître l'Imagination, c'est être par elle délivré de cette fiction d'un donné autonome ; c'est seulement alors que cet éternel compagnon de l'âme cessera d'être l'*ἀντίμιμον πνεῦμα* (l'esprit contrefacteur) témoignant contre elle (sens mystique des versets 50/20 et 22).

222. Sur *Khayâl mottasil* et *Khayâl monfasil* cf. *Fot.* II, 311. Un autre exemple de celle-ci : le bâton de Moïse et les cordes prenant la forme de serpents qui rampent (Qorân 20/69 ss). Moïse pensa que c'était l'effet des enchantements des magiciens opérant au plan de la *Hadrat khayâliya*, et il en était bien ainsi ; seulement il les perçut comme des objets d'imagination (*motakhayyal*) sans savoir qu'ils étaient tels ni ce que cela impliquait, et c'est pourquoi il eut peur. Il ne semble pas qu'il y ait à identifier ce phénomène avec ce que l'on appelle aujourd'hui illusion optique (Affifi, *The Mystical Philosophy...* p. 130 n. 2) ; Ibn 'Arabi lui-même y contredit. Comparer plutôt la distinction phénoménologique fondée entre « voix intérieures » et « illusions auditives », dans le beau livre de M^{me} Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik*, Olten 1955, pp. 162-168.

223. *Fot.* II, 310-311.

224. Cf. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, pp. 117-118, 123, 136 ; Affifi, *The Mystical Philosophy...* pp. 133-136 ; A. K. Jili, *al-Insân al-Kâmil*, II, 22-24.

225. Cf. *Fosûs* II, 139. La doctrine du cœur comme centre de la connaissance plutôt que de l'amour, peut invoquer à l'appui certains versets qorâaniques : « Ne méditent-ils pas le Livre ou bien leurs cœurs seraient-ils clos par des cadenas ? (47/26). » « Dieu a gravé la foi dans leur cœur (58/22). » « Ceux dans le cœur de qui il y a le doute s'attachent à ce qu'il y a d'obscur dans le Livre, par désir de la sédition et recherche de son *ta'wil*, alors que nul n'en connaît le *ta'wil* hormis Dieu et les enracinés dans la science (3/5). »

226. Pour le point de vue phénoménologique cf. Gerda Walther, *op. cit.* pp. 111-114.

227. Mircea Eliade, *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris 1954, pp. 237 ss., 243 ss., et p. 394, Note VI, 9 où est évoquée la tradition hésychaste distinguant quatre « centres » de concentration et de prière. Comparer *infra* n. 294, sur les quatre centres subtils et l'angéologie du microcosme dans le soufisme iranien.

228. Affifi, *op. cit.*, p. 119.

229. Cf. *Fot.* II, 526 ss. ; Affifi, *op. cit.*, p. 133 n. 2 ; *Fosûs* II, 79 : Ibn 'Arabi déclare que cet organe créateur ou énergie créatrice qui chez le gnostique s'appelle *himma*, correspond à ce qui chez les *Motakallimûn* est désigné comme *ikhâlâs*, chez les Soufis comme *Hodûr* ; lui-même préfère l'appeler *'inâyat ilâhîya* (préméditation divine). Cependant ne peuvent comprendre cette faculté que ceux à qui le don en est conféré et qui l'ont expérimentée, quel que soit le nom dont nous la nommions ; mais ceux-là sont en petit nombre.

330. Rapprocher cette admonition (« avant qu'il s'échappe », *qabla'l-fawt*) de l'expression allusive qui sert à désigner le Jouvenceau (insaisissable, infixable, évanescent, qui échappe comme le temps, *al-fatâ'l-fâ'it*). C'est lui le secret du Temple ; saisir le secret qui dès lors ne s'échappera plus, c'est pénétrer avec lui dans le Temple.

331. *Fot. I, 47 ss.* A grands traits on pourrait distinguer quatre moments dans ce prélude. Le premier moment est constitué par le processional et la rencontre devant la Pierre Noire ; il aboutit à la déclaration où le Jouvenceau énonce *qui il est*. La reconnaissance du sens mystique de la Ka'aba transparaissant à travers ses murs de pierre, va de pair avec la rencontre par le mystique de son propre Plérôme céleste en la personne du Jouvenceau : « Regarde, ordonne celui-ci, le secret du Temple avant qu'il s'échappe ; tu constateras quelle fierté il tire de ceux qui tournent et processionnent autour de ses pierres, regardant vers eux de dessous ses voiles et ses revêtements. » Le visionnaire le voit s'animer en effet. Prenant conscience du rang du Jouvenceau, de sa position dominant le où et le quand, et de la signification de sa « descente », il s'adresse à lui dans le monde des Apparitions (ou des Idées-Images, *âlam al-mithâl*) : « Je baisai sa main droite et essayai sur son front la sueur de la Révélation. Je lui dis : Regarde celui qui aspire à vivre en ta compagnie et désire ardemment jouir de ton intimité. — Pour toute réponse il me fit comprendre par un signe et une énigme que telle était sa nature foncière qu'il ne conversait avec personne qu'en symboles. — Mon discours en symboles, quand tu l'auras appris, expérimenté et compris, tu sauras qu'on ne le perçoit ni ne l'apprend à la manière dont on perçoit et apprend l'éloquence des orateurs... Je lui dis : O messager de bonne nouvelle ! C'est là bienfait immense. Enseigne-moi ton vocabulaire, initie-moi aux mouvements qu'il faut donner à la clef qui ouvre tes secrets, car je voudrais m'entretenir de nuit avec toi, j'aimerais contracter alliance avec toi. » De nouveau, celui qui est ainsi pressenti comme le Compagnon éternel, le parèdre céleste, ne répond encore que par un signe. Mais « alors je compris. La réalité de sa beauté se dévoila à moi, et je fus éperdu d'amour. Je défailis, et à l'instant il s'empara de moi. Lorsque je revins de mon évanouissement et que j'étais encore tremblant de crainte, il savait que j'avais compris qui il était. Il jeta le bâton du voyage et il fit halte (c'est-à-dire cessa d'être l'évanescent, celui qui s'échappe)... Je lui dis : Fais-moi connaître quelques-uns de tes secrets, afin que je sois au nombre de tes docteurs. Il me dit : Sois attentif aux articulations de ma nature, à l'ordonnance de ma structure. Ce que tu me demandes, tu le trouveras dessiné en moi-même, car je ne suis pas quelqu'un qui tient des discours ni à qui l'on en tient. Mon savoir ne s'étend qu'à moi-même, et mon essence (ma personne) n'est pas autre que mes Noms. Je suis la Connaissance, le Connu et le Connaissant. Je suis la Sagesse, l'œuvre de sagesse et le Sage (ou : je suis la Sophia, la philosophie et le philosophe) ». Comme l'a opportunément discerné Fritz Meier (op. cit., pp. 198-205), ces dernières sentences qui proviennent de la Théologie dite d'Aristote, ne nous laissent aucun doute concernant l'identité du Jouvenceau. Là elles sont proférées par le mystique s'isolant de son corps et pénétrant dans son être spirituel ; ici, elles le sont par ce dernier, l'être spirituel se manifestant à son moi terrestre dans le face à face d'une vision et d'un dialogue. Le Jouvenceau mystérieux est bien l'Alter Ego divin, le Moi dans l'Au-delà, c'est-à-dire la personne qui est le pôle céleste d'une bi-unité dont l'être total a pour autre pôle le moi terrestre : un toi invisible, d'essence céleste, et un moi manifesté

terme de ses circumambulations (« Prière de Dieu » qui est son être même), en compagnie de laquelle il pénètre dans le Temple qui est l'Essence divine invisible, et dont cette Forme est la forme visible et la seule visible pour lui. Il faut pour cela d'abord consentir le grand renoncement, démettre de ses prétentions le dogmatisme objectif et objectivant (*supra* n. 320). Pour que le mystique atteigne au compagnonnage divin, devienne présent à son *Alter Ego* divin d'une présence qui corresponde à la capacité de sa *himmā*, il lui faut passer par trois phases, trois découvertes intérieures : en premier lieu, découvrir comment la condition du serviteur qui discrimine avant d'avoir expérimenté le *fanā'* (cf. déjà *supra* n. 209), empêche de se nouer le pacte du Seigneur et de son vassal d'amour, celui qui se manifeste et celui pour qui et en qui il se manifeste, l'identité de leur forme. En second lieu, vision de l'Ange-Anthropos, l'Adam dont il est le fils, c'est-à-dire qui est son archétype propre dans le monde du Mystère, — tournant avec lui autour de la *Ka'aba*, et qu'il vit remonter sur son Trône, c'est-à-dire intronisé comme Khalife divin, homologue du Trône parmi les êtres. En troisième lieu, révélation du Trône : le Trône, c'est le cœur de l'être (*qalb al-wojūd*) « le Temple qui me contient, c'est ton cœur ». Le secret du Temple, c'est le mystère du cœur. Et la colonne saillante de ce Temple, nous savons maintenant qui elle est : la Pierre Noire transfigurée en une personne désormais mouvante et mobile, le Jouvenceau initiateur qui prescrit au mystique de circumambuler sur ces traces.

334. Cf. encore Fritz Meier, *op. cit.*, p. 207. La septuple circumambulation autour de la *Ka'aba* (qui cerne notre essence la plus intime, cf. chez Semnānī les sept *latā'if*, organes ou centres subtils de l'être humain total *op. cit.*, ci-dessus n. 325 a) typifie l'appropriation des sept Attributs divins au cours d'une ascension atteignant successivement les sphères du Soi. Comme pour Jīlī, le mystique atteint par la circumambulation à son ipséité propre, son origine, sa racine prééternelle, il devient ici le partenaire de ce dialogue inouï, poussé jusqu'à la limite de la transconscience, où la dualisation de son être lui révèle son mystère, et où lui devient visible, dans son *Alter Ego* divin, son individualité totale, en toute son ampleur.

335. Ici le quatrième moment de ce grand prélude initiatique des *Fotūhāt* (I, 51). Tout le fruit de cette longue Quête dont le mystique fait le récit à son *Alter Ego* divin, celui-ci l'avait déjà recueilli dans la prééternité. « Mon confident fidèle (c'est-à-dire le Jouvenceau mystique) me dit : O mon très noble ami, tu ne m'as rien mentionné que je ne sache déjà, et que je ne porte gravé et subsistant dans mon être. — Je lui dis : Tu m'as inspiré le désir de m'instruire auprès de toi, par toi et en toi, de sorte que j'enseigne d'après toi. — Il me dit : Certes, ô Expatrié qui rejoins ! ô chercheur résolu ! Entre avec moi dans la *Ka'aba* du *Hijr*, car c'est le Temple qui s'élève au-dessus des voiles et des revêtements. C'est l'entrée des gnostiques ; là est le repos des pèlerins qui processionnent. — Et sur-le-champ, je pénétrai en sa compagnie dans la *Ka'aba* du *Hijr*. » (On relèvera que l'enceinte désignée comme *Ka'aba* du *Hijr* passe pour contenir la tombe d'Ismaël ; un de mes amis ismaéliens décèle ici une discrète allusion d'Ibn 'Arabi.) Alors le Jouvenceau lui ayant révélé qui il est (je suis le septième...), lui révèle le mystère de son existenciation et de son intronisation prééternelle, la *sienne*, la leur, faudrait-il dire : l'Ange qui est le Calame suprême (*al-Qalam al-a'lā*) descendant sur lui depuis ses hautes demeures, insufflant en lui la connaissance de soi et de l'autre. « Mon ciel et ma terre se fendirent ; il me fit connaître la totalité de

INDEX DES NOMS PROPRES DE PERSONNES ET DE GROUPES

- ʿAbbās Qommi (Shaykh), 45, 270.
 Abraham, 50, 97, 99 ss., 120, 185, 231 ss., 269, 271.
 Abū'l-Barakāt al-Bagdādi, 16, 27, 50.
 Abū'l-Hakam ʿAmrū ibn al-Šarrāj, 35.
 Abū'l-Hasan al-ʿAmiri, 22.
 Abū'l-Hasan al-Oryani, 51.
 Abū ʿIsā al-Warrāq, 276.
 Abū Madyan, 266.
 Abū Yazīd Bastāmi, 27, 29, 49, 112, 241, 264.
 Adam, 122-125, 127, 220, 232, 247, 258, 280.
 Affifi (Abū'l-ʿAlā ʿAffifi), 218, 219, 221, 223, 228, 232, 245, 257, 261, 266 ss.
 Afzaloddin Kāshāni, 17.
 Ahl al-Bayt, 22.
 Ahl al-Kashf, 90.
 Ahl al-Kitāb, 46, 63, 66.
 Ahmad Ahsā'i (Shaykh), 19, 269.
 Ahmad ʿAlawī (Sayyed), 256.
 Ahmad al-Sabati, 43.
 Alexandre d'Aphrodise, 12.
 ʿAlī ibn Abī Tālib, Ier Imām des Shiʿites, 27, 46, 70, 245, 271.
 ʿAlī ibn Jāmi, 51 ss.
 ʿAlī Reza, VIII^e Imām des Shiʿites, 10.
 ʿAlī Torka Ispahāni, 20.
 ʿAlī Wafā, 49.
 Alphanéry (Paul), 248.
 Andreae (Johann Valentin), 14.
 Angelus Silesius, 50, 72, 99, 185, 231, 233.
Anthropos, 41, 63, 67, 127, 274.
 Asaf ibn Bakhiya, 177.
 Ashʿarites, 151 ss., 170, 259.
 Asin Palacios (Miguel), 22, 32, 34, 40, 59, 79, 215, 221, 232, 236, 238, 241, 262, 266.
 Asmā, 251.
 ʿAttār (Fariddin), 27, 44, 49, 56.
 Averroès, 9, 11 ss., 20, 24, 34 ss.
 Avicenne, 9, 10 ss., 17, 19, 97, 237, 248.
 Avicenniens, 11, 64, 225, 248, 252, 254.
 ʿAyesha, 179 ss., 249.
 Azraël (ange), 204, 262, 271.
 ʿAzza, 251.
 Bacon (Roger), 17.
 Badr l'Abyssin, 237.
 Badroddin al-Shahid, 251.
 Bahāoddin Walad, 56.
 Bahr al-ʿOlūm, 214.
 Bāli Effendi, 226, 249, 259, 265, 267.
 Balqīs (Belqīs), reine de Saba, 177 ss., 236, 239, 259.
 Basilide, 86.
 Béatrice, 42, 79, 106, 240.
 Bidez (J.), 213.
 Boehme (Jacob), 20, 73, 133, 135, 182, 249.
 Boulgakof (Serge), 232.
 Bousset (W.), 274.
 Cerulli (Enrico), 215.
 Chérubins (Karūbiyūn), 11, 229, 248.
 Christ, 47, 205 ss., 230, 239, 276.
 Daênâ, 28, 204, 251.
 Dahya (Dihya) al-Kalbi, 64, 162, 167.
 Dante, 42, 79, 106, 238, 240.
 Dāwūd Qaysari, 220, 222, 226 ss., 228 ss., 250.
 Duns Scot, 254.
 Ebionites, 67.
 Eckhart (Maitre), 130, 253.
 Eliade (Mircea), 165, 256, 257, 261, 266, 269.
 Elie, 26, 44 ss., 193.
 Elisée, 46.
 Empédocle, 21 ss., 221.
 Eve, 122-125, 127.
 Fakhr al-Nisā' Bint Rustam, 104.
 Fakhroddin ʿErāqi, 56, 80, 128, 215, 251.
 Fātima, fille du Prophète, 22, 34, 121, 240, 247, 251, 252, 270.
 Fātima de Cordoue, 33.
 Fâtimides, 15.
 Fedeli d'amore, Fidèles d'amour, 16, 27, 42, 79, 85, 215, 248.
 Festugière (A.-J.), 271.
 Fichte, 133.
 Fravarti, 19, 128, 131, 216.

- Frères de la Pureté (Ikhwân al-Safâ'), 14, 54.
Fröbe-Kapteyn (O.), 257.
- Gabriel (ange), 11, 28, 41, 49 ss., 64, 127, 131, 162 ss., 167, 180, 207, 224 ss., 231 ss., 238 ss., 242, 246 ss., 252, 266 ss., 270 ss., 274, 277 ss.
- Ghazzâl (Abû 'Abdallah al-), 40.
Ghazzâlî (Abû Hâmid Mohammad), 9, 56, 69, 97, 203 ss., 233, 273.
Ghazzâlî (Ahmad), 215, 246.
Gichtel (Johann Georg), 73.
Gilson (Etienne), 12.
Gnostiques, Gnose, 66, 67, 76, 86, 124.
Guillaume d'Auvergne, 18.
Gushtasp, 267.
- Hâdî Sabzavâri (Mollâ), 214.
Hâfêz, 26, 80.
Hallâj, 27, 29, 49, 98, 128, 230, 251.
Hammâd ibn Salama, 273.
Hasan, Imâm d'Alamût, 32.
Haydar Amolî, 20, 22.
Hayy ibn Yaqzân, 19, 50, 238.
Hemoch (Enoch), 29, 193, 206, 218.
Hermès, 18, 28, 29, 194, 224.
Heschel (Abraham), 214.
Hikmat (Sagesse, Sophia), 236. *Voir aussi* Nezâm, Sophia.
Hind, 251.
Hodayra, 249.
Hosayn Kâshefi, 229.
- Ibn Abî Jomhûr, 20.
Ibn al-'Adîm (Qâdî), 237.
Ibn 'Arabi, à chaque page.
Ibn al-'Arif, 40.
Ibn Barrajàn, 41.
Ibn al-'Imâd, 263.
Ibn Jobayr, 35.
Ibn Masarra, 22, 40, 232, 266 ss.
Ibn Qasyî al-Andalusî, 21, 39 ss., 223.
Ibn Roshd, *voir* Averroès.
Ibn Sâlim de Basra, 271.
Ibrahim Khû'î (Mîrzâ), 270.
Idris, 29.
Imâm (dans le shî'isme), 15, 45 ss., 63, 66, 193, 213; — le Ier Imâm, *voir* 'Alî ibn Abî Tâlib; — l'Imâm caché, 46, 65, 71; — les Saints Imâms, 10, 22, 23, 70, 121, 193, 270.
Imâmites, Imâmisme, 193.
Ishraqîyûn, 18, 29, 36, 85, 221, 255.
Ismaël, 269, 280.
Ismaéliens, Ismaélisme, 10, 12 ss., 14 ss., 21, 76, 86 ss., 121, 200 ss., 217, 233, 245, 247, 274.
Ismail ibn Sawdakin, 237.
Ivanow (W.), 236, 251.
- Jacob, 28.
Ja'far ibn Mansûrî'l-Yaman, 47.
Ja'far al-Sâdiq, VI° Imâm des Shî'ites, 10, 128, 276.
Jâhîz, 205, 275.
Jalâ'oddîn Rûmî (Mawlânâ), 25, 56, 85, 102, 110, 121, 123, 126, 129 ss., 217, 237, 247, 249, 252.
Jâmi, 27, 99, 128, 215, 251, 260.
- Jawâliqi (Hishâm ibn Sâlim), 276 ss.
Jésus, 'Isâ ibn Maryam, 77, 124, 220, 245, 248, 252.
Jîlî ('Abd al-Karîm), 49, 128, 159, 182, 203 ss., 251, 255, 259, 268, 274.
Jonayd, 99, 198.
Joseph, 179 ss., 267.
Joseph ben Juda, 28.
Jung (C. G.), 223, 249, 273.
- Kâshânî ('Abdorrazzâq), 127, 168, 218 ss., 226, 228 ss., 248, 250, 255 ss., 259, 262, 265, 267.
Kay Kaus Ier, 55.
Kay Khosraw, 18.
Kâzem Reshtî (Sayyed), 269.
Kerényi (K.), 273.
Kermâni (Hamîdoddîn), 64.
Kharrâqânî (Abû'l-Hasan), 27, 29, 44.
Kharrâz (Abû Sa'îd al-), 140, 155.
Khezr (Khadir), 7, 26, 43-54, 61.
Koyré (Alexandre), 254, 268.
- Laylâ, 245 ss., 275.
Leibniz, 216, 223.
Logos, 87, 217 ss., 233.
Lubnâ, 275.
Lull (Ramon), 263.
Luther (Martin), 222.
- Majlisi, 47.
Majnun, 245.
Malik (al-) al-Ashraf, 57.
Malik (al-) al-Zâhir, 57.
Mani, 30.
Mansûr ibn 'Ammâr, 251.
Marcel (Gabriel), 217.
Marsile Ficîn, 18, 36, 213.
Marsile de Padoue, 15.
Maryam, 111, 116, 124, 129 ss., 240, 242, 247 ss., 252 ss., 266.
Massignon (Louis), 44, 45, 251, 271.
Mayrisch Saint-Hubert (A.), 253.
Meier (Fritz), 278, 280.
Melchisedek, 47.
Michaël, Michel (ange), 100, 226, 231, 232, 262, 270 ss.
Mir Dâmâd, 19, 130, 252, 256.
Mo'ayyad Shirâzi, 218.
Mohammad, le Prophète, 18, 22, 26, 126, 128, 138, 155, 179 ss., 197, 203, 225, 232, 249, 271.
Mohammad Bâqir, V° Imâm des Shî'ites, 46.
Mohsen Fayz, 255, 277.
Mohyi Lâri, 72.
Moïse, 39, 45, 47, 53, 64, 202 ss., 227 ss., 261.
Molé (Marian), 25.
Montanistes, 66.
Motakallimûn, 154, 171, 234, 261.
Mo'tazilites, 148, 214, 219.
Murîdin, 21, 39 ss.
- Najmoddîn Dâya Râzi, 25, 247.
Najmoddîn Kubrâ, 25.
Nasafi ('Azîzoddîn), 17, 25.
Nâsir Khosraw, 17, 236.
Nasroddîn Tûsi, 17, 55.

- Nature Parfaite, 28, 50, 129, 202, 204 ss., 210, 224, 252.
 Nezâm, fille du shaykh Zâhir ibn Rustam, 104 ss., 236, 238, 240. *Voir aussi* Hikmat, Sophia.
 Nicholson (Reynold A.), 236, 247, 249, 251 ss., 253, 261, 268.
 Ni^{mat}ollah Wali Kermâni (Shâh), 270.
 Noé, 45, 255.
 Nordström (C. O.), 232.
 Nosayris, 121.
 Novalis, 133.
 Nyberg (H. S.), 227, 251, 263.
 Odeberg (H.), 218.
 Otto (Rudolf), 251.
 Oways al-Qarani, 26.
 Owaysis, 26 ss., 29, 41, 43 ss., 49.
 Paracelse, 133, 254.
 Paraclet, 70.
 Péripatéticiens, 18.
 Peshôtan, 267.
 Platon, 18, 275.
 Platoniciens de Perse, 36.
 Pléthon (Gemistos), 18, 36.
 Priscien, 219.
 Priscillien, 22.
 Proclus, 78, 81 ss., 97, 213 ss.
 Qâzi Sa^{id} Qommi, 19.
 Qotbaddin Shirâzi, 55.
 Quatorze Très-Purs (les), 22, 270.
 Ramiel (ange), 268.
 Renan (Ernest), 13.
 Ritter (Hellmut), 215, 246, 273, 275.
 Roublew (André), 100, 232.
 Rûh (l'ange), 251, 268.
 Rûh Mohammadi, 127, 207, 226, 250, 266, 277.
 Rûh al-Qods (Esprit-Saint), 11, 41, 44, 47 ss., 49 ss., 65 ss., 131, 132 ss., 204, 207, 224, 233, 239, 248, 251 ss., 263, 274, 277 ss.
 Rûzbehân Baqlî Shirâzi, 25, 79 ss., 102, 111, 215, 237, 273, 275, 277, 281.
 Sa^{da}, 275.
 Sa^{di}, 211.
 Sa^{doddin} Hammû'i, 25, 55.
 Sadrâ Shirâzi (Mollâ), 7, 19, 20, 65, 73.
 Sadroddin Qonyawi, 55 ss., 80, 167, 215.
 Safavides, 71.
 Sahl Tostari, 93, 120, 215, 226, 270.
 Saladin, 17.
 Sâlimiya, 271.
 Salmâ, 236, 251.
 Salmân Pâk, Salmân Pârsi, 22, 36.
 Salomon, 177 ss., 219, 258, 267.
 Scheler (Max), 86, 215.
 Schelling, 273.
 Sejestâni (Abû Ya^{qûb}), 7.
 Semnâni (Alâoddawla), 28, 39, 46, 49, 73, 77, 255, 276, 280.
 Seraphiel (ange), 226, 231, 232, 271.
 Shalmaghâni, 281.
 Shaykhis, Shaykhisme, 15, 19, 21, 37, 71.
 Shi^{ites}, Shi^{isme}, 16, 13, 17, 19 ss., 21 ss., 23 ss., 45, 70, 121, 193, 203 ss., 263, 270.
 Söderberg (H.), 269.
 Sohrwardi (Shihâboddin ^{Omar}), 57.
 Sohrwardi (Shihâboddin Yahya), shaykh al-Ishraq, 7, 9, 11, 16 ss., 21, 24, 29, 40, 42, 48, 50, 56 ss., 129, 142, 202, 204 ss., 210, 215, 221, 224, 237 ss., 241, 247 ss., 250, 252, 255, 262.
 Soloviev (Vladimir), 131.
 Sophia, 36, 42, 55, 59, 78 ss., 103, 106-111, 117, 121 ss., 124 ss., 128, 130, 166, 207, 238-241, 248 ss. *Voir aussi* Hikmat, Nezâm.
 Soufis, 14, 25, 29, 79 ss., 90, 154, 171, 267, 275.
 Souriau (Etienne), 215-217, 219, 281.
 Strothmann (R.), 217, 218.
 Suzuki (Daisetz Teitaro), 255, 258, 259.
 Swedenborg, 23, 37, 73, 258, 260, 270.
 Taqi ibn Mokhallad, 181 ss., 268.
 Théodoric, 276.
 Vajda (Georges), 28, 248.
 Valli (Luigi), 215.
 Wali Mohammad Akbarâbâdi, 214, 247.
 Walther (Gerda), 261, 266, 269.
 Weigel (Valentin), 73.
 Yahya (Osman), 6, 57, 253.
 Ya^{qûb} al-Mansûr, 41.
 Yasmine de Marchena, 33.
 Yusuf al-Kûmi, 167.
 Zahabi (Derviches), 270.
 Zâhir ibn Rustam Ispâhâni (shaykh), 104.
 Zarathoustra, Zoroastre, 18, 30, 80, 267.
 Zartûst: Bahram ibn Fajâdi, 267.

N. B. — Les références coraniques sont données d'après le type d'édition de *Qur'ân* qui a cours en Iran; la numérotation des versets correspond à celle de l'édition Flügel.

On a préféré l'orthographe *Kasaba* à la transcription régulière *Kasba* et à la graphie courante *Kasba* par simple souci d'approximation phonétique.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

I. <i>Entre l'Andalousie et l'Iran : esquisse d'une topographie spirituelle.</i>	5
II. <i>La courbe de vie d'Ibn 'Arabi et ses symboles</i>	32
1. Aux funérailles d'Averroès	32
2. Le pèlerin de l'Orient	38
3. Le disciple de Khezr	43
4. La maturité et l'achèvement de l'œuvre	54
III. <i>Situation de l'ésotérisme</i>	62

PREMIÈRE PARTIE

SYMPATHIE ET THÉOPATHIE

CHAPITRE I ^{er} . — <i>Passion et compassion divines</i>	81
1. La prière de l'héliotrope	81
2. Le « Dieu pathétique »	86
3. De l'« unio mystica » comme « unio sympathetica »	92
CHAPITRE II. — <i>Sophiologie et « devotio sympathetica »</i>	104
4. Le poème sophianique d'un « Fidèle d'amour »	104
5. La dialectique d'amour	111
6. Le Féminin-créateur	119

DEUXIÈME PARTIE

IMAGINATION CRÉATRICE ET PRIÈRE CRÉATRICE

<i>Prologue</i>	133
CHAPITRE I ^{er} . — <i>De la Création comme Théophanie</i>	137
1. L'Imagination créatrice comme théophanie, ou le « Dieu dont est créé tout être »	137
2. Le Dieu manifesté par l'Imagination théophanique	141
3. Le « Dieu créé dans les croyances »	145
4. La récurrence de la Création	149
5. La double dimension des êtres	154
CHAPITRE II. — <i>Imagination théophanique et créativité du cœur</i>	161
6. Le « champ » de l'Imagination	161
7. Le « cœur » comme organe subtil	164
8. La science du cœur	177
CHAPITRE III. — <i>Prière de l'homme et Prière de Dieu</i>	184
9. La méthode d'oraison théophanique	184
10. Les homologations	192
11. Le secret des « répons » divins	196
CHAPITRE IV. — <i>La « Forme de Dieu »</i>	203
12. Le <i>hadith</i> de la vision	203
13. Autour de la Ka'aba mystique	207
14. Epilogue	210
NOTES ET APPENDICES	213
INDEX DES NOMS DE PERSONNES	282

fr. 1350
FLAMMARION

Imprimerie Sévin-Dessaint, à Doullens (Somme). — 5-1958.
(Dépôt légal : 2^e trimestre 1958)
Flammarion et C^{ie}, éditeurs (N^o 3577) — N^o d'imprimeur : 643.

1/26/62
5
J.P.