

**APERÇU SUR LE CONCEPT D'ISTHME (BARZAKH) SELON LA
DOCTRINE IBN ARABI PROPOSITION POUR UN TIERS-LIEU DE
RENCONTRE ENTRE SCIENCE ET RELIGION**

Par Laila Khalifa, Jordanie

«En remuant les deux flots (salé et doux) Il (Dieu) a donné libre cours aux deux mers pour se rencontrer, il y a entre eux un *barzakh* qu'ils n'outrepassent pas.» (Coran 55: 19-20)

« S'il n'y avait pas le *loin de l'équilibre*, il n'y aurait pas de vie, il n'y aurait pas de cohérence ».

Ilya Prigogine¹

Résumé. La rencontre entre religion et science est un défi aussi difficile qu'attrayant. Des siècles durant, la religion a dominé la science, surtout en occident, où les scientifiques étaient accusés d'hérési. En effet, ils étaient rejetés par la société s'ils produisaient des résultats scientifiques qui n'étaient pas en accord avec les principes de la religion. Par la suite, la domination de la science sur la religion se fait entendre après la renaissance scientifique soutenue par les progrès technologiques accomplis durant l'ère moderne. Beaucoup parmi les chercheurs en science appliquée, considèrent qu'adopter l'idée d'un Créateur ne sert qu'à combler le vide de l'ignorance du monde à l'égard des questions scientifiques, certifiant ainsi, que l'esprit scientifique est incompatible avec le dogme religieux.

Devant les impasses auxquelles la science fait face aujourd'hui, dans cette époque de post-modernisme, nombreux sont les chercheurs qui rappellent la nécessité de reconsidérer certains paradigmes scientifiques susceptibles d'intégrer la philosophie, voire les « sagesse » des religions. Cependant l'idée d'un Dieu Créateur reste gênante dans le milieu scientifique, et subséquemment d'établir un cadre de référence théorique et philosophique tout en évitant l'Idée d'un Dieu Créateur. Ainsi, certains chercheurs se sont tournés vers des sagesse venant de l'Extrême-Orient (l'hindouisme ou le bouddhisme, ou encore le Taoïsme). D'autres se sont tournés vers la philosophie occidentale, comme celle de Hegel, Kant et Spinoza entre autres. Mais tout compte fait, concernant la première catégorie, nous trouvons que la rencontre de la Sagesse d'Extrême-Orient et la sagesse des religions sortie du Moyen-Orient, est de toute évidence en harmonie avec la dimension ésotérique appelée *irfan* en arabe (voir les travaux de René Guénon, de Sachiko Murata, et surtout ceux de Toshihiko Izutsu).

Quant à ceux qui se sont tournés vers les philosophies occidentales, lesquelles se basent essentiellement sur les principes de la philosophie grecque, trouvent par conséquent que cette même philosophie a influencé des philosophes juifs, chrétiens et musulmans, sans mettre en doute les préceptes religieux. De plus, c'est à travers les philosophes musulmans que l'occident (théologiens et philosophes) a eu accès à la philosophie grecque. Quoique la négation des philosophes occidentaux quant à l'influence musulmane se fait entendre jusqu'à nos jours, ignorant du point de vue de l'histoire des religions et de la pensée, que cette philosophie grecque qui a marquée la philosophie musulmane aussi bien que la théologie chrétienne, est l'expression de l'évolution de l'esprit mental (*al 'aql al nazari*) contenues dans les sagesse des civilisations anciennes (Egypte, Iraq, Syrie, Perse et Afrique du nord). Ces mêmes civilisations sont également le berceau des trois religions, juive, chrétienne, et musulmane. (Voir les travaux d'Abu Ya'rub Almarzuqî et de Attayyib bou 'Azza).

L'actuelle relation entre science et religion s'articule entre deux catégories principales de scientifiques. La première, adopte une approche philosophique athée, soutenant l'idée que le monde

¹ «Temps à devenir », texte paru dans la revue *Science et Avenir* №146, 2006, extrait d'une conférence prononcé par le savant en 1993, publié en 1994 aux éditions Fides.

n’a pas besoin de Créateur ou de religion, et conséquemment, *statu quo*, toute rencontre ou dialogue entre religion et science est caduque. Quant à la deuxième, elle considère que la précision et la complexité de tout ce qui existe, du plus petit objet au plus grand, ne peut être, dans tous ses détails, qu’une expression d’une Intelligence intentionnelle qui affirme la représentation de l’Idée d’un Créateur. Ces derniers se basent donc sur l’idée que l’existence d’une force créatrice ou d’un Créateur, crée la création et la révèle dans sa meilleure condition, reprenant le dicton du philosophe soufi Al-Ghazali : «Le monde ne pourrait pas être plus parfait qu’il ne l’est (*laysa fi alimkân abda min hadha al ‘alam*).

En occident, naît la théorie de *Intelligent Design* démontrant la parfaite cohérence entre la foi chrétienne et juive, et la science naturelle. En Orient musulman naît la théorie *al ‘i‘az al ‘ilmî fi al Qur’an* (les Miracles scientifiques dans le Coran), démontrant l’impeccable cohérence des découvertes scientifiques avec les données coraniques. Quoique ces deux écoles détiennent des propositions qui attirent l’attention des scientifiques et des non scientifiques, leur propos tenant à accorder d’une manière linéaire, directe et simple la physique empirique et l’abstrait hermétique restent toutefois problématique. Car les découvertes scientifiques, sont par définition variables et ne peuvent donc pas présenter des preuves affirmatives de l’authenticité des propos religieux, invariables, et vice versa.

Cette problématique entre science naturelle et science religieuse, nécessite, pour que leur rencontre soit fructueuse, qu’elles trouvent un territoire intermédiaire commun, ou chaque science conservera ses outils, sa propre méthode et son identité. Le concept d’un isthme *barzakh*, s’impose donc par la nécessité qu’il représente. Par définition, un isthme a pour fonction de séparer et d’unir des opposés. Ainsi, le concept de « isthme » (*barzakh*), surtout selon la doctrine du grand maître soufi Ibn Arabi (1165-1240), nous appelle à évaluer l’idée d’une rencontre « isthmique » entre science et religion, puisque le principe de Isthme garantit leur séparation aussi bien que leur rencontre. Selon le Coran, le prophète Moïse rencontra Khidr (l’homme vert) qui va le mener vers la « roche » (symbole du mentale capable de traiter les questions métaphysique), qui marque l’Isthme séparant les deux mers d’eau douce et d’eau salée, où il est précisé que Khidr initia Moïse aux secrets de la sagesse divine contenue dans les lois du monde sensible. Mais arrive ce moment critique, où il lui déclare la fin de leur compagnonnage, le temps de la séparation est arrivé, disant: «Ceci [marque] la séparation entre toi et moi (la Caverne 78).

En effet, on pourrait croire que le principe d’Isthme représente l’univers conceptuel, la terre de l’enchantement, « le laboratoire de rêve » pour les chercheurs en sciences naturelle et en philosophie, y compris la philosophie des religions. C’est dans l’imaginal de cette « terre de vérité » comme la décrit Ibn Arabi, que le subtil devient épais, le muet devient parlant et que l’abstrait devient concret. C’est l’endroit qui unit les contraires permettant aux hommes de comprendre les choses et les phénomènes selon le Principe de l’Unité. La question posée alors revient à savoir comment gérer la rencontre et le dialogue entre ces deux Océans de science qui sont en l’occurrence contradictoires. Science empirique variable et science hermétique invariable ?

A partir de l’œuvre principale d’Ibn ‘Arabi, "Les illuminations de la Mecque" (*al Futûhât al Maqqiyya*), décrite comme un "Océan sans rivage", nous aborderons dans cette étude préliminaire le sens du concept de *barzakh*, afin d’en décrypter sa manifestation au travers de l’union espace-temps (la roche auprès de laquelle Moïse rencontra khidr) afin de faire se rencontrer la science et la religion. Son but étant d’apporter à l’homme la compréhension (*fahm*) du monde physique dans lequel il se trouve, et le sens même de son existence. Cette compréhension lui procurera paix et repos, car cette connaissance englobe le sens de l’incertitude sans confusion ni amalgame. Ibn Arabi fait ainsi la distinction entre la perplexité ou la confusion (*hayra*) à perte (*dhalal*) et la perplexité (*hayra*) constructive qui implique le sens de la science (*ilm*). Pour ce faire, nous nous appuyons sur les règles, l’art et la science de l’herméneutique (*ta’wîl*) d’Ibn Arabi même.

**İBN ƏRƏBİNİN DOKTRİNASINA ƏSASƏN "ARALIQ" (BƏRZAH)
KONSEPSİYASINA BAXIŞ: ELM VƏ DİN ARASINDA ÜÇÜNCÜ YERDƏ GÖRÜŞ
TƏKLİFİ**

Dr. Leyla Xəlifə

Xülasə: Din və elmin qarşılıqlı təsiri həm mürəkkəb, həm də cəlbedici bir məsələdir. Əsrlər boyu din elmi üstələyib, xüsusən də Qərbdə alimlər, kəşfləri dini doqmalara zidd olduğu halda, tez-tez bidətçilikdə günahlandırılıblar. Daha sonra, elmi İntibah dövründə texnoloji irəliləyişlərlə dəstəklənən elm din üzərində üstünlük qazanmağa başladı. Müasir alimlərin əksəriyyəti Yaradan ideyasını yalnız elmi anlayışdakı boşluqları dolduran bir anlayış kimi görür və onun elmi yanaşma ilə uyğun olmadığını düşünür. Lakin postmodernizm dövründə, elmin üzləşdiyi çətinliklər fonunda, elmi paradıqmaların yenidən nəzərdən keçirilməsinə ehtiyac yaranır. Bu, fəlsəfəni və hətta dinlərin "hikmətlərini" daxil etməyi nəzərdə tutur. Bununla belə, Yaradan-Tanrı ideyası elmi dairələrdə mübahisəli olaraq qalır, bu da bəzi tədqiqatçıları Şərq təlimlərinə (induizm, buddizm, daosizm) və ya Qərb fəlsəfələrinə (Hegel, Kant, Spinoza) yönəldir. Bu yanaşmalar Rene Genon, Saçiko Murata və Toşihiko İdzutsunun işlərində təsvir olunan irfan kimi ezoterik ənənələrlə uyğunluq təşkil edir.

Qərb fəlsəfi ənənələri arasında yunan fəlsəfəsinə əsaslanan cərəyanlardan birini, müsəlman mütəfəkkirlərinin təsirini qeyd etməyə dəyər. Müsəlman alimləri vasitəsilə Qərb Aristotel və Platon fəlsəfəsini mənimsəmişdir. Bu ənənələr qədim sivilizasiyalara (Misir, Mesopotamiya, Suriya, Fars, Şimali Afrika) köklənmişdir və üç İbrahim dini üçün də əsas təşkil edir.

Müasir dövrdə elm və dinin qarşılıqlı təsiri ilə bağlı baxışlar iki əsas qrupa bölünür. Birinci qrup Yaradanın zəruriliyini inkar edir və dini ideyaların elmi dünyagörüşlə uyğun gəlmədiyini hesab edir. İkinci qrup isə kainatın mürəkkəbliyi və nizamında Üstün Zəka anlayışının sübutlarını görür. Bu perspektivə nümunə olaraq sufi mütəfəkkir Əl-Qəzalinin fəlsəfəsini göstərmək olar. O, dünyanın indiki vəziyyətindən daha mükəmməl ola bilməyəcəyini iddia edirdi.

Qərbdə xristian və yəhudi inanclarını elmlə əlaqələndirən "Ağıllı Dizayn" (Intelligent Design) konsepsiyası meydana çıxmışdır. İslam dünyasında isə "Qurandakı elmi möcüzələr" (*əl-i'caz əl-ilmī*) nəzəriyyəsi inkişaf etmişdir. Bu yanaşmaların cəlbediciliyinə baxmayaraq, empirik elm və dini mütləqiyyət arasında birbaşa əlaqə qurmağın mürəkkəbliyinə görə problematik qalır.

Elmin və dinin məhsuldar qarşılıqlı təsiri üçün hər iki tərəfin unikal metodlarını və kimliyini qoruyaraq "aralıq" bir məkan tələb olunur. Sufi ustası İbn Ərəbinin təklif etdiyi *bərzah* (boğaz) konsepsiyası bu cür model təqdim edir. Qurana görə, *bərzah* ziddiyyətləri birləşdirir və ayırır, onların qarşılıqlı əlaqəsi üçün bir məkan yaradır.

İbn Ərəbi öz əsəri olan *Məkkə İşıqlandırma*larında (*əl-Fütuhət əl-Məkkə*) *bərzahı* abstraktın konkretə çevrildiyi və ziddiyyətlərin harmoniya tapdığı bir yer kimi təsvir edir. Bu məkan alimlərə və filosoflara təbiəti birliyin prizmasından görməyə imkan verir. Burada əsas çağırış dəyişkən empirik elm ilə dəyişməz hermetik həqiqətlər arasında dialoqu necə qurmaqdır.

Bu araşdırmanın məqsədi *bərzah* konsepsiyasını təhlil etməkdir ki, elm və dinin birləşmə imkanlarını nümayiş etdirdirsin. Bu da öz növbəsində insanlara öz varlığını və ətraf dünyanı daha dərinləndirən başa düşməyə kömək edə bilər. Bunun üçün İbn Ərəbinin təklif etdiyi hermenevtika (*təvil*) qaydalarından və metodlarından istifadə edilir.

Açar sözlər: İbn Ərəbi, *bərzah* konsepsiyası, elm, din, aralıq məkan.

**OVERVIEW OF THE CONCEPT OF 'ISTHMUS' (BARZAKH) ACCORDING TO
IBN ARABI'S DOCTRINE: A PROPOSAL FOR A THIRD SPACE OF DIALOGUE
BETWEEN SCIENCE AND RELIGION"**

Dr. Leyla Khalifa

Abstract. The interaction between religion and science presents a complex yet fascinating challenge. For centuries, religion dominated science, especially in the West, where scientists were often accused of heresy if their discoveries contradicted religious dogmas. Later, with the onset of the Scientific Renaissance, science, supported by technological advancements, began to dominate religion. Many modern scientists view the idea of a Creator as merely filling gaps in scientific understanding, deeming it incompatible with the scientific approach.

However, in the era of post-postmodernism, faced with scientific impasses, there arises a need to revisit scientific paradigms to incorporate philosophy and even the "wisdoms" of religions. Nevertheless, the idea of a Creator-God remains controversial in scientific circles, prompting some researchers to turn to Eastern teachings (Hinduism, Buddhism, Taoism) or Western philosophies (Hegel, Kant, Spinoza). These approaches find common ground with esoteric traditions such as *irfan*, as explored in the works of René Guénon, Sachiko Murata, and Toshihiko Izutsu.

Among Western philosophical traditions rooted in Greek philosophy, one can note the influence of Muslim thinkers, through whom the West became acquainted with the philosophies of Aristotle and Plato. These traditions, rooted in ancient civilizations (Egypt, Mesopotamia, Syria, Persia, North Africa), also serve as the foundation for the three Abrahamic religions.

Contemporary views on the interaction between science and religion are divided into two main groups. The first rejects the necessity of a Creator, considering religious ideas incompatible with a scientific worldview. The second group sees the complexity and order of the universe as evidence of a Higher Intelligence. An example of this perspective can be found in the philosophy of the Sufi thinker Al-Ghazali, who argued that the world could not be more perfect than it is.

In the West, the concept of "Intelligent Design" has emerged, aligning Christian and Jewish beliefs with science. In the Islamic world, the theory of the "scientific miracles of the Qur'an" (*al-i'jaz al-'ilmi*) has developed. Despite the appeal of these approaches, they remain problematic due to the challenge of linear reconciliation between empirical science and religious absolutes.

For the productive interaction of science and religion, an "intermediary" space is needed, allowing each side to maintain its unique methods and identity. The concept of *barzakh* (isthmus), proposed by the Sufi master Ibn Arabi, provides such a model. According to the Qur'an, the *barzakh* connects and separates opposites, creating a space for their interaction.

In his work *The Meccan Illuminations (Al-Futuhāt al-Makkiyya)*, Ibn Arabi describes the *barzakh* as a place where the abstract becomes concrete, and opposites find harmony. This space enables scientists and philosophers to view nature through the lens of unity. The challenge is to establish dialogue between the mutable empirical sciences and the immutable hermetic truths.

The aim of this study is to analyze the concept of *barzakh* to demonstrate the possibilities of uniting science and religion, which, in turn, can help individuals achieve a deeper understanding of their existence and the world around them. To this end, the study employs the rules and methods of hermeneutics (*ta'wil*) as proposed by Ibn Arabi himself.

Keywords: Ibn Arabi, concept of *barzakh*, science, religion, intermediate space.

**ОБЗОР КОНЦЕПЦИИ "ПЕРЕШЕЙКА" (БАРЗАХ) В ДОКТРИНЕ ИБН АРАБИ:
ПРЕДЛОЖЕНИЕ ПРОМЕЖУТОЧНОГО ПРОСТРАНСТВА ДЛЯ ВСТРЕЧИ
НАУКИ И РЕЛИГИИ**

Др. Лейла Халифа

Резюме. Взаимодействие религии и науки представляет собой одновременно сложную и привлекательную задачу. На протяжении веков религия доминировала над наукой, особенно на Западе, где ученых обвиняли в ереси, если их открытия противоречили религиозным догмам. Позже, с началом научного знания эпохи Возрождения, наука, подкреплённая технологическим прогрессом, начала доминировать над религией. Многие современные ученые считают, что идея Творца лишь заполняет пробелы в научном понимании и несовместима с научным подходом.

Однако в эпоху постмодерна перед лицом научных тупиков возникает необходимость пересмотреть научные парадигмы, чтобы включить философию и даже "мудрости" религий. Тем не менее, идея Бога-Творца остается спорной в научных кругах, что вынуждает некоторых исследователей обращаться к восточным учениям (индуизм, буддизм, даосизм) или к западной философии (Гегель, Кант, Спиноза). Эти подходы находят точки соприкосновения с эзотерическими традициями, такими как ирфан, представленными в работах Рене Генона, Сатико Мурата и Тосихико Идзуцу.

Среди западных философских традиций, основанных на греческой философии, следует отметить влияние мусульманских мыслителей, через которых Запад познакомился с философией Аристотеля и Платона. Эти традиции, укорененные в древних цивилизациях (Египет, Месопотамия, Сирия, Персия, Северная Африка), также служат основой для трех авраамических религий.

Современные взгляды на взаимодействие науки и религии делятся на две основные группы. Первая отвергает необходимость Творца, считая религиозные идеи несовместимыми с научным мировоззрением. Вторая группа видит в сложности и порядке мироздания доказательство существования Высшего Разума. Примером здесь может служить философия суфийского мыслителя аль-Газали, утверждавшего, что мир не может быть более совершенным, чем он есть.

На Западе развивается концепция "разумного замысла" (Intelligent Design), которая увязывает христианскую и иудейскую веры с наукой. В исламском мире зарождается теория "научных чудес Корана" (аль-и'джаз аль-ильми). Несмотря на привлекательность этих подходов, они остаются проблематичными из-за сложности линейного совмещения эмпирической науки и религиозного абсолюта.

Для продуктивного взаимодействия науки и религии необходима "перешейковая" территория, позволяющая сохранять уникальные методы и идентичность каждой стороны. Концепция "барзаха" (перешейка), предложенная суфийским мастером Ибн Араби, представляет такую модель. Барзах, согласно Корану, соединяет и разделяет противоположности, создавая пространство для их взаимодействия.

В своем труде "Мекканские откровения" (аль-Футухат аль-Маккия) Ибн Араби описывает барзах как место, где абстрактное становится конкретным, а противоположности находят гармонию. Это пространство позволяет ученым и философам рассматривать природу через призму единства. Важно понять, как наладить диалог между изменчивой эмпирической наукой и неизменной герметической истиной.

Целью этого исследования является анализ концепции барзаха, чтобы продемонстрировать возможности объединения науки и религии, что, в свою очередь, может помочь человеку обрести более глубокое понимание своего существования и мира вокруг. Для этого используются правила и методы герменевтики (тавиль), предложенные самим Ибн Араби.

Ключевые слова: Ибн Араби, концепция барзаха, наука, религия, промежуточное пространство

Introduction

Par des preuves scientifiques, les hommes de science de nos jours, savent qu’une partie de vérité leur sera toujours imprenable, insaisissable tel que l’oiseau dans le noir, il ne peut être aperçu que lorsque une lumière l’atteint, Il s’envole alors. On ne sera jamais comment il était dans le noir. Ainsi les scientifiques parlent aujourd’hui du «réel voilé» (Bernard d’Espagnat), d’incertitude (Heisenberg), d’incomplétude (Kurt Gödel), d’interaction entre hommes et particules, et entres particules. Ils parlent du non localité (la possibilité d’être dans plusieurs localités en même temps). Toute proportion gardée, le discours scientifique ne semble pas étranger au discours soufi qui considère l’ultime degré de la science qu’un homme peut atteindre (*‘ilm al yaqîn*) consiste à savoir avec certitude qu’il lui est impossible d’accéder à la connaissance de l’Essence divine (voire l’essence de toute être) tel qu’Il est pour Lui-même. Paradoxalement parlant nous trouvons que le concept d’incertitude devint un dogme religieux; attendu la seule chose que le prophète de l’Islam demandait à son Seigneur, était d’avantage d’incertitude (*hayra*) dans le sens d’avantage de science (*‘ilm*).

Certains scientifiques prennent conscience que la science sans un cadre de référence théorique, est incapable de progresser, même si elle excelle dans le domaine de la technologie. Certains physiciens relèvent notamment que la science n’a pas connu de nouvelle vraie théorie en physique depuis cent ans, cela est dû à l’absence d’une référence théorique et philosophique dans le paradigme actuel des sciences. Ces scientifiques sont à proprement parler en accord avec Ibn Arabi (1165-1240), ce grand maître soufi, faisant la distinction entre celui qui détient des données scientifiques (*ma’lûmat*), autrement dit, entre le technicien, et le savant (*‘âlim*) qui possède la science (*‘ilm*). La science par définition devrait être apte à fournir une théorie scientifique capable d’apporter des explications à des phénomènes physiques, naturels et sensibles, dans les dimensions à la fois de l’infiniment petit et de l’infiniment grand. Ibn Arabi parle de l’unicité de la science (*al ‘ilm wahid*), même si certaines branches scientifiques semblent contradictoires, car le principe de l’Unicité d’Existence (*wahdat al wujud*) représente le cadre de référence global, «l’équation Ultime», peut-on dire, à laquelle revient toute connaissance. Ainsi, toute vraie compréhension du monde physique devrait être réalisée selon cette Unicité, de l’alpha (*al ‘Awwal*) et de l’oméga (*al ‘Akhîr*), de l’infiniment petit (une graine de moutarde) et de l’infiniment grand (l’univers)¹, de ce qui est extérieur et apparent (*zahir*) et ce qui est intérieur et caché (*batin*). Nous ne pouvons manquer de noter que le principe d’Unicité (*Tawhîd*), et non pas d’union (*ittihad*), est le principe de base par excellence de l’Islam.

Les communautés scientifiques sont désormais obligés dans cette nouvelle perspective de conscience, de revenir sur leurs orientations théoriques rejoignant les chercheurs de sagesse (philosophes et religieux), posant à nouveau les questions essentielles: Qu’est-ce que la vérité, qu’est-ce que le temps et l’espace, et quelles sont les vérités des choses en elles-mêmes et par elles-mêmes? Le monde a-t-il une fin ou a-t-il Un créateur? Et beaucoup d’autres questions similaires à celles posées par les religions et leurs doctrines mystiques et philosophiques. On entend alors des appels parmi de nombreux scientifiques, à la nécessité d’établir un nouveau paradigme de science dans lequel peut s’inscrire la philosophie et les sagesse des religions.

Dans sa doctrine de la science soufie (*Irfan*), Ibn Arabi donne au concept coranique de isthme (*barzakh*) une importance fondamentale et le considère comme le lieu du (vrai) *Monde Imaginal* «Mundus Imaginalis», de la création et de la créativité (cf. Henry Corbin)². Ce lieu représente le monde du *Verbe* (*kalima*), l’isthme entre le sens (*ma’na*) et la forme (*sûra*). C’est là où les formes trouvent leurs sens, leurs «esprits», et les esprits leurs formes. Ibn Arabi se réfère bel et bien à l’expérience individuelle, intérieure et spirituelle, de théophanies (*tjajalliyat*), et de

¹ Selon la sourate Luqmân (31), Luqmân le sage au nom de Dieu, dit: «O mon fils (la moindre action) fût-elle du poids d’un grain de moutarde, enfouit dans quelque rocher dans les cieux ou sur terre Allah l’apportera (le fera paraître), Allah est subtil et omniscient»

² Nous renvoyons le lecteur à ce propos, à l’ouvrage de Henri Corbin, *l’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabî*, paru pour la première fois en 1958 mainte fois réédité, toute en prenant compte des remarques de Michel Chodkiewicz dans son article «Ibn ‘Arabî dans l’œuvre de Henri Corbin», Acte du colloque *Henri Corbin Sorbonne* les 6-8 Novembre, 2003

dévoilement (*kashf*), sans toutefois se séparer du Verbe divin, à savoir le Coran¹. Le coran représente le cadre de référence qui permet au soufi chercheur de la vérité, de discerner ce qui provient de la Vraie science du Verbe, de ce qui lui vient comme paroles issues de la psyché, ou illusion du mental. C’est en ce lieu même que sa compréhension et sa science se réalisent.

De manière parallèle, et sans faire d’analogie littérale, prendre conscience de ce lieu qu’est l’Isthme, permettrait à l’homme adepte des sciences naturelles et menant ses investigations scientifiques dans la matière extérieure à son être, de s’unir (s’attacher) et de se séparer (se détacher) à la fois de son objet ou sujet d’étude, lui donnant la possibilité d’une compréhension théorique des phénomènes naturels, et *de facto* se faire succéder les théories scientifiques, pour éviter un agglomérat des données scientifiques.

Peut-on connaître le soleil tel qu’il est pour lui-même?

A la question, serait-il possible d’étudier le soleil tel qu’il est pour lui-même dans le ciel? un *majdhûb* (fou que Dieu a arraché ou attiré à Lui)², répondra : oui cela est possible, si l’homme devient lui-même le soleil.

La sagesse traditionnelle a toujours défendu la thèse d’une vérité (*haqîqa*) imprenable, une essence (*dhât*) ou encore une quiddité (*mâhiyya*) inaccessible. Un sens caché qui se révèle derrière ses voiles. Pour Ibn ‘Arabî ces voiles sont les causes mêmes (*asbâb*) qui mènent vers Allah qui est le Vrai Existence (*al wujud al Haqq*). Les hommes qu’ils soient soufis, hommes de science ou autre, sont toujours en relation avec les causes (voiles), chacun à sa manière, dans un projet de recherche de la Vérité.

Fondé sur le Coran qui englobe la science de la loi de la chari’a, et La science accumulé par l’expérience subjective (*dhawq*) littéralement sens du goût, entre autres formes d’expérience intérieurs du dévoilement (*kashf*), de la théophanie (*tajallî*), la science soufie de (*Irfân*) a pour but d’expliquer la dimension cachée de l’Existence, du monde physique, des actions (*af’âl*), y compris celles de la chari’a, des choses et des mots. Elle est soit un don gratuit que Dieu révèle à qui Il veut, soit elle s’acquiert par l’exercice de la voie spirituelle, la pratique des retraites (*khalwa*) et des adorations (*ibadât*). Ibn ‘Arabî rappelle l’interprétation d’Ibn ‘Abbas à propos du verset « Je n’ai créé les Génies et les Humains que pour qu’ils M’adorent »³: « afin qu’ils connaissent (*liya ’rifûn*) », dit Ibn ‘Abbâs,⁴ liant ainsi religion, rites et science. Pour Ibn ‘Arabî, la religion est une science parmi les sciences, et l’ignorance est à l’opposé de la religion.⁵ D’après un hadîth, la recherche de la vérité (y compris toutes formes de recherche scientifique) est une forme d’adoration (*tasbîh*) de Dieu dans Ses *malakût*.

Selon Ibn Arabi, l’homme de « science » (*al-’âlim*) ne pourrait jamais se rattacher (*yata ’allaq*) « étudier, suivre » l’objet (sujet) même de son étude (*ma ’lum*), que par les informations (*ma ’lûmât*) qu’il réceptionne et qui lui parviennent du sujet même, de ses différents cadres de références et avec lesquelles il interfère et asseye de donner sens à ces informations. C’est-à-dire que l’homme ne pourrait pas étudier son objet d’étude tel qu’il est pour lui-même et dans sa propre essence. Mais il pourrait accéder à ses attributs, à ses effets et à ses emplacements (*mawâqi*). Cela lui constitue un réseau d’informations, concernant les formes et les sens qui construisent le Sens ultime global (théorie scientifique). La nature de l’interaction de l’homme avec ces informations au niveau isthmique, réunissant des sens et des formes, déterminera le degré de complétude de sa science du sujet ou objet d’étude.

Ces propos ne sont pas étrangers à la recherche scientifique moderne. Il est donc bien légitime de s’interroger sur les possibilités de rencontre et de dialogue entre la science d’Ibn ‘Arabî (soufie) et la science moderne, quoique langages, critères, méthodes, voire perceptions, semblent

¹ Voir William Chittick, *The self-disclosure of God*, N.Y., state university of N.Y. presse, 1998

² Voir Michel Chodkiewicz, *L’Emir Abd el-Kader, Ecrits spirituels*, Paris, Seuil, 1982. Introduction p. 24.

³ Cor. 51: 56.

⁴ Ibn Arabi, *Tanazzul al amlak min ’âlam al arwâh ila ’âlam al aflâk*, Bierut, Dar al kutub al ’ilamiyya, 2000, p.21

⁵ Ibn Arabi, *Al Futuhat al Makkiyya*, Bierut, Dar Sader, s.d. v1, p 33.

contradictaires.

Le principe d’union des opposés *addâd*, qui permet au mot de signifier à la fois une chose et son contraire, fait partie des règles classiques, voire majeures de la langue et de la pensée arabe, et conséquemment musulmane. Ce principe, qui réunit puissance et subtilité, introduit le concept de *barzakh* (Isthme, interface) qui à la fois rassemble et sépare les contradictions, a pour modèle le *barzakh* séparant les deux mers dans le Coran¹. Ce lieu est représenté par la roche auprès de laquelle Moïse rencontra Khidr et où le poisson retrouva vie et prit son chemin (sa voie) dans l’eau. « Lorsqu’ils atteignirent leur confluent (la jonction des deux mers), ils oublièrent leur poisson qui avait déjà pris sa route dans l’eau »² C’est précisément dans ce lieu que l’on peut envisager une rencontre, un dialogue, voire un compagnonnage entre les deux sciences, celle des soufis (‘Ibn ‘Arabî) et la science moderne. On pourrait voir la pensée (*al-fikr*), à l’image de ce poisson revivifié et trouvant sa voie dans l’eau, symbole de science. Ainsi nous pouvons aller sur ses traces pour trouver un Sens (*ma’nâ*).

Mais les deux sciences se sépareront, comme Khidr et Moïse. Chacune regagnera son propre « laboratoire », le scientifique celui de la raison et de l’expérimentation, et le soufi celui du Coran, qui représente selon la science de *Irfan* le cœur muhammdien³, de sa connaissance et de son expérience ; sachant que ces deux mers (raison et cœur) se trouvent dans le confluent (Isthme), c’est à dire l’homme même. Ibn ‘Arabî ne manque pas de rappeler que Khidr et Moïse sont en fin de compte une seule et même personne.⁴

La Quête du Sens ; Ibn ‘Arabî et le Barzakh

Ibn ‘Arabî, ce maître soufi connu comme le plus grand des maîtres *al-Sheikh al-akbar*, est lui-même un *barzakh*, un confluent entre Occident et Orient ; il naît en Andalousie en 1165 et meurt à Damas en 1240. Son œuvre, sans précédent, n’a pas eu jusqu’à ce jour d’équivalent. Elle a toujours été étudiée et méditée dans le monde arabo-musulman, et aujourd’hui en Occident et en Asie ; au Japon et en Chine. Sa réputation ne vient pas seulement de sa fécondité en raison de son auteur et du grand nombre d’ouvrages et de traités qu’il rédigea⁵, elle tient aussi surtout au fait que son œuvre contient la science des premiers soufis et la complète par sa propre science en tant que Maître. Les deux célèbres ouvrages entre autres ouvrages du Sheikh *Les illuminations de la Mecque* (560 chapitres) en forme (style) élaborées et détaillé, et les *Fusûs al-hikam* (composés de 27 chapitres représentant les sagesses des prophètes) en forme dense et séré, contiennent toute la science initiatique divine (‘*ilâhî*), spirituelle(*rûhânî*) et cosmique (*kawnî*) dans l’Islam⁶. Le Sheikh déclare que tout ce qu’il écrit lui provient de la présence (*hadra*) du Coran.

Par crainte de s’égarer dans les méandres de l’oeuvre d’Ibn ‘Arabî, ou « de se noyer dans les profondeurs de ses océans », certains maîtres soufis interdisent à leurs disciples non préparés de lire ses ouvrages. La difficulté de son œuvre tient en partie à sa structure interne « en spirales » et en partie à la difficulté du langage lié à la nature des sujets traités : « Cette science, à l’instar des autres sciences, (mathématique, géométrie, philosophie)», écrit-il « possède un langage, une terminologie propre à elle et qu’il faudrait maîtriser »⁷ et auxquelles il faudrait s’initier.

Ibn ‘Arabî divise la Science en trois parties : la première revient à la science rationnelle contemplative (*al’aql al-nazarî*), déployée par un énoncé (*basatathu al’ibâra*) éclairci et devenant par là même accessible. La deuxième à la science des secrets (*al-‘asrâr*) qui résiste aux énoncés et au

¹ Cor. 55 :19-20.

² Cor. 18 :61

³ Pour Ibn Arabi le cœur muhammdien représente le trône du coran.

⁴ Voir Fut., 2, p. 261.

⁵ Le recensement de son œuvre a fait le sujet d’une thèse de doctorat soutenu par Osman Yahya à paris en 1958.

⁶ Laila Khalifa, « Le système d’Ibn ‘Arabî entre l’explicite détaillé et le sommaire condensé, Des Illuminations solaires(Futûhât) aux Illuminations Lunaires (Fusûs) dans la Présence Mecquoise », dans *Ibn Arabi al Mirâth al akbarî, Hasila wa Afaq*, Alger, al maktaba al soufiyya al falsafiyya, 2015.

⁷ Fut., 1, p. 200

langage clair. N'est finalement accessible que par la métaphore, les signes et la poésie. Enfin la troisième qui est la science des états (*ahwâl*), intermédiaire entre les sciences des secrets et celles de la raison, appartient à « l'homme d'expérience »¹.

Bien qu'Ibn 'Arabî voile parfois ses données, de peur qu'elles ne tombent entre les mains des ignorants et qu'elles soient maltraitées, il affirme à maintes reprises que son intention est de se faire comprendre.² Pour lui, entreprendre une quelconque démarche est nécessitée par un but, « une marche à dessein ».³ Dieu n'apparaît que pour réaliser Son sens (*mâ zahara illâ lyu'tî ma'nâh*). Et les connaissances doivent apparaître et pour se réaliser (*lâ budd min zuhûr al'awârif*)⁴.

Ibn 'Arabî divise en quatre branches « le processus et la structure » de la voie du divin, en tant que voie de science (*'ilm*) et de connaissance (*ma'rifa*), sachant que pour un gnostique (*'arif bi llâh*), rien ne se situe hors de Lui (Allah), d'où le témoignage de l'unicité (*tawhîd*) « *lâ ilâha illâ Allâh* » ; (point de divinité hors de l'unicité). Le nom divin 'ilâh signifie en arabe dieu (pluriel *'âliha*). Quand au nom Allah (sans pluriel possible), Il représente le Nom et la Présence Suprême, qui rassemble par Son Essence toutes les présences (noms) divines. « Sache que la voie de l'élite des croyants vers Allah se divise en quatre parties » écrit Ibn 'Arabî. L'une représente des appels (*dawâ'î*), le Shiekh les divise en cinq : « 1-L'appréhension causale (*hajis sababî*) ou un *khâtir* (une pensée qui se transmet ou qui advient subitement) 2-la volonté (*'irâda*). 3-la détermination (*'azm*) 4-l'énergie «spirituelle» (*himma*) 5- l'intention et la résolution (*niyya*)

En suite viennent « des motivations (*bawâ'ith*) », Ibn 'Arabî précise qu' Il y a trois motifs à ces appels: 1-le désir (*raghba*), 2-la crainte révérencielle (*rahba*). 3- la magnification ou glorification (*ta'zîm*) dont le sens inclut de ne rabaisser aucune créature aussi petite soit-elle. Le désir se divise en deux : l'un est celui de la proximité (*mujâwara*) ; le second, celui de la constatation ou de la vision (*mu'âyana*). Autrement dit, il s'agit de Le désirer, ou désirer ce qu'Il a.

La crainte, elle aussi, à son tour, est composée de deux parties : l'une est la crainte de la souffrance (*'adhâb*) et l'autre du voile (*hijâb*), c'est-à-dire de l'éloignement et de l'ignorance. La magnificence (*ta'zîm*) consiste à Le singulariser et à se rassembler en Lui.

Quant à la troisième, qui correspond à la moralité ou éthique (*akhlâq*), le Sheikh fait remarquer que le caractère élevé (*khuluq 'azîm*) du Prophète « tu jouis certes d'un caractère élevé », figure dans la sourat *al qalam* (la plume), où Dieu jure par la lettre Nûn (qui symbolise l'encrier récipient de la connaissance et de l'approvisionnement spirituelle), le calame, et les lignes qu'ils (les anges) « écrivent ». Ibn 'Arabî donne une dimension métaphysique à une éthique de la science et de la connaissance. Il nous indique trois sortes de «droits» (*huqûq*), qui incitent le chercheur (de la vérité) à entreprendre cette voie : l'un appartient à Allah (*haqq lilâh*), le deuxième leur appartient (leur *nafs*) et le dernier appartient aux créatures. Le droit d'Allah consiste à L'adorer et à ne rien Lui associer. Le droit des créatures consiste à leur épargner le mal, et faire le bien. Quant au droit de leur âme « *nafs* », c'est de ne l'amener que sur les voies du bonheur et du salut.

Quant à la quatrième branche, qui nous concerne particulièrement ici, est celles des vérités (*haqâ'iq*), qui nous renvoient à quatre références : certaines se réfèrent à l'Essence divine (*al-dhât al-muqaddasa*), d'autres se réfèrent aux attributs impeccables, la troisième catégorie se réfère aux actes (*'af'âl*) : le verbe sois (*kun*) et ses dérivés, et la quatrième, enfin se réfèrent aux effets (*maf'ûlât*) que sont les mondes (*univers akwân*) et leurs composantes (*mukawwanât*)

D'après notre sheikh, ces vérités cosmiques (*haqâ'iq kawniyya*) se hiérarchisent en trois niveaux : Les vérités élevées (*'ulwiyya*) « de transcendance », à savoir celles qui sont intelligibles (*ma'qûlât*) , les sensibles (*mahsusât*) et les intermédiaires (*barzakhiyya*)⁵.

Les vérités sensibles se conçoivent par elles-mêmes, les vérités élevées par leurs effets, et toutes les deux correspondent aux créatures et non pas à Dieu le Vrai (al Haqq)⁶. Elles sont séparées par le

¹ Fut., 1, p. 33.

² Tanazzul al-'Amlâk p. 14.

³ *Turjuman al ashwaq*, Dar al kutub al 'ilamiyya, Beirout, 2000, p 81

⁴ Fut., 1, p .109.

⁵ Fut.,1, p. 33.

⁶ Fut.,1, p. 93

monde du *Barzakh*, dans lequel les corps subtils prennent forme (*sura*) et où les corps compacts trouvent sens subtil (*ma'nâ*).¹

Toute chose a donc un sens ou une forme dans le *barzakh*. Sachant que les formes en réalité sont des sens (*ma'ânî*) et non pas des entités (*mâhiyyat*), car la disparition de la forme n'implique pas nécessairement la disparition du sens. Ainsi, le *Barzakh* est le confluent, le lieu par excellence des Sens. Il renvoie à un lieu (*mahal mawtin, hayyiz*), qui peut être connu sans être aperçu (*yu'lam wa lâ yudrak*), qui se conçoit sans être visible (*yu'qal wa lâ yushhad*).² Il est la barrière (*hadd* ou *hâjiz*) qui sépare l'existence (*wujûd*) de la non-existence (*'adam*) et il est l'ombre entre la lumière et les ténèbres. A lui appartient tout ce qui est entre le point et la circonférence. Il n'est ni simple (élémentaire), ni composé (complexe)³

Ce lieu est la présence (*hadrat*) de l'imaginal (*al-khayâl*), qui représente la perfection (*kamâl*), et qui distingue l'homme de l'animal : « par lui l'homme s'est élancé, aventuré, a évolué, et exploré l'espace, et par lui il a dominé, il a osé et c'est par lui qu'il s'est glorifié et s'est honoré »⁴ Il a tous les mérites : noblesse, générosité (*futuwwa*)⁵, largesse et puissance car il est créateur (ou créatrice). Ibn 'Arabî l'assimile à une matrice (*rahm*), « l'imaginal *al-khayâl* fait partie des matrices dans lesquelles apparaissent les formes ». Il rappelle le verset « C'est Lui qui vous forme dans les matrices telles qu'Il veut ». ⁶ Il commente encore « Certaines matrices sont imaginaires et Il (Dieu) fait dessiner en elles ce qu'Il veut »⁷. Il l'assimile également au cœur, qui est aussi une matrice des idées, des sens et des inspirations. D'après lui, le monde est à jamais (ici-bas comme dans l'au-delà) en mouvement (voyage *safar*), et les cœurs sont les lieux des descentes des sens. Elles y séjournent lorsque Dieu veut apprendre quelque chose au cœur. ⁸ « N'ont-ils donc jamais parcouru la terre afin d'avoir des cœurs pour comprendre ! »⁹

La noblesse de cette présence vient aussi du fait qu'elle représente le lieu d'adoration. Ibn Arabî rappelle le hadîth « le *ihân* (la bienfaisance), c'est d'adorer Dieu comme si tu Le voyais, si tu ne Le vois pas, Il te voie ». Ibn 'Arabî affirme : « Ce *barzakh* de *khayâl* représente le lieu (*mawtin*) de l'adoration et d'obligation (*'ibâda et taklîf*) »¹⁰.

Quant à la dimension du *barzakh*, il peut être grand ou petit. Dans la mesure où il représente une unité indivisible, on pourrait alors l'assimiler à « l'infiniment petit » ; « il est l'Un (*al-wâhid*) qui ne se divise pas ». ¹¹ Mais une fois pénétré, ce lieu est infiniment grand, plus on l'explore, plus il s'élargit.

Dans le Coran, l'image de ce qui peut être le plus petit possible est représentée par une graine de moutarde « Quand ce ne serait que le poids d'une graine de moutarde, que ce soit au sein d'une roche ou dans les cieux ou dans la terre, Dieu le fera venir (pour le jugement dernier) »¹². Ibn Arabî l'assimile aussi à une graine de sésame qui a été créée des restes du palmier, créé à son tour des restes de l'argile d'Adam. Dans cette graine, Dieu a étendu des terres et des cieux, des rivières et des océans, des villes et des royaumes. Il l'a fait habiter par des êtres et des créatures de toutes sortes. Ceux qui la pénètrent voient des merveilles, acquièrent de nouvelles sciences et renforcent leur connaissance de et en Dieu. « Elle est la terre de la vérité », écrit notre Sheikh, et « son espace et son temps sont dans le *barzakh* ». ¹³

¹ Fut., 3, p. 361.

² Fut., 3, p.518.

³ Fut., 4, p.337.

⁴ Fut., 4, p. 344.

⁵ Voir Iaila Khalifa, *Ibn Arabi, L'intiation à la Futuwwa*, Bierout, Al buraq, 2001.

⁶ Cor., 3 :6.

⁷Fut., 3, p.508.

⁸ Fut., 3, p.514.

⁹ Cor., 22 :46.

¹⁰ Fut., 4, p. 265.

¹¹ Fut., 3, p 518.

¹² Cor., 31 :16.

¹³ Voir le chapitre 8 des Futûhât

Le commun des hommes appelle *barzakh* tout ce qui sépare deux opposés. Pour Ibn Arabi, le vrai *barzakh* est le lieu qui fait rencontrer les deux opposés par son essence, et qui ne contient pas en lui-même de *barzakh*¹. Il est ni existant (*mawjûd*), ni non-existant (*ma'dûm*). Il est ni connu (*ma'lûm*) ni inconnu (*majhûl*), Il est ni affirmé (*thâbit*) ni nié (*manfî*). Il est comme l'image dans le miroir.²

Des ordres infinis de sens et de formes

Pour Ibn 'Arabî, le monde est divisé en degrés (*marâtib*), et en même temps, il est relié (*marbût*). « Sa confirmation (*barmih*) est l'essence même de sa décomposition (*naqdih*) » écrit le Sheikh.³

Les sens, leurs indices (*dalâ'il*) et leurs preuves (*brâhîn*) sont aussi reliés et entremêlés (*tadâkhul*). L'image que donne Ibn 'Arabî de cette interférence est celle des tresses (*zafâ'ir*). La connaissance et la science même que l'on a de ces sens sont aussi entremêlées. Cela vaut également pour le *Kalam* qui n'est pas seulement le moyen de transmission des sciences et des sens, mais qui, lui-même est sens, et possède une science,⁴ il s'enchaîne et s'enchevêtre comme les branches des arbres se chevauchent.⁵

Le monde du *barzakh* reflète tous ces ordres, mais il a aussi la capacité d'un nombre infini d'ordre. Du fait qu'il est « une matrice », il a la capacité d'accepter toutes les compositions des formes que Dieu veut. C'est ainsi explique le Sheikh, que « Dieu te montre l'islam et le Coran à l'image du beurre et du miel, et la religion à l'image d'une chemise, longue ou courte »⁶.

Le concept de matrice introduit d'autres concepts comme ceux de fécondation, de conception (latence), et surtout celui de « graine » (*bidhra*). Les soufis parlent de la graine de l'existence (*bidhrat al wujûd*) « de laquelle sont séparés (déchirés) les secrets, et sont éclatées les lumières ».⁷ Tout cela correspond au *nikâh* (contracter et consommer le mariage) avec ses conditions de pacte et de noces. Il s'agit là d'une notion clé des sciences du *barzakh* et des sciences cosmologiques⁸. Elle est la science de la procréation et de la génération (*tawâlud-tanâsul*) qui appartiennent aux sciences des mondes (*akwân*), et qui est d'origine divine (*'asl ilâhî*)⁹.

Dieu fait paraître les formes, dit le sheikh, dans la matrice du *barzakh* (*khayâl*), en conséquence d'une conception (*haml*) conceptuelle (*ma'nawî*). Ainsi, les sens se constituent selon les formes que Dieu veut.¹⁰

L'idée de la conception introduit le concept d'évolution, des phases ou des étapes (*'atwâr*). Chaque étape est une forme et un sens en elle-même. La naissance d'un sens (*ma'nâ*) dans le monde sensible implique pour ainsi dire son évolution dans une série de sens. Pour comprendre un sens, son évolution et son origine, il faudrait retracer ses différentes phases afin qu'elles nous reconduisent à l'origine, au début (une graine). On est ici en plein cœur du *ta'wîl* (hérméneutique).

L'hérméneutique (*ta'wîl*) entre Immanence et Transcendance

Ce concept bien coranique (mentionné 16 fois dans le Coran) a suscité beaucoup de débats dans la tradition musulmane. Certains y sont très favorables, d'autres le condamnent sévèrement. En l'occurrence, le verset 7 de la sourate '*Âl Imrân*, (la famille d'Imran), reflète l'origine de cette

¹ Fut., 1, p 518.

² Fut., 1, p.304.

³ Fut., 4, p. 130.

⁴ Voir le Turjumân, pp. 79-80.

⁵ Rappelons que les images des chaînes et des arbres sont celles de la transmission initiatique spirituelle dans le soufisme.

⁶ Fut., 3, p. 508.

⁷ Voir Ibn 'Ajîba, *Deux traités sur l'unité de l'Existence*, édition bilingue, par Jean-Louis Michon, paru chez al Qubba zarqa 1998.

⁸ Voir Laila Khalifa, *Ibn Arab Hadith al Unthâ fi al maqam al muhammadi al azhar, al Umm al 'adhrâ' wa al zawja al bikr*, Tunis, Meskiliani, 2024.

⁹ Fut, 1, p. 170.

¹⁰ Fut., 3, p. 508.

controverse : « C’est Lui qui fit descendre sur toi le Livre dont certains versets sont bien explicités, ce sont l’Ecriture mère, et d’autres prêtent à confusion¹. Ceux dont le cœur n’est pas droit (litt. : déviant) s’attache à ce qu’il a d’équivoque par goût du trouble (ou encore, pour semer la confusion) et pour rechercher des interprétations (douteuses)² Or, ne sait son interprétation que Dieu et les gens bien enracinés dans les sciences disent: Nous y avons cru. Tout vient de notre Seigneur ».

Est-ce que le *ta’wîl* est légitime ? Dans quel contexte est-il valide ? Est-ce que les hommes de science y ont accès ?

Nous ne pouvons traiter ce sujet dans le cadre de cet article. Cependant nous pouvons aborder la question touchant aux racines de *ta’wîl*, en faisant en quelque sorte le *ta’wîl* du *ta’wîl*, avant de l’aborder dans l’œuvre d’Ibn ‘Arabî.

Le terme vient de la racine *awala* dont *al awl*, qui veut dire le retour, d’où *awwal* (premier ou début). Il contient les sens de rassembler (*jam*), d’où le sens de la coagulation du lait (*‘âla al-laban*), et le sens également de famille (*‘âl*). L’expression « *‘awwala Allah ‘alayk* » signifie, qu’Allah te retourne et rassemble ce que tu as perdu. « *Ta’awîl al-kalâm* », c’est manier le *kalâm* (*tadbîruh*), l’interpréter (*tafsîruh*), trouver ses différentes significations (*ma’ânîh*). Ibn Manzûr, auteur du célèbre *Lisân*, rapporte la conclusion d’un linguiste « il s’agit de rassembler les sens des différents énoncés (ambigus complexes) par un énoncé clair et sans ambiguïté (*ishkâl*). Ce mot contient aussi le sens d’aboutissement ou d’avenir (*masîr*). Ainsi le verset (7 :53) « n’attendent-ils pas son *ta’wîl*? » sera entendu comme : ce qu’il adviendra de leur état (lors de la résurrection). Et la suite du verset « Le jour où viendra son « *ta’wîl* », Ce jour, où la véritable interprétation *ta’wîl* viendra , d’après les exégèses, sera le Jour de la résurrection (*ba’th ou qiyâma*) . Mais on pourrait penser aussi à l’interprétation du rêve de Josef qui s’est réalisé de son vivant « Cher père, C’est là l’interprétation (*tawîl*) de mon songe de jadis. Dieu l’a réalisé .»³ Ainsi le *ta’wîl* comporte le sens de traverser (*ta’bîr*) et acquiert la dimension de la réalisation.

Nous terminons cet aperçu sur la philologie du concept de *ta’wîl* par un extrait du *Lisân*, en soulignant que le mot *‘âlat*, se traduit en français par les termes : outil, instrument appareil, et machine. Ibn Manzûr rapporte les paroles du calife Ali : « l’outil (*‘âlat*) de la religion devrait être utiliser pour comprendre (saisir) le monde (*al-dunyâ*). Ibn Manzûr interprète : « cet outil est la science, car la religion ne s’établit que par la science. »⁴

Le *Ta’wîl*, est donc le fait d’aller sur les pas d’un sens en suivant ses traces (ses différents potentiels, aspects et parties), l’une après l’autre, selon un parcours en spirale qui nous conduit au centre (source). On pourrait envisager aussi une pyramide ayant sa base dans le monde sensible et son sommet dans le *barzakh*. Il s’agit alors d’une pluralité (pyramide dans sa base) de sens qui aboutissent à un seul (son sommet), sachant que chaque sens possède une singularité qui fait de lui une indication (allusion, signe) (*ishâra*) du sens visé (*maqsad*). Ibn ‘Arabî déclare dans son *Turjumân al ashwâq* (*L’interprète de désir*), un précieux commentaire pour ceux qui désirent comprendre les procédés du *ta’wîl* dans son œuvre, il dit: « Quoi que je vise un seul sens, chaque signe a un sens qui lui est propre , voulu pour lui-même »⁵

En réalité cela correspond à la nature même de l’existence (*wujûd*) selon la doctrine soufie. La seule vraie existence, le seul Vrai sens est celui d’Allah. Tout le reste n’est que phénomène (*mazâhir*), formes (*suwar*), sens, autrement dit signes (*‘âyât*) qui renvoient au Vrai al- Haqq. Chaque signe a sa particularité, son sens propre qui reflète sa singularité et pour ainsi dire la Singularité de Dieu. Car Dieu ne se répète jamais. Le poème chanté par les soufis revient souvent dans l’œuvre d’Ibn ‘Arabî « *wa fi kull shaye lahu ‘âya tadull ‘alâ annahu wâhid* (dans chaque chose, il y a un signe qui exprime Sa singularité) ».

Le *tashbîh* (simulation, ressemblance, analogie), ainsi que le *ishtirak* (partage) dont nous

¹ Traduction Salah Din Kechrid.

² Traduction A. Penot.

³ Cor., 12 :100.

⁴ Ibn Manzûr, *Lisân al- ‘Arab*.

⁵ *Turjumân*, p. 38

trouvons plusieurs phénomènes partageant le même principe, sont à la base du processus de *ta'wîl*, et de toutes les règles d'éloquence (*balâgha*) de la langue arabe [métonymie (*kinâya*) et métaphore (*isti'âra*) entre autres]. D'après notre sheikh, la ressemblance est une condition impérative au *ta'wîl* (*tashbîh*). L'assimilation est concevable entre les corps sensibles et entre les sens *ma'ânî*, mais elle est inconcevable entre Dieu et l'homme. Dieu n'a pas d'analogie (correspondance, corrélation) (*munâsaba*) avec Ses créatures. L'Essence de Dieu est inaccessible et ne peut donc pas ressembler au perceptible, ni au subtil ni à l'effet du subtil.

Le Sheikh consacre le troisième chapitre des *Futûhât* à « la transcendance (*tanzîh*) de Dieu (le Vrai), à ce que portent les « plis » des énoncés, d'assimilation (*tashbîh*) et de matérialisation (*tajsîm*) qu'Il s'est attribué à Lui-même- Qu'Il soit exalté et Il est bien plus élevé que ce que disent les injustes ». Le Sheikh se demande quelle assimilation il y aurait entre le non créé (l'ancien *al-qadîm*) et le créé (*al-muhdath*) ? Entre celui qui a un semblable et celui qui n'a pas de semblable ? Cette science appartient à la science de l'extraction de l'unicité (*tajrîd al-tawhîd*) qui diffère de toute autre science, confirme Ibn 'Arabî.¹

Quant au concept d'immanence, Ibn Arabi ne l'envisage jamais indépendamment ou seul. Il conçoit toujours l'immanence en lien avec la transcendance, qu'il s'agisse de transcendance dans l'immanence (*tanzîh fî tashbîh*) ou l'inverse, en fonction des indices circonstancielles (*qarâ'in al-ahwâl*). Ainsi, deux situations émergent. Pour la première, Ibn Arabi valide l'assimilation à Dieu des attributs humains comme la royauté, nous avertissant qu'il ne faut pas dire que le roi au sein de son royaume est comparable à Dieu dans Son Royaume, mais plutôt, que Dieu, Roi dans Son Royaume est semblable à l'homme en tant que roi dans son royaume. Ainsi la transcendance de la royauté divine est conservée et l'homme-roi ne peut pas ressembler à Dieu-Roi. Il s'agit évidemment dans ce cas, de transcendance dans l'immanence.

Cela dit, dans la deuxième situation Ibn Arabi souligne l'erreur selon laquelle ceux qui pratiquant le *ta'wîl*, en assimilant Dieu à l'homme, et en Lui attribuant des caractéristiques humaines, «la question est inversée, (dit-il), car en vérité, le sourire et le rire appartiennent à Dieu, et c'est l'homme qui métaphoriquement ressemble à Dieu. Il faut comparer le plus bas au plus haut ». Pour Ibn Arabi, c'est la rose des jardins qui ressemble aux joues de sa bien-aimée, et ce sont les tendres branches de l'arbre qui ressemblent à sa silhouette. Évidemment, il s'agit ici d'immanence dans la transcendance.

Les passages concernant le *ta'wîl* dans l'œuvre d'Ibn Arabi laissent entendre à la fois une condamnation sévère du *ta'wîl* par le Sheikh, et en même temps son instauration. En réalité, Ibn Arabi qui donne la supériorité au dévoilement et aux théophanies (*tajallî*), recourt lui-même au *ta'wîl*, et aux autres modes de pensée philosophique, d'interprétation et d'analyse, d'induction et de déduction. Il recourt à différentes exégèses du coran, à la philologie de la langue arabe, et à l'effort d'interprétation (*ijtihâd*). Comment faut-il entendre ce qui semble comme contradictions devant lesquelles certains grands chercheurs comme Massignon ont vu une incohérence?

D'après Ibn 'Arabî, la science la plus élevée appartient au rang le plus élevé des hommes de Dieu ; elle est la science des mesures (*mawâzîn*), des quantités (*maqâdîr*) et des lieux [position ou emplacement (*mawâtin*)]. Elle permet à l'homme de savoir où et quand utiliser et dépenser ses facultés. Si le *ta'wîl* est concevable dans un lieu, il ne l'est pas dans un autre. Les lieux et les temps (espace-temps) ont leurs autorités (*ahkâm*) « Dans les yeux l'eau est larme, dans la gorge salive, et dans les reins urine » fait remarquer le Sheikh dans ses *Futûhât*. Et les larmes de joie ne sont pas les mêmes que les larmes de tristesse.

Négation et affirmation du *ta'wîl*, Ibn 'Arabî est conforme au plan divin « Rien n'est à Son image, Il est l'Auditeur et le Voyant parfaits »²

¹ Fut. 1, p. 92-98.

² Cor.42 :11.

Comment procède Ibn ‘Arabî dans son *ta’wîl* ?

Nous relevons trois étapes dans la démarche du *ta’wîl* chez le *Sheikh al-akbar*¹ : Dans la première, il observe et examine le sujet (ou l’objet) dans son intégralité, le considérant sous ses multiples angles ou plus précisément à partir de ses différents cadres de référence (*haythiyyât*). Il donne plusieurs définitions de ces derniers, rassemblant ainsi les sens premiers de la totalité de l’objet étudié. Car l’homme ne pourrait jamais étudier un objet tel qu’il se présente pour lui-même. Le *Sheikh* donne l’exemple du soleil, dont on ne peut étudier le corps céleste (*jurmaha*) que par rapport à nos cadres de référence et non en ce qu’il représente pour lui-même.² Le rapport du chercheur n’est pas directement attaché à l’objet même (*ma’lûm*), mais aux informations (*ma’lûmt*) données par l’objet selon les différents cadres de référence. Ibn ‘Arabî définit aussi les énoncés et les vocabulaires en donnant leur sens premier et en proposant des synonymes (*nazâ’ir*).

Dans la deuxième étape, le *Sheikh* entre dans les particularités (*juz’iyyât*). Il analyse leurs sens et suit leurs liens, saisissant la quiddité de l’objet -sujet étudié. C’est ici que nous trouvons le sommet du *ta’wîl* chez le *Sheikh*, où chaque sens ou forme devient symbole (signe).

Quant à la troisième étape, le *Sheikh*, reprend la totalité du sujet proposant le sens (*ma’nâ*) ultime du Tout et du détail (particules). La relation entre le Tout et sa partie, dans l’œuvre des *Fusûs*, représente une sagesse incomparable appartenant au Prophète Muhammad.³

Cette étape est un retour. Mais comme le fait remarquer Ibn Arabi : « avec une nouvelle constitution ». Autrement dit, avec un nouveau regard, une nouvelle science. Il résume ce processus en l’attribuant au sage (*labîb*) : « il s’agit d’une composition (*tarkîb*), suivie par une décomposition ou analyse (*tahlîl*) qui aboutit (mûrit) à nouveau à une composition (*tarkîb*) »⁴

Pour comprendre la fonction du *ta’wîl* chez Ibn ‘Arabî, tout en suivant sa démarche même de *ta’wîl*, nous l’assimilons au stade intermédiaire de modélisation dans une approche scientifique, qui comprendrait des schémas et des équations (symboles) et qui se situerait entre observation et interprétation.

Conclusions.

Nous remarquons, que dans les deux démarches soufies et scientifiques, dans leurs quêtes de sens et de cohérence, chacune selon ses normes et méthodes, partent d’un monde sensible vers cet univers de symboles pour retrouver à nouveau le monde sensible avec une connaissance nouvelle. D’après Ibn Arabî, pour adhérer au sens profond d’un concept, il faudrait traverser les degrés (*marâtîb*) de l’existence (*wujûd*), tout en examinant le sens de ce concept à chaque niveau (*martaba*) « regarde (examine) le (le sujet- objet d’étude) d’abord dans le monde sensible (*hiss*), ensuite dans l’univers de la nature (*tabî’a*), puis dans les sens spirituels, et enfin dans la science divine (‘*ilâhî*) »⁵ Cette dernière englobe et entoure toute chose et est l’origine de toutes les sciences : « Toute science a pour origine la science divine » écrit Ibn ‘Arabî.⁶ Ainsi avec cette dernière, l’homme se rassemble harmonieusement dans l’unicité même de la vraie Existence (*al-wujûd al-Haqq*).

Aujourd’hui, dans le monde de physique, on admet la présence des frontières qui séparent deux milieux en équilibre. Dans ces frontières « loin de l’équilibre » des nouveaux systèmes naissent. Il s’agit des phénomènes complexes, rythmiques, et ordonnés. Ilya Prigogine (1917-2003. Prix Noble de chimie en 1977) parle « des phénomènes extraordinaires que personne n’aurait cru possibles. »⁷

¹ Voir laïla Khalifa, « le corps humain dans l’herméneutique d’Ibn ‘Arabî », article donné l’hors du premier colloque international soutenu en 2005 à Damas sur le *ta’wîl* chez Ibn ‘Arabî, les Actes de colloque ont été publiés en 2007 par l’institut français du proche orient à Damas, sous la direction de Bakri Aladin, ayant pour titre: *Symbolisme et Herméneutique dans la pensée d’Ibn Arabi*.

² Fut., 1, p. 94.

³ Voir le vingt septième chapitre de *Fusûs al Hikam*.

⁴ Voir le Turjumân

⁵ Fut., 1, p.170

⁶ Ibid.

⁷ Ilya Prigogine, « Temps à devenir », texte paru dans *la revue Science et Avenir* N°146, 2006, extrait d’une conférence prononcé par le savant en 1993, publié en 1994 aux éditions Fides.

Les deux sciences, temporelle et spirituelle, considèrent ce lieu (*barzakh*) comme source de vie. Ainsi que nous l’avons vu dans le Coran, ce lieu est marqué par la roche auprès duquel le poisson de Moïse a repris vit s’éloignant dans les eaux « des sciences ». Ilya Prigogine à son tour affirme « s’il n’y avait pas le *loin de l’équilibre*, il n’y aurait pas de vie, il n’y aurait pas de cohérence ».¹

Nous pensons qu’en effet dans ce lieu (de vie) qui est le *barzakh* (isthme) « loin de l’équilibre² », l’homme renouvellera et renforcera sa connaissance de lui-même, ses sciences du monde et de la Vrai Existence (*al Wujûd al -Haqq*).

A la lumière de ce concept d’Isthme, nous proposons aux quatre visions de la science et de la religion, proposées par Ian G. Barbour, dans son livre *Quand la science rencontre la religion*, le conflit, l’indépendance, le dialogue et l’intégration. Nous adjoignons aux deux derniers privilégiés par Barbour dialogue et intégration, le concept de Isthme et de créativité. Nous proposons d’envisager la Science et la religion, comme les deux flots, salé et doux, comme mentionnés dans le Coran, ils se rencontrent et ne s’outrepassent pas dans un lieu «loin de l’équilibre des deux milieux» *barzakh* (isthme).

Rəyçi: f.f.d., dos. Zöhrə Əliyeva

¹ Ibid.

² Il faudrait entendre par là, loin de l’équilibre des deux milieux, puisque le *barzakh* à certes son propre équilibre.
