

Les voies d'accès à la Réalité dans le soufisme

Eric GEOFFROY

I. Questions d'épistémologie

L'épistémè soufie

De l'Unicité, et de ses conséquences pour le monde phénoménal

L'Être Réel (al-wujûd al-haqq) et ses rapports avec le monde phénoménal

Le monde phénoménal est-il illusoire ?

Le Réel communique avec le monde par la « théophanie » (tajallî)

Ibn Sab'în, ou l'extrémisme en métaphysique

Le Réel est-il voilé ?

II. Les méthodes de la connaissance du Réel

1. Les méthodes théoriques

La « voie négative » (al-'ilm al-salb)

L'union des contraires

2. Les méthodes opératives

La voie du cœur

Contempler Dieu dans le monde

S'éteindre à notre illusion pour vivre dans le Réel

III. Enjeux et limites de la “résonance” entre la métaphysique islamique et la physique quantique.

Conclusion

Les voies d'accès à la Réalité dans le soufisme

Eric GEOFFROY

Résumé :

Selon l'épistémologie soufie, ni nos perceptions sensibles ni nos constructions mentales ne peuvent rendre compte de la Réalité. L'argumentation rationnelle, en particulier, est un outil qu'il faut à un moment délaissier pour accéder à une science d'ordre supérieur, inspirée, fruit du « dévoilement spirituel ». Ainsi, l'approche soufie de l'Unicité (*tawhîd*) se fonde sur une *métaphysique* puissante, englobante, mais toujours issue de l'expérience, de la « gustation ». A l'instar d'autres traditions « orientales », le soufisme voit le monde phénoménal comme illusoire lorsqu'il est envisagé en tant qu'entité autonome distincte de l'Être divin, mais comme réel s'il est investi par le seul « Réel »/al-*Haqq*, Dieu.

Le soufisme développe donc des méthodes de connaissance du Réel, telles que l'apophatisme (« L'impuissance à percevoir est en soi une perception »), la voie du paradoxe ou « union des contraires », l'extinction à l'illusion de notre ego (*fanâ*)... Quels sont les enjeux de la « résonance », constatée ici, entre la *métaphysique* islamique et la *physique* quantique ? En quoi, encore, cette métaphysique propose-t-elle un cadre d'investigation au scientifique contemporain qui soit plus ample que le terrain expérimental se fondant sur le seul monde phénoménal ? Une chose est sûre : la « pensée unique », qu'elle soit scientifique ou religieuse, est borgne car elle ne saisit qu'une facette de la Réalité. Spirituels et scientifiques devraient donc œuvrer à faire émerger une *science intégrale* qui consacre l'alliance perdue entre raison et intuition.

I. Questions d'épistémologie

Depuis au moins Ghazâlî (m. 1111), le soufisme a acquis droit de cité dans la culture islamique ¹. Sa doctrine et sa terminologie prennent forme dès le IX^e siècle, époque de la « collecte » ou « codification » (*tadwîn*) de la doctrine

¹ Voir à ce sujet E. Geoffroy, *Initiation au soufisme*, Fayard, Paris, 2003, p. 176 et sq.

islamique, qui dès lors se constitue en différentes sciences telles que les « fondements du droit », les « fondements de la religion », le « commentaire coranique », la « science du hadîth », etc. Ces sciences n'existaient pas plus nominalement que le soufisme du temps au Prophète. C'est pourquoi un cheikh du X^e siècle affirmait : « Le soufisme était auparavant [à l'époque du Prophète] une réalité sans nom; il est maintenant un nom sans réalité ² ».

La discipline du *tasawwuf* est enseignée dans les instituts supérieurs d'études islamiques (*madrassa*) depuis le XII^e siècle, et à al-Azhar depuis le XIII^e. Elle a donc bien sa place dans le domaine des sciences islamiques, tout en ayant une teneur spécifique. D'essence subtile, le soufisme est appelé dès ses débuts la « science des coeurs » ou la « science des états spirituels », par opposition aux disciplines formelles telles que le droit. « Science de l'intérieur » (*'ilm al-bâtin*), par opposition à la science exotérique (*'ilm al-zâhir*), il propose une explication au second degré, paradoxale, du monde, qui est le plus souvent incompréhensible pour les exotéristes. C'est pourquoi les soufis se contentent bien souvent de faire « allusion » (*ishâra*) aux réalités spirituelles auxquelles ils ont accès.

Pour les soufis, la *Sharî'a*, la Loi cosmique et humaine, régit le domaine des formes et des corps. Comme tout ce qui est manifesté, elle recèle un principe, une réalité intérieure qui lui donne sens et donne sens à l'existence dans son ensemble : c'est la *Haqîqa*, la Réalité sous-jacente au monde des apparences et aux leurres qu'il suscite. Chaque chose en ce monde renvoie à une réalité intérieure (*haqîqa*), disait le Prophète ³, et chaque réalité particulière participe de la Réalité ésotérique générale. L'accès à Dieu/le Réel (*al-Haqq*) suppose donc que les voiles de l'illusion tombent chez l'initié, afin que la « Réalité vraie » se laisse appréhender et « que disparaisse ce qui n'a jamais existé », selon les termes de Junayd, maître soufi de Bagdad (m. 911).

Mais, à ce stade, une évidence d'ordre méthodologique s'impose chez les contemplatifs de l'islam : la nature limitée de l'esprit humain empêche l'homme d'accéder à la Réalité profonde et ultime des choses (*haqîqa*), dont il se trouve ainsi voilé. Dans l'optique de 'Ayn al-Qudât Hamadânî par exemple (m. 1131), « le “domaine de la raison” n'est qu'un pâle reflet du “domaine au-delà de la raison” ». La vraie réalité des choses ne se découvre que dans ce dernier domaine, tandis que le premier présente une image déformée de la même réalité, la distorsion étant due à l'action qu'exercent inévitablement les sens et la raison, avec leurs schémas de connaissance propre ⁴ ». L'un des premiers soufis fut interrogé sur la réalisation spirituelle, c'est-à-dire sur « l'arrivée au terme de la Voie qui mène à Dieu » (*wusûl*) : « Lorsque le mental

² Hujwirî, *Kashf al-mahjûb*, Beyrouth, 1981, p. 239.

³ Cf. le « hadîth de Hâritha », par exemple dans : Ibn 'Atâ' Allâh, *La sagesse des maîtres soufis*, trad. d'E. Geoffroy, Paris, 1998, p. 193.

⁴ T. Izutsu, *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique islamique*, Paris, 1980, p. 125.

s'en est allé...», répondit-il ⁵. L'esprit discursif, qui utilise la déduction et l'argumentation, a certes sa place dans l'élaboration de la connaissance – les nombreuses occurrences des racines 'AQL et FQH dans le Coran le prouvent – mais il faut lui assigner des frontières. « La raison est bonne et désirable jusqu'à ce qu'elle te fasse parvenir à la porte du Roi, écrit Rûmî. Une fois arrivé à sa porte, répudie la raison car, à ce moment-là, elle te mène à ta perte ⁶ ». La science spirituelle, en islam comme dans toute tradition religieuse authentique, n'est donc pas *irrationnelle* mais *supra-rationnelle*.

Le Coran évoque clairement deux domaines, qui correspondent à deux modes de connaissance : le « monde du Témoignage » (*'âlam al-shahâda*), accessible aux sens matériels, et « le monde du Mystère » (*'âlam al-ghayb*), accessible aux seuls sens spirituels. « Mais non ! J'en jure par *ce que vous voyez*, et par *ce que vous ne voyez pas !* » (Coran 69 : 38). L'exotériste, qu'il soit religieux (en islam, théologien ou juriste), philosophe ou scientifique, fonde sa recherche sur le monde phénoménal : il étudie le domaine de la création (*khalq*, chez Ibn 'Arabî), de l'existence limitée (*al-wujûd al-muqayyad*, chez Ibn Sab'în). Le spirituel, ou l'ésotériste, quant à lui, tente de percevoir le Réel (*al-Haqq*, Ibn 'Arabî), l'Être absolu (*al-wujûd al-mutlaq*, Ibn Sab'în). Il sonde le Mystère : c'est « le mystère du connaître », selon la formule de Thierry Magnin ⁷, et nous verrons quelles méthodes concrètes cela implique.

Les exotéristes suivent les pas de Moïse, prophète de la Loi extérieure, formelle ; les ésotéristes suivent Khadir, personnage énigmatique, haute figure du *Ghayb* (« monde du Mystère »), qui apparaît et disparaît pour initier prophètes et saints. Dans le Coran (18 : 65-82), Khadir met à l'épreuve Moïse par trois fois, en accomplissant des actes qui contreviennent *en apparence* à la Loi : il coule un bateau, tue un jeune homme, reconstruit un mur contre toute logique. Moïse, qui s'en tient aux normes extérieures de la Loi, se montre impatient et révolté. Khadir, quant à lui, perçoit la réalité profonde des choses et juge selon la Réalité (*Haqîqa*) : il explique à Moïse le bien-fondé ésotérique de ses actes, puis le laisse là. Nous voici en présence de deux logiques différentes, mais complémentaires ⁸ : celle de Moïse convient à la grande majorité des hommes, qui s'en tiennent à une perception superficielle, ou encore dualiste, du monde ; celle de Khadir dépasse les conventions humaines du bien et du mal, ainsi que les contradictions apparentes, car elle s'ancre dans l'Unicité. Peut-on à ce sujet évoquer les « deux niveaux de réalité », celui de la physique classique et celui de la physique quantique, dégagés par S. Lupasco et

⁵ Al-Tûsî, *Kitâb al-Luma'*, éd. De Nicholson, Leiden, 1914, p. 216.

⁶ L. Anvar-Chenderoff, *Rûmî*, Paris, 2004, p. 200.

⁷ « La philosophie morale, lieu de dialogue entre science et théologie », dans *Science et quête de sens*, sous la dir. de J. Staune, Paris, 2005, p. 217.

⁸ Elles se rejoignent dans le « confluent » où Moïse rencontre Khadir : Coran 18 : 60-65 (voir l'article de L. Khalifa dans ce volume).

B. Nicolescu ⁹ ? Le mode de perception exotérique est tributaire de la multiplicité (*al-kathra*), qui agit comme un leurre si l'observateur ne sait résorber celle-ci dans l'Unicité (*al-wahda*).

L'épistémè soufie

Dans le passage relatant la rencontre entre Khadir et Moïse, le Coran énonce la science qui convient au mode de perception ésotérique : « Nous lui [il s'agit de Khadir] avons octroyé une science émanant de chez Nous » (Cor. 18 : 65) : c'est le *'ilm ladunî*, science mystique au sens où elle provient du monde du Mystère. Elle est définie par les soufis comme une science octroyée par la grâce (*'ilm wahbî*), en contraste avec la science acquise (*'ilm kasbî*) ou science spéculative (*'ilm nazarî*) ¹⁰. Cette science intuitive postule l'existence d'une « connaissance non formalisable », et elle assume que « la vérité ne se confond pas avec la démonstrabilité ¹¹ ». Elle a pour canaux l'inspiration (*ilhâm*) et le « dévoilement spirituel » (*kashf* ou *mukâshafa*).

« Il y a deux voies menant à la connaissance de Dieu, écrit Ibn 'Arabî. La première est celle du dévoilement : c'est une science irréfutable que l'homme trouve en lui-même, qui ne s'accompagne d'aucun doute, que l'on ne peut repousser et qui ne s'appuie sur aucune preuve (*dalîl*) si ce n'est ce qui se trouve dans le for intérieur. Cependant, un soufi a dit que la preuve et ce qui est prouvé sont contenus dans le dévoilement, car quand quelque chose ne peut être connu que par une preuve, cette preuve également doit être dévoilée [...] La seconde voie est celle de la réflexion (*fîkr*) et du raisonnement (*istidlâl*) au moyen de la démonstration rationnelle (*burhân 'aqlî*). Cette voie est inférieure à la première, car le doute ou le soupçon peut affecter l'argumentation de celui qui la pratique ¹² ». **« La science authentique n'est pas donnée par la réflexion ni par les pensées émanant des rationalistes (*al-'uqalâ*) », écrit ailleurs Ibn 'Arabî. Elle n'est que ce que Dieu jette dans le cœur du connaissant : c'est une lumière divine qu'Il envoie à ceux de Ses serviteurs qu'Il choisit, ange, prophète, saint, simple croyant. Et celui qui n'a pas de dévoilement n'a aucune science ¹³ ».** Le soufi métaphysicien Ibn Sab'în, de son côté, considère que la Réalité ultime ne peut être perçue que de façon instinctive (*fitra*), c'est-à-dire par le « goût » (*dhawq*) et non par la raison. **« Celui qui goûte connaît » (*man dhâqa 'arafa*), dit un adage soufi ; en tant que *praxis* initiatique, le soufisme se définit volontiers comme une science**

⁹ *Ibid.*, p. 205.

¹⁰ Voir par exemple Ibn 'Arabî, *al-Futûhât al-makkiyya*, éd. Dâr Sâdir, I, 253-254.

¹¹ J. F. Lambert, « Gödel et les sciences cognitives », revue *PhiloScience*, n° 1, 2004-2005, p. 20-21.

¹² Ibn 'Arabî, *al-Futûhât al-makkiyya*, I, 319.

¹³ *Ibid.*, I, 218. C'est moi qui souligne.

gustative¹⁴. Chez Ibn Khaldûn, cet observateur pointilleux du soufisme, ces deux modes d'appréhension du monde – le rationnel et le supra-rationnel – déterminent un paramètre essentiel dans son approche du *tasawwuf*. Selon lui en effet, les soufis sont les héritiers de Khadir, puisque l'accès à la science mystique (*'ilm ladunî* ou *'ilm wahbî*) passe par le dévoilement des sens (*kashf*) et l'inspiration (*ilhâm*)¹⁵. Il stipule même que les prophètes et les saints ont en commun la faculté de connaître le monde spirituel (*al-malakût*) par le dévoilement. Pour les premiers, il s'agirait d'une disposition innée, tandis que les seconds ne l'acquerraient que par l'effort, et à un moindre degré évidemment¹⁶.

Ainsi, « l'essentiel échappe » à l'observation matérielle, extérieure, selon Jean François Lambert, qui évoque les constats d'*incomplétude* et d'*incertitude* dégagés par les physiciens quantiques¹⁷. Précisément, les soufis et les oulémas/soufis tels que Suyûtî (m. 1505) non seulement donnent à l'inspiration et au dévoilement une valeur juridique, mais bien plus, les faisant dériver de la Révélation prophétique, ils leur assurent un statut quasiment infaillible¹⁸. Seuls l'inspiration et le dévoilement, en effet, mènent à la certitude, le *yaqîn* coranique, qui dissipe le doute associé aux sciences spéculatives¹⁹. Parallèlement, le constat d'un « monde incertain » établi par certains physiciens contemporains les amène à dépasser le matérialisme scientifique²⁰. **Le savant, selon la définition qu'en donne Qâshânî, de l'école d'Ibn 'Arabî, c'est celui qui est initié ou informé par Dieu grâce à la vision directe et unifiante du *yaqîn*, et non par une saisie du monde phénoménal**²¹. Le « dévoilement » a pour assise le verset coranique 50 : 22 : « Tu étais inconscient de cela, puis *Nous avons dévoilé* ce qui te recouvrait; aujourd'hui ta vue est perçante ! ». Souvent décrit comme un éclair qui illumine la conscience et s'impose par sa fulgurance et sa limpidité, il est le principal mode d'accès, pour l'homme, au monde suprasensible. Ghazâlî (m. 1111) l'a érigé en méthode cognitive, si bien que l'on peut parler à son égard d'« épistémologie soufie »²².

Cette approche méthodique des réalités spirituelles, les soufis l'ont énoncée dès les débuts du *tasawwuf* (IX^e siècle) en faisant de leur discipline une science : « science des cœurs » puis, vers le X^e siècle, « science des états

¹⁴ A. al-Taftâzânî, *Ibn Sab'în wa falsafatu-hu al-sûfiyya*, Beyrouth, 1973, p. 252.

¹⁵ Cf. son *Shifâ' al-sâ'il li-tahdhîb al-masâ'il*, Tunis, 1990, p. 186-187.

¹⁶ *Ibid.*, p. 210.

¹⁷ « Gödel et les sciences cognitives », revue *PhiloScience*, *op. cit.* p. 30 ; voir aussi T. Magnin, *Science et quête de sens*, *op. cit.*, p. 198-200.

¹⁸ Suyûtî, *al-Hâwî lil-fatâwî*, Beyrouth, s.d., I, 342.

¹⁹ Cf. notre article *Du dépassement de la raison dans le soufisme*, publié sur le site « science-islam.net ».

²⁰ T. Magnin, *Science et quête de sens*, *op. cit.*, p. 218.

²¹ Qâshânî, *Istilhât al-sûfiyya*, Le Caire, 1981, p. 106.

²² A. Knysh, *Islamic Mysticism*, Leyde, 2000, p.311.

spirituels » (*'ilm al-ahwâl*) et « science de l'intériorité » (*'ilm al-bâtin*), par opposition aux disciplines formelles telles que le droit (*fiqh*). Science subtile, le soufisme enseigne par l'allusion (*ishâra*), puisque les réalités spirituelles qu'il côtoie ne sont pas réductibles à l'argumentation dialectique. Les soufis formulent leur objectif cognitif en *ma'rifa* (connaissance, gnose), le *'ilm* coranique étant pour eux un cadre commun, plus général et donc plus exotérique. Mais Ibn 'Arabî privilégie souvent le terme *'ilm*, pour lui principal, et il montre que les deux termes renvoient sur le fond à une même démarche cognitive ²³.

De l'Unicité, et de ses conséquences pour le monde phénoménal

Ces considérations méthodologiques ne sont que des prolégomènes pour la question essentielle : que doit-on chercher à connaître ? Quel est l'objet de la connaissance dans le soufisme ? L'Un, bien sûr, alors que les sciences formelles sont le plus souvent prises dans les rets de la multiplicité. Concernant ce thème comme d'autres, le soufisme ne fait qu'approfondir, explorer l'enseignement de l'islam et, en quelque sorte, lui donner une « saveur ». L'islam, en tant que « religion de la nature pure et originelle » (*dîn al-fitra*), ne connaît qu'un seul dogme, qui s'énonce comme une évidence apparue à Adam : l'Unicité divine. L'islam demande en toute priorité à l'homme de reconnaître cette Unicité, c'est le *tawhîd*. Mais de cette affirmation formelle, qui provient d'un état de conscience ordinaire, tributaire de la dualité, le soufisme fait une réalité vécue en soi. Comme le disait un maître, il faut passer de la science extérieure de l'Unicité (*'ilm al-tawhîd*) à l'expérience intérieure de l'Unicité (*hâl al-tawhîd*). Dès lors, l'équation est simple. Pour Ibn Sab'în par exemple, la « réalisation spirituelle » (*al-tahqîq*) consiste à réaliser de manière opérative « l'Unicité absolue » (*al-wahda al-mutlaqa*) ou, en d'autres termes, la réalité universelle « tout englobante » (*al-ihâta*) ²⁴.

Nous envisagerons plus loin les rapports ontologiques entre l'Unicité et le monde phénoménal, mais nous pouvons déjà en tirer quelques conséquences immédiates :

1) Dans le processus descendant de la Manifestation universelle, l'Unicité devient multiplicité en plusieurs étapes : l'Essence pure (*dhât al-wujûd*), puis l'Unicité encore inconditionnée (*ahadiyya*), puis l'Unicité orientée vers le monde, en relation avec lui par les Noms ou Attributs divins (*wâhidiyya*), puis le monde phénoménal. C'est l'un des schémas les plus fréquents en cosmologie soufie, mais Ibn 'Arabî distingue jusqu'à vingt-huit degrés dans l'existence universelle (*marâtib al-wujûd*), et 'Abd al-Karîm Jîlî

²³ *Futûhât makkiyya*, II, 318.

²⁴ Taftâzânî, *op. cit.*, p. 191, 252.

jusqu'à quarante²⁵. L'unicité divine ne se conçoit donc pas sans la multiplicité, la diversité et le pluralisme au niveau créaturel.

2) L'Unicité a pour corollaire l'interdépendance du cosmos, puisque « l'Âme universelle » (*al-nafs al-kulliyya*) englobe toutes les créatures et que « le Vivant » (*al-Hayy*, un des Noms majeurs de Dieu) assure par son soutien ontologique (*madad*) la « chaîne de la vie ». « La création tout entière est la famille de Dieu » (*hadîth*). Il y a donc une solidarité ontologique entre les créatures, en vertu du lien de chacune à son Seigneur particulier (*rabb*) ; c'est pourquoi « Dieu ne répugne pas à proposer en parabole un moucheron ou quelque chose de plus relevé » (Coran 2 : 26). L'unicité de la conscience universelle se traduit chez les saints, par exemple, par leur faculté à communiquer avec les autres règnes, minéral, végétal et animal. Cette cohérence interne du monde et son interdépendance sont évidentes pour d'autres traditions spirituelles, et sont reconnues par la physique quantique²⁶. Elles ont des implications d'ordre éthique, telles que l'écologie²⁷.

3) Cette « non-séparabilité », appelée encore « globalité » en physique quantique²⁸, porte en islam le nom de *shumûliyya*. L'islam, en effet, prend en compte tous les niveaux de réalité, notamment spirituel, psychique et corporel ; au nom de l'Unicité, il refuse, sur le plan principiel, tout divorce entre esprit et matière, sacré et profane, spiritualité et temporalité, etc.

4) « L'unicité du connaissable entraîne l'unicité de la connaissance/science ». Pour Ibn 'Arabî, les connaissances (*ma'lûmât*) sont innombrables, mais la science (*'ilm*) est en essence unique, car elle est régie par l'Omniscient (*al-'âlim*)²⁹. Puisque « Dieu ne cesse jamais de créer en nous, de la même façon les connaissances s'étendent à l'infini³⁰ », ce qui nous renvoie au constat d'*incomplétude*, établi par certains physiciens contemporains. La parole divine, en effet, est intarissable : 1. « Dis : 'Si la mer était une encre pour écrire les paroles de mon Seigneur, la mer se tarirait assurément avant que ne tarissent les paroles de mon Seigneur, même si nous apportions encore une quantité d'encre égale à la première » (Cor. 18 : 109). 2. « Si tous les arbres de la terre étaient des calames et si la mer, et sept autres mers avec elle leur fournissaient de l'encre, les paroles de Dieu ne l'épuiseraient pas » (31 : 27). La connaissance

²⁵ *Futûhât makkiyya*, II, 421 et sq. pour le premier ; Ibn 'Arabî, *La production des cercles*, traduit et présenté par P. Fenton et M. Gloton, Paris, 1996, p. XXIX, pour le second.

²⁶ Cf. le physicien bouddhiste Trinh Xuan Thuan, « Science et bouddhisme : à la croisée des chemins », dans *Science et quête de sens*, *op. cit.*, p. 245-246, 248, ainsi que David Bohm, cité par P. L. Wilson, « Quantum, Chaos and the Oneness of Being », dans *Muhyiddin Ibn 'Arabi – A Commemorative Volume*, Dorset (GB), 1993, p. 363.

²⁷ Je renvoie ici aux travaux de Mohamed Taleb.

²⁸ B. d'Espagnat, « Physique contemporaine et intelligibilité du monde », *PhiloScience*, *op. cit.*, p. 6.

²⁹ *Futûhât makkiyya*, I, 253-254.

³⁰ *Ibid.*, II, 552.

ne tarit pas puisque les théophanies et le discours divin, eux-mêmes infinis, ont pour but d'éveiller la perception cognitive de l'homme.

Mais, pour les spirituels de l'islam, cette quête de la connaissance n'est pleinement assumée que si elle vise la perception de la Réalité unique au moyen du dévoilement³¹. C'est la « science utile », évoquée par le Prophète, qui « a son siège dans le cœur », et qui relie l'homme à Dieu. Or l'on s'aperçoit à notre époque à quel point la science privée d'une conscience unitaire est plus qu'inutile : elle est nuisible. Seule la relation qui existe entre toute branche de la science et le Divin permet de comprendre comment s'articulent l'Unicité divine d'une part, et la complexité du monde phénoménal d'autre part. Les savants musulmans de l'époque classique étaient très conscients de cette unité et, à ce titre, ils s'adonnaient aux sciences les plus diverses, ne perdant pas de vue leur source commune.

L'Être Réel (al-wujûd al-haqq) et ses rapports avec le monde phénoménal

« Ô mon Dieu, montre-moi les choses telles qu'elles sont ! » (*hadîth*)

Tout est donc objet de connaissance, sauf l'Essence divine, insondable à jamais. C'est pourquoi les soufis évitent le plus souvent d'employer le « Nom de l'Essence » *Allâh*, car cela revient à nommer l'Innommable. Toujours sur le mode allusif, ils préfèrent L'évoquer par *al-Haqq* « le Réel », ce qui est conforme à la méthode scientifique du soufisme. Mais par quelle médiation le Nom divin *al-Haqq* est-il accessible ? Par celui de la Réalité ou *Haqîqa*. Selon le Prophète, nous l'avons vu, chaque chose en ce monde renvoie à une réalité intérieure (*haqîqa*), et chaque réalité particulière participe de la Réalité ésotérique générale, sous-jacente au monde des apparences. Or cette Réalité provient du seul Réel/*Haqq*³² ; « elle est la manifestation d'un attribut du Réel derrière le voile d'un attribut de serviteur [c'est-à-dire créaturel] », dit Ibn 'Arabî³³. Autrement dit, elle est une instance médiatrice entre *al-Haqq* et le monde phénoménal. Les soufis disent aussi que *al-Haqq* est le nom de l'Essence, et *al-haqîqa* celui des attributs divins.

Quelle est donc la nature des rapports entre *al-Haqq* et le monde ? Dans le soufisme, la réponse majeure est fournie par l'école d'Ibn 'Arabî, en termes d'« unicité de l'Être » (*wahdat al-wujûd*) : l'Être entier est à Dieu, et la création ne fait qu'exister *ex-istare*, c'est-à-dire sortir de l'Être divin pour y retourner à la mort, initiatique ou physiologique. La création ne possède donc pas d'être en propre ; elle n'a qu'une existence empruntée au seul Être Réel, *al-wujûd al-haqq*. « Rien de ce qui est phénoménal n'a en soi un noyau ontologique réel³⁴ »

³¹ *Ibid.*, II, 552.

³² Taftâzânî, *op. cit.*, p. 218.

³³ *Futûhât*, II, 563.

³⁴ T. Izutsu, *op. cit.*, p.40.

ou, comme le dit Jean Staune, « le monde où nous vivons n'est pas ontologiquement suffisant ». Seul l'Être de Dieu se suffit à lui-même (pensons aux Noms divins *al-Qayyum* et *al-Samad*). Sur ce point, la métaphysique soufie rejoint la théologie la plus exotérique puisque les théologiens musulmans affirment que le seul être nécessaire est celui de Dieu. Les êtres contingents ne sont que des êtres possibles, presque virtuels. Seul l'être de Dieu est stable, s'impose et est nécessaire. De cela la création est témoin :

Tout ce qui est dans l'être (wujûd) est le Réel
*Tout ce qui est dans l'attestation (shuhûd) est créaturel*³⁵

Le monde phénoménal est-il illusoire ?

Ainsi Dieu est unique parce qu'Il est le seul Réel. S'Il est le seul réel, cela implique que la création n'a qu'une existence relative, plus ou moins illusoire. Ce thème a un appui scripturaire puisque le Prophète a confirmé cette parole du poète arabe Labîd : « Toute chose, hormis Dieu, n'est-elle pas vaine ?³⁶ ». Le Prophète qui, par ailleurs, affirmait : « Cette vie est un rêve dans un rêve ». Les écoles métaphysiques du soufisme observent des nuances à ce propos. Pour Ibn 'Arabî (m. 1240), le cosmos est à la fois réel et illusoire, « Lui et non Lui ». Il est une complète illusion lorsqu'il est envisagé comme une entité autonome distincte de l'Être divin, mais il est réel tant qu'il est maintenu en relation (*nisba*) avec Lui. Il en va de même dans le Vedanta hindou : « Le monde phénoménal ne devient non réel ou faux (*jagan mithyâ*) que lorsqu'il est pris pour une réalité ultime, subsistant par elle-même. Il n'est pas du tout faux et illusoire en tant qu'il est le Brahman tel que le perçoit notre conscience relative³⁷ ». C'est ici que l'initié doit dépasser l'opposition entre transcendance (*tanzîh*) et immanence (*tashbîh*)³⁸.

Mais alors le monde possède-t-il quelque réalité ? Sur le plan purement métaphysique, non. « L'univers est une illusion, il n'a pas d'existence réelle, écrit Ibn 'Arabî, [...] tu t'imagines qu'il est quelque chose de distinct de Dieu, subsistant par lui-même, alors qu'il n'en est rien³⁹ ». « Le gnostique, écrit-il ailleurs, sait bien que tout ce qu'il voit n'est que le Réel⁴⁰ ». L'école de la Shâdhiliyya (Abû l-Hasan Shâdhilî, Abû l-'Abbâs Mursî, Ibn 'Atâ' Allâh...) se détermine en ce sens : « L'existence de l'homme est cernée par le néant qui précède cette existence ainsi que par celui qui la suivra, disait le cheikh [Ibn 'Atâ' Allâh parle ici de son maître al-Mursî] ; l'être humain est donc lui-même

³⁵ Ibn 'Arabî, *Futûhât*, III, 306.

³⁶ Pour les références de ce *hadîth*, voir E. Geoffroy, *Jihâd et Contemplation*, Paris, rééd. en 2003, p. 118.

³⁷ T. Izutsu, *op. cit.*, p. 18.

³⁸ Ibn 'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, éd. Afifi, Beyrouth, 1980, p. 70.

³⁹ *Ibid.*, p. 103, cité par C. Addas, *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, Paris, 1996, p. 86-87.

⁴⁰ *Futûhât*, IV, 184.

pur néant (*'adam*). En effet, les créatures ne détiennent en aucune manière l'Être absolu (*al-wujûd al-mutlaq*), lequel n'appartient qu'à Dieu ; dans cet Être réside Son Unicité absolue (*ahadiyya*). Les mondes, quant à eux, n'existent que dans la mesure où Il les dote d'un être relatif. Or, celui dont l'existence puise sa source chez autrui n'a-t-il pas pour attribut foncier le néant ? « Le soufi (*sûfî*), affirmait le cheikh Abû l-Hasan Shâdhilî, est celui qui, en son être intime, considère les créatures comme la poussière qui se trouve dans l'air : ni existantes ni inexistantes; seul le Seigneur des mondes sait ce qu'il en est ». « Nous ne voyons aucunement les créatures, assurait-il également : y a-t-il dans l'univers quelque'un d'autre que Dieu, le Roi, le [seul] Réel ? Certes les créatures existent, mais elles sont telles les grains de poussière dans l'atmosphère : si tu veux les toucher, tu ne trouves rien ». Dans le livre des *Sagesses (al-Hikam)*, nous avons écrit : *Les univers s'affirment parce qu'ils sont par Lui affermis, mais ils sont abolis par l'unicité de Son essence*⁴¹ ».

Rûmî exprime l'unicité de l'Être à sa façon : « Dieu et le monde, les créatures et le Créateur ne font qu'un. Croire à un Dieu séparé du monde n'est qu'un dualisme, opposé au *Tawhîd*. La multiplicité n'est qu'une apparence, une illusion⁴² ». Ce chantre de l'union mystique explique, à propos de la triade amoureux/amour/Bien-Aimé, que seuls les deux derniers termes possèdent une réalité. En effet, « l'amoureux n'est qu'un reflet intime et éphémère de la Lumière du Bien-Aimé divin. Donc, l'identité existentielle de l'homme n'est que son amour, l'amoureux n'est qu'une illusion⁴³ ».

Les maîtres utilisent également le symbolisme de l'ombre. Pour Ibn 'Arabî, l'ombre n'a d'existence que par son « principe » (*asl*), soit la chose ou l'être dont elle est l'ombre ; bien plus, l'ombre ne peut apparaître que s'il fait jour, si la lumière éclaire la scène. De même, le cosmos n'existe qu'à travers Dieu, Lumière primordiale (*al-nûr*, Nom divin) qui existentielle et manifeste la création. « Dieu est la lumière des cieux et de la terre » (Coran 24 : 35). « Lorsque tu regardes les créatures avec l'oeil de la clairvoyance, écrit de son côté Ibn 'Atâ' Allâh, tu remarques qu'elles sont totalement comparables aux ombres ; or l'ombre n'existe aucunement si l'on considère l'ensemble des degrés de l'être (*marâtib al-wujûd*), et on ne peut pas davantage la ramener à aucun des degrés du néant (*marâtib al-'adam*). Les « traces » (*al-âthâr*) que constituent les créatures revêtent donc l'aspect d'ombres, mais elles se réintègrent dans l'Unicité de Celui qui imprime ces traces (*al-mu'aththir* : Dieu)⁴⁴ ». Les choses existenciées ont donc un statut bien précaire, comme en suspens.

L'unicité de l'Être menée à son parachèvement conduit au paradoxe suprême : puisque l'Être appartient en totalité au Réel, tout ce qui n'est pas

⁴¹ Ibn 'Atâ' Allâh, *La sagesse des maîtres soufis*, op. cit., p. 222-223. La « sagesse » citée est le n° 133.

⁴² E. de Vitray-Meyerovitch, *Mathnawî – la Quête de l'Absolu*, Monaco, 1990, p. 16.

⁴³ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁴ *La sagesse des maîtres soufis*, p. 223-224.

l'Être – c'est-à-dire la création - est 1) néant, mais 2) traversé et investi par la vie et l'être du Réel, donc réel, d'où les apparentes contradictions relevées chez les auteurs soufis : « Dans l'existence il n'y a fondamentalement rien de vain (*bâtil*), car l'existence est entièrement le Réel/Dieu. Or le vain renvoie au néant⁴⁵ ». Sous ce rapport, les choses ne sont pas des « emprunts » à l'Être divin, « elles sont Dieu Lui-même, au sens où elles sont des formes phénoménales que l'Absolu revêt en se manifestant à l'expérience empirique de l'homme⁴⁶ ». « Pour un vrai métaphysicien, l'ombre aussi est l'existence, bien qu'elle ne soit pas la pure réalité de l'existence⁴⁷ ». Le Réel/*Haqq* englobe donc à la fois le réel, et le créaturel “non-réel”. Ainsi, lorsque l'homme « subsiste en Dieu » - c'est le *baqâ'* dont nous parlerons plus loin – « en apparence il a une forme créaturelle, mais intérieurement il porte l'identité du Réel⁴⁸ ».

La position d'Ibn 'Arabî, de son école et d'autres courants soufis qu'il a influencés n'est pas extrême, car elle postule que l'illusion du cosmos est seulement relative. Elle accepte en effet des médiations, des « relations » (*nisab*) innombrables entre le Réel/Dieu et le monde, ce que d'autres avant Ibn 'Arabî avaient pressenti⁴⁹. Ce réseau complexe de relations, remarqué également par des philosophes occidentaux⁵⁰ en physique quantique⁵¹, tisse une solidarité entre le Réel et le monde phénoménal. « Dieu reconnaît une certaine réalité aux essences des choses créées (*a'yân al-kâ'inât*), affirment à leur tour les maîtres shâdhilis : Il donne à chacune la part qui lui revient, et la pourvoit d'un degré spécifique d'existence ; Il lui accorde sa propre sphère d'autonomie (*dawla*)⁵² ». **La Réalité est donc pluridimensionnelle, et chaque dimension – par exemple : esprit, âme, corps – a son droit (*haqq*) à l'existence, selon l'enseignement du Prophète. Se dégage ainsi un « Principe de Relativité » en physique quantique comme en métaphysique : « Aucun niveau de réalité ne constitue un lien privilégié d'où l'on puisse comprendre tous les autres niveaux de Réalité⁵³ ».**

⁴⁵ Ibn 'Arabî, *Mawâqî' al-nujûm*, Le Caire, 1325 H., p. 79.

⁴⁶ T. Izutsu, *op. cit.*, p. 65-66.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁸ Ibn 'Arabî, *Futûhât*, IV, 140.

⁴⁹ Voir T. Izutsu, *op. cit.*, p. 102-103, à propos de 'Ayn al-Qudât Hamadânî (m. 1131). A propos d'Ibn 'Arabî, P. Lory écrit : « La multiplicité des relations est la répercussion de l'Un divin irréductible », *La science des lettres en islam*, Paris, 2004, p. 120.

⁵⁰ En 1907, H. Bergson disait que « la réalité ultime est un tissu de connexions sous-jacent, et que le cerveau fait écran à cette réalité plus large » ; cf. M. Ferguson, *Les enfants du Verseau – Pour un nouveau paradigme*, Paris, 1981, p. 142. Pour A. Whitehead, voir la contribution de M. Taleb dans ce volume, p. ? (9).

⁵¹ Trinh Xuan Thuan, « Science et bouddisme », dans *Science et quête de sens*, *op. cit.*, p. 247.

⁵² Ibn 'Atâ' Allâh, *La sagesse des maîtres soufis*, *op. cit.*, p. 57.

⁵³ B. Nicolescu, « Le tiers inclus – De la physique quantique à l'ontologie », *PhiloScience*, *op. cit.*, p. 64.

Le Réel communique avec le monde par la « théophanie » (tajallî)

La modalité par laquelle Dieu/le Réel octroie l'existence au cosmos, et crée donc des relations avec ce dernier, est celle de « l'irradiation théophanique » (*tajallî*) – en suivant l'anglais *self-disclosure*, on peut aussi traduire par « auto-dévoilement⁵⁴ ». Cette doctrine est bien connue, et l'école d'Ibn 'Arabî est parfois dénommée, par ses censeurs comme par les historiens du soufisme, « école du *tajallî* ». Dieu ne Se manifeste pas par Son Essence, mais par Ses Noms et Attributs ; c'est pourquoi, en quelque sorte, « l'univers n'est qu'une image ou projection des Noms⁵⁵ ». Les soufis parlent également d'« effusion » (*fayd, sayarân*) ou de déploiement (*inbisât*). Les Noms ont une fonction d'« isthme », c'est-à-dire de lieu d'échange entre le Nommé et les créatures. Toujours selon Ibn 'Arabî, le principe de la théophanie a sa source scripturaire dans le verset suivant : « Nous leur montrerons Nos signes aux horizons et en eux-mêmes jusqu'à ce qu'ils voient clairement que c'est le Réel » (Cor. 41 : 53)⁵⁶. La multiplicité se déploie graduellement à partir de l'Unicité par une succession ininterrompue de théophanies prenant des formes innombrables et qui ne se répètent jamais. Par l'« irradiation » du Réel en elles, les créatures passent du néant à l'existence, ou d'une existence virtuelle à une existence effective. Toute chose ou tout être est donc un « lieu théophanique » (*mazhar, majlâ*), un réceptacle qui reçoit cette irradiation en fonction de ses prédispositions (*isti 'dâd*)⁵⁷.

Les théophanies sont innombrables car le Réel renouvelle perpétuellement Sa création ; Il la soutient ontologiquement à chaque « souffle » (chez Ibn 'Arabî : *nafas al-Rahman*). Le verset de référence à ce sujet est *Kulla yawm Huwa fî sha'n* : « Chaque jour, Il est à l'œuvre » (Cor. 29 : 55). Les soufis éclairent ce verset laconique par cet autre : « Avons-Nous été épuisé par la première création ? Non, et pourtant ils [les hommes, ou les mécréants] doutent d'une nouvelle création » (Cor. 50 : 15). Le monde phénoménal est donc éminemment impermanent et instable : ce qui est créé est pur néant, et s'annihile immédiatement s'il n'est pas sustenté par l'Être divin. En fait, « l'existence du monde en tant que *continuum* temporel est une série d'existences dont chacune apparaît et disparaît à chaque instant⁵⁸ ». La théologie acharite, exotérique donc, affirme bien qu'« il n'y a pas d'accident qui dure deux unités de temps ». Pour autant, ce mouvement permanent de mort/renaissance, imperceptible pour la

⁵⁴ B. Guiderdoni, « Cosmologie moderne et quête de sens : un dialogue sur la voie de la connaissance ? », *Science et quête de sens, op. cit.*, p. 233.

⁵⁵ Ibn 'Arabî cité par K. Meziane et N. Guessoum dans leur article « La cosmologie islamique peut-elle être moderne ? », dans *Regards musulmans sur la science contemporaine : méthodes, concepts, valeurs, enjeux*, p. 43.

⁵⁶ *Futûhât*, II, 305.

⁵⁷ Voir l'art. *Tadjallî*, par E. Geoffroy, dans l'Encyclopédie de l'Islam 2, X, 63.

⁵⁸ T. Izutsu, *op. cit.*, p. 114.

conscience ordinaire, est accessible uniquement aux « gens du dévoilement », aux êtres réalisés. Le monde n'a aucune consistance, mais nous vivons dans l'illusion permanente qu'il en a une. Ainsi, nos cellules meurent à chaque instant tandis que d'autres naissent, et cela se fait à notre insu. Cette illusion qui nous habite pare les choses et les êtres d'une existence indépendante. Elle a pris pied en nous depuis la petite enfance, par notre accoutumance progressive à une vision subjective, irréaliste, du monde.

Ibn Sab'în, ou l'extrémisme en métaphysique

Le thème akbarien ⁵⁹ de la « création-annihilation instantanée » est certes « cohérent avec le fait que le cosmos n'a pas d'Existence propre ⁶⁰ ». Cependant, il y a, dans les sphères de la pensée soufie, une doctrine plus abrupte encore que celle de la *wahdat al-wujûd* : c'est la *wahda mutlaqa*, « l'Unité absolue » d'Ibn Sab'în (m. 1269). Celui-ci se montre très intransigeant par rapport aux prérogatives de l'Unité, et ne fait aucune concession dans le domaine de l'ontologie : puisque Dieu/le Réel seul est, le monde relève de la pure illusion et n'a aucune consistance. Ainsi la formule de *dhikr* qu'Ibn Sab'în et ses compagnons utilisaient était-elle *Laysâ illâ Llâh*, « Il n'y a rien si ce n'est Dieu ». Par l'intermédiaire des Noms/Attributs, des théophanies et d'autres instances médianes, l'Unité d'Ibn 'Arabî admet une dualité relative, puisque « le Réel est le Réel, le créaturel est le créaturel ⁶¹ ». Pour Ibn Sab'în, cette dualité est pure illusion (*wahm*), ainsi que tous les degrés ontologiques (*marâtib al-wujûd*) distingués par les uns et les autres, et les relations (*nisab*) qui leur correspondent ⁶². Cette illusion universelle nous permet cependant d'appréhender l'Absolu dans le restreint, le large dans l'étroit, etc. ⁶³. La différence de point de vue entre les deux maîtres peut se résumer ainsi : « Pour Ibn 'Arabî, Dieu est l'Être de tout ce qui est. Pour Ibn Sab'în, Dieu est tout ce qui est ⁶⁴ ».

L'émir Abd El Kader (m. 1883), qui était un grand théologien/métaphysicien, se disait disciple d'Ibn 'Arabî mais il est également proche de la doctrine d'Ibn Sab'în : « Pour les soufis, les êtres existenciés n'ont d'existence que dans les facultés sensibles, et non pas en eux-mêmes, car l'Être est à Lui [...]. Les êtres existenciés ne sont que Ses relations, Ses points de vue, Ses déterminations et Ses manifestations. Or tout cela n'est que choses

⁵⁹ C'est-à-dire propre à Ibn 'Arabî, *al-shaykh al-akbar*.

⁶⁰ B. Guiderdoni, « Islam, problèmes actuels en science et religion », dans *Regards musulmans sur la science contemporaine*, p. 42.

⁶¹ *Futûhât*, II, 371.

⁶² Taftâzânî, *op. cit.*, p. 191, 217, 220; M. Chodkiewicz, Introduction à l'*Epître sur l'Unité absolue* de Awhad al-dîn Balyânî, Paris, 1982, p. 36.

⁶³ Taftâzânî, *op. cit.*, p. 215.

⁶⁴ M. Chodkiewicz, Introduction à l'*Epître sur l'Unité absolue*, *op. cit.*, p. 37.

inexistantes (*'adamiyya*). [...] L'Être réel n'appartient qu'à Lui, et l'univers entier, supérieur et inférieur, n'a d'existence qu'imaginaire et métaphorique ⁶⁵ ». Ceci ne signifie pas qu'il ne faille pas agir dans le monde, comme l'a illustré l'émir : les « causes secondes » (*asbâb*) sont un effet de la Volonté divine, et il faut pleinement les prendre en compte. Conformément à l'éthique islamique, nous sommes sommés de chercher la « Voie médiane » ⁶⁶, celle qui prône un équilibre « entre l'Être absolu de Dieu et le pur néant ⁶⁷ ». Voilà qui nous rapproche de la notion bouddhique de « vacuité » (*shunyata*), laquelle ne signifie pas néant, mais « absence d'existence propre » des choses ⁶⁸ ».

Le Réel est-il voilé ?

Reste cette question épistémologique majeure : le Réel est-il « voilé », selon les termes du physicien Bernard d'Espagnat ⁶⁹ ? Il est extrêmement frappant de constater que le savant utilise une thématique centrale en soufisme, celle de la dialectique subtile entre le voilement et le dévoilement de Dieu/le Réel. Nous avons traité plus haut de cette propédeutique soufie, mais il convient d'y revenir sous un angle métaphysique. L'appui scripturaire est le *hadîth* suivant : « Dieu a soixante-dix [ou « soixante-dix mille »] voiles de lumière et de ténèbre ; s'Il les enlevait, les gloires fulgurantes de Sa face consumerait quiconque serait atteint par Son regard » (rapporté par Ibn Mâja). L'irradiation de l'Essence divine est trop intense pour être supportée par l'être humain. En témoigne l'épisode coranique où Moïse tombe foudroyé après avoir demandé à Dieu de se montrer à lui ⁷⁰. « Le soleil n'a-t-il pas besoin de nuages ?, écrit à ce sujet Ibn 'Atâ' Allâh. Le trésor doit être caché ⁷¹, et le secret préservé ⁷² ». C'est pourquoi les soufis désignent par allusion l'Essence sous le nom de Laylâ, la « nocturne », qui se voile et se dévoile à la fois au regard des hommes :

As-tu recueilli quelque propos de Laylâ ? [...]
Sa silhouette, telle une apparition, me rendait visite
auparavant, mais elle a maintenant disparu. Pourquoi ? [...]
Ce n'est que lorsqu'Elle soulève Son voile qu'Elle est
voilée !

⁶⁵ *Kitâb al-Mawâqif*, Damas, 1966, II, p. 526.

⁶⁶ Selon le bouddhiste Trinh Xuan Thuan, « Science et bouddhisme », *op. cit.*, p. 243.

⁶⁷ B. Guiderdoni, « Cosmologie moderne et quête de sens », *op. cit.*, p. 233.

⁶⁸ Trinh Xuan Thuan, *op. cit.*, p. 246-247; voir également E. Geoffroy, « Quelques thèmes communs au bouddhisme et au soufisme », dans *Islam-Dharma, une rencontre à cœur ouvert*, Arvillard, 2004, p. 158-159.

⁶⁹ « Physique contemporaine et intelligibilité du monde », *op. cit.*, p. 10 ; « Une réouverture des chemins du sens ? », *Science et quête de sens*, *op. cit.*, p. 35.

⁷⁰ Cf. Cor. 7 : 143.

⁷¹ Allusion au *hadîth qudsî* : « J'étais un trésor caché et J'ai aimé à être connu. J'ai donc amené à l'existence les créatures afin qu'elles Me connaissent ».

⁷² Ibn 'Atâ' Allâh, *La sagesse des maîtres soufis*, *op. cit.*, p.57.

*Comme il est étrange que ce soit Sa manifestation qui
L'occulte !*

Vers d'Abû l-'Abbâs al-Mursî ⁷³

Nous sommes ici dans le royaume du paradoxe : le plus éveillé des êtres humains ne voit jamais que Ses théophanies, qui Le manifestent et Le voilent dans le même temps. Ibn 'Atâ' Allâh explique bien ce phénomène :

*Ce qui te voile Dieu,
C'est l'excès même de Sa proximité* ⁷⁴

« La véritable proximité, disait al-Shâdhilî, consiste en ce que tu ne sois plus conscient d'elle, en raison de son intensité. Tu peux comparer cela à un passant qui respire des effluves de musc dans la rue : il les perçoit d'autant plus qu'il se rapproche de la maison d'où elles émanent, mais une fois entré dans cette maison il n'en sent plus le parfum ⁷⁵ ». Celui qui a réalisé l'unicité de l'Être a vite dépassé ce paradoxe : « Le voile qui se dresse entre Dieu et toi n'a pas d'existence réelle (*amr wujûdî*), car cela impliquerait que ce voile est plus proche de toi que Lui; or il n'y a rien de plus proche de toi que Dieu ⁷⁶. C'est l'illusion (*tawahhum*) qui te fait croire que le voile a une réalité; ce qui te voile de Dieu n'est pas l'existence d'une entité qui partagerait l'être avec Lui - ceci est impossible - mais simplement *ton illusion* qu'il existe autre chose que Lui ⁷⁷ » !

*Comment Dieu serait-Il voilé par quelque chose,
Quand c'est en Lui que ce voile
Apparaît, existe et est présent ?* ⁷⁸

Voici la preuve de Sa toute-puissance :
Il se voile à toi par ce qui n'a pas d'être avec Lui ⁷⁹.

Nous parvenons en définitive à un retournement complet de situation par rapport à l'hypothèse initiale : non seulement, pour le gnostique, le Réel n'est pas voilé, mais c'est Lui seul qui est évident : « C'est le monde empirique qui est un mystère, quelque chose d'éternellement caché et d'invisible, tandis que l'Absolu est l'Apparent éternel qui ne s'est jamais caché. Les gens ordinaires se trompent totalement à ce sujet. Ils pensent que le monde est ce qui est

⁷³ *Ibid.*, p. 53-54.

⁷⁴ P. Nwyia, *Ibn 'Atâ' Allâh et la naissance de la confrérie shâdhilite*, Beyrouth, 1990, p. 150.

⁷⁵ Ibn 'Atâ' Allâh, *La sagesse des maîtres soufis*, op. cit., p. 53.

⁷⁶ En référence au verset : « Nous sommes plus près de lui [l'homme] que sa veine jugulaire » (Cor. 50 : 16).

⁷⁷ Ibn 'Atâ' Allâh, *La sagesse des maîtres soufis*, op. cit., p. 224.

⁷⁸ *Hikam*, cf. P. Nwyia, op. cit., p. 170.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 90.

apparent et l'Absolu un mystère caché ⁸⁰ ». Rûmî confirme à son tour cette inversion de la perspective : « Le monde est fondé sur l'imagination et toi, tu appelles ce monde la réalité parce qu'il est visible et tangible et tu qualifies d'imagination le monde des réalités spirituelles auxquelles le monde est subordonné. Or, c'est tout le contraire. Ce monde-ci est imaginaire, et celui des réalités spirituelles peut créer cent mondes semblables à celui-ci qui pourriront et seront réduits à néant ⁸¹ ». C'est pourquoi Zakariyyâ al-Ansârî, soufi et grand cadî, considère le « dévoilement » (*mukâshafa*) comme une « vision parfaitement claire, confirmée par une preuve ⁸² ». Dieu, en tant que « le Réel Evident », *al-Haqq al-Mubîn* ⁸³.

II. Les méthodes de la connaissance du Réel

Quelles sont, maintenant, les méthodes expérientielles de la connaissance du Réel dans le soufisme ? Par commodité, nous distinguerons entre les méthodes théoriques ou doctrinales, et les méthodes opératives, c'est-à-dire celles qui sont a priori le fruit d'une pratique spirituelle.

1. Les méthodes théoriques

La « voie négative » (al-'ilm al-salb)

La méthode première, qui découle directement de ce qui précède, est certainement l'*apophatisme*. Cette gnose – plutôt que théologie – « négative » s'impose d'autant plus que certains physiciens contemporains adoptent volontiers une démarche similaire dans leur domaine ; on a même parlé de « physique négative » à propos de la physique quantique, laquelle dé-chosifie et dé-matérialise ⁸⁴. « Toute détermination est une limitation, donc une négation, écrit René Guénon ; par suite, c'est la négation d'une détermination qui est une véritable affirmation ⁸⁵ ». Rappelons préalablement que l'islam, même dans son versant exotérique, est éminemment bâti sur la *via negativa* ⁸⁶,

⁸⁰ Ibn 'Arabî, cité par T. Izutsu, *op. cit.*, p. 68.

⁸¹ *Fîhi mâ fîhi*, traduction inspirée du livre de L. Anvar-Chenderoff, *Rûmî, op. cit.*, p. 184.

⁸² *Al-futûhât al-ilahiyya*, dans *Haqîqat al-tasawwuf al-islâmî*, Le Caire, 1992, p. 19.

⁸³ Cor. 24 : 25 ; 27 : 79.

⁸⁴ Cf. M. Taleb, « Tawhid, immanence divine et théologie cosmique », p. 64. Voir également B. d'Espagnat, « Physique contemporaine et intelligibilité du monde », *PhiloScience, op. cit.*, p. 9 ; P. Clayton, « Postface » de *Science et quête de sens, op. cit.*, p. 324.

⁸⁵ *L'homme et son devenir selon le Védânta*, Paris, 1978, p.124-125.

⁸⁶ « Dieu est affirmé davantage [en islam] par le non-être que par l'être », disait L. Massignon ; cf. *La passion d'Al-Hosayn ibn Mansour al-Hallâj*, 1^{ère} édition, Paris, 1914-1922, I, 45.

alors que celle-ci constitue pour la physique contemporaine un nouveau paradigme⁸⁷. Sa profession de foi, qui commence par une négation : « Pas de divinité si ce n'est Dieu », préfigure toute son éthique/esthétique du dépouillement (*tajrîd*) : simplicité du dogme et des rituels, et surtout rejet des supports matériels qui impliquent la vision d'un monde fini tels que les statues, l'art figuratif... L'islam n'est pas né en vain dans le désert : *on connaît Dieu par le vide, parce que le vide est plénitude*.

Il n'y a pour s'en convaincre qu'à considérer les lieux saints de l'islam : lorsqu'ils effectuent la prière rituelle, les musulmans s'orientent vers la Ka'ba, ce cube vide, cet « être mort », selon Ibn 'Arabî, qui assimile la circumambulation (*tawâf*) à une « prière faite sur un cadavre⁸⁸ ». Le sanctuaire de La Mecque ne se situe-t-il pas « dans une vallée stérile » (Cor. 14 : 37) ? Mais l'apophatisme est peut-être encore plus tangible à 'Arafât, immense plaine désertique, lorsqu'on la visite hors de la saison du *hajj*, d'où la vue s'échappe sur d'austères montagnes. Dans ce *no-man's land*, on ne se trouve plus dans un environnement familier, mais sur quelque planète lointaine. La plaine de 'Arafât est en fait un lieu métaphysique, et donc un non-lieu physique ; pour cette raison sans doute, elle ne fait pas partie, et contre toute attente, du territoire sacré (*haram*). A 'Arafât, la théophanie divine n'est liée à aucune forme particulière, alors qu'à La Mecque elle a pour siège le Temple saint, la « maison de Dieu ». A 'Arafât, il n'y a pas le moindre support, arbre, mémorial, construction ou autre; il y a juste ce face-à-face dépouillé et grandiose du croyant avec l'Absolu⁸⁹ ».

L'apophatisme souverain de l'islam se résume en cette sentence d'Abû Bakr, proche Compagnon du Prophète et son premier successeur à la tête de la communauté musulmane : « L'impuissance à percevoir est en soi une perception », *al-'ajz 'an al-idrâk idrâk*⁹⁰. « En d'autres termes, commente Ibn 'Arabî, Abû Bakr a compris qu'il y a quelque chose qu'il est incapable de comprendre. Et c'est là une connaissance/non connaissance⁹¹ ». « On sait très bien pourquoi on ne saura jamais⁹² ». L'épistémologie soufie est imparable sur ce point : « Dieu ne peut aucunement être appréhendé par la connaissance, disait le cheikh al-Shâdhilî, car c'est par Lui que celle-ci est connue ! En d'autres termes, Celui dont l'Être précède l'existence de toute chose ne peut être

⁸⁷ Cf. M. Taleb, « Les nouveaux paradigmes scientifiques sont-ils intelligibles dans l'intellectualité musulmane contemporaine ? », *Etudes Orientales* 23-24, 2005, p. 103-125.

⁸⁸ Cf. mon article sur « le Pèlerinage » sur le site Oumma.com., p. 6.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Il existe une variante de ce propos : « Gloire à Celui qui n'a laissé de voie à Sa création pour Le connaître que l'impuissance à Le connaître ! ». Evoquant cette parole, Junayd explique que chez les êtres réalisés la connaissance/gnose (*ma'rifa*) s'impose toutefois d'elle-même ; Qushayrî, *Risâla*, Damas, 1988, p. 300.

⁹¹ *Futûhât makkiyya*, II, 619.

⁹² J Staune, Préface à *Science et quête de sens*, *op. cit.*, p. 13.

perçu par l'intermédiaire d'aucune chose ⁹³ ». Interrogé sur la science (*'ilm*), Shiblî, qui professait un apophatisme fulgurant, tint ce propos : « Il y a trois sortes de langages (*lisân*) : le langage de la science, et c'est ce qui nous parvient par les instruments intermédiaires (*wasâ'it*) ; celui de la réalité (*haqîqa*) qui consiste dans les secrets ésotériques que Dieu nous fait parvenir sans intermédiaire ; et celui du Réel (*al-Haqq*) pour lequel il n'y a pas d'accès ⁹⁴ ». La conséquence qu'en tirent les maîtres c'est que « la connaissance de l'Unicité (*tawhîd*) ne regarde que Dieu ; la créature n'est qu'un intrus ⁹⁵ », et que Dieu seul peut témoigner de Son unicité : « Nul ne peut unifier l'Unique, écrit al-Ansârî al-Harawî, car celui qui s'y essaie est un apostat (*jâhid*) ⁹⁶ ».

Cette prise de conscience conduit inévitablement l'initié à la « perplexité suprême » (*al-hayra al-kubrâ*), comme disent les soufis, face aux abysses de « l'océan de l'Unicité » et, par voie de conséquence, à beaucoup d'humilité. Un maître anonyme disait que le *tawhîd* à son stade ultime « aveugle le clairvoyant, confond celui qui raisonne et stupéfait celui qui est sûr de son jugement ⁹⁷ ». Un physicien comme Niels Bohr évoquait une expérience similaire face à son propre champ d'investigation : « Celui qui n'est pas horrifié par la mécanique quantique lorsqu'il la découvre ne l'a certainement pas comprise ⁹⁸ ». Thierry Magnin, quant à lui, formule cela en « mystère du connaître » et cite à ce propos Saint Augustin, pour lequel « le mystère n'est pas ce que l'on ne peut pas comprendre mais ce que l'on n'aura jamais fini de comprendre ⁹⁹ ». Il semble que l'esprit humain peine à soutenir une expérimentation si profonde de l'Unicité, laquelle a mené certains soufis, tel Shiblî, à une sorte de « folie divine ». « J'ai entendu de Junayd, a dit l'un de ses disciples, une parole sur le *tawhîd* qui m'a plongé durant quarante ans dans une stupeur dont je ne suis pas encore sorti ¹⁰⁰ ». C'est pourquoi, lorsqu'ils ne peuvent s'en tenir à la « science du silence » (*'ilm al-samt*), prônée par Abû Tâlib al-Makkî par exemple, les soufis fuient l'exposé discursif en employant poésie, boutades, contes, aphorismes... tout ce qui, par l'allusion (*ishâra*), leur permet de frôler l'ineffable.

L'union des contraires

⁹³ Ibn 'Atâ' Allâh, *La sagesse des maîtres soufis*, op. cit., p. 52.

⁹⁴ Al-Tûsî, *Kitâb al-Luma'*, op. cit., p. 216.

⁹⁵ Qushayrî, *Risâla*, Damas, 1988, p.302.

⁹⁶ *Manâzil al-sâ'irîn*, ou *Etapas des itinérants vers Dieu*, éditées par S. de Laugier de Beaucueil, Le Caire, 1962, p.113 du texte arabe.

⁹⁷ Tûsî, *Luma'*, p. 33.

⁹⁸ Cité par J. Staune dans son article *Science et quête de sens*, p. 7.

⁹⁹ « La philosophie morale.. », dans *Science et quête de sens*, op. cit., p. 216. Voir aussi, sur la « perplexité », B. Guiderdoni, op. cit., p. 237.

¹⁰⁰ Z. Zâzâ, *Al-imâm al-Junayd*, Beyrouth-Damas, 1994, p.121.

N'en déplaise aux apparences trompeuses, la *via negativa* est en fait la source de toute ouverture, de toute connaissance, car elle sort l'esprit humain des ornières de la dualité réifiante. Il en va de même pour la méthode du *paradoxe*, qui conduit également à la perplexité salvatrice. Sa logique est implacable : les oppositions qui nous tiraillent à l'état de conscience ordinaire (chaud/froid ; joie/peine ; santé/maladie ; angoisse/sérénité, etc.) sont des conditionnements qui nous enferment ici-bas, dans le monde de la dualité. Comme notre espace-temps, elles n'ont qu'une réalité *relative* et somme toute *illusoire*. A un certain niveau initiatique, il faut dépasser ces oppositions pour réaliser l'Unicité. Pour Ibn Sab'în par exemple, il est évident que la « Réalité tout-englobante » (*al-ihâta*) embrasse ces contradictions existentielles ¹⁰¹.

« On demanda à Abû Sa'îd Kharrâz ¹⁰², rapporte Ibn 'Arabî, par quoi il avait connu Dieu. « Par le fait qu'il rassemble les contraires », répondit-il. Ainsi toute entité qualifiée par l'existence est/n'est pas. Le cosmos dans son ensemble est Lui/n'est pas Lui. Le Réel manifesté dans les formes est Lui/pas Lui. Il est le limité qui n'est pas limité, le vu qui n'est pas vu ¹⁰³ ». Ibn 'Arabî exprime la *coincidentia oppositorum* principalement dans le cadre d'une subtile dialectique entre l'être et le non-être des créatures : elles sont Lui, car le Manifeste (*al-zâhir*, Nom divin) est leurs propriétés, mais elles ne sont pas Lui car elles n'ont pas de teneur existentielle ¹⁰⁴. Le Coran contient un bel exemple de dépassement des contraires, concernant l'attribution de l'acte humain. « Ce n'est pas toi qui lançais, lorsque tu as lancé, mais Dieu ! » (Cor. 8 : 17). Dieu adresse ces mots au Prophète après que celui-ci a jeté, en 624, durant la bataille de Badr, une poignée de cailloux à la face des Mecquois hostiles à l'islam. Selon la tradition islamique, cet acte modifia miraculeusement le cours du combat en faveur des Musulmans. « « Ce n'est pas toi qui lançais », commente Ibn 'Arabî, nie l'acte/existence de Muhammad, « lorsque tu as lancé » l'affirme, « mais Dieu » nie l'existence de Muhammad et affirme Dieu Lui-même comme identique à Muhammad en lui assignant le nom *Allâh* ¹⁰⁵ ».

La *coincidentia oppositorum* s'incarne souvent chez les soufis dans le dépassement de la dialectique Unité/multiplicité. « A propos d'une personne qui s'appelle Zayd, par exemple, nous disons qu'il est un, malgré la diversité des membres de son corps, explique Ibn 'Arabî. Son pied n'est pas sa main, mais c'est Zayd quand nous disons « Zayd ». Il en va de même pour tous ses membres. Tout ce qui est manifesté et non-manifesté en lui, visible et non-visible, prend des formes diverses, mais chaque chose est identifiée à Zayd et non différend de lui ¹⁰⁶ ». La Voie soufie se présente comme une suite de

¹⁰¹ A. Taftâzânî, *op. cit.*, p. 222.

¹⁰² Soufi bagdadien m. en 899.

¹⁰³ *Futûhât makkiyya*, II, 379.

¹⁰⁴ *Ibid.*, II, 160.

¹⁰⁵ *Ibid.*, II, 216.

¹⁰⁶ *Ibid.*, II, 444 ; voir aussi T. Izutsu, *op. cit.*, p. 28, 36 ; L. Anvar-Chenderoff, *op. cit.*, p. 191.

stations (*maqâmât*) à acquérir puis à dépasser ; or, beaucoup d'entre elles s'énoncent en « corrélatifs d'opposition ¹⁰⁷ » complémentaires qui « s'appellent et s'unissent sans se détruire, en une affirmation qui les récapitule » ¹⁰⁸ : dilatation/resserrement ; crainte/espoir ; extinction en Dieu/subsistance en Dieu, etc. La pensée scientifique occidentale a également travaillé sur la « complémentarité des antagonismes ¹⁰⁹ », et la physique quantique, sans rejeter la logique de la contradiction, met en doute son « absoluité ¹¹⁰ ».

2. Les méthodes opératives

La voie du cœur

C'est une banalité de dire que, dans toute voie spirituelle, la connaissance est fondée sur l'expérience intérieure, et non sur l'expérimentation rattachée au monde phénoménal. Pour celui qui vit cette expérience intérieure, la connaissance est amour – amour cosmique, bien sûr, et non sentimental. Connaissance (*ma'rifa*) et amour (*mahabba*) : voici encore deux modes d'approche du divin intimement complémentaires et se vivifiant mutuellement. Les soufis expérimentent amour et connaissance tantôt alternativement, tantôt simultanément. Beaucoup s'accordent pour dire que l'un et l'autre sont identiques. Car, comment aimer Dieu sans Le connaître, et comment espérer Le connaître sans L'aimer ? Ibn 'Arabî professe « la religion de l'amour ¹¹¹ », et Rûmî insiste sur le rôle cognitif de l'amour qui, d'ailleurs, a la faculté d'« absorber les contraires dans une même lumière ¹¹² ». L'amour, en effet, est le mobile de la création. Selon le *hadîth qudsî* déjà cité : « J'étais un trésor caché et J'ai aimé à être connu. J'ai donc amené à l'existence les créatures afin qu'elles Me connaissent ».

Le siège de la connaissance/amour, c'est le cœur, en tant qu'organe spirituel. L'appui scripturaire en est ce beau *hadîth qudsî* : « Ni Ma terre ni Mon ciel ne Me contiennent, seul Me contient le cœur de Mon serviteur croyant ». Le scientifique traque la réalité dans le monde phénoménal, mais le spirituel la cherche dans la « contemplation qui a pour foyer le cœur ¹¹³ ». Le cœur, lieu de l'émotion spirituelle : pour Ibn 'Arabî, *al-wujûd* (l'Être) c'est « trouver le Réel

¹⁰⁷ L'expression est de L. Gardet, *Panorama de la pensée islamique*, Paris, 1984, p. 66 et sq.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.276-277.

¹⁰⁹ T. Magnin, « La philosophie morale.. », dans *Science et quête de sens*, op. cit., p. 211.

¹¹⁰ B. Nicolescu, op. cit., p. 52.

¹¹¹ Dans son poème bien connu du *Dîwân* ; cf. par exemple E. Geoffroy, *Initiation au soufisme*, Paris, 2003, p. 276.

¹¹² L. Anvar-Chenderoff, op. cit, p. 201.

¹¹³ Zakariyyâ al-Ansârî, *Al-futûhât al-ilahiyya fî naf' arwâh al-dhawât al-insâniyya*, op. cit., p. 20.

dans l'extase (*wijdân al-Haqq fî l-wajd*)¹¹⁴ : soulignons que *wujûd*, *wijdân* et *wajd* viennent de la même racine en arabe. **La connaissance spirituelle part donc de soi et non du monde extérieur, comme l'indique cette parole, tantôt attribuée au Prophète et tantôt à 'Alî, si souvent citée et commentée en milieu soufi : « Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur ». Cette voie nécessite donc la purification intérieure davantage que l'intelligence formelle mise en œuvre par le scientifique. Pour connaître réellement une chose du monde spirituel, il faut la devenir ; s'opère alors une union transformante entre l'être et le connaître**¹¹⁵. De la sorte, l'être humain est capable de s'imprégner du Réel : Dieu Se fait connaître par Ses noms et attributs, qui sont orientés vers les hommes et assimilables en partie par eux. Interrogé sur la gnose et le gnostique, Junayd répondit par cette formule aussi célèbre qu'énigmatique : « L'eau prend la couleur de son récipient ». Pour Ibn 'Arabî, cela signifie que le gnostique peut assumer les caractères divins, conformément aux injonctions du Prophète : *takhallaqû bi-akhlâq Allâh* : « Cherchez à acquérir les nobles caractères de Dieu »¹¹⁶. De la connaissance par identification.

Contempler Dieu dans le monde

Pour autant, à la différence de l'ascète, le soufi ne rejette pas le monde puisque celui-ci est pour lui illuminé par la Présence divine. « Les créatures sont les miroirs des attributs divins, écrit Ibn 'Atâ' Allâh. Par conséquent, celui qui est absent au monde est également absent à la contemplation de Dieu en lui. Les êtres n'ont pas été créés pour que tu les voies, mais pour que tu voies leur Maître en eux¹¹⁷ ». « Les formes du monde créé ne sont pour Rûmî que des signes qui désignent un au-delà d'eux-mêmes et n'ont d'autre finalité que d'amorcer la remontée vers le sens ultime. L'erreur ontologique la plus commune et la plus aveuglante consiste à prendre le signe pour le sens et le multiple comme l'ultime réalité¹¹⁸ ». Il s'agit donc pour le contemplatif de remonter l'arc de la Manifestation, de partir des « traces » (*âthâr*) du monde manifesté pour se hisser jusqu'à Celui qui crée les traces¹¹⁹.

S'éteindre à notre illusion pour vivre dans le Réel

¹¹⁴ *Istalahât al-sûfiyya*, dans *Rasâ'il Ibn 'Arabî*, Hayderabad, 1948, p. 5.

¹¹⁵ W. Chittick, *The Sufi Doctrine of Rumi*, Bloomington, 2005, p. 90.

¹¹⁶ *Futûhât makkiyya*, II, 316.

¹¹⁷ *La sagesse des maîtres soufis*, *op. cit.*, p.51.

¹¹⁸ L. Anvar-Chenderoff, *op. cit.*, p.189-190.

¹¹⁹ Ibn 'Atâ' Allâh, *La sagesse des maîtres soufis*, *op. cit.*, p.57.

Tout l'édifice de la métaphysique de l'Être avec ses conséquences (relativité ou illusion du monde, recours nécessaire à la *via negativa* et au dépassement des oppositions...) n'a de sens que s'il s'ancre dans l'expérience du *fanâ'*, extinction du « moi » contingent dans le « Soi » divin, annihilation de la conscience humaine individuelle dans la Présence totalisante de Dieu. Cette expérience est axiale dans le soufisme mais aussi, plus généralement, en islam, puisqu'elle porte l'attestation de l'Unicité (*tawhîd*) à son degré ultime, et en extrait la quintessence. Les oulémas les plus exotéristes ont donc agréé le *fanâ'*, en tant que réalisation de la servitude ontologique (*islâm*).

Les soufis postulent que la seule solution pour connaître Dieu est de s'anéantir dans Son unicité ; de la sorte, l'homme réalise par une expérience tangible que son être *et celui du monde* n'ont pas de teneur objective : la conscience trompeuse d'être un sujet autonome est pulvérisée, la dualité du sujet/objet est dépassée puisque le sujet s'est volatilisé. En termes mystiques, l'amant est devenu l'Aimé, le contemplant le Contemplé. Le *fanâ'* est vécu comme une libération des souffrances qu'impliquent les limitations de l'ego. Il n'y a pas d'autre issue au labyrinthe de la conscience individuelle conditionnée, en effet, que de détruire celle-ci. Cette immersion dans « l'océan de l'Unicité » s'accompagne d'une ivresse (*sukr*) sans pareille. Sur le plan cognitif, elle correspond à la « conscience unitive » (*jam'*). Celle-ci fait suite à l'état ordinaire, profane, de la « conscience séparative » (*farq*) qui oppose le Réel au monde phénoménal. Par le *jam'*, l'individu rassemble (de la racine arabe J M 'A) toutes les choses qui constituent le monde pour les ramener à leur indifférenciation originelle. Il est tellement dominé par la vision de Dieu qu'il ne perçoit aucune séparation entre les choses et lui ¹²⁰.

Cependant, l'extinction unifiante en Dieu n'est pas considérée comme l'acmé de la réalisation spirituelle. Elle n'est que le prélude à une expérience plus accomplie, celle du *baqâ'* : l'initié, ayant consommé ses attributs individuels, « subsiste » désormais en et par Dieu, ce sont les Attributs divins qui agissent en lui. Selon un *hadîth qudsî* fréquemment cité par les soufis, Dieu est devenu « l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il regarde, la main avec laquelle il saisit et le pied avec lequel il marche ». Dans la première phase, celle du *fanâ'*, l'homme ne voyait rien en dehors de Dieu ; dans la seconde, celle du *baqâ'*, il Le voit en tout. A l'ivresse de l'immersion en Dieu succède la sobriété qui permet à l'initié d'être à la fois avec Dieu et avec le monde. Laissant Dieu disposer de lui comme Il veut, il réalise sa servitude ontologique (*'ubûdiyya*) en même temps qu'il se met au service des hommes.

Cette double expérience du *fanâ'/baqâ'* est si essentielle dans le soufisme que Junayd considère qu'elle le définit à elle seule. « Le *tasawwuf*, dit-il, se résume en ce que le Réel te fasse mourir à toi-même, et te fasse revivre par Lui

¹²⁰ Ibn 'Arabî, *Istâlâhât al-sûfiyya*, *op. cit.*, II, p.6; Emir Abd el-Kader, *Ecrits spirituels*, présentés et traduits par M. Chodkiewicz, Paris, 1982, p.64.

¹²¹. » Ce thème est la transposition sur un plan mystique du verset coranique : « Tout ce qui se trouve sur terre est évanescant (*fanin*). Seule subsiste (*yabqâ*) la face de ton Seigneur, pleine de majesté et de munificence » (Cor. 55 : 26-27). Au degré du *baqâ*, « le mental, dont l'activité s'était complètement arrêtée au stade précédent, reprend sa fonction cognitive normale, et le monde phénoménal réapparaît lui aussi. Le monde se déploie à nouveau aux yeux de l'homme sous la forme des vagues déferlantes de la multiplicité. Les choses qui avaient été "réunies" dans l'unité se séparent à nouveau les unes des autres en autant d'entités différentes. C'est pourquoi on appelle cette étape celle de la "séparation après l'unification" ou la "seconde séparation" ¹²² ». Dès lors, l'initié perçoit simultanément l'Unité dans la multiplicité et la multiplicité dans l'Unité *sans que l'une ne voile l'autre*. C'est ce que Ibn 'Arabî appelle *jam 'al-jam* : les choses phénoménales qui avaient toutes été précédemment réduites à l'unité absolue dans le *fanâ*, c'est-à-dire dans la première conscience unitive, sont à nouveau séparées pour être « rassemblées » dans cette nouvelle vision de l'unité. Présent à toute chose, par Dieu et non par lui-même, l'initié « reconnaît son droit à chacune des deux présences [humaine et divine], et établit une balance dans sa vision des choses ¹²³ ». Il donne à chaque niveau de réalité la considération qu'il mérite.

Un tel être est appelé en soufisme « celui qui possède les deux yeux » (*dhû l-'aynayn*), en référence au Coran : « Ne lui [l'homme] avons-Nous pas donné deux yeux [...] Ne lui avons-Nous pas montré les deux voies ? » (Cor. 90 : 8, 10). La plupart des hommes ont une vision borgne du monde : ils ne voient que le monde manifesté, et tout le reste leur est voilé. C'est le cas aussi bien des scientifiques positivistes que des théologiens exotéristes, car ces derniers considèrent Dieu comme transcendant *ou* immanent, alors qu'Il est les deux à la fois. L'astrophysicien Hubert Reeves tient des propos d'une similitude saisissante : « Nous ne pouvons pas vivre une seule démarche, à peine de devenir fous ou de nous dessécher complètement. Il nous faut apprendre à vivre maintenant en pratiquant à la fois la science et la poésie, il nous faut apprendre à garder les deux yeux ouverts en même temps ¹²⁴ ».

Même chez les initiés, la vision des « deux yeux » n'est pas assurée. Ceux qui sont plongés dans le *fanâ* voient que « tout est Lui ¹²⁵ » et donc ils ne voient que l'Unité. Seul « celui qui a les deux yeux », qui est dans le *baqâ*, a une vision plénière de la Réalité. « De son œil droit il voit l'Unité : la Réalité absolue et rien d'autre que l'Unité ; et de son œil gauche il voit la multiplicité : le monde phénoménal. Mais le plus important, dans le cas de cet homme, c'est

¹²¹ Qushayrî, *Risâla*, *op. cit.*, p.280.

¹²² T. Izutsu, *op. cit.*, p. 26-27.

¹²³ 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî, cité par E. Geoffroy, *Jihâd et Contemplation*, *op. cit.*, p. 131.

¹²⁴ Cité par M. Cazenave, *La science et l'âme du monde*, Paris, 1996, p. 12.

¹²⁵ Ansârî Harawî, cité par W. Chittick, art. *wahdat al-shuhûd*, Encyclopédie de l'Islam ², XI, p. 38.

qu'en plus de sa vision simultanée de l'Unité et de la multiplicité, il sait que celles-ci sont, en dernière analyse, une seule et même chose ¹²⁶ » : c'est le *jam' al-jam'*.

III. Enjeux et limites de la “résonance” ¹²⁷ entre la métaphysique islamique et la physique quantique.

Dans les pages qui précèdent se sont imposés d'eux-mêmes des parallèles entre les données issues de la contemplation soufie – que l'on retrouve *mutatis mutandis* dans les traditions spirituelles extrême-orientales – et celles produites par la physique quantique. Un autre affinité évidente réside dans le fait que, dans l'une et l'autre démarches, « l'observation suppose la participation d'un observateur et implique une interaction avec l'objet observé ¹²⁸ ». C'est une réalité avérée en physique quantique depuis le « principe d'incertitude » dégagé par Heisenberg. De la même façon, le soufi fait partie intégrante de son champ d'investigation, puisque « toute contemplation, dans un sens soufi, implique une transmutation de l'esprit ¹²⁹ ».

Pourtant, **si la formulation semble identique de part et d'autre, les contextes culturels et mentaux respectifs divergent a priori considérablement. Se pose dès lors la question des invariants dans l'expérience humaine.** Ainsi, lorsqu'on étudie les spiritualités du monde de façon comparative, ces invariants apparaissent aisément. Les soufis expliquent ce fait par la formule, élémentaire, suivante : « La doctrine de l'Unicité est unique » (*al-tawhîd wâhid*). Puisque toute tradition spirituelle prend sa source dans la « Religion immuable » (*al-dîn al-qayyim*) adamique ¹³⁰, les êtres qui cheminent dans l'une ou l'autre de ces traditions ont, au moins potentiellement, accès à la réalisation spirituelle. Toutes les cultures et toutes les religions, dans leur diversité, sont issues du principe de l'Unicité et sont appelées à s'y résorber. D'évidence, les invariants que l'on relève dans la nature humaine fonctionnent aussi entre domaines cognitifs différents, tels que la science et la spiritualité. « Peut-être est-ce parce que les deux approches sont liées à la façon dont fonctionne l'esprit humain, remarque Jean Kovalevsky, mais le fait est que la recherche de la Vérité suit un processus analogue en science et en

¹²⁶ T. Izutsu, *op. cit.*, p.29.

¹²⁷ M. Taleb emploie en ce sens le terme « consonance », qu'il emprunte au lexique de la musique. Voir p. de cet ouvrage.

¹²⁸ B. d'Espagnat, « Physique contemporaine et intelligibilité du monde », *PhiloScience*, *op. cit.*, p. 29.

¹²⁹ P. Lory, *La science des lettres en islam*, *op. cit.*, p. 39.

¹³⁰ Cf. Coran, 9 : 36 ; 12 : 40 ; 30 : 30, etc.

religion et cela, avec la même rigueur. Certes, les “preuves” de ces vérités ne sont pas du même ordre, mais elles sont issues de la même démarche¹³¹ ».

En vue d'un meilleur discernement, **il faut s'interroger sur la nature et sur les objectifs respectifs de chaque science**. Ian Barbour soulève ce problème dans sa critique du livre de Fritjof Capra, *Le Tao de la physique*, et remarque que d'autres auteurs se montrent plus prudents que lui quant à la pertinence des relations entre métaphysique orientale et physique quantique¹³². Envisageons les deux citations suivantes :

« La sphère de la sainteté (*walâya*) s'étend au-delà du champ du mental, car elle est fondée sur le dévoilement spirituel »

Zakariyyâ al-Ansârî, cheikh égyptien du XV^e siècle

« Je soutiens que la plus grande conquête de la physique moderne a été de découvrir que notre sens commun se limite à un domaine étroit de notre expérience ordinaire. Hors de cette région s'étend une sphère inaccessible à nos sens ».

Michael Heller¹³³

Les propos de l'un et l'autre auteurs ont incontestablement des perspectives convergentes : le « champ du mental » ou « notre sens commun » est impuissant à percevoir la Réalité et à rendre compte. Pour autant, les méthodes employées pour parvenir à ces résultats respectifs divergent de façon évidente. Pour le musulman soufi, le constat est en quelque sorte stimulant : considérant que l'accès au supra-rationnel est le fruit de la contemplation, il va développer sa discipline spirituelle pour que tombent les voiles qui s'interposent entre la Réalité et lui. Le scientifique moderne, quant à lui, ne donne aucun contenu spirituel ou même conceptuel à cette « sphère » : il en constate seulement l'existence. Il se trouve ainsi face à une frontière contraignante, peut-être même frustrante.

Prenons l'exemple de ce que Ibn 'Arabî appelle de façon allusive « la troisième chose » (*al-shay' al-thâlith*) ou la « troisième modalité d'existence ». Il s'agit d'une réalité intermédiaire, indéfinissable, apte à résoudre les contradictions de notre pensée binaire, car elle est « une relation toujours unique unissant des domaines où les mêmes réalités sont vues sous différentes perspectives¹³⁴ ». Elle évoque singulièrement le thème du « tiers inclus » énoncé par le philosophe et scientifique Lupasco, qui propose

¹³¹ J. Kovalevsky, « Science et religion », *Science et quête de sens, op. cit.*, p. 185-186.

¹³² I. G. Barbour, *Quand la science rencontre la religion*, Monaco, 2005, p. 100-103.

¹³³ M. Heller, « Science et transcendance », dans *Science et quête de sens, op. cit.*, p. 310.

¹³⁴ P. Fenton et M. Gloton, Introduction à *La production des cercles* d'Ibn 'Arabî, *op. cit.*, p. XXX.

également « une vision de l'unité du monde, de sa *non-séparabilité* ¹³⁵ ». La différence radicale, cependant, réside dans le fait que la tridialectique de Lupasco n'est aucunement investie sur le plan métaphysique ou cosmologique.

Pour le scientifique moderne qui part de l'observation du monde phénoménal, le Réel est voilé, on l'a vu, dans la mesure où il se contente de cette approche. C'est pourquoi Rûmî voit dans la raison discursive « un obstacle, un écran » lorsque l'homme vise la connaissance des réalités supérieures ¹³⁶. Pour le contemplatif ancré dans la « certitude » (*yaqîn*) – ou qui tend à l'être –, le Réel s'impose et rend vaines les élaborations mentales conditionnées qui proviennent des oulémas exotéristes de l'islam comme des savants modernes “positivistes”¹³⁷.

Nous avons vu encore que la métaphysique soufie – à l'instar de l'extrême-orientale – constate « l'absence d'existence propre » des choses. La physique quantique également peine à trouver la réalité dans le monde manifesté. Depuis Heisenberg et Gödel, nous avons découvert l'indéterminisme, la non-réalité, l'incomplétude, de ce monde. **Mais, entre les spirituels du passé et les physiciens contemporains, là encore l'approche diverge : si les seconds ont découvert que « la matière a perdu sa substance ¹³⁸ », pour les premiers elle n'en a jamais eu. L'évidence métaphysique qui s'impose au contemplatif semble nécessiter moult circonvolutions chez le scientifique pour apparaître : par méthode, en effet, le scientifique doute, alors que le contemplatif goûte sans détour, par fulgurance, car la science dont il est investi est d'une autre nature. « Ce qui te voile Dieu, c'est l'excès même de Sa proximité », dit Ibn 'Atâ' Allâh : le mystique a une approche d'emblée paradoxale, unitive, de la réalité, alors que le scientifique procède par bonds dialectiques, ce qui réclame d'évidence plus de temps.** Ceci n'est pas sans rappeler la distinction, classique en soufisme, entre le « cheminant » (*sâlik*) qui parcourt la Voie de façon progressive, conscientisée, en s'adonnant à une discipline spirituelle, et le « ravi en Dieu » (*majdhûb*) lequel, comme arraché par l'attraction divine, parcourt aussi la Voie, mais de façon tellement rapide que sa raison ne suit pas.

Il y aurait donc complémentarité entre l'expérience intérieure et l'expérimentation matérielle, ainsi que l'énonce I. B. Syed : « Quantum Physics and Tasawwuf are two complementary manifestations of the human mind, of its rational and intuitive faculties. The modern physicist experiences the world through an extreme specialization of the rational mind ; the Sufi

¹³⁵ B. Nicolescu, *op. cit.*, p. 55.

¹³⁶ L. Anvar-Chenderoff, *Rûmî, op. cit.*, p. 198.

¹³⁷ Dans la plupart des cas, cependant, peu de personnes engagées sur la Voie ont accès à la réalisation spirituelle (*tahqîq*), c'est-à-dire à la possibilité de « rendre réel le Réel ». Mais du moins peuvent-elles en entrevoir quelques lueurs...

¹³⁸ Trinh Xuan Thuan, « Science et bouddhisme », *op. cit.*, p. 248.

through an extreme specialization of the intuitive mind. Both of them are necessary for a fuller understanding of the world ¹³⁹ ».

Soit, mais au-delà, un des enjeux de la comparaison entre physique quantique et métaphysique soufie réside dans l'apport éventuel de la seconde à la première, laquelle peine actuellement, d'après ses propres acteurs, à voir clair dans les nouveaux paradigmes qu'elle a secrétés. D'évidence, nous ne pourrons ici apporter des réponses substantielles, mais posons-nous néanmoins la question suivante : la métaphysique appliquée, gustative, du soufisme propose-t-elle un cadre d'investigation au scientifique contemporain qui soit plus ample, et donc plus pertinent, que le terrain expérimental se fondant sur le seul monde phénoménal ? **L'apport majeur d'une discipline telle que le soufisme, nous semble-t-il, est qu'elle enjoint à l'homme de se défier de ses perceptions sensibles et mentales** - autant « d'illusions » comme le suggérait Muhammad Iqbal citant Whitehead ¹⁴⁰ – **tant que celles-ci ne sont pas étayées par un minimum d'« ouverture » (le *fath* des soufis) de la conscience spirituelle. En d'autres termes, cette discipline est à même de procurer une *complétude*, une vision plus holistique de la réalité, du fait, par exemple, qu'elle intègre le principe du *paradoxe*. Cette capacité à unir les contraires *peut* contribuer à transcender les schémas binaires dont nous sommes tributaires et, au-delà, notre conditionnement spatio-temporel.** Ainsi, si le monde est illusoire, d'où vient l'ordre apparent que nous y voyons ? Ghazâlî a eu à ce propos une fameuse parole, que les théologiens musulmans ont peiné à interpréter : « La création ne saurait être plus merveilleuse que ce qu'elle est » (*laysa fî l-imbân abda' mimmâ kâna*). C'est comme si Ghazâlî avait répondu, neuf siècles à l'avance, à la théorie nihiliste du « hasard » émise par Jacques Monod en 1970. Ghazâlî professait, déjà avant Ibn 'Arabî, l'inanité d'un monde phénoménal privé du soutien existentiel de Dieu. Il a de fait été agrégé aux partisans de « l'unicité de l'Être » par Ibn Taymiyya. La position de Ghazâlî se résume ainsi : l'univers peut présenter une structure parfaite au regard humain, et être par ailleurs totalement illusoire auprès de Dieu. En d'autres termes, la dimension physique n'a de teneur et de sens qu'investie, fécondée, par la dimension métaphysique, et alors elle devient parfaite car conforme à la Volonté divine. De l'art spirituel du paradoxe : la réalité empirique est à la fois vaine, dénuée d'Être, et sublime car elle ne peut être qu'une « trace » (*athar*) fidèle de Dieu.

Conclusion

La « pensée unique », qu'elle soit scientifique ou religieuse, est borgne car elle ne saisit qu'une facette de la Réalité. Certains musulmans accusent la

¹³⁹ « Sufism and Quantum Physics », dans *Etudes Orientales*, *op. cit.*, p. 171.

¹⁴⁰ M. Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, Paris, 1996, p. 34.

science occidentale, par son matérialisme, d'être l'Antéchrist (*Dajjâl*) que le Prophète a décrit, de façon symbolique, comme étant « borgne ». Cette interprétation est loisible, mais il faut alors ajouter que d'autres modes d'être ou de pensée chez les musulmans sont aussi unidimensionnels que le scientisme occidental...

Pour les soufis, seule l'alliance entre la raison et l'intuition peut produire une perception satisfaisante de la Réalité. En son temps, Muhammad Iqbal (m. 1938), qui avait déjà relevé l'immédiateté et la plénitude de l'expérience mystique ¹⁴¹, a tenté une « fusion holistique » incluant la mystique soufie, la philosophie occidentale et les théories scientifiques modernes, mais cette entreprise n'a guère eu de lendemain ¹⁴². De nos jours, un terrain de rencontre pourrait être celui de la « raison ouverte » telle que la conçoit Edgar Morin, ou de la « rationalité élargie » selon la formule d'Ilya Prigogine (voir l'article de Reda Benkirane). Souvenons-nous de ce mot d'Ibn 'Arabî : « Celui qui n'a pas de dévoilement n'a aucune science ». De nos jours, **une science intégrale** ne peut se concevoir qu'en conjoignant vision du monde phénoménal (l'œil gauche) et vision du Réel (l'œil droit), sciences matérielles et sciences spirituelles, physique et métaphysique, mentalité scientifique et mentalité magique (à l'heure de la mondialisation, on redécouvre la sagesse chamanique), cerveau gauche et cerveau droit... **Voici donc le grand défi de la rencontre entre science et spiritualité : l'une ne doit pas oblitérer l'autre. Le concept de la « double vérité » est erroné**, tant dans l'averroïsme latin médiéval – qui attribuait à tort à Averroès d'opposer la raison à la révélation – que dans la pensée moderne ¹⁴³. Dans sa tension constante vers la perception de l'Unicité, le scientifique musulman contemporain peut élargir son champ d'accès à la Réalité en unifiant en sa personne expérimentation matérielle et intuition supérieure.

¹⁴¹ M. Iqbal, *Reconstruire...*, *op. cit.*, p. 18-19.

¹⁴² Voir ici l'article de Nidhal Guessoum, p.

¹⁴³ Sur la « double vérité », voir Averroès, *Discours décisif*, Introduction d'Alain de Libera, Paris, 1996, p. 60-67.

Bibliographie :

- Anvar-Chenderoff, Leili, *Rûmî*, Paris, 2004.
- Geoffroy, Eric, - *Initiation au soufisme*, Fayard, Paris, 2004 (2e éd.).
 - *Du dépassement de la raison dans le soufisme*, publié sur le site « science-islam.net ».
- Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât al-makkiyya*, éd. Dâr Sâdir, Beyrouth, 4 volumes.
- Ibn ‘Atâ’ Allâh, *La sagesse des maîtres soufis*, présentation et traduction d’Eric Geoffroy, Paris, 1998.
- Izutsu, Toshihiko, *Unicité de l’Existence et Création Perpétuelle en Mystique islamique*, Paris, 1980.
- revue *PhiloScience*, n° 1, 2004-2005.
- Staune, Jean, (sous la direction de) *Science et quête de sens*, Paris, 2005.
- de Vitray-Meyerovitch, Eva, *Mathnawî – la Quête de l’Absolu*, Monaco, 1990.