

Ibn ‘Arabī et la question du pluralisme religieux

Paolo Urizzi

*

Dans le numéro n°10 de la revue italienne *Perennia Verba* qu'il dirige, P. Urizzi a publié une intéressante étude consacrée à la question du pluralisme religieux en islam, d'après l'enseignement du Cheikh Al-Akbar. Nous sommes donc heureux de publier ici la version française intégrale de ce texte qui nous a semblé pouvoir intéresser certains de nos lecteurs. Nous remercions l'auteur qui nous a autorisé à publier notre traduction et qui a bien voulu en réviser le texte final ¹.

Mostafâ Mansûr (M.L.B.)

*

Extrait de la conclusion

"Nous savons combien la vision d'Ibn ‘Arabî est complexe et profonde, souvent incomprise et facilement mésinterprétée, mais nous espérons avoir réussi à exposer de façon suffisamment claire ce qu'entend le Shaykh lorsqu'il affirme qu'il ne convient pas d'entendre le terme « abrogation » comme impliquant la « non-validité » des lois sacrées antérieurement révélées, et que le caractère globalisant de la mission du Prophète sert, au fond, de justification à la pratique des autres cultes, même si certaines de leurs parties ont été abrogées par la forme ultime de la Législation divine [...]"

¹ Nous remercions également tous ceux qui ont permis la réalisation de cette traduction. Le texte publié comprend quelques modifications de détails par rapport à la version originale italienne. Les notes de l'article figurent à la fin du présent document (p.13).

Ibn ‘Arabī et la question du pluralisme religieux

Paolo Urizzi

La Vérité ultime, par définition, ne peut être qu’une, ce qui ne signifie pas que les points de vue à partir desquels elle est contemplée doivent nécessairement coïncider ; c’est pourquoi ses formes d’expression peuvent différer en fonction du réceptacle de la contemplation, ainsi que selon la diversité des conditions de temps et de lieux. Toute forme traditionnelle qui revendique pour elle une origine éternelle constitue donc, dans ses caractères propres, une expression de cette Vérité unique et universelle, et représente une forme de cette Sagesse incréée, qui *sic est, ut fuit, et sic erit semper**.[1] [qui telle demeure, comme elle fut, et comme elle sera toujours (in *Les Confessions* de saint Augustin, Livre IX, ch. X)]

Toutefois, au-delà de cette évidence, si l’on ne dépasse pas les formes et ne parvient pas à saisir leur sens profond, on en arrive à mettre en opposition la perspective d’une doctrine avec celle d’une autre du simple fait qu’elles sont formulées de façon différente, comme en témoigne l’exemple bouddhique des aveugles qui essaient de décrire un éléphant, ce qui risque de tourner aisément en guerre de religions. L’histoire regorge malheureusement d’épisodes d’intolérance religieuse et le chercheur n’aura aucune difficulté à constater que ce sont surtout les civilisations sacrées de type religieux monothéiste qui se caractérisent par un certain exclusivisme vis-à-vis d’autres cultures traditionnelles ; la doctrine chrétienne du *extra ecclesiam nulla salus* [hors l’église, point de salut] en est un exemple typique. La même attitude se rencontre avec vigueur au sein de l’Islam également et pas toujours dans le milieu simplement exotérique, domaine des traditionnistes, des juristes et des gens du *kalām* : il n’est pas rare, en effet, de voir des représentants de la doctrine ésotérique (*al-‘ilm al-bātin*) adopter les mêmes attitudes restrictives.

Quoi qu’il en soit, l’histoire sacrée est pleine de ces postures extrêmes peu propices à reconnaître une validité rédemptrice aux autres croyances et formes de culte, ce qui s’explique aisément par la nature même des cycles traditionnels qui se succèdent du fait de la domination qu’exerce un groupe ethnique ou une civilisation

sur une autre, voire même du fait de l'apparition d'une nouvelle forme sacrée requise par les conditions cycliques. De toute façon, c'est de droit divin que la dernière forme à se manifester recevra son autorité et sa supériorité sur les autres formes qu'elle viendra en quelque sorte remplacer. Du reste, il est normal qu'il en soit ainsi, puisque la foi (*śraddha*, *pistis*, *'emûnâh*, *īmān*) est un élément essentiel de la vie traditionnelle et qu'il est indispensable que celui qui pratique une certaine forme de culte ait la certitude absolue de la perfection de la Voie sur laquelle il est conduit. C'est ce qui explique pourquoi un certain exclusivisme peut se présenter, à divers niveaux, même en milieu initiatique.

Il existe, néanmoins, une raison plus profonde qui justifie certaines formes d'exclusivisme : face à la Vérité ultime, toute vérité relative, aussi efficiente et nécessaire soit-elle tout au long du parcours tant que l'être en chemin n'est pas parvenu à la contemplation du Principe suprême, ne peut qu'être fugitive, et son destin est de disparaître ou d'être résorbée dans le Principe dont elle était finalement l'émanation. Ceci vaut surtout au sein d'une même forme traditionnelle du fait que toute perspective cosmologique est en rapport de subordination par rapport à une vision purement métaphysique, [2] mais il est également vrai qu'un reflet de la manifestation hiérarchique de la doctrine se retrouve jusque dans les rapports qui lient entre elles les différentes formes traditionnelles. En effet, bien que chaque forme, en tant qu'expression de la Vérité divine, comporte en elle-même quelque chose d'unique qui la rend incomparable dans le contexte de son propre langage symbolique, cette même forme est de toute façon une expression différenciée de la doctrine tout au long du développement cyclique.[3]

Le cycle de la prophétie dans la conception islamique

La tradition islamique fait son entrée dans l'histoire à travers sa révélation, le Coran, en tant qu'ultime expression du sacré révélée par Dieu à la présente humanité : « *Muhammad n'est le père d'aucun de vos hommes ; il est l'Envoyé de Dieu et le Sceau des prophètes* » (Cor. 33, 40), et le Prophète lui-même souligne l'arrêt de la prophétie légiférante dans divers *hadith*.^[4] La vision eschatologique islamique se place donc à la fin d'une succession de révélations divines qui servent de guides (*hudā*) destinés à conduire l'homme vers un état paradisiaque.^[5]

Le Coran est clair quant à l'origine unique de la révélation (*tanzīl*), qui a toujours pour vocation de réactualiser un message unique (*risāla*) de nature primordiale qui est *islam*, c'est-à-dire « soumission » à Dieu, ce qui implique essentiellement de reconnaître l'Unicité du Principe (*tawhīd*), l'état de dépendance par rapport à Lui (*'ubudiyya*) et un culte permettant d'établir un lien entre les deux (*'ibāda*). En ce sens, tous les Messagers sont envoyés porteurs d'*islam*, quels que soient les formes et les noms que ce message a pris au cours du temps. Contrairement à l'opinion de nombreux historiens des religions, en effet, il n'y a pas de développement graduel de la pensée humaine qui partirait d'un polythéisme naturaliste pour aller vers une vision monothéiste du divin ; à l'origine il y a seulement une multiplicité de noms et de représentations de la Réalité divine unique, sans nom ni forme, qui ne peut être saisie qu'à travers ses manifestations multiples. On passe au polythéisme quand les images cessent d'être des symboles visibles de la Divinité impersonnelle pour devenir des « idoles », autrement dit des objets de culte d'ordre individuel et des personnifications réelles de la divinité. ^[6]

L'une des plus claires façons d'exprimer l'unicité de la tradition dans ses diverses adaptations aux époques se rencontre par exemple dans le *tafsīr* d'Isma'īl Haqqī quand, reprenant le commentaire de son maître relatif au verset 19 de la sourate 3 du Coran, il écrit ceci : « Ce qu'il convient d'entendre [dans la notion] de révélation de la Parole [divine] (*inzāl al-kalām*), c'est le rappel absolu à la vraie Religion (*al-dīn al-Haqq*), et cette Religion du temps d'Adam jusqu'à notre Prophète n'est autre que l'Islam conformément à la Parole du Très-Haut : *En vérité la religion auprès de Dieu est l'Islam*. ^[7] Sa réalité profonde est le *tawhīd*, alors que les [différentes] Lois sacrées, à savoir les normes juridiques [d'inspiration divine], représentent les formes qu'il revêt. Cette Religion, depuis l'époque primordiale jusqu'au Jour de la Résurrection, est une et identique dans toutes les religions [révélées] quant à sa réalité essentielle (*al-haqīqa*) ; la différence ne porte que sur la forme et les normes juridiques et il s'agit d'une différence formelle qui n'élimine ni l'identité originelle ni l'unité essentielle ». ^[8]

Du reste, bien longtemps auparavant, al-Hallāj avait déjà écrit ceci : « J'ai beaucoup pensé aux religions, afin de les comprendre, et j'ai découvert qu'elles sont les nombreuses branches d'une Source unique ». ^[9]

Rūmī y fait écho en disant :

« Puisque Lui, objet de toute louange, est Un, toutes les religions sont par là même une religion unique ». ^[10]

C'est là un enseignement que nous retrouvons exprimé en termes quasi identiques à une époque pourtant récente sous la plume de l'émir 'Abd al-Qādir dans sa *Lettre aux Français* : « La religion est unique, cela du fait de la concordance des Prophètes qui n'ont eu de divergences que sur des règles secondaires », [11] « depuis Adam jusqu'à Muhammad, les divers Prophètes ne se contredisent en rien ni sur les fondements de la religion ni sur les principes ». [12] C'est ce que dira de même Tierno Bokar, le saint tijānī de Bandiagara, pour qui n'existe qu'une unique Religion primordiale, « comparable à un tronc duquel les religions historiquement connues se détachent comme les branches d'un arbre... C'est la religion éternelle enseignée par tous les grands Envoyés de Dieu, et qui l'ont adaptée en fonction des nécessités propres à chaque époque ». [13]

Quant à Ibn 'Arabī, sa position sur l'« unité transcendante des religions » (*wahdat al-adyān*) est certainement la mieux connue en milieu islamique [14] et il est assez significatif que l'*incipit* même des *Fusus* se présente comme la proclamation d'une *Philosophia Perennis* : « Louange à Dieu qui a fait descendre les Sagesse [c'est-à-dire les contenus essentiels des Révélations divines] sur les cœurs des Verbes [germes de la réalité prophétique], dans l'unité de la Voie axiale depuis la Station la plus primordiale, nonobstant le fait que les doctrines et les formes traditionnelles se soient ensuite diversifiées en raison des différences spécifiques de chaque communauté ».

Le fondement de ces enseignements est coranique et se trouve confirmé dans les paroles du Très-Haut : « *Chaque communauté à son messenger* » (Cor. 10, 47) ; « *chaque époque [a eu] son Ecriture* » (Cor. 13, 38), et dans Sa Parole : « *À chaque communauté nous avons envoyé un prophète [qui dit] : "Adorez Dieu et écarter-vous du Rebelle"* » (Cor. 16, 36). Et aussi : « *il n'est pas de Communauté à qui ne soit venu un Avertisseur* » (Cor. 35, 24). L'unicité et l'universalité du Message divin, tout comme la diversité des langues et des chemins qui conduisent l'homme à Dieu et qui est due aux circonstances de temps et de lieux, donc d'ethnie et de culture, sont du reste ratifiées par Sa Parole : « *Nous n'avons envoyé aucun messenger qui ne s'exprime dans la langue de son peuple* » (Cor. 14, 4) ; et aussi : « *Pour chaque communauté nous avons institué un culte à observer* » (Cor. 22, 67).

Reconnaître cette unité essentielle qui ramène les diverses formes religieuses fondées sur une révélation divine à une source originelle unique n'est pas discuté ; même si cela s'exprime par des contenus et accents variés, et sur divers registres, cela fait partie intégrante du patrimoine doctrinal et culturel islamique. Jusqu'ici, donc, rien de curieux ; on ne peut pas non plus prétendre que les esprits rationalistes et dogmatiques puissent suivre Ibn 'Arabī qui s'avance encore plus quand il dit que : « Dieu réside en tout objet de croyance (*mu'taqid*) » [15] et que « nul n'est adoré hormis Dieu, à Qui le nom de la chose créée sert de voile. De même celui qui adore une chose créée n'adore en réalité nul autre que Dieu, même s'il n'en a pas conscience... Puis lorsqu'il meurt et que le rideau tombe, il découvre alors qu'il n'avait adoré nul autre que Dieu ». [16]

Passages auxquels l'émir 'Abd al-Qādir fait écho quand il dit que « notre Dieu et le Dieu de toutes les communautés qui diffèrent de la nôtre sont en vérité et en réalité un Dieu unique, conformément à ce qu'Il a dit en de nombreux versets : « *Votre Dieu ! Il est le Dieu unique* » (Cor. 2, 163, etc.). Il a également dit que : « *Il n'est d'autre divinité que Dieu* » (Cor. 3, 62). Tel est-Il malgré la diversité de Ses

théophanies –au caractère absolu ou limité, transcendant ou immanent– et malgré la multiplicité de Ses manifestations. [...] Il s’est manifesté à tout adorateur de toute chose [...] dans la forme de cette chose : aucun adorateur d’une chose accomplie ne l’adore en elle-même. Ce qu’il adore est l’épiphanie en la forme de laquelle se manifestent les attributs du Vrai Dieu (*al-Ilāh al-Haqq*) – qu’Il soit exalté ! – car cette épiphanie représente, en chaque forme, l’aspect divin qui lui correspond en propre. Mais [au-delà de cette diversité des formes théophaniques] tout ce qu’adorent les adoreurs est un ; leur erreur consiste seulement en une façon limitée de l’appréhender [...]. Les religions sont donc unanimes quant à l’objet de l’adoration (*fa-ittafaqat jamī‘ al-firaq fī-l-ma’nā al-maqṣūd bi-l-‘ibāda*)»[17].

L'Islam abroge ce qui précède

Ce qu'affirme l'émir est au cœur de la doctrine métaphysique de la théophanie divine se manifestant en toute forme, mais ne doit pas laisser croire à tort que Dieu accepte plus ou moins n'importe quelle forme de culte. L'émir 'Abd al-Qādir ne laisse subsister aucun doute quand, à propos du verset : « *Ceux qui associent d'autres que Dieu à Dieu diront : "Si Dieu l'avait voulu, nous ne Lui aurions rien associé, et nos anciens non plus ; et nous n'aurions rien déclaré illicite"* » (Cor. 6:148, il écrit ceci : « Ces mots illustrent un cas de formulation véridique sous laquelle se dissimule une intention mensongère [...]. De la part des associateurs, le caractère mensonger de cette formulation consiste à faire croire que tout ce que Dieu veut pour Ses serviteurs Le satisfait et Lui est agréable. C'est faux. Dieu veut pour Ses serviteurs ce que Sa science Lui apprend sur eux depuis toujours [... c'est-à-dire] ce qu'exigent leurs réalités essentielles ainsi que ce que requièrent leurs prédispositions, en bien ou en mal, foi ou infidélité [...]. Si tout ce qu'Il veut pour Ses serviteurs était un bien, il s'ensuivrait que l'envoi de Messagers et la promulgation des Lois sacrées seraient inutiles». [18]

Ce n'est toutefois pas sur ce point que porte le nœud du problème. Le point crucial, le plus essentiel de tous, est de savoir ce qu'il advient du statut des formes sacrées antérieures à la venue du Prophète dès lors que celui-ci est apparu, question posée sur le web (1996) sous la plume de Nuh Keller et ce titre : « *On the validity of all religions in the thought of ibn Al-'Arabī and Emir 'Abd al-Qadir* ». [19] En milieu islamique, le débat a été aiguisé par la parution du livre du Prof. William C. Chittick, expert renommé de l'œuvre d'Ibn 'Arabī, intitulé : *Imaginal World: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity* (Albany, N.Y. 1994). Divers passages d'Ibn 'Arabī cités dans ce livre donnent une vision universelle de la religion et, à partir de là, l'Auteur en tire une conclusion insupportable pour l'orthodoxie islamique, et qui est la suivante : Ibn al-'Arabī « ne tire pas la conclusion qui est celle de nombreux musulmans pour qui l'avènement de l'Islam a abrogé (*naskh*) les religions antérieurement révélées ». [20]

La façon dont cette phrase est formulée paraît inacceptable car elle va manifestement à l'encontre de toutes les positions de l'Islam orthodoxe et porte atteinte à une caractéristique fondamentale de l'universalité muhammadienne : l'aspect englobant (*ihāta*) de sa fonction légiférante comme l'indique ce verset : « *Nous ne t'avons envoyé que pour remplir une mission destinée à tous les hommes indistinctement (wa mā arsalnāka illā kāffatan li-n-nāsi...), cela en tant que messenger d'une nouvelle et avertisseur, mais la plupart des gens ne savent pas* » (Cor. 34:28). [21] Par-dessus tout, la phrase en question exprime un concept qui ne peut nullement être imputé à Ibn 'Arabī. En ce sens Keller a tout à fait raison d'écrire que ladite formulation est « fautive ». En effet, Ibn 'Arabī affirme maintes fois que la *risāla* muhammadienne, et donc la *sharī'a* correspondante, comporte l'abrogation de toutes les Lois antérieurement révélées : *nasakha 'Llāhu bi-shar'ihī jamī' al-sharā'i*. [22]

Le passage-clef de l'œuvre d'Ibn 'Arabī qui a fait l'objet du débat est tiré du chapitre 339 des *Futūhāt*, [23] que Chittick traduit ainsi : « Toutes les religions révélées (*sharā'i*) sont lumières. Parmi elles, la religion révélée de Muhammad est comme la lumière du soleil parmi les lumières des étoiles. Quand le soleil apparaît,

les lumières des étoiles sont cachées, et leurs lumières se fondent dans celle du soleil. Leur occultation est analogue à l’abrogation des autres religions révélées qui s’est produite avec la religion révélée de Muhammad, cependant, elles existent de fait, de la même façon que l’existence de la lumière des [autres] étoiles est bien réelle. Cela explique la raison pour laquelle il est demandé, dans notre religion englobante, d’avoir foi en tous les messagers et en toutes les religions révélées. Elles ne sont pas annihilées (*bātil*) par l’abrogation : prétendre le contraire est une opinion d’ignorant».[24]

D’après Keller, l’interprétation de ce passage est viciée du fait qu’elle est présentée de façon partielle, ce qu’il complète en disant ceci : « Tous les chemins, donc, -continue Ibn ‘Arabī- convergent vers le sentier du Prophète : si les prophètes envoyés avaient vécu à son époque, ils l’auraient suivi de la même façon que leurs lois révélées se sont rangées sous la sienne. Cela parce qu’il a reçu les Paroles Synthétiques (*jawāmi‘ al-kalim*), ainsi que [le verset coranique] : “Allah t’a accordé une victoire insurpassable” (Cor. 48:3); l’« insurpassable » (*al-‘azīz*) étant ce que l’on cherche à obtenir, mais qui ne peut être atteint. Quand les prophètes envoyés cherchèrent à atteindre le degré du Prophète, il leur fut impossible d’y arriver du fait qu’il a été envoyé au monde entier (*bi‘thatihi al-‘āmma*) et qu’Allah lui a donné les Paroles Synthétiques (*jawāmi‘ al-kalim*) avec le rang suprême de détenteur de la Station du Louangé (*al-maqām al-mahmūd*) dans le monde futur, puisque Allah a fait de sa communauté “la meilleure qui ait été suscitée parmi les hommes ” (Cor. 3:110), la communauté de chaque envoyé étant en correspondance avec la station de son prophète, comprends donc ! »

Pour Keller, « si on lit [le passage en question] avec attention, on constate qu’il affirme simplement que les envoyés d’Allah disaient la vérité et que tout ce qu’ils ont apporté était vrai, chose en laquelle croit tout Musulman. Mais il nous indique en outre que tout ce que leurs lois contenaient a, non seulement été abrogé, mais est par là même implicitement contenu dans la nouvelle révélation ».

Franchement, on a l’impression qu’il ne veut pas voir le sens évident du texte du Shaykh al-Akbar. Chittick s’est trompé en affirmant que les religions ou, si l’on préfère, les « lois révélées » n’étaient pas abrogées, mais la subtilité de la question ne porte pas tant sur le concept d’abrogation, auquel Keller a prêté tant d’attention, que sur celui de l’actuelle validité ou non, pour Ibn ‘Arabī, des formes antérieures à la révélation muhammadienne.[25]

Peu de mots du passage en question suffisent à clarifier le problème, et prétendre que Keller les a ensuite négligés n’est pas une justification. Le Shaykh écrit ceci : «*fa-lam tarja‘ bi-l-naskh bātilan, dhālika zann alladhīna jahalū*», [26] que nous traduirions ainsi : « ... et ne prenez pas [le mot] “abrogation” au sens de “non valide”, ceci étant une opinion d’ignorants ». Dans ce cas en effet, *bātil* ne signifie pas simplement « faux », en tant que « dépourvu de toute validité », puisque nous parlons de lois sacrées et de pratiques rituelles qui tournent autour d’une révélation divine.

La juridiction muhammadienne

S'il est vrai que les formes religieuses et les lois sacrées apportées par les prophètes antérieurs à la venue de Muhammad ont été abrogées, pour Ibn 'Arabî, contrairement à l'opinion des représentants de la religion exotérique, cela ne veut donc pas dire que le fait d'y rendre un culte ait perdu, tout au moins dans une certaine mesure, toute capacité salvatrice ou sanctificatrice. Le Shaykh en atteste clairement au début du chapitre 36 des *Futūhāt*, où il écrit : « Du moment que la Loi sacrée de Muhammad contient en elle toutes les Lois antérieurement révélées (*tadammana jāmi' al-sharā'i' al-mutaqaddima*) et que ces dernières ne peuvent plus disposer d'aucune juridiction (*hukm*) en ce monde excepté pour ce qui a été confirmé par la Loi muhammadienne, elles continuent de subsister en vertu de cette confirmation. De sorte que, si nous pouvons en pratiquer le culte [de façon valide], c'est en vertu de cette confirmation. Nous pouvons donc en pratiquer le culte [de façon valide] en vertu de la confirmation donnée par Muhammad, et non pas en vertu de la confirmation donnée par le prophète particulier qui a promulgué ces lois en son temps. C'est pour cette raison que la "Synthèse des Paroles" a été donnée à l'Envoyé de Dieu ». [27]

Le fait que les Lois instituées par une révélation divine antérieure aient été confirmées par la révélation muhammadienne est une doctrine coranique, exposée dans seize longs passages. Maintenant, pour le Shaykh al-Akbar, le pivot de cette doctrine tourne autour de la nature primordiale de l'Esprit du Prophète, et donc de sa prophétie, conformément au hadith, souvent cité dans les sources du soufisme, où le Prophète (il) affirme : « J'étais Prophète alors qu'Adam était entre l'eau et l'argile », ou suivant une autre version, agréée par les « traditionnistes », « entre l'esprit et le corps », [28] c'est-à-dire avant son existence physique ; également dans ce hadith : « J'ai été le premier des prophètes à être créé et le dernier à être suscité ». [29]

Pour Ibn 'Arabî cela se traduit par la nature universelle de la fonction prophétique muhammadienne du fait qu'elle est intimement liée au contenu totalisant du Coran. [30] En effet, interrogée sur le caractère du Prophète, son épouse 'Ā'isha avait répondu : « Sa nature est le Coran ». [31] Universalité dont le Shaykh al-Akbar voit précisément la synthèse dans le concept de *Jawāmi' al-kalim*, la « Synthèse des Paroles », c'est-à-dire le don du Prophète à englober et saisir en mode synthétique toutes les révélations divines qui l'ont précédé. Cette expression, en effet, tirée d'un dit (dire) du Prophète : « M'ont été données les Paroles Synthétiques », [32] est employée par Ibn 'Arabî chaque fois qu'il s'agit de définir de façon particulière ce qui caractérise en propre le Prophète et sa fonction spécifique, spécialement dans les chapitres qui lui sont consacrés. [33] Tout cela est magistralement exposé dans certains éclatants passages des *Futūhāt*, où nous lisons : « Pour autant que les hommes, depuis Adam jusqu'au dernier être humain, aient reçu (diverses) Lois sacrées (*sharā'i'*), ces Lois n'étaient autres que la Loi sacrée de Muhammad promulguée par ses substituts » ; [34] c'est pour cela que le Prophète « a été mandaté en vue d'une mission universelle et [que] sa Loi réunit en elle toutes les autres Lois ». [35] Ce thème est repris en particulier dans les chapitres 10 et 12 qui l'abordent en détail : « Si Muhammad avait été envoyé du temps d'Adam, les Prophètes et tous les autres hommes se seraient trouvés, dans le monde sensible, sous la juridiction de sa Loi sacrée jusqu'au Jour de la Résurrection. C'est pourquoi, Dieu n'a mandaté [aucun envoyé antérieurement au Prophète] dans une perspective

universelle, mais seulement dans une perspective particulière [...] Sa réalité spirituelle (*rūhāniyya*) – que la Grâce et la Paix divines soient sur lui – est présente (*mawjūda*, depuis l'origine), de sorte que la réalité spirituelle de tous les autres Prophètes et Envoyés reçoit l'influence spirituelle de ce pur Esprit suivant ce que chacun en manifeste dans les Lois sacrées et connaissances [d'ordre traditionnel] formulées au temps de leur mission d'Envoyés [...]. Malgré cela, puisque l'existence individuelle et physique [du Prophète] n'est pas apparue en premier dans le monde sensible, chaque forme traditionnelle est attribuée à celui qui a eu pour mission de la promulguer, même si, en réalité, il ne s'agit d'autre chose que de la Loi sacrée de Muhammad, quand bien même il est physiquement absent ». [36]

L'abrogation des Lois sacrées antérieures en découle par voie de conséquence ; le message universel confère au Prophète l'autorité qui lui permet d'abroger les statuts issus de Lois divines que nul autre que lui ne pouvait abroger. [37] « Avec [l'apparition de] sa Loi, Dieu a abrogé toutes les Lois antérieures, mais cette abrogation n'exclut pas de sa Loi les Lois antérieurement révélées » ; du moment que toutes procèdent du Prophète, et sont donc incluses dans sa Loi, il s'ensuit qu'« aucun des Prophètes [antérieurs] ne possède plus aucune juridiction traditionnelle [autonome] qui viendrait s'accoler à ce qui a été [définitivement] fixé par la Loi sacrée du Prophète ». [38]

Rigueur et miséricorde

S'il est vrai que la plupart des *'ulamā'* ne reconnaissent plus aucune portée salvatrice au credo des autres « religions du Livre » ni, par conséquent, de validité sanctificatrice à leur pratique liturgique après la venue du Prophète, il est tout aussi vrai que la question se pose en termes plus nuancés au sein du soufisme, bien que la crainte d'une remise en cause de l'universalité de la mission muhammadienne et d'une sorte d'anarchie doctrinale soit trop forte pour qu'on se résolve aisément à manifester ouvertement des positions contraires.

Comme nous l'avons vu précédemment, pour Ibn 'Arabī, c'est en vertu de l'universalité même de la mission prophétique de Muhammad et de sa Réalité non temporelle, la *Haqīqa muhammadiyya* - qui est le *Verus propheta* [39] dont procèdent tous les Envoyés divins et dont Muhammad est la manifestation totale et finale – que celui-ci « a confirmé ce qu'il a confirmé des Lois sacrées apportées par ses substituts et a abrogé ce qu'il a abrogé ». [40]

Sous ce rapport, ce qui n'est pas « explicitement » abrogé est « tacitement » confirmé, et ainsi celui qui pratique ce dont il s'agit le fait de façon valide sur la base d'une confirmation implicitement contenue dans la mission légiférante muhammadienne. Autrement, on ne s'expliquerait pas le statut juridique des *ahl al-dhimma*, ou de ceux qui, parmi les Gens du Livre, se trouvent sous protectorat musulman : même eux, dit Ibn 'Arabī, entrent dans ce contexte, tout au moins tant qu'ils « continueront à payer le tribut de la main à la main, en position d'infériorité » (Cor. 9: 29).[41]

La conclusion, pour le Shaykh al-Akbar, est donc qu' « aucune autre religion ne possède de pouvoir auprès de Dieu excepté pour ce qui en a été confirmé ; mais cette confirmation la rend valide. L'universalité de la fonction légiférante découle de sa Loi sacrée [celle du Prophète]. S'il subsiste quelque fonction législative dans ces [formes sacrées], elle ne provient que du décret de Dieu qui concerne spécifiquement les gens de la *jizya* », [42] le tribut imposé aux « Gens du Livre ».

Ceci dit, il est également vrai, toutefois, qu'il n'y a certainement plus aucune validité dans les parties qui ont été abrogées, mais pour qu'il y ait « condamnation » on devrait être conscient de la *risāla* muhammadienne en voyant que le même verset coranique qui en ratifie l'universalité : « *Nous ne t'avons envoyé que pour remplir une mission destinée à tous les hommes indistinctement...* » ne manque pas de préciser tout de suite après : « *... mais la plupart des hommes sont dans l'ignorance* » (Cor. 34:28). Au-delà des formulations dogmatiques et des conceptions doctrinales, il est toutefois un point sur lequel se rejoignent de nouveau les représentants de l'Islam exotérique comme de l'Islam ésotérique : tous sont disposés à accorder une *excusatio* à l'ignorance.

Nous savons combien la vision d'Ibn 'Arabī est complexe et profonde, souvent incomprise et facilement mésinterprétée, mais nous espérons avoir réussi à exposer de façon suffisamment claire ce qu'entend le Shaykh lorsqu'il affirme qu'il ne convient pas d'entendre le terme « abrogation » comme impliquant la « non-validité » des lois sacrées antérieurement révélées, et que le caractère globalisant de la mission du Prophète sert, au fond, de justification à la pratique des autres cultes,

même si certaines de leurs parties ont été abrogées par la forme ultime de la Législation divine, du moins tant que la *jizya* sera payée et ne sera pas abolie.

Pour conclure, une dernière considération sur la *Philosophia perennis* : quelle place doit-on lui réserver, sur le plan doctrinal, au sein de l'Islam ? Nous ne saurions mieux faire que de laisser une fois encore la parole à Ibn 'Arabî, en reprenant les deux passages que W. Chittick a également mis en conclusion de son travail : [43]

« Celui qui s'exhorte lui-même au bien, devrait explorer, pendant qu'il est de ce monde, toutes les doctrines qui traitent de Dieu. Il devrait veiller à prendre connaissance des points à partir desquels chaque tenant d'une doctrine tire la validité de celle-ci. Ensuite, une fois que cette validité s'est affirmée en lui selon les modalités spécifiques qui la rendent correcte pour ceux qui la professent, il devrait la soutenir devant ceux qui n'y croient pas ». [44]

Et aussi :

« Garde-toi d'être conditionné par un credo particulier et de renier tout le reste, car tu y perdrais un bien immense ; pire encore, tu y perdrais la science de la Vérité en tant que telle. Que ton âme soit la substance des formes de toutes les croyances, car Dieu le Très-Haut est trop vaste et incommensurable pour être enfermé dans un credo à l'exclusion des autres. Il a dit en effet : « *Où que vous vous tourniez, là est la face de Dieu* » (Cor. 2 : 115). [45]

NOTES

*Les expressions latines (entre crochet), familières pour les lecteurs italiens, ont été traduites pour le lectorat francophone.

[1] Saint Augustin, *Conf.* IX.10.24.

[2] Cf. Abhinavagupta, *Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka)*, par Gnoli, Torino 1972, ch. XXXV, pp. 762-67.

[3] C'est pour cette raison que R. Guénon affirmait qu'aucune tradition particulière ne peut s'identifier en tant que telle à la Tradition primordiale cf. Id., *Studi sull'Induismo*, Milan 1996, p. 106), notion reprise du concept hindou de *Sanātana Dharma* et de celui d'*al-Dīn al-qayyim* en Islam.

[4] «Il n'y aura plus aucun Prophète après moi (*lā nabīy ba'dī; o laysa ba'dī nabīy*)» (Bukhārī, *Maghāzi* 78; Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. III, p. 338; vol. VI, pp. 369, 438, etc.).

[5] Cf. *Cor.* 2:38.

[6] Cf. Ananda K. Coomaraswamy, «Vedic 'Monotheism'», in *Selected Papers: Metaphysics*, Princeton 1977, pp. 166-176. La multiplicité des noms est fonction de la multiplicité des théophanies du Principe transcendant qui souvent, pour les anciens, « se révèle –comme l'écrit Alfred Jeremias – en un lieu déterminé sous une forme et une figure définie, conformément à la relation de ce lieu avec la région sacrée correspondante dans les cieux (*topos, templum*)» (Id., s.v. «Ages of the World (Babylonian)», in *Encycl. of Religions and Ethics*, vol. I, p. 184 a.). Dans ce contexte, la théophanie spécifique à un lieu déterminé devient le Dieu suprême (*summus deus*) pour la région concernée et ceux qui la peuplent.

[7] Comme le précise M. Vâlsan, « l'"Islam" » ainsi dénommé désigne en vérité non pas la loi d'une forme traditionnelle particulière, mais la Loi fondamentale et imprescriptible qui régit la totalité du cycle traditionnel » (M. Vâlsan, *Sufismo ed esicismo*, Roma 2000, p. 78).

[8] *Rūh al-bayān*, vol. II, pp. 12-13.

[9] *Dīwān*, in al-Husayn ibn Mansūr al-Hallāj, *Il Cristo dell'islam. Scritti mistici*, par A. Ventura, Milan 2007, p. 73; voir aussi *Dīwān*, trad. par L. Massignon, Paris 1981, p. 108.

[10] *Mathnawī*, III. 2124.

[11] Abd el-Kader, *Lettre aux Français*, trad. par R. Khawam, Parigi 1977, p. 163.

[12] *Ibid.*, p. 155.

[13] Amadou Hampaté Bâ, *Il Saggio di Bandiagara*, Milan 1986, p. 144.

[14] Les vers du poème qui commence par « Mon cœur est devenu capable de toutes les formes » sont trop connus pour qu'il y ait besoin de les citer (cf. Ibn 'Arabī, *Tarjumān al-Ashwāq*, Beyrouth 1966, pp. 42-44; voir Ibn 'Arabī, *L'interprète des désirs*, trad. de M. Gloton, Paris 1996, pp. 116-127. Ibn 'Arabī en est par ailleurs venu à dire aussi : « Les êtres se sont formées des croyances au sujet de Dieu, et moi je professe tout ce qu'ils ont cru » [...], phrase brandie comme chef d'accusation par le polémiste Ibn Taymiyya car, d'après lui, soutenir l'universalité de la Vérité indépendamment des formes particulières de croyances conduit au paradoxe de croire à des choses contraires entre elles et donc contradictoires, ce qui constitue l'une des subversions les plus dangereuses (cf. Ibn Taymiyya, *Majmū'at rasā'il wa-l-masā'il*, Le Caire s.d., vol. III, p. 81; cité par Cyrille Chodkiewicz dans *Les premières polémiques autour d'Ibn 'Arabī: Ibn Taymiyya (661-728 / 1262-1320)*, thèse de Doctorat, Paris IV 1982, pp. 70-123).

[15] *Futūhāt*, ch. 504, vol. IV, p. 142 r. 30.

[16] *Ibid.*, ch. 558 (§ Nom *al-Wadūd*), vol. IV, p. 260 r. 28.

[17] *Id.*, *Kitāb al-Mawāqif*, Damas 1967, Mawqif 246, vol. II, p. 561.

[18] *Ibid.*, Mawqif 236, vol. II, p. 531.

[19] www.masud.co.uk.

[20] P. 125.

[21] Par contre, tous les autres prophètes antérieurs avaient été envoyés à un peuple particulier ; le Prophète a ainsi précisé que « Chaque prophète a été envoyé exclusivement à son propre peuple (*kāna kullu nabiyy yub'athu ilā qawmihi khāssatan*), alors que j'ai été envoyé à tous indistinctement» (Muslim, *Masājid*, 3; Bukhārī, *Tayammum*, 1, etc.). Même Jésus n'a été envoyé qu'au peuple d'Israël (cf. *Matthieu*, 10, 5-6; 15, 22-24); le Coran (61:6) ne fait que confirmer, sur ce point, ce que nous trouvons déjà dans l'Évangile.

[22] «Par sa Loi [du Prophète] Dieu a abrogé toutes les [précédentes] Lois [révélées]» (*Futūhāt*, ch. 10, vol. I, p. 135 r. 14).

[23] *Ibid.*, vol. III, p. 153 r. 12 ss.

[24] *Imaginal Worlds*, *op. cit.*, p. 125.

[25] Tout au long de l'histoire de l'Islam, l'opinion qui prévaut (extérieurement) est de considérer qu'après la révélation coranique il n'y a plus aucune justification ni aucune validité à pratiquer les religions précédentes, abrogées de fait par la venue du Prophète. Même des versets comme ceux-ci : « En vérité ceux qui croient, qu'ils

soient juifs, chrétiens ou sabéens, tous ceux qui croient en Dieu et au Jour dernier et œuvrent pour le bien, ceux-là recevront récompense auprès de leur Seigneur. Ils ne connaîtront ni crainte ni affliction » (Cor. 2:62; cf. 5:69) sont inmanquablement interprétés en un sens restrictif par les *mufassirūn* : la validité et le salut ne sont assurés qu’à ceux qui œuvrent au sein des révélations éphémères qui ont précédé l’avènement de l’Islam. Pour avoir une vue d’ensemble du problème du pluralisme religieux en milieu islamique cf. *Muslim Perceptions of Other Religions*, par Jacques Waardenburg, New York – Oxford 1999; quant à la perspective du soufisme sur ce thème, voir en particulier Carl-A. Keller, «*Perceptions of Other Religions in Sufism*», in *Ibid.*, pp. 181-194, et aussi Éric Geoffroy, *Le Pluralisme Religieux en Islam*, sur le site : www.religioperennis.org/documents/geoffroy/interereligieux.pdf; voir également «Il y a dans le Coran un pluralisme religieux», sur le site: oumma.com/Eric-Geoffroy-II-y-a-dans-le-Coran.

[26] *Futūhāt*, ch. 339, vol. III, p. 153 r. 16.

[27] *Futūhāt*, vol. I, p. 222 r. 24 ss.

[28] ‘Ajlūnī, *Kashf al-khafā*’, vol. II, p. 129.

[29] *Ibid.*

[30] Le Prophète a dit : «Tout ce qui a été révélé dans les Livres célestes est contenu dans le Coran» (cité par ‘Abd al-Karīm al-Jilī, au début du *Al-Kahf wa-l-raqīm*, Le Caire s.d., p. 13; Id., *Un Commentaire esoterique de la Formule inaugurale du Coran*, trad. par J. Clément-François, Beyrouth 1002, p. 169).

[31] Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. VI, p. 188. Il s’agit de cette “nature immense” (*khuluqin ‘azīm*) (Cor. 68:4) que le Coran nous invite à prendre comme modèle (cf. Cor. 33:21).

[32] Hadīth transmis sous diverses versions: *ūtītu* [ou *‘utītu*] *jawāmi‘ al-kalim* (Muslim, *Masājid* 5-8; Ashriba 72; Bukhārī, *Ta‘bīr* 11; Tirmidhī, Sayr 5; Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. II, p. 64) et *bu‘ithtu bi-jawāmi‘ al-kalim* (Bukhārī, *Jihād* 122, *Ta‘bīr* 22, *ām* /*I‘ti* 1; Nasā‘ī, *Jihād* 1, *Tatbīq* 100); voir également ‘Ajlūnī, *Kashf al-khafā*’, vol. I, p. 263).

[33] Voir par exemple les *Futūhāt*, vol. I, pp. 71, 86, 98, 109, 110, 146; vol. II, pp. 50, 52, 58, 72, 87, 88, 107, 134, 171, 280, 356, 603; vol. III, pp. 142, 143, 153, 191, 280, 350, 398, 400, 413, 457, 524, 556; vol. IV, pp. 29, 155, 337, 442. La question de l’universalité muhammadienne liée à la « Synthèse des Paroles », vraie raison d’être de l’abrogation des formes traditionnelles antérieures au « Sceau », mériterait d’être traitée à part, ce que nous nous proposons de faire dans l’un des prochains numéros de *Perennia Verba* [Revue éditée par l’auteur – NdT.]

[34] *Ibid.*, ch. 73 vol. II, p. 134 r. 28; réponse 154 du *Questionnaire*.

[35] *Ibid.*, p. 87 r. 18; réponse 74 du *Questionnaire*.

[36] *Ibid.*, ch. 10; vol. I, p. 135 r. 5 *sqq.*

[37] Cf. *ibid.*, ch. 167, vol. II, p. 280 r. 2.

[38] *Ibid.*, ch. 10, vol. I, p. 135 rr. 14 et 19. Le Prophète a appuyé cette conception en disant aussi que : « Si Moïse était vivant, il ne pourrait que me suivre » (Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. III, p. 387, souvent cité par Ibn 'Arabī), paroles qui s'ajoutent à un hadīth qui affirme que, lorsque viendra le temps de sa seconde venue, Jésus ne jugera que sur la base de la Loi sacrée de Muhammad.

[39] *Al-nabī al-haqīqī* dont parle Dāwūd al-Qaysarī (Cf. Muqaddimāt [*Matalī' khusūs al-kalim*], arī, in *Qay Rasā'il*, éd. présentée par M. Bayaqdar, Istanbul 1997, p. 85), notion littéralement équivalente à celle que nous retrouvons dans les doctrines des Ébionites et les *Récognitions* (1.16.1) (ou *Reconnaisances*) du Pseudo-Clément, mais également équivalente, comme l'a montré Michel Chodkiewicz (*Le Sceau des saints*, Paris, 1986, ch. IV), au *Logos spermatikos* de Justin.

[40] *Futūhāt*, ch. 337, vol. III, p. 142 r. 8; cf. *Ibid.*, ch. 12, vol. I, p. 144 r. 8.

[41] Cf. *Ibid.*, ch. 10, vol. I, p. 135 r. 20.

[42] *Ibid.*, ch. 12, vol. I, p. 145 r. 20.

[43] *Imaginal Worlds*, *op.cit.*, p. 179.

[44] *Futūhāt*, ch. 73, vol. II, p. 85 r. 11; réponse 67 du *Questionnaire*.

[45] *Fusūs*, éd. 'Affī, p. 113