

L'ASPIRATION
SPIRITUELLE
DISCOURS



EBNO'L-'ARABI SUR
L'UNITE DE L'ETRE
ARTICLE

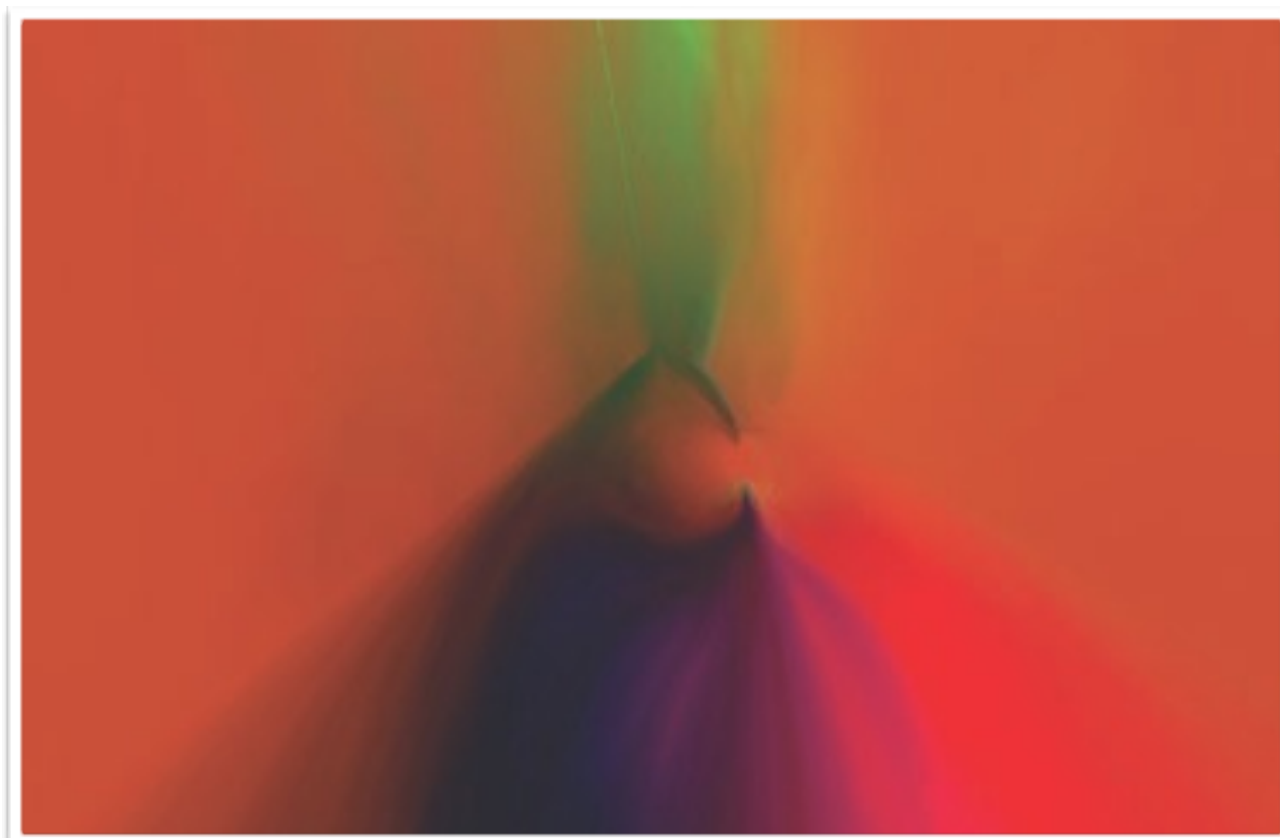


LA FIDÉLITÉ QUI
VIENT DE TOI
POÉSIE



INTERVIEW DE DR
JAVAD NURBAKHSH
INTERVIEW

LA LETTRE SOUFIE



L'Aspiration Spirituelle

Par Alireza Nurbakhsh.

Dans le soufisme l'aspiration spirituelle (*talab*) est la force qui fait avancer le chercheur sur la voie de la perfection.

Si l'on ne recherche pas la Vérité, on ne peut désirer s'engager dans un cheminement spirituel, ni comprendre pourquoi certains êtres sont poussés à entreprendre une telle quête.

Pour les soufis l'état de talab ne peut être provoqué de façon intentionnelle car il s'agit d'un don divin.



Dieu attire vers lui qui il veut. On ne peut choisir son bien-aimé ; c'est le bien-aimé qui choisit. Cela peut sembler mystérieux mais il est dans la nature même de cet état, de venir toucher l'être, comme de nulle part.

Dans son ouvrage *La Conférence des Oiseaux*, Attar (m. 1220), le grand Soufi persan, présente la recherche spirituelle comme la première étape du chemin vers la vérité. A ce niveau on aspire à une âme purifiée et on se sent totalement pauvre et démuné de qualités divines.

Attar compare une personne sans talab à un être sans vie :

*Celui qui ne possède pas un désir ardent est comme un mur,
Mort, sans force vitale en lui.*

Parfois c'est une rencontre avec un individu extraordinaire qui va déclencher l'état de talab. Dans les écrits soufis ce personnage extraordinaire est parfois appelé 'fou de Dieu' (*bohlul*). Une telle personne se moque des normes sociales conventionnelles en même temps qu'elle reflète les attributs divins.

Apparaissant soudainement, le fou de Dieu nous amène à réaliser, par son comportement excentrique, par l'impact de sa présence, que l'ordre apparent du monde et le confort matériel que nous avons créés ne nous offrent qu'une distraction sommaire ; parce qu'ils sont construits sur une connaissance erronée de ce que nous sommes, ils ne nous apportent en fait ni paix ni contentement.

L'initiation d'Attar au monde du soufisme est un bel exemple d'une telle rencontre. Il exerçait la profession de pharmacien et un jour alors qu'il était dans sa boutique un mendiant vint le trouver pour lui demander de l'aide. Attar refusa. Le mendiant de nouveau lui demanda de l'argent et Attar refusa de nouveau. Finalement le mendiant l'interpella : « Comment vas-tu quitter ce monde ? »

« Dieu attire vers lui qui il veut. On ne peut choisir son bien-aimé. »

« Comme toi-même tu le quitteras »
Répondit Attar.

« Peux-tu vraiment mourir comme moi ? » Interrogea le mendiant.

« Oui, bien sûr. » Dit Attar. Sur ce le mendiant se coucha sur le sol, mis son bol en bois sous sa tête, prononça le nom « Allah » puis rendit l'âme. Témoin de cette scène Attar fut sidéré, il abandonna sa boutique afin de débiter sa quête spirituelle.

Si on laisse de côté l'aspect extraordinaire de ce récit, le point important est le suivant : quand Attar prit conscience du détachement total du mendiant vis à vis du monde créé, il fut brutalement poussé à réaliser combien il était prisonnier des aléas de sa vie. Cette réalisation à son tour attisa le feu de son aspiration, une aspiration à être détaché des soucis liés aux choses matérielles.

De telles rencontres nous incitent à abandonner une vie conventionnelle pour partir à la recherche de l'inconnu.

Mais l'expérience du talab ne dépend pas forcément de la rencontre avec un 'fou de Dieu' qui provoque une révélation.



La littérature soufie rapporte maints récits où une personne s'éveille par une rencontre ordinaire avec une personne ordinaire.

L'histoire suivante concerne le saint Soufi nommé Shaqiq Balkhi (m. 810) qui vécut au 9^{ème} siècle. Shaqiq venait de Balkh (une ville située aujourd'hui en Afghanistan) et il avait voyagé de nombreuses fois au Turkestan. Au cours d'un de ces voyages il rencontra un idolâtre qui pleurait devant son idole. Shaqiq convaincu que l'idolâtre était égaré décida de le guider sur le chemin de la vérité.

« Tu devrais adorer le Dieu vivant créateur du monde- le Dieu omniscient et tout puissant. Tu devrais avoir honte de tes pratiques idolâtres qui n'aboutissent à rien, » déclara Shaqiq.

« Et bien, si ton Dieu est tout puissant, pourquoi ne peut-il pourvoir à tes besoins dans ta propre ville afin que tu ne sois obligé de voyager des kilomètres pour gagner ta vie ? » répondit l'idolâtre.

Entendant cette réponse, Shaqiq prit conscience de sa propre ignorance ce qui l'amena à rechercher le vrai Dieu. De la même façon, lorsque l'on rencontre une personne qui fait preuve d'un amour sincère et de compassion envers autrui, on peut être conduit à méditer sur nos imperfections, ce qui à la fin peut nous guider vers l'état de talab.

Mais encore une fois, l'expérience du talab ne dépend pas d'un choix volontaire, ce qui s'ensuit non plus. Après avoir été frappé par le talab, les sacrifices et l'endurance des épreuves sur la voie de la découverte de soi ne relèvent pas d'un choix individuel. On est mû par une force intérieure.

Que l'on fasse l'expérience de l'état de talab suite à une rencontre avec un 'fou de Dieu' ou bien lors d'une rencontre plus banale, il nous faut être prêt pour cette expérience. Bien que l'expérience du talab ne puisse être provoquée de façon intentionnelle, elle n'arrive pas à ceux qui ne s'y sont pas préparés.

Chacun vient au monde possédant certaines caractéristiques en grande partie déterminées par notre héritage génétique. Au fur et à mesure que l'on avance dans la vie, ces caractéristiques se modifient et l'on en vient à posséder de nouveaux traits, cet ensemble va fortement déterminer ce que sera notre expérience du monde et nos relations à autrui. Un moment donné nous pouvons devenir de plus en plus conscient des caractéristiques qui jouent un rôle majeur dans notre façon d'être avec les autres et dans ce que sont nos sentiments – qu'ils s'agissent de qualités soi-disant positives, comme la générosité, l'empathie et la gentillesse, ou de celles, soi-disant négatives : la colère, la jalousie et la haine.

Avec de la chance nous comprenons que nous sommes le plus souvent absorbés par nous-mêmes et indifférents aux autres. Lorsqu'on observe cela ainsi que nos autres imperfections, on aspire à s'affranchir de ces qualités négatives. Il est même possible d'avoir temporairement ressenti en nous les qualités divines de bonté et d'amour inconditionnel, ces expériences par lesquelles nous réalisons que ces attributs ont manqué dans nos vies nous incitent à essayer d'actualiser ces qualités en nous-mêmes.

Avoir conscience de ses défauts, un sentiment de honte vis à vis de notre comportement, ceci couplé avec l'aspiration à se parfaire, est indispensable pour recevoir l'état de talab. Si l'on n'a pas conscience de nos imperfections et que l'on ne désire pas changer, pour atteindre la bonté, l'amour et l'abnégation, on ne cherchera pas des clés dans le monde extérieur pour nous dire quoi faire. On restera simplement content de soi et satisfait de sa vie. Même la rencontre avec un 'fou de Dieu' avec ses pouvoirs miraculeux, ne pourrait nous mettre sur la voie du talab. Les gens qui



n'ont pas connaissance de leurs propres défauts et qui n'ont pas ressenti la présence des attributs divins resteront ignorants et fermés à cet état même en des circonstances extraordinaires.

De nos jours la vue dominante proposée pour définir le sens d'une vie accomplie c'est qu'il faut corriger ses manques matériels plutôt que spirituels.

Notre culture nous bombarde avec l'idée que plus nous posséderons de choses et aurons d'expériences et d'aventures intéressantes, plus nous aurons de chance de connaître la satisfaction et la béatitude.

Mais la réalité est toute autre. On sait par expérience que même lorsque l'on obtient ce que l'on désire, on veut très vite autre chose, dans un cycle de mécontentement perpétuel.

Même si l'on en vient à posséder tout ce que l'on désire et que l'on se distrait avec les activités les plus divertissantes du monde, on ne parviendra pas à trouver la paix intérieure ni le contentement en soi. De plus le souci et l'amour de l'autre seront encore loin d'être notre priorité, alors que ces dernières sont des qualités qui nous préparent à l'aspiration spirituelle.

Rumi écrit dans l'un de ces poèmes :

*Toute ton agitation vient de ta poursuite de la tranquillité
Devient un chercheur agité jusqu'à ce que tu trouves la tranquillité*

Nous sommes agités car nous recherchons l'état de sécurité matérielle – un état dans lequel on s'imagine qu'une accumulation de biens matériels apportera un sentiment de plénitude, mais ceci est une illusion. La plupart d'entre nous le savent mais continuent de poursuivre ce rêve.

Pour Rumi le véritable accomplissement d'une vie est dans le talab. C'est seulement à travers un état d'ardent désir que l'on pourra finalement trouver une paix durable et la tranquillité.

Ainsi le tourment et l'ardeur frénétique qui agitent l'amant dans cet état de talab, tandis qu'il aspire sincèrement à l'union avec son bien-aimé, laissent place, par l'alchimie de l'amour, à l'acceptation désintéressée par l'amant de la volonté du bien-aimé, puisque l'amant réalise que tout vient de Dieu.

A propos de l'auteur...

Dr. Alireza Nurbakhsh, docteur en philosophie de l'université du Wisconsin exerçant le métier d'avocat à Londres, est l'actuel maître de la confrérie soufie Nématollahi, il succède à son père Dr Javad Nurbakhsh.

La Doctrine d'Ebno'l-'Arabi sur l'Unité de L'Être¹

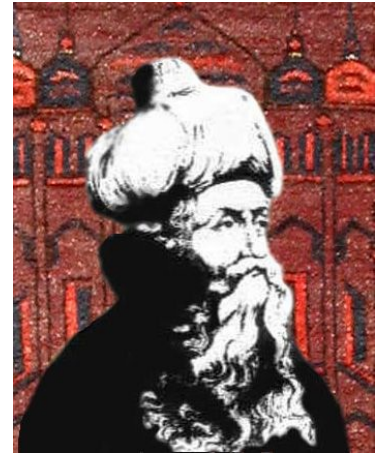
Par William C. Chittick

Ebno'l-'Arabi, connu comme 'Le plus Grand des Maîtres', fut le plus influent de tous les Soufis qui utilisèrent le langage de la philosophie pour exprimer les enseignements de l'Islam. Né à Murcie dans l'Espagne musulmane en 560/1165, il montra dès son plus jeune âge des dons spirituels hors du commun. Dans un passage fréquemment cité, il raconte sa rencontre avec le fameux philosophe Averroès alors que ce dernier était un vieil homme. Averroès perçut en Ebno'l-'Arabi,

¹ Traduit du magazine Sufi n°4. Pour des explications plus détaillées sur les idées exposées dans cet article, voir W.C Chittick, The Sufi Path of Knowledge : Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination, Albany : SUNY Press, 1989.



alors jeune homme encore imberbe, la sagesse qu'il avait cherchée tout sa vie. La rencontre est hautement symbolique dans la mesure où les travaux d'Averroès, qui étaient largement oubliés dans le monde islamique lui-même, devint l'un des facteurs majeurs influençant l'Occident dans la direction d'un rationalisme proche des royaumes intermédiaires de l'existence, alors que les écrits d'Ebno'l-'Arabi harmonisaient les modes rationnels et spirituels de la perception et aidaient les esprits des intellectuels musulmans à rester ouverts sur la lumineuse présence des anges et des esprits.



Au cours de l'année 597/1200, Ebno'l-'Arabi eut une vision dans laquelle il lui était demandé d'aller à l'Est. En 599/1202 il accomplit le pèlerinage de La Mecque, et à partir de là, il voyagea de ville en ville dans les terres islamiques centrales jusqu'à s'installer finalement à Damas en Syrie où il mourut en 638/1240. Il laissa derrière lui pas moins de 500 œuvres, dont l'énorme *Fotuhāt al-makkiya* ('Les illuminations de La Mecque') et un court résumé de ses enseignements qui devint le plus connu de ses livres, le *Foşuş al-ḥekam* ('Le livre des chatons des sages'). Ses étudiants très nombreux répandirent ses doctrines à travers le monde islamique. En l'espace de deux siècles, il n'y eut aucune expression de l'intellectualité islamique non touchée par son génie. Il a continué à influencer les intellectuels musulmans jusqu'au siècle présent, et encore aujourd'hui, beaucoup de musulmans le considèrent comme le plus important penseur jamais engendré par l'Islam.

L'Unité de L'Etre

Dans la littérature plus tardive, Ebno'l-'Arabi est plus souvent désigné comme le fondateur de la doctrine du *waḥdato'l-wojud*, 'L'Unité de l'Etre' ou 'L'Unité de l'Existence'. Cette doctrine exprime l'enseignement de base de l'Islam, *tawḥid* ou 'l'affirmation de l'Unité de Dieu', dans le langage ontologique de la philosophie. Ebno'l-'Arabi lui-même n'emploie jamais l'expression *waḥdato'l-wojud*, et elle a été désignée pour symboliser son point de vue, pas tant à cause du contenu de ses écrits, mais à cause des préoccupations de ses disciples et la direction dans laquelle la pensée islamique se développa après lui. Beaucoup d'étudiants éminents d'Ebno'l-'Arabi en commençant par son disciple le plus influent, *Şadro'd-Din Qonawi* (d. 673/1274), essayèrent de mettre l'expression intellectuelle du soufisme en harmonie avec la philosophie aristotélicienne, et *wojud* ou 'existence'² était la principale préoccupation des philosophes. Par conséquent, le terme *waḥdato'l-wojud* – construit à partir du mot *waḥda* (dérivé de la même racine que *tawḥid*) et à partir d'un second mot qui délimite la préoccupation centrale de la philosophie – devrait nous alerter sur le fait que nous avons affaire à une synthèse des traditions philosophiques et religieuses. Mais dans les propres travaux d'Ebno'l-'Arabi, les passages traitant de *wojud* – un terme qui n'existe pas dans le Coran – jouent un rôle relativement faible. Comme la plupart des soufis avant lui et contrairement aux philosophes et aux théologiens, il tire la majeure partie de sa terminologie clé à partir du Coran et des citations du Prophète (*ḥadith*), et il montre constamment comment ces sources de l'Islam sont à l'origine des sciences établies comme la jurisprudence, *kalām*, ou la théologie scholastique, la philosophie, et la grammaire.

² Traduire le terme *wojud* par 'existence' plutôt qu' 'Etre' ou 'découverte' (son sens littéral) dans le contexte des écrits d' Ebno'l-'Arabi soulève un certain nombre de problèmes, qui sont évoqués dans Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*.



L'histoire du terme waḥdato'l-wojud n'a été investiguée que depuis récemment. Des recherches préliminaires ont montré que le disciple d'Ebno'l-'Arabi, Qonawi, l'utilise seulement à deux occasions dans ces travaux, alors que le disciple de Qonawi, Sa'ido'd-Din Farghāni (mort en 695/1296) l'emploie un grand nombre de fois dans ses deux commentaires influents sur le Tā'iyya du poète arabe Ebno'l Fāreḏh. Mais ni Qonawi, ni Farghāni utilisent le terme waḥdato'l-wojud dans un sens technique qu'il gagnera dans les siècles postérieurs. Pour eux, l'expression n'évoque pas une perspective globale sur la nature des choses mais se réfère plutôt à l'évidence que wujud est une seule réalité. Au même moment, certaines figures périphériques de l'école d'Ebno'l-'Arabi, comme Ebn Sab'in (mort en 669/1270) de langue Arabe et 'Azizo'd-Din Nasafi (mort avant 700/1300) de langue Perse, employaient le terme pour faire allusion à la vision du monde des sages et des Soufis. Puis le juriste hanbalite Ebn Taymiya (mort en 728/1328), connu pour ces attaques sur toutes les écoles d'intellectualité islamique, exploita le terme waḥdato'l-wojud comme synonyme des hérésies renommées d'etteḥād ('unificationnisme') et ḥolul ('incarnationnisme').

A partir de la période d'Ebn Taymiya, waḥdato'l-wojud fut utilisé de plus en plus communément pour désigner l'ensemble de la doctrine enseignée par Ebno'l-'Arabi et ses disciples. Pour les juristes comme Ebn Taymiya, l'expression était un terme lié au blâme, synonyme d' 'incroyance' et d' 'hérésie', mais la plupart des intellectuels musulmans acceptaient waḥdato'l-wojud comme un synonyme de tawḥīd, dans une approche philosophique et mystique.³

Bien qu'Ebno'l-'Arabi n'emploie jamais directement l'expression waḥdato'l-wojud, il utilise fréquemment des circonlocutions pour l'évoquer, et nous sommes certainement en droit de prétendre qu'il entendait waḥdato'l-

wojud au sens littéral du terme. Cependant, nous ne pouvons prétendre que 'L'Unité de L'Etre' est elle-même une description suffisante de son ontologie, puisqu'il affirme le 'multiple de la réalité' avec une vigueur identique. En conséquence, nous trouvons que dans de nombreux passages, il se réfère à wujud, dans toute son ampleur comme l'Un/Multiple (al-wāḥedo'l-kathir).



A diagram of Ebno'l-'Arabi's theory of ethical and spiritual development, found in the second volume of the Fatahato'l-makkiya, 16th century. Courtesy of the British Library (Arabic manuscript, OR 132).

³ Concernant l'histoire du terme, voir Chittick, « Rumi and Wahdat al-wujud », dans The Heritage of Rumi, édité par Amin Banami et Georges Sabagh, Cambridge : Cambridge University Press.



Ebno'l-'Arabi emploie le terme *wojud* avec une variété de significations suivant le contexte ; en bref, *wojud* est une seule réalité qui peut être perçue à différents niveaux, comme son proche synonyme, 'lumière' (*nur*), qui est un nom coranique de Dieu. Au niveau le plus élevé, *wojud* est la réalité absolue et non délimitée de Dieu, l'«Etre Nécessaire» (*wājebo'l-wojud*) qui ne peut exister. A des niveaux inférieurs, *wojud* est la substance sous-jacente de 'tout ce qui est autre que Dieu' (*mā sawā' Allāh*) – qui est la manière dont les penseurs musulmans définissent le 'cosmos' ou 'l'univers' (*al-'ālam*). Ebno'l-'Arabi ne tente pas de définir *wojud*, puisque en soi-même *wojud* est indéfinissable et inexplicable. Mais il fournit de nombreuses analogies à travers lesquelles nous pouvons appréhender la nature de *wojud*. Par exemple, la lumière est en elle-même une seule et invisible réalité, mais à travers elle, toutes les couleurs, les formes et les objets sont perçus ; de la même façon, *wojud* est une seule réalité à travers laquelle toutes les choses viennent à exister et se manifestent dans l'univers, même si en elle-même celle-ci reste invisible et hors de portée.

En résumé, si nous disons qu' Ebno'l-'Arabi croyait en *waḥdato'l-wojud*, ceci est correct, puisqu'il affirme que *wojud* est une seule réalité et qu'il ne peut donc y avoir deux *wojuds*. Comme d'autres avant lui, il interprète fréquemment la déclaration islamique du *tawḥid*, l'affirmation, 'Il n'y a pas d'autre dieu que Dieu' – pour signifier, 'Il n'y a en d'autre en *wojud* que Dieu'. Néanmoins, Ebno'l-'Arabi dévoue la plupart de ses écrits à l'explication de la réalité de la multitude ou de la multiplicité (*kathra*) à l'intérieur du contexte de l'Unité Divine. Cela serait une grande erreur de supposer – comme certaines critiques obtuses l'ont fait – qu'il affirme simplement que *wojud* est un et attribue la multiplicité que nous percevons dans le monde à l'illusion ou à l'ignorance humaine. La multiplicité est presque aussi 'réelle' que l'unité. Cependant, en affirmant la 'réalité' (*ḥaqiqa*) de la multiplicité, Ebno'l-'Arabi ne veut pas dire que cela implique que la multiplicité existe dans le même sens que Dieu existe, puisqu'il n'y a seulement qu'un *wojud*. Pour en revenir à l'analogie de la lumière, nous pouvons affirmer la réalité des couleurs sans pour autant soutenir que chaque couleur est une chose existante de façon indépendante. Le rouge et le vert existent seulement à travers la lumière ; ainsi ils sont un dans leur substance lumineuse et deux dans leur réalité spécifique.

Si d'une part, l'univers existe à travers le *wojud* de Dieu, d'autre part, les 'choses' (*shay'*) ou les 'entités' (*'ayn*) trouvées à l'intérieur de l'univers possède leur propre propriété spécifique. Ces choses sont 'autres que Dieu', et, comme nous l'avons vu, Dieu est *wojud*. Il s'ensuit qu'en elles-mêmes les choses n'existent pas. Ebno'l-'Arabi maintient que toute chose que nous percevons dans le cosmos est non-existante en elle-même, mais existante sous un certain angle à travers le *wojud* de Dieu. De la même façon, chaque couleur que nous percevons est non-existante en elle-même, mais existante à travers l'existence de la lumière.

Si nous ignorons l'existence des choses pour un moment, nous pouvons nous questionner sur les choses 'en elles-mêmes'. Qu'est-ce qu'une entité – une pierre, un arbre, un être humain, un soleil, un monde – en elle-même, sans référence à son existence ? Ebno'l-'Arabi nous annonce qu'aucune entité ne possède d'existence réelle, ainsi la réalité de l'entité reste exactement la même, qu'elle se trouve ou pas dans le cosmos, puisque l'existence ne lui appartient pas. Mais chaque entité a deux états ou situations. Quand une entité se trouve à l'intérieur du monde phénoménal, elle manifeste une certaine existence empruntée, qui est rendue à Dieu lorsque celle-ci disparaît, comme lorsqu'un homme meure, ou une pierre redevient poussière. Néanmoins, la réalité de l'entité ne change jamais à travers son existence apparente ; elle n'existait pas en premier lieu – elle empruntait seulement son existence à Dieu pour un moment – donc elle ne cesse pas d'exister en second lieu. Elle reste dans son état originel de 'permanence' ou 'immuabilité' (*thobut*).



Mais comment pouvons-nous parler de l'immutabilité d'une entité qui n'existe pas ? De manière synthétique, Ebno'l-'Arabi explique ces 'entités immuables' (al-a'yāno'th-thābeta) de la façon suivante : l' 'existence' ou la 'non-existence' des entités dont nous avons parlé se rapportent au cosmos, le monde phénoménal. Mais le monde phénoménal est la manifestation du monde non-phénoménal, qui est finalement wujud lui-même. Dans des termes coraniques, Dieu 'crée' l'univers et chaque chose à l'intérieur. Et Dieu n'est pas seulement le wujud infini, Il est aussi la connaissance éternelle et infinie. Il connaît toutes les choses pour toujours, même avant qu'Il les crée, et Il les connaît dans tous les détails qu'elles manifesteront durant leur séjour dans le cosmos. La connaissance de Dieu sur les choses correspond précisément aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. La 'chose en elle-même' est connue comme la 'réalité' (ḥaqīqa) de la chose existante ou son 'immutabilité'. Ainsi, les entités restent pour toujours immuables dans la connaissance de Dieu, qui ne change jamais, alors qu'en relation avec le cosmos, elles peuvent être soit existantes, soit non-existantes. Les choses à l'intérieur de la connaissance de Dieu sont parfois appelées 'objets non-existants de la connaissance' (al-ma'lumāto'l-ma'duma) ; leur pluralité ne peut amener la pluralité en wujud, pas plus que la pluralité de nos propres idées ne provoquent la division en de nombreuses parties de nos esprits.

Ebno'l-'Arabi explique la relation mystérieuse entre l'existence cosmique et les choses non-existantes dans une large variété de contextes. A ce propos nous pouvons regarder brièvement à deux de ces explications, la première d'origine métaphysique et la seconde plus cosmologique. Le Coran (57:3) affirme que Dieu est le Manifesté (az-zāher) et le Non-Manifesté (al-bāṭen). Cela signifie que ce que nous voyons d'apparent devant nous est Dieu ou wujud. Nous savons que wujud est un, mais en réalité nous voyons un cosmos d'une multiplicité infinie, pas un unique Dieu. Alors comment justifions-nous le multiple que nous apercevons ? Ebno'l-'Arabi explique que lorsque wujud se manifeste dans le cosmos, il se dévoile à nous à travers un 'lieu de manifestation' (mazhar), qui est le cosmos lui-même ; il ne se montre pas comme le Non-Manifesté, puisque par définition wujud en tant que Non-Manifesté est inconcevable et incompréhensible. De plus, à travers le lieu principal de manifestation qu'est le cosmos, il y a d'autres lieux de manifestation plus petits comme le sont les choses ou les entités qui se trouvent à l'intérieur du cosmos. Ces lieux de manifestation sont non-existants par eux-mêmes, puisque seul Dieu a wujud. Ainsi ce que nous percevons est wujud imprégné par les propriétés des entités, qui elles-mêmes restent immuables dans la non-existence. La situation est analogue à ce qu'il se passe quand la lumière passe à travers un prisme. Nous percevons plein de couleurs différentes, mais la seule chose qui existe est seulement la lumière. Par conséquent, dit Ebno'l-'Arabi, en respect envers Lui-même, Dieu est Non-manifesté, mais en respect envers Son lieu de manifestation, il est Manifesté. Les lieux sont pluriels en eux-mêmes, mais pas en respect avec le wujud qui est Manifesté à l'intérieur d'eux. L'Unité réside dans leur manifestation – qui est wujud – alors que la multiplicité réside dans leurs entités, qui n'existent pas par elles-mêmes. Ainsi, Dieu est pareil à l'existence des choses, mais Il n'est pas identique aux choses.

Dans un contexte qui prête plus attention à la structure du cosmos, Ebno'l-'Arabi explique la relation entre wujud et les entités grâce au Souffle du Tout-Miséricordieux (nafaso'r-Raḥmān). Dans le langage coranique, Dieu est le Tout-Miséricordieux, et Sa miséricorde 'embrasse toute chose' (7:156). Ebno'l-'Arabi indique que la seule réalité qui embrasse chaque chose dans le cosmos est l'existence, donc l'existence est la miséricorde de Dieu, puisqu'à travers elle, Il embrasse toutes les choses de son état de non-existence à l'intérieur de Sa connaissance – où elles ne jouissent d'aucune grâce quelle qu'elle soit – à un état d'existence à l'intérieur du monde, où elles sont capables de percevoir, profiter et expérimenter leurs propres réalités. Construit à partir des ḥadīths dans lesquels le Prophète se réfère à le 'souffle' du Tout-Miséricordieux et les versets coraniques dans lesquels le 'souffle' de Dieu est mentionné, Ebno'l-'Arabi compare le processus de



création à un souffle. Ce dernier est comme la substance sous-jacente à l'intérieur de laquelle toutes les choses adoptent leurs caractéristiques spécifiques. A travers lui, les 'entités immuables' (al-a'yāno'th-thābeta) deviennent des 'entités existantes' (al-a'yāno'l-mawjuda) (sans perdre leur immuabilité dans la connaissance de Dieu et sans gagner de véritable existence). Dans le même contexte, Ebno'l-'Arabi se réfère aussi à de nombreux versets coraniques qui mentionnent l'acte créatif de Dieu concernant Sa parole et fait allusion aux infinis 'mots de Dieu'. Ces mots de Dieu, dit Ebno'l-'Arabi, sont les entités individuelles ou les créatures. Quand Dieu exhale le Souffle du Tout-Miséricordieux, Il parle également. Dans le Souffle, le cosmos tout entier prend une forme spécifique. Puisque les mots de Dieu sont des réalités individuelles et distinctes, la multiplicité est réelle ; mais puisque le Souffle de Dieu est la réalité de l'existence, toutes les choses partagent cette réalité dans la mesure où elles existent à l'intérieur du cosmos. Les mots dépendent absolument du Souffle, mais le Souffle n'a pas besoin des mots. Dieu ne parle pas parce que des facteurs externes Le force à parler, mais parce qu'Il est miséricordieux et généreux par nature et veut amener les créatures à l'existence. Ainsi, le *wojud* absolu montre ses qualités innées de miséricorde et de compassion en se déversant abondamment et en amenant l'«autre» à l'existence.

Si nous poursuivons un peu plus loin l'analogie du Souffle divin avec le souffle humain, nous arrivons à un autre enseignement fondamental d'Ebno'l-'Arabi que nous allons évoquer dans ce qui suit. Est-ce que le souffle d'un être humain est identique à lui-même ? Nous ne pouvons répondre simplement à cette question par 'oui' ou par 'non'. A un égard, le souffle de la personne n'est pas identique à elle-même, puisque celle-ci est humaine et que son souffle est un souffle. Mais un être humain sans un souffle est un corps, et un souffle sans être humain est de l'air humide. Donc, en fait, les deux termes, être humain et souffle, sont d'une certaine manière inséparable. De la même façon, le Souffle du Tout-Miséricordieux est identique à Dieu ; pourtant il est différent de Dieu. De même, les mots qui s'articulent à l'intérieur du Souffle sont identiques au Souffle bien que pourtant différents. Ainsi, il n'y a pas d'identité absolue entre une entité existante et Dieu, ni une différence absolue. La relation exacte reste toujours un mystère, même si nous pouvons en acquérir une certaine compréhension par l'investigation et l'aide de Dieu.

L'Homme Parfait : L'Ontologie des Noms Divins

Que savons-nous à propos de *wojud* en tant que tel ? Tout d'abord, nous ne savons rien ; ou plutôt, nous savons que *wojud* est indéfinissable et impossible à concevoir, puisque notre connaissance à son sujet réside dans ce que nous possédons de lui entre nos mains, et encore, strictement parlant, nous ne possédons rien, puisque nous sommes non-existants. En d'autres termes, comment les mots peuvent-ils englober l'orateur ? Comment une couleur visible peut-elle comprendre la réalité de la lumière invisible ? Pourtant, malgré cela, nous pouvons en effet connaître quelque chose de *wojud*, précisément parce que nous avons un certain savoir de nous-mêmes et du cosmos autour de nous, et toutes ces réalités nous donnent des indications de la Réalité Absolue dont elles sont issues.

Analyser les qualités de *wojud* à l'intérieur du cosmos pour saisir la nature de *wojud* en elle-même correspond à un certain type d'approche philosophique, et bien qu'Ebno'l-'Arabi ne néglige pas cette approche, il est plus enclin à investiguer la révélation propre de *wojud* dans le langage humain, c'est-à-dire, dans les écritures saintes. En pratique, les 'saintes écritures' sont le Coran et les Hadith (pas en théorie, puisqu'Ebno'l-'Arabi reconnaît la validité des écritures dans d'autres religions). A travers l'écriture, *wojud* – Dieu lui-même – se révèle à l'homme sur un mode linguistique pour l'informer de sa nature. Cette 'information' concernant Dieu que nous recevons par les écritures est résumée à travers les noms de Dieu, traditionnellement réunis au nombre de



quatre-vingt-dix-neuf. Chaque nom de Dieu mentionné dans le Coran et les Hadith nous informe sur une partie de la réalité ultime de *wojud*, bien que cette réalité ultime en elle-même ne puisse jamais être connue. La plupart des écrits d'Ebno'l-'Arabi fournissent des explications du Coran ou des Hadiths, car il est constamment préoccupé à trouver les 'racines divines' (*al-oşulo'l-elāhiya*) ou les 'supports divins' (*al-mostanadāto'l-elāhiya*) de tous les phénomènes dans l'univers grâce à l'aide de l'écriture. Dieu en Lui-même – souvent appelé 'Essence' (*adh-dhāt*) – transcende les phénomènes de manière absolue, mais il y a une certaine chose sur la façon avec laquelle Dieu amène les entités existantes au cosmos, ce qui nous renseigne sur Dieu et rend explicite pour nous la nature de *wojud*. D'une part, cette chose particulière est exprimée linguistiquement par le Coran ; d'autre part, elle est exprimée ontologiquement et épistémologiquement à travers l'univers et notre propre connaissance de nous-mêmes. Ebno'l-'Arabi cite fréquemment le verset coranique qui nous invite à contempler le cosmos et l'intérieur de nous-mêmes afin de percevoir les 'signes' (*āyāt*) de la Réalité de Dieu (41:53).

Alors, que savons-nous à propos de *wojud* ? Nous savons ce que le Coran nous a révélé. Ainsi, nous savons par exemple que *wojud* est Vivant, Sachant, Volontaire, Puissant, Parlant, Généreux et Juste. Ces sept noms coraniques de Dieu sont fréquemment cités comme les attributs clés desquels dépendent les autres noms divins. A travers ceux-ci et d'autres noms divins, nous pouvons saisir beaucoup de caractéristiques qui découlent de *wojud* et qui appartiennent à *wojud*, mais nous ne pouvons jamais saisir *wojud* lui-même car celui-ci transcende tous ses attributs tout en possédant intégralement chacun d'entre eux. Ainsi, ces noms font référence à Dieu d'une part ; mais font référence également aux choses ou aux entités, puisque, pour se manifester dans le monde, les choses doivent refléter *wojud* d'une certaine façon sous peine de ne pouvoir exister sous une forme ou sous une autre.

Pour Ebno'l-'Arabi, les noms divins sont le pont reliant le Non-phénoménal au phénoménal, à la fois sur le plan épistémologique et sur le plan ontologique. En d'autres termes, sans les noms divins et les attributs comme révélés dans l'écriture, nous ne pourrions avoir de connaissance certaine sur la nature de *wojud*. En même temps, ces noms dénotent la réalité actuelle de *wojud*, et ainsi, ils délimitent les modes par lesquels *wojud* vient à se manifester lui-même à travers ces 'signes', les choses du cosmos. D'une part, seul Dieu possède la véritable vie, la véritable connaissance, la véritable volonté, la véritable puissance, etc... D'autre part, chaque chose dans le cosmos manifeste certains aspects de la vie de Dieu, de Sa connaissance, de Sa volonté et de Sa puissance par le fait même qu'elle manifeste *wojud*. La vie que nous possédons n'est pas la véritable vie, puisque la véritable vie n'appartient seulement qu'à Dieu. Mais en même temps, notre vie possède une certaine réalité car sinon nous ne pourrions ni savoir ni percevoir.

Quand Dieu accorde l'existence aux entités, celles-ci viennent à l'existence suivant leurs propres réalités. Cela signifie, par exemple, que si Dieu donne existence à un arbre particulier, celui-ci entre dans le cosmos exactement comme Il l'a connu depuis l'éternité, avec toutes ses qualités spécifiques, dans ce moment et cet endroit particulier. Les entités immuables ne peuvent être comparées aux idées de Platon, parce que les idées sont universelles plutôt que particulières. Mais nous ne pouvons comparer les noms divins aux idées de Platon, puisque chaque nom coranique de Dieu est le signe d'un attribut ontologique spécifique dont les entités partagent un certain degré. Parfois, néanmoins, Ebno'l-'Arabi déclare que les noms de Dieu sont infinis, car chaque entité manifeste une propriété de *wojud*, signifiant ainsi *wojud* et le 'nommant'. En ce sens, chaque chose est un nom de Dieu et ainsi, les noms sont particuliers. Ces deux visions des noms divins ont conduit certains disciples d'Ebno'l-'Arabi à faire la distinction entre les quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu et les entités immuables en appelant les premiers les 'noms universels de Dieu' et les secondes 'les noms particuliers de Dieu'.



Selon Ebno'l-'Arabi, chaque entité existante partagent dans tous les attributs divins l'Essence nommée par tous les noms, puisque chacune manifeste l'existence, et que l'existence est Dieu. Mais toutes les entités ne manifestent pas tous les attributs, et ainsi le cosmos tout entier est partagé en différents degrés d'excellence (tafāḍhol) selon la mesure avec laquelle les entités existantes manifestent les attributs de Dieu dans l'univers. Certaines créatures ont une vie plus longue, d'autres une vie courte, et certaines semblent ne pas avoir de vie du tout – quoique les soufis peuvent percevoir une vie invisible même dans des pierres, à travers l'œil du 'dévoilement' mystique (kashf). Chaque attribut de Dieu se manifeste aussi dans des intensités variables – connaissance, volonté, pouvoir, parole, générosité, justice, miséricorde, pardon, etc. Chaque entité a une 'préparation' spécifique (este'dād) qui lui permet de manifester les attributs de wujud à un plus haut ou un plus bas degré. Une pierre manifeste de la puissance sous une certaine forme passive. Une plante manifeste des traces de vie, de la connaissance, de la volonté et de la puissance active. Un animal manifeste tous ces attributs avec une intensité bien plus grande. Au sommet de la hiérarchie visible de l'existence, les êtres humains ont le potentiel de manifester chaque nom divin.

Un fameux ḥadith nous dit que Dieu créa Adam à Sa propre image, et Ebno'l-'Arabi fait valoir qu'ici le nom d'Allāh est employé, puisqu'Allāh est 'le nom de Dieu qui englobe tout' (al-esmo'l-jāme'), et ce à quoi tous les autres noms réfèrent. Donc les êtres humains furent créés avec la potentialité d'exprimer tous les noms de Dieu, alors que d'autres créatures dans le cosmos peuvent seulement manifester certains noms de Dieu. Bien que toutes les créatures soient des lieux de manifestation pour wujud, celui-ci ne peut se manifester lui-même dans sa toute splendeur que dans un être humain. Ceci peut aisément être vérifié si nous regardons encore les sept Noms primaires de Dieu évoqués précédemment. Les humains partagent avec les animaux le fait qu'ils manifestent la vie, la connaissance, la volonté et la puissance. Mais les êtres humains peuvent manifester ces attributs avec bien plus d'intensité que les animaux. Qui pourrait comparer la puissance d'un éléphant à celle de Gengis Khan ? Ou la connaissance d'une abeille avec celle de Bouddha ? De plus, seuls les humains peuvent manifester les trois attributs restants à l'intérieur du monde sensible. 'La parole' est une qualité humaine spécifique, tandis que 'la générosité' et 'la justice' ne peuvent s'appliquer aux animaux excepté métaphoriquement.

Mais tous les êtres humains n'emploient pas leurs paroles d'une manière appropriée à la pleine perfection de wujud, et peu de gens sont généreux et justes ; de même que les hommes ne possèdent la connaissance, la volonté, la puissance, ou d'autres attributs divins de manière égale. Puisque les gens matérialisent les attributs divins et les manifestent dans leurs vies de différentes façons, Ebno'l-'Arabi distinguent cinq catégories basiques d'êtres humains : l'incroyant (kāfer), la personne de foi (mo'men), l'ami de Dieu (wali), le prophète (nabi), et le messager (rasul). Il consacre des centaines de pages à expliquer comment différentes sortes de gens manifestent les noms divins à différents degrés. Par conséquent, son anthropologie est en fait une ontologie, fermement basée sur la doctrine coranique des noms et des attributs de Dieu.

Il est préférable de souligner que pour Ebno'l-'Arabi, comme pour la plupart des autres penseurs musulmans, la moralité et l'éthique, comme l'anthropologie, sont enracinées dans l'ontologie. En d'autres termes, un être humain qui veut exprimer sa pleine humanité doit faire ressortir les qualités divines qui sont latentes à l'intérieur de lui. Les qualités d'un véritable être humain sont les qualités de Dieu, c'est-à-dire qu'elles appartiennent à wujud lui-même. Ces qualités divines sont des qualités morales dans le sens où elles fournissent le modèle de tous les actes appropriés, compatissants et humains. Le Coran nous dit que Dieu est Généreux, Juste, Indulgent, Gentil, Patient, Clément et autres. Ceux-ci sont précisément les attributs qu'un être humain doit gagner pour atteindre la perfection morale et spirituelle. Ainsi, Ebno'l-'Arabi identifie le chemin soufi



avec l'hypothèse des traits de caractère de Dieu' (at-takhalloq be akhlāqe'llāh), et il identifie ces traits de caractère avec les noms divins. En d'autres termes, il y a des standards absolus pour l'éthique et le comportement social basés sur les mêmes principes qui gouverne le monde naturel. En conséquence, wujud peut trouver sa pleine manifestation seulement dans un ordre moral approprié établi parmi les êtres humains.

Ebno'l-'Arabi relie la pleine manifestation de wujud aux êtres humains plus particulièrement dans sa fameuse doctrine de 'l'homme parfait' (al-ensāno'l-kāmel). D'un certain côté, l'homme parfait (opposé à 'l'homme animal'), al-ensāno'l-ḥayawān) est l'incarnation de toutes les qualités humaines louables ; il est l'exemple de la sagesse humaine, de la compassion, et du bien spirituel et moral. Il guide les individus et la société vers un équilibre idéal avec l'ultime Bien. Il représente Dieu parmi les êtres humains, les conduisant à un bonheur suprême dans le prochain monde. Dans cette manifestation humaine, on le trouve sous la forme des prophètes et des grands amis de Dieu (akābero'l-awliā').

D'un autre côté, l'homme parfait est le but du cosmos, puisque Dieu manifeste tous Ses attributs uniquement à travers l'homme parfait ; en lui seulement, wujud vient à un plein épanouissement. Aucune créature autre que l'homme parfait ne possède la préparation requise (este'dād) pour manifester tous les traits moraux de Dieu dans le cosmos. Si wujud en lui-même est le Non-phénoménal absolu, il n'atteint seulement sa pleine manifestation dans le monde phénoménal qu'à travers l'homme parfait, qui exprime tous les noms de Dieu en parfait harmonie et équilibre. C'est pourquoi Ebno'l-'Arabi dit que les amis 'mohammédins' de Dieu – c'est-à-dire, ceux qui ont hérité des sciences et des traits moraux de Mohammed, le plus parfait des hommes parfaits – possèdent 'la station de la non station' (maqām la maqām). En d'autres termes, ils ont matérialisé toutes les perfections qui se trouvent dans l'existence, et ainsi ils ne peuvent pas être identifiés dans un sens limité avec une perfection spécifique. D'autres amis de Dieu sont dominés par des noms divins spécifiques, ou des perfections spécifiques de wujud, comme la connaissance, la parole, la générosité, la justice, la compassion, l'amour, la patience, la persévérance, ou autres. Mais les amis mohammédins de Dieu réalisent tous les noms et toutes les perfections. Par conséquent, ils sont dominés par aucun nom, aucune perfection, 'aucune station'. Au contraire, ils agissent en accord parfait avec les nécessités de chaque situation, puisqu'ils manifestent l'ultime réalité de wujud lui-même. Comme l'Essence divine, ils sont indéfinissables et insaisissables, mais ils débordent de toutes les œuvres imaginables du bien.

Incomparabilité et Similarité

D'une part, wujud en lui-même est indéfinissable et transcende de manière absolue les choses existantes et non existantes, qui sont infinies par leur nombre. D'autre part, wujud se montre lui-même à travers les entités existantes et à travers les écritures révélées, de telle façon que les êtres humains puissent acquérir la connaissance de ces qualités. Dans la terminologie développée par la théologie scholastique islamique, kalām, l'impossibilité de connaître Dieu et la transcendance se réfèrent à tanzih, ou 'incomparabilité'. En d'autres termes, Dieu ne peut être comparé à rien ; aucune chose existante n'est l'égale de wujud lui-même. Notre seule connaissance concernant Dieu est que nous ne savons réellement rien de Lui. Cette position a été affirmée par les théologiens bien avant Ebno'l-'Arabi, et il l'a accepté comme une vérité. Cependant, il souligne que cette description de la Réalité divine ne nous fournit pas une image exacte de wujud, puisque qu'elle ne prend pas en compte de manière satisfaisante les 'signes' de Dieu qui apparaissent dans le cosmos. En fait, dit Ebno'l-'Arabi, les théologiens ont basé leur analyse de la nature divine sur la raison (al'aql), et la raison fonctionne de telle manière qu'elle ne peut comprendre seulement ce que Dieu n'est pas.



En tant que telle, la raison ne peut obtenir aucune connaissance positive sur les attributs de Dieu. En conséquence, les écritures nous fournissent cette connaissance positive, et la raison ne se fourvoiera pas si elle suit les écritures. Mais la plupart des penseurs rationnels – les théologiens en particulier – insistent sur l’interprétation (ta’wil) des écritures en lien avec leurs propres perceptions rationnelles de ce qui peut être attribué de façon appropriée à Dieu. Ainsi, ils refusent de prendre pour argent comptant la description de Dieu qui suggère qu’Il est similaire aux choses du cosmos.

Si la raison par sa propre nature veut nier les attributs provenant de Dieu et affirme Son incomparabilité, l’‘imagination’ (khayāl) a la puissance de comprendre la similarité de Dieu (tashbih). A ce stade, nous ne pouvons commencer à décrire la comparaison extrêmement détaillée d’Ebno’l-‘Arabi sur les deux sortes de connaissance acquises à travers la raison et l’imagination, mais nous pouvons résumer ses conclusions : la parfaite connaissance de Dieu doit déclarer Dieu à la fois incomparable et similaire. Dieu en lui-même – le wujud absolu – est incomparable avec les autres choses existantes, mais Dieu manifeste également les propriétés de wujud dans le cosmos, et à cet égard, nous devons affirmer que Dieu est d’une certaine manière similaire aux choses créées.

Alors, qu’est-ce que le cosmos ? Il s’agit de l’‘autre’, puisqu’il est défini comme tout excepté l’Essence de Dieu. Mais ce n’est pas l’autre dans tous les domaines, puisqu’il s’agit de tous les mots prononcés à l’intérieur du Souffle du Tout Miséricordieux, et le Souffle est d’une certaine manière identique à Celui qui souffle. A nouveau, le cosmos est la propre révélation de Dieu (tajalli) dans Son lieu de manifestation. A travers le cosmos, wujud montre ses caractéristiques et ses propriétés, c’est-à-dire son nom universel et particulier, à la fois les quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu et les entités immuables. En conséquence, le Souffle du Tout Miséricordieux amène les réalités invisibles sur le plan du visible. Dans un sens, l’univers est autre que Dieu, puisque l’Essence se trouve infiniment au-delà de lui. Dans un autre sens, l’univers est identique à Dieu, puisque rien ne se trouve à l’intérieur de l’univers qui ne nomme pas Dieu. Les mots inépuisables prononcés par Dieu sont identiques au Souffle, et le Souffle est identique au Tout Miséricordieux ; donc, les mots sont identiques au Tout Miséricordieux. Ebno’l-‘Arabi va et vient constamment entre ces deux points de vue, celui de l’identité et celui de la différence. Il résume sa position avec l’affirmation faussement simple : ‘Il/non Il’ (howa lā howa). Chaque entité dans le cosmos est identique à wujud et en même temps autre que wujud.

La réalité de ‘Il/non Il’ peut être perçue plus clairement à travers l’imagination. Ebno’l-‘Arabi traite de l’imagination sur de multiples niveaux, et il joue un rôle si important dans ses enseignements qu’il prétend que personne ne peut obtenir de véritable savoir sans le comprendre. Une réalité imaginale (pas ‘imaginaire’) est celle qui réside dans un domaine intermédiaire entre deux autres réalités, de sorte que nous devons l’affirmer et le nier en même temps. Un des exemples les plus communs est l’image renvoyée par un miroir. Votre réflexion dans un miroir agit comme une sorte de pont entre vous-même et le miroir, et ce n’est jamais ni vous-même ni le miroir. Vous devez affirmer que l’image est à la fois vous-même et le miroir et qu’elle n’est pas ni vous-même ni le miroir. De même, les rêves sont des réalités imaginales. Si vous voyez votre père dans un rêve, vous avez vu votre père et non votre mère ou votre frère. En même temps, ce que vous avez vu n’est rien d’autre que votre propre moi. Ainsi la réalité imaginale que vous avez perçue est un pont ou un ‘isthme’ (barzakh) entre vous-même et votre père. L’affirmation la plus succincte que vous pouvez faire à propos de l’image du rêve est ‘il/non il’.

Ebno’l-‘Arabi perçoit l’imagination sur trois différents niveaux cosmiques. Au niveau humain, le monde de l’expérience intérieure de l’homme est l’imagination. Ceci est l’‘âme’ (nafs), qui réside à



un stade intermédiaire (ou 'isthme') entre l'esprit, qui dérive du Souffle de Dieu d'après le Coran (32:9), et le corps, que Dieu a façonné à partir de l'argile. L'esprit est une réalité composée de lumière pure, de vie, de connaissance et des autres attributs divins, alors que le corps, quant à lui, est une multiplicité de parties, vaincu par l'obscurité, par la matière inanimée, l'ignorance et le manque d'attributs divins. L'âme est un mélange de ces deux aspects. Ce n'est ni de la lumière pure ni de l'obscurité pure, mais un stade intermédiaire entre la lumière et l'obscurité. Elle possède tous les attributs divins jusqu'à un certain degré ambigu. Chaque âme humaine représente un mélange unique de qualités et une unique possibilité d'ascension vers la perfection de 'la non station', où tous les attributs divins sont possédés de la manière la plus complète. Mais chaque être humain peut aussi descendre vers la multiplicité et l'obscurité, se perdre ainsi dans la dispersion et passer dans un état infrahumain. Le domaine intermédiaire tout entier de l'âme est celui de l'imagination et de l'ambiguïté, mélange et perplexité. Le seul chemin en sécurité dans ce dédale d'affirmation et de négation est la route établie par les prophètes.

A un second niveau, Ebno'l-'Arabi perçoit l'imagination dans le macrocosme, le monde en dehors de l'homme. Il y a deux mondes fondamentaux créés, le monde invisible des esprits et le monde visible des corps, correspondant à l'esprit et au corps dans le microcosme. Le monde des esprits est habité par les anges de qui l'on dit, dans le symbolisme traditionnel, qu'ils furent créés à partir de la 'lumière', tandis que le monde des corps est habité par les animaux et les humains, dont les parties visibles sont composées d'argile'. Entre ces deux mondes se tiennent d'autres mondes qui combinent les qualités de ces deux mondes de base et qui sont connus collectivement comme le 'Monde de l'Imagination'. Par exemple, on dit que les 'djinns' habitent certains de ces mondes intermédiaires. Ils sont faits de 'feu', qui est clairement un pont entre la lumière et l'argile. Le feu est lumineux comme la lumière, pourtant il ne peut être alimenté sans le combustible du monde d'argile. Il essaie de s'élever vers la lumière, pourtant il est attaché par sa racine au monde de l'obscurité. Les êtres angéliques descendent du monde de la lumière dans le monde de l'imagination et sont perçus en visions par les prophètes et les amis de Dieu. Ici également les prophètes reçoivent les écritures, qui amènent ensemble la luminosité cognitive du monde supérieur avec une cristallisation linguistique à travers laquelle les êtres humains dominés par la dispersion et l'obscurité peuvent percevoir la lumière de l'esprit.

Dans un troisième sens, 'l'imagination' se réfère à la plus grande de toutes les réalités intermédiaires, qui est le cosmos tout entier, ou le Souffle du Tout-Miséricordieux. Le cosmos se tient à mi-chemin entre le wujud absolu et le néant absolu. Tout ce qui 'existe' dans l'univers est Il/non Il, lui-même/non lui-même. De plus, cette description s'applique au cosmos non seulement en tant que réalité statique mais également en tant que réalité dynamique. En d'autres termes, chaque moment est à la fois identique et non identique au précédent et au suivant. Ebno'l-'Arabi met en exergue l'infinité de wujud et cite l'axiome, 'La révélation de soi ne se répète jamais,' puisque Dieu dans Son effusion infinie n'a pas de contraintes. Par conséquent, jamais deux choses ou deux instants ne sont les mêmes. Ceci est la fameuse doctrine d'Ebno'l-'Arabi sur le 'renouveau de la création à chaque instant'. Comme Ebno'l-'Arabi l'écrit au sujet du cosmos,

TOUT EXCEPTÉ L'ESSENCE DE DIEU SE TIENT À LA STATION DE LA TRANSMUTATION, RAPIDE ET LENT.
TOUT EXCEPTÉ L'ESSENCE DE DIEU EST INTERVENTION DE L'IMAGINATION ET DISPARITION DE L'OMBRE...
PASSANT CONSTAMMENT D'UNE FORME À UNE AUTRE POUR TOUJOURS. EN RÉALITÉ, L'IMAGINATION N'EST
RIEN D'AUTRE QUE CELA... AINSI LE COSMOS NE SE MANIFESTE SEULEMENT QU'À L'INTÉRIEUR DE
L'IMAGINATION. (FOTUHĀT, VOL II, N.D., P. 313)

Wojud est un dans son Essence et nombreux par ses noms et ses propres révélations. Il est à la fois non comparable avec toutes les entités, et similaire à toutes les choses créées. Wujud trouve sa plus complète expression extérieure à travers l'homme parfait, qui manifeste tous les noms de



Dieu dans leur totale plénitude. Tout comme Dieu a deux perfections, celle de l'Essence et celle des noms, l'homme parfait en a également deux : celle de sa réalité essentielle en tant que forme de Dieu Lui-même et celle de ses manifestations accidentelles, à travers lesquelles il expose les noms de Dieu dans des contextes particuliers. En ce qui concerne la première perfection, tous les hommes parfaits sont essentiellement un, et il est possible de parler de 'l'homme parfait' comme une réalité unique ou comme les 'logos'. Pour la deuxième perfection, chaque homme parfait a une fonction spécifique à jouer dans le cosmos ; donc il y a de nombreux hommes parfaits accomplissant les rôles que Dieu leur a donnés. En ce qui concerne la perfection essentielle des hommes parfaits, le Coran dit qu'il n'y pas de distinction entre les messagers de Dieu (2:285), mais eu égard à leur perfection accidentelle, il déclare que Dieu les a classés en degrés d'excellence (2:253). En résumé, les hommes parfaits sont ancrés dans leurs essences, qui ne sont pas rien d'autre que l'essence de *wojud* lui-même. En même temps, ils subissent une transformation constante et une transmutation en participant à la révélation continue de Dieu lui-même et en manifestant les propriétés des noms divins dans une variété sans fin de situations cosmiques. Le cœur (*qalb*) de l'homme parfait expérimente sans fin la fluctuation (*taqallob*), puisqu'il est le lieu à l'intérieur duquel il perçoit les révélations de Dieu lui-même, qui ne se répètent jamais.

Dieu a créé l'univers pour manifester la plénitude de Sa propre nature. Comme le fameux *ḥadith qodsi* l'exprime, Dieu dit : « J'étais un trésor caché ; alors j'ai voulu être connu, et J'ai créé les créatures pour que je puisse être connu. » En d'autres termes, à travers le cosmos, *wojud* révèle les infinies possibilités latentes à l'intérieur de lui-même. Et il se manifeste lui-même dans toute sa plénitude seulement à travers l'homme parfait, puisque lui seul réalise toutes les qualités ontologiques – tous les noms et les attributs de Dieu. Seul l'homme parfait a atteint le but de la vie humaine, qui est de manifester la forme divine dans laquelle l'homme a été créé.

Ebno'l-'Arabi prête la plus grande attention non pas à l'ontologie mais à 'l'anthropologie', c'est-à-dire, décrire la nature de l'homme parfait et la manière par laquelle les êtres humains peuvent atteindre la perfection. Les aspects pratiques de l'enseignement d'Ebno'l-'Arabi – qui sont bien plus détaillés que l'aspect théorique que nous venons d'évoquer – décrit comment un être humain peut discipliner son intellect et son imagination pour combiner la vision de l'incomparabilité avec celle de la similarité. Une simple compréhension rationnelle de la réalité de Il/non Il n'aidera pas une personne à accéder au monde de la lumière. Le monde intérieur de l'imagination ne peut être transformé en un lieu de la révélation propre de *wojud* à moins que nous suivions la guidance de ces êtres humains qui ont atteint la perfection avant nous – les messagers, prophètes, et amis de Dieu.

En résumé, la réalité ultime de *wojud* est à la fois infiniment au-delà de nous et omniprésente avec nous. Dans son incomparabilité, *wojud* est un avec une unité absolue, mais dans sa similarité il se manifeste à travers la pluralité réelle que nous percevons dans le cosmos. Le Non-phénoménal reste pour toujours incomparable, tout comme la lumière reste pour toujours la lumière ; mais le Non-phénoménal apporte le phénoménal dans l'existence à travers la miséricorde et la compassion envers toutes les choses qui ont le potentiel d'exister. Le cosmos de son côté manifeste toutes les propriétés de *wojud* d'une manière différenciée. Les êtres humains sont capables de retourner au moyen de leurs propres moi au Non-phénoménal, réalisant par la même leur état original en tant

A propos de l'auteur.

William C. Chittick est un éminent traducteur et interprète de littérature classique islamique et mystique. Il est surtout connu pour ses travaux remarquables sur Roumi et Ibn 'Arabi. Il a produit de nombreux textes sur le thème de l'école d'Ibn 'Arabi, la philosophie islamique et la cosmologie islamique.



qu'entités non existantes immuables. Mais, de la même manière, les hommes parfaits viennent manifester la plénitude de wujud, puisque leurs entités non existantes ont été créées sous la forme divine, qui est la forme de wujud. La 'non-station' est en même temps toutes les stations. Non Il est Il. L'Unité se manifeste dans la pluralité des perfections de l'homme.

La Fidélité qui vient de Toi

Dr. Javad Nurbakhsh

Traduit du Divan-e Nurbakhsh , p .161

Tu résides dans mon cœur ;

Ma tête te désire.

Je passe mes nuits et mes jours

Complètement consumé par toi.

J'ai souffert entre les mains

des gens de cette époque ;

Dans ce monde, je n'ai trouvé la fidélité

que chez Toi.

Nous avons été complètement enivrés de ton vin

depuis la pré-
éternité ;

Nous resterons complètement soumis à Ta
volonté

jusqu'à la post-éternité.

Je n'ai aucun espoir de paradis

ou de résurrection ;

Je n'ai jamais désiré un autre que Toi.

Une fois que j'ai réalisé qu'en réalité

La voie ne peut être parcourue qu'avec tes pieds,

J'ai renoncé à ma propre volonté.



Avec chacun de mes souffles
 Je suis conscient de Toi ;
 J'ai renoncé à mon cœur et à mon âme
 En vue d'obtenir ton contentement.

O Nurbakhsh , Les gens souhaitent se soumettre à toi,
 Parce que tu t'es sacrifié à Dieu.

Le discours de l'amour s'élève au dessus des mots et de leur sens
 L'amour parle à travers un autre langage

Mon rival pour me défier m'a demandé de parler d'amour
 Mais pour un cœur scellé (sourd) y'a t-il meilleure réponse que le silence

Celui dont le cœur est attentif au monde des amants
 N'entend plus que les cris d'amour et de bonté

L'amour s'exprime dans un langage inconnu des gens ordinaires :
 Quitte leurs bavardages inutiles et tous ces maux de tête

Celui qui ne croit pas en l'amour ne pourra jamais comprendre
 toutes ces paroles

Aucune de nos paroles ne pourra éveiller son cœur ignorant

Dans la voie de l'amour bonté il n'y a pas de place pour le
 bavardage creux

Mais seulement le murmure de l'effacement derrière chaque
 porte

Nurbakhsh, ton discours tiré du souffle de l'amour est
 éloquent

Et captive le cœur de tous les gnostiques clairvoyants.

A propos de l'auteur...

Dr. Javad Nurbakhsh, né le 10 décembre 1926 à Kerman en Iran et décédé le 10 Octobre 2008, fut maître de l'ordre Nématollahi des soufis. Initié dans la voie Soufie Nématollahi à l'âge de seize ans, à vingt ans, il fut nommé cheikh (directeur spirituel) par son maître Munès 'Ali Shah, puis devint lui même maître de la confrérie Nématollahi à la mort de son maître. Il était alors âgé de 26 ans. Il est succédé par son fils, Dr. Ali Reza Nurbakhsh.



Interview de Dr Javad Nurbakhsh

Disponible en ligne sur http://www.dailymotion.com/video/x1xijxq_interview-du-maitre-soufi-dr-javad-nurbakhsh-ii_school



Ce matin lors de notre promenade dans le jardin, nous avons vu plusieurs chemins qui convergeaient vers un point unique et vous nous avez dit qu'il y a autant de chemins vers Dieu que d'êtres humains. Pouvez-vous nous en dire plus ?

Ces chemins que vous avez vu signifient que tous les êtres humains sont les bienvenus ici dans ce lieu, dans cette voie soufie et cela sans distinction de religion ou de croyance.

Le Maître pourrait-il expliquer l'idée qu'il y a autant de chemins vers Dieu que de personnes humaines dans le monde ?

Que voulez-vous dire ? Votre question est une question religieuse !

Vous avez dit qu'il y a deux types de relations humaines, deux manières de se comporter avec les gens. Une relation basée sur l'égo qui est négative et l'autre qui est sans égo et qui est constructive ? comment peut-on arriver à faire la différence entre ces deux types de relations ?

Si tout comme moi, vous aviez pratiqué la folie pendant toute votre vie, vous auriez compris ce que je veux dire.

Je voudrais à présent savoir pourquoi le maître est venu s'installer à cet endroit, avec un verger ! Pourquoi vit-il dans cet endroit si froid, si rude et sans confort au lieu par exemple d'aller vivre en bordure de mer à la plage ?

Si vous étiez soufi vous pourriez comprendre. Maintenant [vu que vous ne l'êtes pas], il n'y a pas de pourquoi à ce sujet.



Lors d'une discussion avec une personne qui est d'un autre ordre soufi nous avons évoqué la question de la transmission de l'enseignement soufi d'un maître à un autre. Cette personne pense que chaque maître hérite de toute la compréhension, de tout l'enseignement de tous les autres maîtres qui l'ont précédé dans la voie soufie. Quel est votre point de vue à ce sujet ?

Si un maître agit avec son égo, ce comportement se transmet à son successeur. Mais si un maître agit sans égo de façon désintéressée, ce même comportement sera transmis à son successeur.

En est-il ainsi de Génération après génération ?

Oui

Dans notre discussion d'hier vous avez dit qu'être derviche, c'est être fou d'amour pour la Vérité. Comment avez-vous fait pour savoir qu'il y avait quelque chose de cet ordre à rechercher ?

Je ne comprends pas votre question

Je reformule ma question : comment sait-on que quelqu'un qui cherche Dieu est vraiment fou d'amour

Par le fait même qu'il cherche Dieu...c'est cela le signe de sa folie

Mais Dieu doit vous appeler d'abord, vous ne pouvez pas chercher Dieu sans qu'il vous ait d'abord appelé

Oui, c'est exact

Lors de notre discussion d'hier, Christine, ma collègue vous a dit que l'amour était difficile et vous avez répondu que cela n'était pas de votre faute. Mais je ne suis pas sûr que vous pensez vraiment que l'amour est difficile ? Qu'en est-il ?

Si vous vous engagez de vous-même avec votre propre libre arbitre sur la voie de l'amour alors elle est très difficile. Mais si l'amour vient à vous alors la voie est facile.

Cela paraît compliqué. Les gens doivent-ils donc attendre que l'amour vienne à eux ?

Non. Lorsqu'ils vont vers l'amour de prime abord, il le trouve facile. Lorsqu'ils atteignent une certaine étape, là, ils réalisent que c'est très très difficile.

Quelle est la difficulté ? Il y a une littérature abondante sur l'amour, tout le monde veut et croit en l'amour. Pourquoi est-ce difficile ?

Vous devez tomber amoureux ou être amoureux vous-même pour comprendre pourquoi cela est difficile.

Mon sentiment et mon expérience me font dire que les gens pensent qu'ils ont trop à perdre, qu'ils doivent renoncer à trop de choses s'ils tombent amoureux !

Tu ne dois renoncer à rien de toi même. L'amour vient tout seul. S'il arrive tu comprends ce qu'est l'amour ; s'il ne vient pas cela ne sert à rien de renoncer à quoi ce soit.

Cela est-il valable pour tous types d'amour. L'amour de Dieu est-il différent de l'amour humain, de l'amour conjugal ?

La différence entre les types d'amour dépend de la place qu'occupe l'égo dans ces amours. Il y'a d'abord un type d'amour qui vient de celui qui est amoureux à destination de ce qu'il aime.



Ensuite, il y'a l'amour qui vient du Bien-aimé vers l'amoureux. C'est à ce deuxième type qu'appartient l'amour soufi. Ce type d'amour est celui qui arrive soudainement, sans prévenir, pas celui qui vient de soi et auquel on peut s'entraîner par la pratique.

C'est pour cela que la patience est si importante !

La patience ?!! Rien à voir !

Vous avez dit qu'il existe deux types de relations humaines. Celle avec l'égo qui est négative et celle sans égo qui est constructive. Quels sont les signes de ces différentes relations. Comment peut-on savoir les distinguer ?

Ceci est quelque chose que vous devez ressentir, expérimenter et non quelque chose que je peux vous expliquer par des mots. Et ce que vous posez comme question est la preuve que vous n'êtes pas encore devenu un soufi

Il a suivi votre conseil, il s'est rasé la barbe aujourd'hui

Aujourd'hui vous pouvez me traiter de ce que vous voulez, mais je ne suis plus un bouc !

Le soufi est toujours joyeux, quel que soit la situation. A ce sujet j'aurai deux questions

Premièrement : Etes-vous toujours joyeux ?

Oui, je le crois.

Deuxièmement : il y a tellement de souffrances et de malheurs dans le monde que je ne crois pas que vous y soyez indifférents ? Qu'en est-il ?

Celui qui est malheureux est censé être malheureux, celui qui est heureux est censé être heureux. Nous ne nous occupons pas de savoir pourquoi un tel est heureux et pourquoi un tel est malheureux ; nous nous préoccupons de rester heureux.

Vous avez dit et écrit que le soufisme a existé bien avant le mot et aussi avant l'islam. Comment cela est-il possible ?

Le soufisme c'est la non existence ou la pratique de la non existence. Dès le début de la création, il y a eu des gens qui ont recherché et pratiqué la non-existence.

Cela signifie-t-il que cette approche se transmet à toutes les voies ou uniquement dans la voie du soufisme ?

Il est possible que ce sentiment de non existence ou cette aspiration à la non existence se retrouve dans d'autres voies ou religions. Mais la non-existence est le trait distinctif du soufisme.

Qu'est-ce qu'un miracle pour vous ?

Un miracle est le genre de choses que les illusionnistes accomplissent pour les gens stupides par le moyen du charlatanisme.

Vous avez longuement expliqué dans vos écrits que les mots n'avaient aucune importance ou valeur dans la voie de la vérité (haqiqat), est-ce la même chose pour la musique ? y'a-t-il une différence entre la parole et la musique ?

Il y a deux types de musiques. L'une pour la distraction, le plaisir d'écouter la musique



L'autre musique est celle qui vous emporte ou vous dirige vers l'unité.

Quel genre de personnes peut produire ce genre de musique ? Est-ce seulement les soufis ou n'importe quel autre musicien ?

L'effet de la musique est multipliée lorsqu'elle est jouée par un soufi, cela intensifie l'impact de la musique sur l'auditeur.

Le sentiment d'unité que l'on ressent au cours de l'audition de la musique soufie, disparaît-il ou non lorsque la musique cesse ?

La limite de la musique soufie est l'Unité et il n'y a pas de fin à l'Unité. Lorsque vous atteignez l'Unité, il n'y a pas de fin. L'Unité est infinie.

Je voudrais à présent m'aventurer sur un terrain glissant, c'est celui de l'Unité. Lorsque j'essaie d'expliquer cette unité divine pour les gens ordinaires, ils ne comprennent pas la plupart du temps. La seule chose qu'ils font, c'est écarquiller les yeux en me disant : « on ne comprend pas ce que tu dis, tes propos ne sont pas très raisonnables, ce que tu dis reviens à dire que nous sommes tous Dieu ! ». Y'a-t-il une façon d'expliquer cette notion d'unité divine pour la faire comprendre aux gens ordinaires ?

Le soufi a atteint un endroit où il comprend vraiment ce qu'est l'unité de l'être. Celui qui n'a pas encore atteint cet endroit ne comprend pas ce qu'est l'unité de l'être et il ne peut donc pas l'expliquer à quelqu'un d'autre.

Pourriez-vous nous en donner une description que nous pourrions utiliser pour ceux qui ne comprennent pas ?

Si vous êtes en chemin pour vous rendre à un endroit où vous n'avez jamais été, et qu'on vous demande de le décrire, vous ne pourrez pas car vous n'avez aucun aperçu de cet endroit.

Je reviens sur le sujet l'égo. Les occidentaux ont peur et sont troublés lorsqu'on parle de tuer ou d'anéantir l'égo. Peut-on expliquer l'annihilation de l'égo d'une façon qui ne soit pas effrayante pour les gens ?

Il y a deux types d'êtres humains. Ceux qui fonctionnent avec la raison et ceux qui fonctionnent avec le cœur.

Cela signifie qu'avec la raison vous avez peur mais avec le cœur non ! (AR)

Si l'on part de l'idée que tout peut s'apprendre, ceux qui fonctionnent avec la raison peuvent-ils apprendre à fonctionner avec le cœur ?

Apprendre avec la raison et apprendre avec le cœur sont deux choses différentes

Je voudrais poser la question autrement : celui qui voit le monde à travers la raison peut-il désapprendre cette habitude et commencer à regarder le monde avec le cœur ?

Si cela était possible, alors il serait possible qu'un occidental devienne soufi !

[Aie ! vous m'avez fait mal ! je laisse de côté cette question je vous en pose une autre]

Quel sont les signes de la soumission à Dieu. Quels sont signes de celui qui s'est vraiment soumis à Dieu ? qu'est ce qui le distingue de celui qui fait semblant d'être soumis ou qui croit l'être ?



A propos de la Lettre Soufie...

La Lettre Soufie est une compilation d'articles récents publiés sur le site web www.journalsoufi.com et distribuée électroniquement. La plupart des articles sont des traductions d'articles écrits en anglais et en persans dans le magazine Sufi (<http://sufijournal.org>)

Glossaire

- **Zèkr** : rappel ou souvenir de dieu (concept similaire au mantra indien)
- **Khanéqah** : maison des soufis, lieu où se réunissent les derviches.
- **Nafs** : égo, moi.
- **Sama** : séance de méditation, écoute du cœur
- **Derviche**: aspirant sur la voie Soufie
- **Javanmardi**: chevalerie
- **Hal**: état spirituel
- **Maqam**: station spirituelle
- **Mohassébé** : examen de conscience
- **Rend**: état spirituel particulièrement élevé atteint par un aspirant sur la voie, et qui peut le faire apparaître comme renégat pour les personnes préoccupées exclusivement par l'aspect exotérique de la religion

Celui qui s'est soumis à Dieu n'a plus de questions, ni pour Dieu, ni pour les créatures de Dieu, c'est-à-dire les êtres humains ! [Il n'a plus de doute du tout !]

Ma question suivante concerne la Bible, toujours en lien avec l'idée de soumission. Jésus a dit dans le nouveau testament : « Tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur et tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Ces paroles se rapprochent-elles du soufisme ? Qu'en pensez-vous ?

Le soufisme transcende les religions et tous les livres révélés. Le soufisme n'a pas vocation à se mêler des discussions sur ce genre de sujet.

Puis je juste lui offrir un thé....il est peu froid...

Je suis fatigué, cela compte-t-il pour vous ?

Absolument, cela compte !

[- souhaitez-vous continuer à poser des questions à l'intérieur ? (AR)

non il est fatigué, nous allons arrêter ! Nous allons juste prendre le matériel que nous avons laissé à l'intérieur.

Monsieur Ahmad, avez-vous offert du thé à nos invités (AR)

Demandez-leur s'ils veulent du thé ?(AN)

j'espère qu'on ne vous a pas trop fatigué ? Nous ne voulions pas le fatiguer

Je crois qu'on pourrait continuer demain ? (AR)

Oui, et peut être moins longtemps !

Demain, vous m'interrogerez de nouveau sur des âneries et moi, je vous répondrai n'importe quoi !



Adresses des Maisons de Soufis

Adresse des Maisons de Soufis de la confrérie Nématollahi en pays Francophones (liste complète sur site <http://www.nematollahi.fr>):

Côte d'Ivoire

63 Boulevard Latrille BP 1224 Abidjan,
CIDEX 1 Côte d'Ivoire Tel :225-22410510

Bénin

Quartier Beurivage

BP 1599 Porto-Novo, Bénin

Tel :229-21-4706

Burkina Faso

Khaniqahi Nimatullahi
(K.N.B.F)

10 BP 13375 Ouagadougou
10, Burkina Faso

Telmob : 226 73 61 52 29

Telecel : 226 79 55 94 25

Mali

Villa D89

Pres Residence Hotel Wawa Magnambougou
Fasso-Kanu

BP 2916 Bamako, Mali

Sénégal

Liberté VI extension,

croisement rues GY 113 et GY 94 Villa N°1

BP 5871 Dakar Fann, Senegal

Canada

1596 Ouest avenue des Pins Montreal H3G
1B4 Quebec, Canada

Tel:(514) 989-1411

1784 Lawrence Avenue West

North York, Toronto, Ontario
Faso

Canada M6L 1E2

Tel :(416) 242-9397

1735 Mathers Avenue West
Vancouver, B.C. Canada V7V
2G6 Tel:(604) 913-1174

France

144 rue du Chemin vert

75011Paris

Tel :33- (0)1-48-55-28-09

e-mail: kntparis@yahoo.fr

116, avenue Charles de Gaulle

69160 Tassin-La-Demi-Lune

Tel :33-(0)4-78-34-20-16

e-mail: knlyon@journalsoufi.com

