Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 149 (2017)

Heft: 1-2

Artikel: La doctrine des noms divins chez Ibn 'Arab : un problème théologique et philosophique

Autor: Ayada, Souâd

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-787292

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 149 (2017), P. 125-139

LA DOCTRINE DES NOMS DIVINS CHEZ IBN 'ARABĪ

Un problème théologique et philosophique

SOUÂD AYADA

Résumé

Les noms divins forment la pièce maîtresse de l'herméneutique de la révélation que construit Ibn 'Arabī. Partant de la tension qu'ils cristallisent, dans le Coran, entre deux présentations de Dieu – un Dieu transcendant qui pourtant se rend accessible dans ses noms – dépassant les élaborations des théologiens, Ibn 'Arabī propose une solution fondée sur l'idée de théophanie. Les noms divins constituent la substance de l'essence divine en tant qu'elle se manifeste à elle-même. Ils se donnent selon une double perspective : d'un côté ils s'absorbent dans l'essence divine, de l'autre ils possèdent une signification et sont doués d'effectivité. Opérateurs de l'autorévélation de Dieu, les noms divins sont les fondements des existants et les causes des phénomènes. Ils portent l'exigence de rationalité au cœur du discours de la religion.

Ibn 'Arabī est l'une des plus éminentes figures du soufisme, la mystique de l'islam[1]. C'est aussi l'un des plus grands penseurs de l'islam qui prend en charge toutes les dimensions de ce qu'il convient d'appeler religion, y compris le vaste domaine de la religiosité musulmane. Dans la conception «totale» de la religion qu'il propose et qui excède nos partages conventionnels de la théologie, de la philosophie et de la mystique, la doctrine des noms divins occupe une place centrale. Telle qu'elle figure dans son œuvre majeure, la plus systématique et philosophique – *Le livre des chatons des sagesses*[2] – mais aussi dans un traité de moindre envergure – *Le livre du dévoilement de la signification du secret des plus beaux noms de Dieu*[3] – la question des noms divins soumet le discours de la religion à l'exigence d'intelligibilité. Elle configure

[1] Ibn 'Arabī est né à Murcie en 1165 de l'ère courante et mort à Damas en 1240. Pour de plus amples données biographiques, *cf.* C. ADDAS, *Ibn 'Arabî ou La Quête du Soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989.

[2] *Fuṣūṣ al-ḥikam li shaykh al-akbar Muḥī al-Dīn Ibn 'Arabī*, [édition] Abū al-'alā 'Afīfī, Le Caire, 1365 h./1946.

[3] *Kitāb kashf al-ma'nā 'an sirr asmā' Allāh al-ḥusnā*. Pour une traduction française du texte, voir IBN 'ARABÎ, *Le Secret des noms de Dieu*, P. Beneito éd., Paris, Albouraq, 2010.

un certain concept de la rationalité, entendue comme hiérarchisation de l'être et herméneutique du réel, qui permet de saisir la révélation dans son contenu intégral et métaphysique.

1. L'origine coranique de la question

Ibn 'Arabī n'invente pas l'expression « noms divins », il la trouve dans le Coran. Le *shar'*, le contenu de la révélation, évoque les « plus beaux noms » de Dieu, noms que Dieu se donne à Lui-même et que le fidèle peut invoquer pour s'adresser à Lui. L'expression *al-asmā' al-ḥusnā* apparaît, en effet, quatre fois dans le Coran, pour établir deux idées majeures : Dieu possède les noms les plus beaux, lesquels lui appartiennent en propre et sont à Lui. Qui invoque Dieu par ses plus beaux noms sera parmi les élus et recevra la récompense suprême. L'invocation des noms divins[4], associée au chapelet, figure au nombre des pratiques cultuelles de l'islam. Le *dhikr*, le travail de remémoration des noms divins, est au centre de la pratique du soufi.

Une de ces quatre occurrences mérite un rapide examen : « Il est Dieu ! Le Créateur ; celui qui donne un commencement à toute chose ; celui qui façonne. Les Noms les plus beaux lui appartiennent. Ce qui est dans les cieux et sur la terre célèbre ses louanges. Il est le Tout-Puissant, le Sage. »[5] Le verset ne se contente pas d'énoncer quelques-uns de ces noms (le Créateur, le Novateur, le Formateur, le Tout-Puissant, le Sage), il indique ce qu'ils sont, à savoir des appellatifs de Dieu qui désignent tout à la fois ses qualités essentielles ainsi que les vertus qu'il prodigue.

Les appellatifs ne sont pas, dans le Coran, l'unique façon de désigner les qualités et les vertus de Dieu. De nombreux versets réfèrent les noms à des verbes, c'est-à-dire à des actions. Les noms divins recoupent ainsi une réalité très vaste, celle que déterminent l'essence de Dieu et les actes de Dieu. On peut même considérer tous les termes coraniques signifiants rapportés à Dieu comme l'origine de noms de Dieu. Ceux-ci désignent la totalité des connaissances sur Dieu fournies par la révélation et forment un domaine qui s'étend à l'ensemble du langage coranique en tant qu'il énonce quelque chose sur Dieu, sur sa nature, sur ses perfections, sur ses actions. Les descriptions anthropomorphiques du Coran qui présentent Dieu comme celui qui a des mains, des yeux, un visage figurent dans ce domaine, ainsi que les versets qui concernent le trône de Dieu et où sont évoqués les « états » de Dieu.

Une telle extension du domaine des noms divins ne peut manquer de susciter un double embarras. D'une part, rien dans le Coran ne permet d'établir

[4] Diverses listes sont compilées dès le IIe siècle de l'Hégire, parfois rapportées à des traditions prophétiques. La liste des 99 noms finira par prévaloir en islam sunnite. *Cf.* D. Gimaret, *Les Noms divins en islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris, Cerf, 1988.

[5] Coran 59, 24. *Cf. Le Coran*, traduction par D. Masson, Paris, Gallimard, 1967.

une hiérarchie entre ces multiples informations sur Dieu. D'autre part, la révélation fait se côtoyer des désignations et des descriptions de Dieu incompatibles les unes avec les autres, voire contradictoires. D'un côté, elle soutient que Dieu est *al-ghayb*, l'Invisible retranché dans sa transcendance absolue, de l'autre elle multiplie les attributions qui dévoilent de toutes parts les secrets de l'Inconnaissable, jusqu'au point de conférer à Dieu des traits humains. Dans le Coran, Dieu se « révèle comme le tout autre, mais en même temps il se révèle, [...] il emploie pour parler de lui-même un vocabulaire qui est celui des choses et des hommes »[6].

Le verset précédemment cité juxtapose la mention des noms divins avec l'affirmation de la transcendance de Dieu. Il dit tout à la fois que Dieu est innommable et qu'il est nommable par ses plus beaux noms. Ce type de formulation se retrouve en d'autres passages du Coran, par exemple dans le verset : « Rien n'est à semblable à lui ! Il est celui qui entend et qui voit parfaitement ! »[7] Ce verset soulève une difficulté majeure : comment rendre compatible deux affirmations fondatrices et apparemment concurrentes, d'un côté celle qui soutient un Dieu inaccessible, de l'autre celle qui, s'adossant au contenu de la révélation, nous instruit de ce qu'est et de ce que fait Dieu en un langage qui semble le mesurer et le comparer aux réalités visibles ? Il suggère une certaine tension entre l'attestation de la transcendance de Dieu et le contenu du langage révélé. Cette tension sera l'enjeu primordial des élaborations théoriques qui verront le jour en islam. La question des noms divins formera, en effet, le « problème axial »[8] auquel s'attaqueront les grandes écoles de *Kalām*, la théologie rationnelle de l'islam. Elle sera le problème axial de la pensée islamique tout court, en ses développements théologiques, philosophiques et mystiques. C'est que les solutions qu'elle suscite décident du sens qu'il convient de donner à la révélation.

2. Les élaborations du *Kalām*

2.1. La solution mu'tazilite

L'école mu'tazilite, fondée en Irak au VIIIe siècle, est la première école de *Kalām*[9]. Ses principaux représentants fixent le cadre dans lequel s'élabore une

[6] M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, Éditions de l'Imprimerie catholique, 1965, p. 15.

[7] Coran 42, 11, traduction par D. Masson.

[8] Nous reprenons à notre compte l'expression de M. Allard, dans l'ouvrage précédemment cité.

[9] Le *Kalām* ne correspond pas exactement à ce qui s'est appelé théologie dans la culture chrétienne. *Cf.* L. Gardet, « *'ilm al-kalām* », *Encyclopédie de l'islam*, nouvelle édition, Leiden, Brill, 1990, t. 3, p. 1170-1179.

doctrine théologique des noms divins. La première pièce de cette doctrine est l'introduction de la notion de *sifa*, que l'on traduit communément par attribut. Le mot *sifa* n'appartient pas au vocabulaire coranique, il apparaît dans la grammaire arabe pour désigner le participe actif ou passif, l'adjectif qualificatif ou le prédicat. Les théologiens mu'tazilites vont transmuer les expressions coraniques qui réfèrent à des noms de Dieu en *sifāt* : les noms divins sont des attributs de Dieu.

Parce qu'ils se veulent les gardiens de l'unicité divine et de la pureté de l'attestation de l'unicité de Dieu, le *tawḥīd*[10], les théologiens mu'tazilites considèrent avec réticence et suspicion tous les discours qui ont Dieu pour objet. Toute qualification de Dieu compromet à leurs yeux son secret et porte atteinte à sa transcendance. Le discours sur Dieu est condamné à une alternative indépassable : soit s'en tenir à l'énoncé « Dieu est » et ne rien dire de Dieu, soit dire ce que Dieu n'est pas pour l'excepter absolument des autres réalités. L'attestation authentique du *tawḥīd* exige, selon les mu'tazilites, la pratique de l'abstraction purificatrice, de ce qu'ils nomment le *tanzīh*. Cet exercice intellectif conduit, d'une part, à considérer comme créé tout ce qui n'est pas l'essence inscrutable de Dieu. Telle est la parole divine quand elle prend la forme d'un Coran révélé. Il conduit à une conséquence, d'autre part, qui est de refuser aux attributs divins toute consistance ontologique, Dieu étant absolument un.

Pour les théologiens mu'tazilites, la question des noms divins est avant tout un problème de langage qui exige la connaissance des règles de constitution et d'utilisation de la langue arabe. Elle est d'abord l'affaire des spécialistes de la langue, c'est-à-dire des grammairiens. Ceux-ci divisent la morphologie de la langue arabe en trois chapitres : le chapitre du nom (*ism*), celui du verbe typifiant l'action (*fi'l*), et celui de la particule de liaison *(harf)*. Si ce dernier chapitre regroupe les vocables qui n'ont de signification que par liaison avec d'autres termes, tel n'est pas le cas des deux premiers qui rassemblent tous les vocables signifiants. Les attributs divins relèvent de ces deux chapitres et se distribuent en deux catégories, les attributs de nomination (*ism*), autrement dit ceux de l'essence de Dieu, les attributs d'opération (*fi'l*), autrement dit ceux qui énoncent l'action de Dieu. Ce sont des mots qu'il s'agit d'utiliser en respectant les règles de la langue et en se conformant aux règles de l'inférence. L'« idéal linguistique »[11] qui anime la doctrine mu'tazilite des noms divins interroge l'attribution comme telle. Le sens d'un attribut est-il conforme à la signification qu'il vise ? L'attribut respecte-t-il les règles de la logique, au premier chef la règle de non-contradiction ?

Les théologiens mu'tazilites, comme les grammairiens de la langue arabe, ne distinguent pas les notions de *sifa* (attribut) et de *wasf* (description), toutes

[10] *Al-tawḥīd*, littéralement le fait de conférer l'unité, est le terme par lequel on désigne généralement l'affirmation islamique de l'identité de Dieu et de l'Un.

[11] M. Allard, *Le problème des attributs divins*, p. 132.

deux dérivées du même verbe, *wasafa*, qui signifie décrire. Alors même qu'ils établissent un écart infranchissable entre Dieu, le nommé, et ses noms, ils considèrent les noms comme de simples attributs, autrement dit des mots grâce auxquels nous qualifions et décrivons une réalité, fût-elle inaccessible. Les noms ou attributs divins sont des inventions du langage créé. Tout langage, fût-il celui de la révélation, est un produit de notre intelligence. Les noms de Dieu que le Coran énonce doivent être référés à des opérations de l'esprit humain. Ce sont des attributs, des qualifications qui n'ont pas d'existence en Dieu et n'existent que pour et par nous.

2.2. *La solution ash'arite*

Formé au *Kalām* dans l'élément du mu'tazilisme, Al-Ash'arī lui assénera une critique si radicale qu'elle donnera naissance à une nouvelle école, à la fois plus consensuelle et plus pérenne[12]. L'ash'arisme, moins épris d'abstractions et de méthodes reçues des philosophes grecs que soucieux d'éclairer le riche contenu d'une foi vivante, procédera de ce qui lui semble être la limite foncière du mu'tazilisme : « souligner trop fortement la transcendance divine » constitue un danger pour l'islam. En effet, défendre les représentations d'un Dieu abstrait qui n'aurait en toute rigueur aucun attribut et dont les noms ne seraient que les expressions du langage humain, c'est dépouiller le Réel divin de toute réalité, soutenir une posture inconciliable avec les données de la foi et faire le lit de l'agnosticisme. Faut-il pour autant épouser les vues de ceux qui adoptent une lecture littérale des versets décrivant Dieu sous des traits sensibles et humains, et qui ainsi ruinent le principe de dissemblance absolue de Dieu qui gouverne le monothéisme islamique ? Il s'agit, pour Al-Ash'arī, d'ouvrir une voie nouvelle du *Kalām* qui, en défendant l'existence d'une certaine analogie entre Dieu et le monde, surmonte le double péril de l'agnosticisme (*ta'ṭīl*) et de l'associationnisme (*tashbīh*)[13] et permette ainsi de congédier les voies périlleuses que représentent l'abstraction et l'anthropomorphisme.

Pour examiner le problème des attributs divins, Al-Ash'arī propose de renverser la méthode des mu'tazilites en se donnant un autre point de départ : non plus s'appuyer sur les difficultés grammaticales de l'attribution, mais s'adosser à la révélation en son contenu littéral. Une telle démarche relève d'un certain réalisme philosophique. La révélation est un réel et tout ce qu'elle révèle possède un statut ontologique. Il en est ainsi pour les noms et les attributs divins auxquels il faut reconnaître une consistance objective, irréductible à un fait de langage. Celui-ci, d'ailleurs, manifesté en de multiples langues humaines,

[12] Al-Ash'arī (874-936). *Cf.* D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris, Cerf, 1990.

[13] Le *ta'ṭīl* est l'opération qui consiste à dépouiller Dieu de ses attributs, le *tashbīh*, l'opération inverse, c'est concevoir Dieu par ressemblance, en le comparant à la créature humaine et en le dotant de ses attributs.

procède d'une instruction divine. La parole divine, plus que tout autre langage, trouve son origine en Dieu. C'est un attribut éternel qui conserve son éternité même quand elle prend la forme d'une écriture révélée. L'asha'risme congédie la thèse mu'tazilite du Coran créé.

Bien que d'origine divine, le langage humain se distingue du langage de la révélation. Les hommes font en effet l'expérience, quand ils parlent, d'une distance indépassable entre les mots et les choses qui est la caractéristique essentielle du langage humain. Le langage de la révélation, tel qu'il se déploie dans le Coran, ignore une telle distance. Le nom y est la réalité même qu'il désigne ; la parole y opère non comme un mode d'énonciation mais comme un mode d'existence. Le langage divin ne désigne pas la réalité, il adhère à ce qu'il nomme et dit ce qui est tel qu'il est. Cette adhérence qui nous met en présence de la réalité même vaut *a fortiori* pour les noms et attributs de Dieu que le Coran révèle. Ceux-ci ne relèvent pas d'un langage figuré mais composent des entités réelles et éternelles qui correspondent à des réalités objectives et qui doivent être prises en un sens propre.

C'est dans cette perspective qu'Al-Ash'arī envisage tous les noms que Dieu se donne dans le Coran et les distribue en trois groupes : d'abord celui que forment les noms directement liés à l'existence de Dieu (par exemple « l'existant », « l'éternel »), ensuite celui que composent les noms indiquant une action de Dieu (« le bienfaisant » ou « le juste »), enfin le groupe des noms qui renvoient à une qualité éternelle de Dieu (« le savant », « le puissant », par exemple). Ces trois sortes de noms correspondent à trois classes d'attributs : les attributs de l'essence, les attributs de l'action et les attributs éternels conjoints à l'essence sans se confondre avec elle.

Cette dernière classe d'attributs, qui ne sont ni identiques à l'essence divine ni autres qu'elle, permet à Al-Ash'arī d'assigner à la grande majorité des noms divins la place qui leur revient et d'approcher leur statut ontologique. La vie, la science, la puissance sont en Dieu et expriment en un certain sens son essence. Pourtant, bien qu'étant des attributs éternels et essentiels de Dieu, ils ne sont pas des attributs de l'essence de Dieu. Al-Ash'arī leur octroie un mode d'existence effectif mais contradictoire qui renvoie à la double exigence qui anime sa théologie : tenir ensemble la réalité de l'essence divine et la réalité des attributs qui ne sont « ni Dieu ni autres que Dieu »[14]. Cette exigence le conduira à soulever des questions cruciales : Comment comprendre que des attributs puissent être à la fois distincts de l'essence et intimement rattachés à l'essence au point de s'identifier, d'une certaine manière, à elle ? Des attributs multiples inhérents à l'essence ne risquent-ils pas de détruire son unité ? Faute, sans doute, de solides armes philosophiques, Al-Ash'arī ne traitera pas ces questions. Du moins aura-t-il eu le mérite de les ébaucher dans l'élément d'une contradiction qu'il énonce, tout en la posant comme indépassable.

[14] *Lā 'aynu-hu wa-lā ghayru-hu.*

3. Le perspectivisme théologique et philosophique d'Ibn 'Arabī

Ibn 'Arabī s'inscrit dans l'horizon de l'ash'arisme, plus précisément dans l'horizon des questions que l'asha'risme lègue à la pensée islamique. Mais en faisant des noms divins la pierre angulaire de l'édifice métaphysique qu'il construit, il subvertit le cadre posé par les théologiens ainsi que les spéculations qu'ils ont élaborées. S'il est l'héritier d'une question classique du *Kalām*, il la formule dans des termes différents et la problématise à nouveaux frais. Le traitement des noms divins qu'il propose sert la constitution d'une théologie philosophique où il s'agit d'établir le lien qui attache l'être de Dieu à l'être des choses et de penser l'unité de l'être, c'est-à-dire la constitution transcendantale du réel. Les noms divins ne participent pas pour lui à l'élaboration d'une théologie dont le but serait d'asseoir les vérités de la foi; ils servent une ontologie entièrement fondée sur l'intuition de la théophanie[15]. Une telle perspective modifie considérablement leur statut et leur signification. En mettant l'accent sur leur pouvoir épiphanique et sur leur fonction dans le processus d'automanifestation de Dieu, Ibn 'Arabī dévoile l'opérativité et l'effectivité des noms divins.

Dans le débat sur l'origine des noms – les tenons-nous de Dieu ou procèdent-ils de notre intelligence ? – Ibn 'Arabī adopte une position ash'arite. Les noms divins, irréductibles à des dénominations humaines, sont pour lui institués par Dieu et transmis aux hommes par instruction divine. Dans le Coran, « Dieu se nomme et se qualifie »[16]. Les noms sont, en effet, des « qualificatifs (*wusūf*) qu'Il se donne à Lui-même »[17], des énoncés par lesquels Il « s'est décrit »[18] et qu'il a transmis dans sa révélation. Celle-ci fait connaître les noms que Dieu s'est lui-même donnés.

Ibn 'Arabī ne s'embarrasse pas des scrupules grammaticaux des premiers théologiens et utilise indifféremment les mots *ism*, *sifa*, *wasf*. En confondant les notions de nomination, d'attribution et de désignation, il indique son objectif: déterminer la consistance ontologique des noms divins. Ceux-ci, tels que les rapporte la révélation, renvoient à des qualités inhérentes au Réel divin. Pour Ibn 'Arabī, Dieu est « un être unique doué de relations, d'attributs et de qualités »[19], qui « possède de multiples attributs et divers aspects »[20]. Les noms qu'Il se donne, parce qu'ils sont corrélés à ces qualités ou aspects, manifestent le pouvoir des attributs divins.

[15] Le mot « théophanie » en français est l'exact équivalent de l'expression arabe « *al-tajallī al-ilāhī* » qui signifie, littéralement, l'apparition de Dieu.

[16] Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 199.

[17] *Ibid.*, p. 54.

[18] *Ibid.*, p. 54.

[19] *Ibid.*, p. 189.

[20] *Ibid.*, p. 109.

En soutenant que les noms sont des attributs que possède l'Être divin, Ibn 'Arabī s'affronte à la même difficulté rencontrée en son temps par Al-Ash'arī : l'existence d'attributs multiples et divers ne risque-t-elle pas d'introduire la multiplicité au sein de l'essence de Dieu et de compromettre son unité ? Comment rendre compatibles deux assertions apparemment inconciliables, que l'essence divine est une, simple et insondable en sa dimension cachée d'une part, que les noms divins expriment l'essence de Dieu et ne s'en distinguent en aucune manière d'autre part ? Alors qu'Al-Ash'arī s'enlise dans les antinomies et échoue à surmonter les apories, Ibn 'Arabī construit une solution philosophique qui tout à la fois sauve le *tawḥīd* et affirme la présence essentielle des attributs.

Le principe de cette solution est le dédoublement de l'essence divine, son autodétermination. Dieu est bien cette unité qui ne supporte aucune dualité (*al-aḥadiyya*), ce Mystère absolu (*ghayb al-mutlaq*) qu'il faut poser au-delà de toute réalité, cet être dont la nature intime reste irrémédiablement cachée. Comme essence simple et inconditionnée, absolument une (*al-dhāt al-aḥadiyya*), Dieu s'apparente à un *'adam mutlaq*, un néant absolu dont nous ne pouvons rien intelliger et qui ne s'envisage qu'en mode de pure négation. Mais pour se révéler, Dieu doit se déterminer, se manifester à lui-même comme le Dieu qu'il est, se diviser dans une opération interne qui n'introduit pourtant aucune duplicité. Cette manifestation de soi à soi permet le déploiement des possibilités contenues à l'intérieur de l'essence divine et jusque-là ignorées, du fait de l'indivision primitive. Elle signe l'avènement de l'essence divine une *al-'ayn al-wāḥida*, la transmutation interne d'*al-aḥadiyya* qui devient *al-wāḥidiyya*. *Al-wāḥidiyya* définit la divinité comme Principe de toute multiplicité et constitue le premier degré de la théophanie. *Al-wāḥidiyya* correspond à l'autodétermination de Dieu comme unité plurale ou unité du multiple.

Les noms divins interviennent à ce niveau du processus théophanique. Pour Ibn 'Arabī, ils constituent la substance d'*al-wāḥidiyya*, c'est-à-dire de l'essence divine en tant qu'elle se connaît et se manifeste à elle-même. Ils forment une *hadra*, un plan d'existence qui est présence pleine et entière de l'essence de Dieu. Ce sont des *haqā'iq*, des réalités qui tout à la fois concentrent et déploient *al-Haqq*, le Réel divin. Ils composent tout aussi bien une martaba, un degré dans l'effusion qui rayonne jusqu'aux confins de la matière, une étape dans la théophanie permanente, dans l'advenue des multiples lieux d'apparition qui composent l'ordre créaturel. Quel que soit le mode d'énonciation qu'il sollicite, il s'agit pour Ibn 'Arabī d'établir une même idée : les multiples attributs que la révélation nous fait connaître sont l'essence divine manifestée à elle-même. Ils constituent ces réalités dans lesquelles et par lesquelles Dieu se révèle, dans un réceptacle qui est sa propre essence déployée. La divinité se rend connaissable, à elle-même et aux êtres capables de recevoir sa révélation, dans ses noms. Elle « se différencie par les noms »[21], affirme Ibn 'Arabī, et trouve en eux un miroir où sa nature intime se réfléchit.

[21] *Ibid.*, p. 73.

Le schème spéculaire crée une situation qui surmonte les difficultés dans lesquelles se sont enfermés les tenants du *Kalām*. L'affirmation qu'existent des attributs divins ne nous fait en aucune manière sortir de l'essence divine dont l'unité absolue est préservée. *Al-wāḥidiyya* (l'Un-tout) soutient l'existence du *tawḥīd* (l'unicité divine) et des *sifāt al-Haqq* (les attributs de Dieu). Ibn 'Arabī en éclaire la nature par de nombreuses métaphores, notamment celle de l'organisme qui, certes, possède de multiples organes mais n'en demeure pas moins unifié dans son être. Le vivant qu'est l'homme est un dans son être et multiple par ses membres. Il en est de même pour Dieu : « Dieu est un dans son être et multiple par ses noms »[22].

À la question de savoir si le nom est identique au nommé, Ibn 'Arabī répond que le nom et le nommé sont identiques en un certain sens et différents en un autre sens. Un tel propos s'apparente, à première vue, à une réponse dialectique et semble reconduire la position ash'arite sur les attributs divins éternels. Pour Ibn 'Arabī aussi, les attributs de Dieu ne sont ni Lui ni autres que Lui, si bien qu'il est impossible « tout autant de les nier que de les identifier à son essence[23] ». La situation est telle qu'on ne peut ni se satisfaire de l'identité simple des attributs et de l'essence ni poser leur différence. Le principe de l'autorévélation de Dieu permet de penser le nom comme une forme de la révélation de Soi que le Réel divin fait émaner *en Soi*. Ce faisant, il introduit un perspectivisme qui surmonte les difficultés.

Le problème des noms divins se ramène, pour Ibn 'Arabī, à une question de perspective. « Du point de vue du nommé, c'est-à-dire de l'essence (*dhāt*) divine », le « nom est identique à Celui qu'il nomme »[24]. Cela signifie que les « noms divins sont ce qu'ils désignent »[25], qu'ils « ne sont pas différents de la réalité qu'ils qualifient et qui est Dieu »[26]. Ils ne font qu'un avec Dieu et s'absorbent dans son essence. Du point de vue du nom, en revanche, abstraction faite du nommé, l'attribut s'impose comme une réalité douée d'une consistance propre. Le nom peut prétendre à un mode d'existence particulier qui le distingue du Réel qu'il nomme. Si on envisage le nom « du point de vue de sa signification (*ma'nā*) propre », il est « autre que Lui »[27] et désigne un « pouvoir d'attribution distinct dont il faut aussi tenir compte »[28].

Chaque nom divin possède une double structure. À l'instar du signe linguistique, il s'agit d'une réalité une mais à deux faces. D'un côté, tous les noms servent à désigner l'être unique qu'ils nomment. De l'autre, chaque nom possède une réalité distincte et une signification particulière. Cette double structure s'éclaire, là encore, par le modèle spéculaire qui instruit l'ensemble

[22] *Ibid.*, p. 169.
[23] *Ibid.*, p. 179.
[24] *Ibid.*, p. 79.
[25] *Ibid.*, p. 119.
[26] *Ibid.*, p. 154.
[27] *Ibid.*, p. 79.
[28] *Ibid.*, p. 180.

de la pensée d'Ibn 'Arabī. C'est qu'il convient de considérer les noms tantôt du point de vue de l'être qui se réfléchit dans le miroir, tantôt du point de vue de l'image de cet être qui apparaît dans le miroir. Les deux plans qu'instituent les noms sont celui de l'*être qui se révèle* et celui *de ce qui se révèle*.

Du point de vue de l'*être qui se révèle*, de l'essence divine qui se réfléchit en son miroir que forment ses noms, les noms divins n'ont pas de réalité propre. Leur être est celui d'un reflet inconsistant et insaisissable. Ce ne sont certes pas des *ma'dumāt*, des néants d'être caractérisés par un état de pure privation. Mais ce ne sont pas pour autant des *mawjūdāt*, des existants pouvant prétendre à une consistance par soi. Leur statut est celui de l'image dans le miroir, ni une existence fermement établie dans l'être ni un simple néant d'être. Dans cette perspective, les noms divins n'ont d'être que par et dans l'essence divine. Ils n'accèdent à l'existence (*wujūd*) que par et dans l'essence divine (*bi l-dhāt wa fī l-dhāt*). Ibn 'Arabī adopte ici une position aristotélicienne : les attributs n'existent que par la substance dont ils sont les attributs.

Du point de vue de *ce qui se révèle*, du miroir qui réfléchit, les noms divins possèdent une existence propre, tels qu'ils sont en eux-mêmes. Ce sont des existants (*mawjūdāt*), des réalités qui possèdent une étantité, une signification, et surtout une activité (*fi'liyya*), c'est-à-dire un pouvoir d'agir et de déterminer des relations (*idāfāt*). De ce point de vue, les noms sont des supports et des rapports doués d'effectivité. Ils se distinguent les uns des autres et ne sont plus confondus dans l'unité de l'essence divine.

4. *L'opérativité des noms divins*

Mettre ainsi en évidence l'opérativité des noms divins constitue une nouveauté dans l'ordre du discours théologique. Les théologiens (*mutakallimūn)* tributaires d'une conception de Dieu qui ignore la dialectique de l'Un ou n'en assume pas toutes les conséquences, ne pouvaient envisager de statut ontologique positif pour les noms divins. Ibn 'Arabī, conjuguant les enseignements philosophiques du plotinisme avec l'intuition de la théophanie, investit les attributs divins d'un pouvoir à la fois théurgique et cosmogonique. Si les noms révélés ont une signification (*ma'nā*), s'ils constituent des entités ayant un contenu de réalité, c'est parce qu'ils ont une effectivité qui procède de leur relation au monde. Considérés en eux-mêmes, c'est-à-dire selon leur consistance propre, les noms divins sont, écrit Ibn 'Arabī, des noms du monde (*asmā' al-'ālam*).

L'activité des noms s'éclaire elle aussi à l'aune du modèle spéculaire rapporté au principe de la théophanie permanente ou de l'autoréflexion divine continue. Les noms nomment Dieu et lui offrent ainsi un réceptacle qui est tout à la fois, pour Lui, un soi et un autre que soi. Ils aspirent à leur tour à être nommés, à trouver des réceptacles en lesquels ils se réfléchissent. La théophanie, *Al-tajallī al-ilāhī*, littéralement l'acte divin de se montrer en

pleine lumière, est la cause efficiente et finale de l'effectivité des noms. Ces derniers sont, en effet, les formes de manifestation de l'essence divine. Ils sont animés du même désir qui habitait, en creux, la divinité retranchée dans son occultation[29]. Ils veulent se retrouver dans des lieux d'apparition, c'est-à-dire investir leur activité dans des êtres concrets.

Les noms forment la matière subtile du «soupir du Compatissant» (*nafas al-raḥmān*). Ils sont tout à la fois ce qui cause le soupir de compatissance et ce qui s'exhale dans ce soupir. Ibn 'Arabī explique ainsi la dimension opérative des noms: dans le soupir du Compatissant, «Dieu a délivré les noms divins de l'oppression, les soulageant pour ainsi dire de la contraction provoquée par leur état de non manifestation; [...] c'est de ce côté-là que s'affirme la première action du soupir divin. Par la suite, le commandement divin n'a cessé de descendre graduellement, et de soulager des restrictions, jusqu'au degré ultime de la manifestation»[30].

Sur la question des noms divins, la théologie d'Ibn 'Arabī se distingue des théologies scolaires, en soutenant que la révélation est une opération divine accomplie par les noms, et non la simple transmission des noms divins pour qu'ils soient connus et loués. Les noms divins ne sont pas seulement ce que révèle la révélation, ce sont les agents de la révélation, sa matière même qui passe de l'état d'occultation à l'état de manifestation.

Ibn 'Arabī reprend les distinctions traditionnelles du *Kalām* ash'arite. Ainsi conçoit-il la Présence divine comme une mais comprenant des «stations»: l'essence, les attributs, les actes forment les trois stations embrassant l'ensemble de ce qui est. Cependant, il se distingue des théologiens par la relation dynamique et dialectique que l'idée de théophanie lui permet d'établir entre ces trois modes du Réel divin. Les attributs ou noms sont les médiateurs d'une opération sans laquelle le Dieu révélé ne pourrait se révéler. Ils sont les maillons nécessaires de la transmutation de l'essence divine en acte divin. C'est dans cette perspective qu'ils constituent la première manifestation de l'essence.

L'effectivité des noms procède de la miséricorde divine. Elle résulte de la «miséricorde faite par pure grâce aux noms divins et aux relations seigneuriales»[31]. La *raḥma* – qui désigne pour Ibn 'Arabī l'acte créateur et le don de l'être, bien plus que la miséricorde – satisfait le désir de dévoilement des noms en leur offrant des *maẓāhir*, des lieux d'apparition. C'est elle qui permet aux noms d'actualiser leurs possibilités, grâce au lien qui les attache aux formes qui les manifestent. Les noms divins désignent donc l'essence divine en termes de relation. Ce sont des réalités de relation (*haqā'iq al-nisab*) selon Ibn 'Arabī. Le

[29] Voir le *hadīth qudsi* (propos attribué à Dieu) souvent sollicité et commenté par Ibn 'Arabī: «J'étais un trésor caché et j'ai aimé à être connu. Alors j'ai créé les créatures afin d'être connu par elles».

[30] Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 115.

[31] *Ibid.*, p. 153. Par «relation seigneuriale», il faut entendre la relation qui lie le nom à sa forme de manifestation.

« plan » des noms divins forme un *barzakh*, un isthme entre Dieu et le monde. Il est l'intermédiaire entre l'Incréé et le créé, ce degré médian et médiateur constitué de la somme des relations par lesquelles l'Un se manifeste au monde. Toutes les fois qu'un nom est mentionné dans le Coran, une relation peut être envisagée avec les créatures. En effet, « aucun des noms dont Il se nomme ne nous parvient sans que nous ne trouvions sa signification et son esprit présents dans le monde »[32].

Tous les existants procèdent du pouvoir poïétique des noms divins. La « formation du monde nécessite les réalités contenues dans les noms divins »[33]. Dans cet être déterminé que l'on appelle le monde, les noms manifestent leurs effets. La forme du monde (*sūrat al-'ālam*) est l'épiphanie des noms et des attributs de Dieu. Plus précisément, le pouvoir des attributs est exprimé par les noms et manifesté par les formes des êtres créés. Les noms articulent ainsi l'un au multiple, selon un schème qui fait l'économie d'une dialectique abstraite. Leur double structure permet de préserver l'unité absolue de Dieu et de susciter la multiplicité des êtres créés. Elle rend compatible l'existence de l'essence une et insondable avec l'existence de miroirs multiples et visibles. Pour Ibn 'Arabī, « il n'est rien dans l'être qui ne soit désigné par l'unité, et il n'est rien dans l'imagination (*khayāl*) qui ne soit désigné par la multiplicité. Celui qui envisage la multiplicité demeure avec le monde, avec les noms divins et avec les noms du monde ; celui qui envisage l'unité demeure avec Dieu sous le rapport de son essence indépendante des mondes. [...] De même que les noms La désignent, de même ils désignent d'autres nommés, ce qui accomplit leur pouvoir dans le monde »[34].

La relation qui attache le nom à sa forme de manifestation est de nature causale. Ibn 'Arabī sollicite souvent le vocabulaire de la causalité. Le monde, écrit-il, « dépend incontestablement des causes secondes, d'une manière qui tient à son être même, sa cause suprême étant la causalité divine. Mais la seule causalité qui appartienne à Dieu et dont dépende le monde est celle des noms divins »[35]. Pourtant, la relation de causalité n'épuise pas la texture singulière d'un lien qui relève tout aussi bien du besoin mutuel et de l'interdépendance. Il faut, à ce titre, relever les choix lexicologiques les plus remarquables quand il s'agit de nommer le lien qui s'établit entre les noms divins et les formes du monde. Ibn 'Arabī convoque le mot *athar*, qui signifie vestige, trace ou marque. Il sollicite le mot *ḥukm*, qui désigne un gouvernement, un commandement fondé sur une autorité, sur un pouvoir que justifie l'ordre divin et qui le justifie.

Ces deux termes expriment adéquatement la spécificité de la relation épiphanique. Si les noms sont les « gardiens du Temple »[36], les truchements

[32] *Ibid.*, p. 199.
[33] *Ibid.*, p. 200.
[34] *Ibid.*, p. 104.
[35] *Ibid.*, p. 105.
[36] *Ibid.*, p. 64.

nécessaires à l'effusion du Réel divin, ils ont à leur tour besoin de l'assistance d'êtres qui seront leurs gardiens et leurs truchements. Ces fidèles serviteurs sont les « gardiens du monde », les réceptacles protecteurs dans lesquels la forme de l'essence divine s'épiphanise. Les noms divins établissent ainsi des « relations seigneuriales » avec les êtres qui procèdent d'eux et qui les manifestent. Le gouvernement (*ḥukm*) qu'exerce le nom divin sur la forme qu'il investit est de même tonalité que le commandement que le seigneur exerce sur son vassal. Il s'agit là de l'exercice d'une autorité qui ne se conçoit ni dans les termes de la froide domination ni dans ceux de la soumission aveugle, mais qui se transmue en un lien personnel attachant un être qui concède l'existence à un être indigent qui la reçoit et la glorifie.

Chaque nom divin forme un couple avec l'être concret qui le manifeste et lui assure une réalité. Par couple, Ibn 'Arabī désigne une unité duelle, une réalité différenciée dont les deux pôles sont inconcevables l'un sans l'autre. Henry Corbin l'énonce très clairement : « La *totalité* d'un nom divin, c'est ce nom comme seigneur avec le vassal ou serviteur de ce nom [...] »[37]. La relation qui unit le seigneur au vassal compose un existant unique mais à deux faces, à la manière dont l'être qui se réfléchit dans le miroir est identique au reflet que réfléchit le miroir. Elle institue un lien nécessaire, tel ce lien qui attache l'être mis en lumière avec l'ombre qui l'accompagne. De même que le nom est l'ombre de l'essence divine, de même le « serviteur d'un Nom divin est l'*ombre* de ce Nom [...] »[38]. L'univers, entendu comme la somme des serviteurs, est le réceptacle totalisant tous les noms divins. C'est une totalité ouverte et infinie qui est tout à la fois l'ombre et la forme de Dieu.

Pour caractériser cette unité duelle, Ibn 'Arabī sollicite enfin le vocabulaire de l'activité et de la passivité. Tout nom divin, saisi en sa totalité, présente une part active et une part passive. D'un côté, le nom exprime un attribut de Dieu, qu'il particularise et individualise dans la forme concrète qu'il investit. De ce point de vue, il est *actif* et déploie son effectivité qui s'entend comme puissance de détermination et de concrétion. D'un autre côté, il est déterminé par la forme qui le manifeste et subit ses conditions. Sous cet angle, il est *passif* et dépendant du réceptacle qui l'actualise.

L'activité des noms ne saurait se concevoir sans la passivité nécessaire qui les affecte. Cela signifie que nous ne pouvons accéder à un nom, en sa consistance propre, que par et dans la forme qui le manifeste. Un nom divin ne peut être connu que dans la forme concrète qui en est la théophanie. Si l'être divin n'est connaissable que par ses noms et attributs, ceux-ci, à leur tour, ne sont accessibles que dans les êtres qui sont leurs formes de manifestation. Certes, Dieu en soi transcende toute forme, mais considéré dans ses noms, il est par définition inséparable des formes qui concentrent son apparition. Dieu

[37] H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion, 1958, p. 102.

[38] *Ibid.*, p. 149.

se montre toujours en une forme singulière. Il n'apparaît que revêtu de l'un ou de plusieurs de ses noms, c'est-à-dire dans ses serviteurs qui portent ses noms. Dieu se manifeste seulement comme seigneur pour celui qui le reconnaît comme *son* seigneur.

Une telle perspective conduit à mettre singulièrement l'accent sur les lieux de manifestation des noms divins. C'est le réceptacle qui confère une réalité au nom ; c'est à lui qu'il revient de déterminer, selon ses capacités propres, le nom qu'il manifeste et polarise. Ibn 'Arabī exprime de différentes manières ce qu'il faut bien concevoir comme une « activité » de la forme de manifestation. Les êtres concrets possèdent des virtualités établies de toute éternité en l'essence divine. Ils accueillent donc les noms divins en fonction de leur nature et de leur capacité. Dans les existants, les noms trouvent des réceptacles plus ou moins ténébreux, plus ou moins aptes à recevoir une multitude de noms. L'effectivité des noms est proportionnelle aux conditions offertes par les formes de manifestation disposées à la recevoir. Dans le rapport de suzeraineté, le seigneur dépend du vassal qui détient le secret de sa suzeraineté.

Dieu se manifeste à chacun selon la nature et la tournure de son être. Il se manifeste à chaque existant particulier dans la forme que configure son âme, en fonction du désir foncier qui l'anime. Dans les dernières lignes du verbe de Moïse[39], Ibn 'Arabī propose une interprétation de l'épisode du buisson ardent qui tranche radicalement avec les lectures communes. Là où la plupart des commentateurs considèrent cet épisode comme l'une des preuves scripturaires les plus puissantes de la transcendance absolue et insondable de la divinité, Ibn 'Arabī l'envisage à l'aune de l'intuition de la théophanie. Pour lui, le feu n'est pas ce qui ruine définitivement le désir de voir Dieu. Il s'agit plutôt d'une théophanie qui a lieu dans la « forme du feu »[40]. Le feu est une forme de manifestation, une figure visible qui permet à Moïse de percevoir Dieu tel que son énergie spirituelle le conçoit, tel que son imagination prophétique le configure. Le buisson ardent est la forme particulière que revêt Dieu pour apparaître au prophète. Dieu se manifesta à Moïse « dans ce qui était l'objet de sa quête »[41]. Il lui est apparu dans l'élément de son désir.

Le désir que nous avons de voir Dieu en une forme qui le manifeste n'est pas le fait de notre liberté. Il trouve sa source en Dieu, objet et sujet de notre désir. Il procède des traces, des signes ou marques inscrits en nos âmes par les noms divins. Notre aptitude à la théophanie doit se comprendre à partir des vestiges laissés en nous par l'action des noms divins. Elle dépend de ce que les noms font de nous, du sceau que leur présence est parvenue à établir en notre être. Nous désirons voir Dieu selon le désir qu'il a de se voir en nous. Les noms ne sont rien d'autre que les empreintes fugaces et évanescentes de ce désir.

[39] Il s'agit de l'un des chapitres les plus importants des *Fuṣūṣ al-ḥikam*.
[40] Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 213.
[41] *Ibid.*

Ibn 'Arabī construit une doctrine des noms divins qui, en définitive, n'a plus rien à voir avec les solutions du *Kalām.* Subvertissant les thèmes et la méthode qui ont caractérisé l'approche théologique, il soutient que les formes de l'automanifestation de Dieu sont infinies et que les noms divins sont aussi en nombre infini. De quelque côté qu'on envisage la théophanie – de celui des êtres qui reçoivent le rayonnement divin ou de celui de l'essence divine qui se manifeste – nous sommes dans l'élément de l'infini. Ibn 'Arabī rejette-t-il pour autant l'autorité du hadīth qui fixe la liste des quatre-vingt dix-neuf noms de Dieu ? L'infinité ne contredit nullement la possibilité de privilégier un nombre déterminé de noms et d'établir une hiérarchie, les noms se distribuant selon des degrés et des rangs. On peut, en effet, ramener la totalité infinie des noms à un nombre limité de noms élémentaires. Ces noms, qui peuvent bien être au nombre de quatre-vingt-dix-neuf, sont les « fondements des noms » (*usūl al-asmā')* – Ibn 'Arabī les appelle aussi les « mères des noms »[42]. De ces noms élémentaires dérive un nombre infini de noms divins qu'on désigne comme les « dérives des noms » (*furu' al-asmā'*). Le gouvernement divin est ici conçu selon un modèle théophanique qui se déploie en des plans hiérarchisés d'apparition : le plan hiérarchisé des noms divins, le plan hiérarchisé des essences éternelles, le plan hiérarchisé des êtres sensibles qui est une image et une manifestation ordonnées de l'ordre des noms[43].

Opérateurs de l'autorévélation de Dieu, les noms divins procèdent de la démiurgie divine qui, en les dotant de pouvoirs gouvernementaux, les transforme en causes d'effets démiurgiques. Bien qu'ils trouvent leur origine dans la révélation, les noms divins portent l'exigence de rationalité au cœur du discours de la religion. En les concevant comme les fondements des existants et les causes réelles des phénomènes, Ibn 'Arabī en fait la pièce maîtresse d'une théorie de la causalité où les effets sont enveloppés dans leurs causes, sont leurs traces et leurs vestiges. Le principe de causalité prend ici une forme singulière, de toutes parts prémoderne, celle d'un principe herméneutique de lecture du texte révélé et de dévoilement de son sens caché, celle d'un principe de déchiffrement d'un réel crypté. Dans cet horizon de pensée, nul ne s'étonnera du peu d'intérêt porté à la cause efficiente et de la valorisation de la cause formelle, pourvu que celle-ci soit soumise à la cause finale, elle-même déterminée par les lois de l'effusion et du maintien de toute chose en Dieu. Orchestrant ce principe de causalité, les noms divins rendent le monde rationnel. Mieux dit, la rationalité des choses réside dans l'herméneutique des vestiges et des traces qu'y laissent les noms divins.

[42] *Ibid.*, p. 152.

[43] Nous reprenons l'expression et les analyses de C. Jambet dans son ouvrage *Le Gouvernement divin. Islam et conception politique du monde*, Paris, CNRS Éditions, 2016.