

UDC 1(09)

IBN 'ARABÎ ET LES CATÉGORIES

Dr.Prof. Denis Gril
(France)

Introduction

Evoquant les contestations qu'attire inévitablement ce genre de science, il met ainsi en garde son lecteur, précisant par la même occasion sa position à l'égard de la philosophie :

« Ô toi qui étudies ce genre de science, la science prophétique héritée des prophètes – que sur eux soit la paix –, lorsque tu prends connaissance d'une de ses questions, déjà mentionnée par un philosophe, un théologien ou un spécialiste de quelque science que ce soit, que cela ne soit pas un voile pour toi et te fasse pas dire de ce soufi ayant réalisé la vérité (*muhaqqiq*) qu'il est un philosophe pour la simple raison qu'un philosophe a traité de cette question et a professé cette opinion, ou qu'il l'a empruntée à ce philosophe, ou encore qu'il n'a pas de religion parce le philosophe en question n'avait pas de religion. N'agis pas ainsi, ô mon frère ; ne tients de tels propos que celui qui n'a rien acquis. Toute la science du philosophe en effet n'est pas fautive ; il se peut que cette question appartienne à ce qu'il a énoncé comme vérité, surtout si nous savons que l'Envoyé – sur lui la paix – l'a aussi enseignée. Ceci concerne tout particulièrement les sentences sapientiales, l'affranchissement des passions, la protection contre la ruse de l'âme et les mauvaises pensées. Si nous n'avons pas connaissance directe des réalités supérieures (*haqâ'iq*), nous devons confirmer la parole de ce philosophe sur cette question précise et considérer qu'elle est vraie, car l'Envoyé, tel Compagnon, Mâlik, al-Shâfi'î ou Sufyân al-Thawrî l'ont également professée.

Si tu prétends que ce soufi a entendu une telle parole d'un philosophe ou bien en a pris connaissance dans leurs livres, une telle affirmation peut te faire tomber dans le mensonge et l'ignorance : le mensonge parce que tu n'en as pas été témoin et l'ignorance, car tu n'as pas discerné le vrai du faux dans cette question.

Si tu declares que ce philosophe n'a pas de religion, ceci ne signifie pas que toute sa science est fautive. Cela va de soi pour tout être raisonnable. La critique que tu adresses à ce soufi sur ce point te fait sortir de la science de la véridicité et de la religion et te fait entrer dans la cohorte des gens d'ignorance de mensonge, de calomnie, de peu d'intelligence et de religion, de réflexion erronée et de déviation. Ne vois-tu pas que si tu avais un songe, tu l'interpréterais et rechercherais sa signification. C'est ainsi que tu dois prendre ce que te dit ce soufi. Recherche la guidance de ton âme et prépare-toi à le recevoir jusqu'à ce que le sens de ses paroles t'apparaisse clairement. Cela vaut mieux que de dire le Jour de la Résurrection : « [Malheur à nous], nous étions dans une distraction à ce sujet, et même nous étions injustes » (Coran 21 : 97) »¹.

Si Ibn 'Arabî tient à avertir son lecteur de cette manière, en lui rappelant que sa source d'inspiration est l'inspiration directe par héritage prophétique, c'est qu'il est bien conscient que maint exposé dans son livre et dans ses ouvrages précédents, ne manquera pas de lui rappeler les questions débattues par les philosophes de l'Antiquité ou leurs interprètes musulmans, les falâsifa. Il lui arrive même çà et là de signaler les rapprochements possibles entre certains points de sa doctrine et celle des philosophes. C'est le cas des catégories d'Aristote (*al-maqûlât*) dont il signale à quelques reprises la place ou plutôt la correspondance qui pourrait leur être assignée dans sa métaphysique et

¹ *Futûhât*, *muqaddima* I 32-3.

sa cosmologie. En effet la logique pure n'a guère de place dans une méthode où l'acquisition du savoir met le raisonnement et la spéculation intellectuelle entre parenthèses. Pourtant l'exposé discursif du savoir reçu par le dévoilement (*kashf*) et l'illumination ne peut se passer d'une certaine terminologie philosophique. La référence aux catégories offre donc un exemple particulièrement significatif de la manière dont un spirituel s'approprie des concepts destinés sans doute à l'origine à un autre usage, pour les besoins de son exposé. On pourra donc, en analysant les quelques passages d'Ibn 'Arabî faisant allusion aux Catégories, observer cet usage lointain de l'Organon et surtout s'interroger sur son intention.

Les catégories dans l'*Inshâ' al-dawâ'ir*

Dans son *Inshâ' al-dawâ'ir* ("La production des cercles")², Ibn 'Arabî se propose d'expliquer, à l'aide de quelques schémas circulaires et tableaux, le degré (*martaba*) de l'Homme dans l'existence. Il s'agit bien sûr de l'Homme parfait ou universel (*al-insân al-kâmil*), représentant de Dieu (*khalîfa*) car il n'est dans l'existence de réalité supérieure (*haqîqa*) ou subtile (*daqîqa*) auxquelles cet homme ne soit lié et qui ne soient liées à lui par un lien subtil (*raqîqa*). L'auteur commence donc par expliquer ce que sont pour lui l'être et le non-être (*al-wujûd wa l-'adam*). Ils sont la réalité même de l'existant (*al-mawjûd*) et du non-existant (*al-ma'dûm*) et non une qualité ou encore l'affirmation ou la négation de la réalité de la chose ('*ayn al-shay'*). Une même entité peut être dite à la fois existante et non existante de façon relative ou attributive (*bi-l-nisba wa l-idâfa*). Zayd, existant en lui-même peut être simultanément existant au marché et non-existant chez lui. Ceci prouve que, contrairement à la blancheur et à la noirceur, qualités ne pouvant être attribuées simultanément à la même entité, l'existence relative (*al-wujûd al-idâfi*) n'est pas une qualité mais relève des attributions et des relations (*min bâb al-idâfât wa l-nisab*).

Qu'une même chose puisse être en elle-même existante et non existante s'explique par le fait que toute chose possède quatre degrés (*marâtib*) dans l'existence : en elle-même, dans la science, dans la prononciation et dans l'écriture. L'existence de Dieu, du point de vue de la science que nous avons de lui, comporte les mêmes degrés, à l'exclusion de la science. Par ailleurs les choses et l'homme en particulier, peuvent être considérées du point de vue de la science soit que Dieu a d'elles, soit que nous avons d'elles. On peut donc dire que l'homme est éternel-contingent et existant-non-existant.

Sur le plan, non de la science, mais de la possibilité ou de l'impossibilité d'être, le non-existant est lui aussi de quatre sortes : l'inexistant absolu, comme l'associé, l'enfant et la compagne pour Dieu ; l'inexistant pour qui l'obligation d'être l'emporte ; l'inexistant dont l'existence est simplement possible ; enfin l'inexistant dont l'existence d'un membre de son espèce peut être voulu par Dieu. La science ne peut s'attacher qu'aux trois dernières sortes de non-existants, mais non au néant absolu.

Si l'homme a la capacité de savoir, c'est qu'il a été créé selon la forme divine par laquelle la science divine éternelle s'attache à l'être contingent. Le monde, à son tour, a été créé selon la forme de l'homme. Ceci explique que la science puisse s'attacher à la non-existence relative. Tout en

² Publié avec deux autres textes par H.S. Nyberg, Leiden Brill 1919, reproduction *Maktabat al-Muthannâ*, Baghdad. Le titre complet, indiqué dans l'introduction et résumant le contenu de l'ouvrage, est le suivant : *Inshâ' al-dawâ'ir al-ihâtiyya 'alâ mudâhât al-insân li-l-khâliq wa l-khalâ'iq wa tanzîl al-haqâ'iq 'alayhi fî anâbîb al-raqâ'iq* : « La production des cercles embrassant la ressemblance de l'homme au créateur et aux créatures ainsi que la descente sur lui des réalités supérieures par les canaux des liens subtils », op. cit. p. 5. Comme il le déclare dans l'introduction, Ibn 'Arabî composa cet ouvrage à l'intention de son disciple 'Abdallâh Badr al-Habashî. Il précise dans les *Futûhât al-makkiyya* qu'il avait commencé à le rédiger lors de sa visite à 'Abd al-'Azîz al-Mahdawî à Tunis en 598/1201 avant son départ pour le pèlerinage et qu'il se trouvait encore inachevé au moment de la première rédaction des *Futûhât*. Cf. I 98, début du chapitre 4 « sur la cause du commencement de l'univers et sur la place qu'occupe dans l'univers tout entier la hiérarchie des Noms les plus beaux » et I 120, chapitre 6.

mettant en garde à plusieurs reprises son lecteur contre toute forme de comparaison illégitime (*tashbîh*) entre Dieu et la créature, il n'en énonce pas moins ce principe fondamental : celui qui est selon la forme d'une chose, cette chose est selon sa forme. De la même manière qu'il voit sa forme, il voit celui qui est selon sa forme ; de la même manière qu'il se connaît lui-même, il connaît celui qui est selon sa forme. Pour éviter les confusions que pourrait entraîner cette affirmation, il précise aussitôt que, du point de vue de l'être, les choses se répartissent selon trois degrés :

-L'être existant par sa propre essence et en lui-même, dont l'existence ne procède pas de la non-existence, celui qui a existé, déterminé, distingué et régies toutes les choses, l'Être absolu (*mutlaq*) et non conditionné, Dieu le Vivant, le Subsistant par lui-même, celui qui veut et détermine.

-L'être conditionné (*muqayyad*), existant par Dieu : l'univers avec tout ce qu'il contient. Il n'était pas existant puis a été, sans qu'il n'y ait de temps entre lui et son existentiel, ni avant ni après car seule la faculté représentative (*wahm*) imagine une distance entre l'existence du créateur et celle du créé.

-Le troisième "être" est celui qui n'est qualifié ni de l'existence ni de la non-existence, ni de la contingence ni de l'éternité. Ces qualités en effet ne sont qu'attribution relative (*amr idâfi*) destinées à faire comprendre à l'intelligence une certaine réalité. En effet, si le monde disparaissait, on ne dirait plus de l'Être nécessaire qu'il est éternel et à plus forte raison si on évitait ce terme non scripturaire pour parler, comme le Coran, de premier et de dernier, d'extérieur et d'intérieur et de tous les autres noms divins d'attribution relative (*asmâ' al-idâfât*). Sous ce rapport, cette "troisième chose" est comparable à la situation de Dieu sans l'univers, car on ne peut même pas dire d'elle qu'elle est existante ou non existante. Elle n'est pas non plus dans une relation d'antériorité, de postériorité ou de contiguïté avec l'univers. Elle n'en fait pas partie mais elle est son principe et c'est à partir d'elle qu'il a été manifesté. Ibn 'Arabî la nomme la Réalité des réalités de l'univers (*haqîqa haqâ'iq al-'âlam*), le plus universel des universaux (*al-kullî al-'amm*) qui embrasse la contingence et l'éternité, se multiplie autant qu'il y a d'existants. Cette réalité est l'univers et n'est pas l'univers. Elle l'est en ce sens que la structure de l'univers repose sur elle par l'intermédiaire de la relation (*nisba*). L'auteur entend par ce terme : « l'adjonction (*indimâm*) d'une chose à une autre dont procède alors quelque chose d'autre appelé une forme »³. Il donne l'exemple d'un triangle produit par l'adjonction de certains éléments à d'autres formant trois angles. On a donc d'un côté des entités comme l'ange, l'homme, l'intellect et de l'autre des éléments comme la quantité, le lieu, la situation (*wad'*), la passion. C'est ainsi qu'apparaît à l'existence contingente le monde de la distinction des êtres (*'âlam al-tafsîl*) : par l'adjonction les uns aux autres des choses particulières dépendant des genres universaux.

Cette troisième chose n'est pas l'univers puisque, contrairement à ce dernier, elle n'est pas venue à l'existence après n'avoir pas existé. Toutefois il y a une certaine analogie entre la science que Dieu en a et celle de l'homme du fait de la ressemblance (*mudâhât*) de l'homme à Dieu. Bien que la réalité de cette troisième chose échappe à toute expression obvie, il est néanmoins possible d'en donner une certaine idée par comparaison et représentation, ce qui la distingue de la réalité divine. La relation (*nisba*) de cette chose au monde est comme celle du bois à la chaise. La comparaison ne convient que si l'on considère non pas le bois comme réalité limitée mais comme réalité intelligible totale : la lignité (*al-'ûdiyya*), que l'on retrouve dans la chaise et dans tout objet en bois. Dans la forme de l'objet entre d'ailleurs d'autres réalités de ce type comme la "quadrativité" (*tarbî'iyya*), la "rectangularité" (*istitâliyya*) ou la "quantativité" (*kamiyya*) etc... Toutes ces réalités, dans toute leur perfection, constituent les réalités premières (*al-haqâ'iq al-uwal*) ou les genres supérieurs (*al-ajnâs al-'âliya*) et coexistent dans cette troisième chose appelée la Réalité des réalités, la Hylé (*al-hayûlâ*) ou la Matière première (*al-mâddat al-ûlâ*) ou le Genre des genres. Cette diversité terminologique montre comment procède Ibn 'Arabî : il puise largement

³ Inshâ' al-dawâ'ir p. 17.

dans le stock des concepts philosophiques existants tant qu'il les estime capable d'éclairer le lecteur, tout élaborant son propre lexique quand la matière lexicale lui fait défaut.

Cette Réalité des réalités est inséparable de l'Être nécessaire, sans confondre avec lui, puisqu'elle n'a pas d'existence propre. Mais quelle est la modalité de sa relation à l'univers ? Selon une nouvelle division quadripartite, les êtres se répartissent entre Dieu ou l'Être absolu ; les anges, êtres immatériels, susceptibles de prendre forme sans être pour autant conditionnés par l'espace ; les corps célestes et terrestres et les substances individuelles (*al-jawâhir al-afrâd*) selon la terminologie des Ash'arites, précise-t-il ; enfin l'accident, existant non déterminé par lui-même mais par dépendance, ne subsistant pas par lui-même mais se trouvant dans un autre être, comme la noirceur et la blancheur. De même nature sont "les êtres de relations" (*mawjûdât al-nisab*), résultant du rapport entre les existants et les accidents, tels le où, le comment, le temps, le nombre, la quantité, l'attribution, l'agir ou le subir. Ibn 'Arabî précise que les catégories, mentionnées pour la première fois au complet, se divisent en sous-catégories dont il donne quelques exemples.

Les dix catégories : substances, accidents et les huit susdits représentent donc l'ensemble des êtres existant. L'homme seul les réunit en lui de même qu'il embrasse la division quadripartite de l'Être. En effet « lorsque est insufflé dans l'homme le souffle de l'Esprit saint, il rejoint (*iltahaqa*) l'Être absolu d'une manière purement spirituelle et sanctifiée : cela est sa part de divinité (*hadhâ hazzu-hu min al-ulûhiyya*).

Ibn 'Arabî expose ici, comme il le fait souvent dans son œuvre, sa conception de l'Homme. Tel un livre, celui-ci comporte deux exemplaires (*nuskhatân*). L'une, extérieure, ressemble à l'univers et l'autre, intérieure, la Présence divine. L'Homme est donc l'Universel absolu (*al-kullî 'alâ l-itlâq*) et la Réalité (totale) puisqu'il est réceptif à tous les êtres, éternels et contingents. Aucune partie de l'univers n'est susceptible de divinité tout comme la divinité n'est pas susceptible de servitude. L'homme est donc doué d'une double relation : l'une par laquelle il a accès à la Présence divine et une autre par laquelle il a accès à la Présence créaturelle. Il est serviteur en tant qu'il est astreint à la Loi et en tant qu'il n'était pas puis a été, comme l'univers ; il est seigneur, en tant que représentant de Dieu (*khalîfa*), que créé selon la forme divine et « dans la plus belle des constitutions » (Coran 95 : 4). Il est comme un isthme entre l'univers et Dieu et une ligne séparant les deux présences divine et créaturelle, comme la ligne séparant l'ombre du soleil. Sa réalité lui confère donc la perfection absolue dans la contingence et l'éternité. Il réunit la plus haute noblesse à la pire des bassesses car sa réalité embrasse Muhammad et Abû Jahl⁴, Moïse et Pharaon, selon le verset : « Nous avons créé l'homme dans la plus belle des constitutions puis nous l'avons renvoyé vers le plus bas qui soit » (Coran 95 : 4-5).

Un premier schéma circulaire représente cette vision de l'Être et de l'existence : il est constitué du fond qui représente la Présence éternelle puis d'une série de trois cercles concentriques délimités chacun par un double trait signifiant l'interface des réalités comprises dans ces cercles et plus particulièrement la double ressemblance de l'Homme à la Présence divine et à l'univers. Le cercle central est divisé en quatre parties représentant les diverses sortes d'existants : les intellects séparés, les corps et les substances, les accidents et la réalité ni existante ni inexistante.

Ce schéma est suivi d'un "tableau hylique" (*jadwal hayûlânî*), « cercle embrassant tous les êtres, de façon absolue et inconditionnée et comprenant toutes les réalités connues existantes et inexistantes et inconnues, ainsi que la "vie intelligible", éternelle pour l'Être éternelle et contingente pour l'être contingent »⁵. Il est remarquable que la forme choisie par l'auteur pour figurer cette réalité soit celle d'un cercle ayant pour centre la substance, autour duquel se répartissent de façon rayonnante les neuf autres Catégories. Le terme de substance est bien sûr à prendre de façon métaphorique puisqu'il signifie « toute essence subsistante par elle-même, éternelle ou contingente et de même le terme d'accident, toute essence non subsistante par elle-même. Cette réalité à partir de la matière de laquelle Dieu donne l'existence à tous les êtres a sa

⁴ Chef qurayshite et ennemi juré du Prophète.

⁵ *Inshâ' al-dawâ'ir* p. 24.

forme propre mais ne saurait être pensée indépendamment des êtres en eux-mêmes de même qu'on ne peut comprendre sans elle comment les êtres se distinguent les uns des autres.

Le tableau qui suit sans transition, permet de comprendre pourquoi Ibn 'Arabî a recours aux Catégories pour exposer sa conception de la *materia prima*. Il s'agit d'un tableau des Noms divins répartis en trois colonnes ; noms de l'Essence, des Attributs et des Actes. La colonne des noms des Attributs est divisée en sept sections correspondant aux sept attributs principaux : le Vie, la Parole, la Puissance, la Volonté, la Science, l'Ouïe, la Vue. Les Noms divins occupent une place centrale dans la doctrine du Shaykh al-akbar car leur connaissance permet de répondre à deux questions non moins fondamentales : que peut-on connaître de Dieu et comment l'univers est-il venu à l'existence ?

On ne peut connaître de Dieu que son existence et ses qualités et que tout ce qui convient aux êtres contingents ne lui convient point. On ne peut dire ni ce qu'il est ni comment il est puisqu'il n'a ni quiddité ni modalité. La science que les "savants par lui" (*al-âlimûn bihi*) ont de lui n'est qu'un éclairage fugitif (*talwîh*) que seul pourra dévoiler la vision de Dieu promise aux élus le Jour de la Résurrection. On ne peut donc connaître Dieu que du point de vue du témoignage "pas de dieu si ce n'est Dieu" et non du point de vue de la réalité essentielle, contrairement à la substance dont nous savons qu'elle est une réalité indivisible, délimitée (*mutahayyiz*) et réceptive aux accidents. La connaissance de Dieu que l'on a de Dieu est donc rigoureusement contraire à celle que l'on peut avoir de l'univers, d'où la mise en garde contre toute forme de comparaison (*tashbîh*) et représentation (*tamthîl*). L'encouragement à exercer la réflexion sur les Attributs divins montre que ceux-ci se situent, d'un certain point de vue, du côté des créatures. En effet l'utilité principale du tableau des Noms divins est la qualification ou la "caractérisation" de l'homme par les Noms (*takhalluq*) et la reconnaissance du degré des hommes spirituels par rapport aux "présences" (*hadarât*) représentées par ces Noms. Sur le plan de la connaissance, les Noms divins se situent entre Dieu et les êtres existants dans un rapport analogique à celui de la Réalité des réalités représentée par la "forme hylique" (*al-shakl al-hayûlanî*). Dieu était de toute éternité alors que les Noms divins n'avaient en lui qu'une existence virtuelle. Le nom le Premier existait virtuellement en Dieu, car dans l'état de non-existence des choses, Dieu ne peut être effectivement qualifié de non-antériorité et ainsi en est-il de tous les Noms divins. « Le tableau des Noms divins, précise l'auteur, n'a de sens que de la même manière que celui de la substance. La substance est le principe [des êtres existenciés] tout comme le principe de toutes les choses est l'Etre de Dieu. N'étaient l'existence ce principe divin et l'intelligibilité de cette matière hylique, la conséquence contingente de ce principe, qui est après ne pas avoir été, n'aurait pas été possible ni concevable »⁶.

La suite du traité explique comment les Noms divins, non en eux-mêmes mais par leurs effets et les liens subtils (*raqâ'iq*) qui émanent d'eux, sont « la cause du commencement et de la constitution de l'univers ». Mis à part le nom *Allâh* qui embrasse l'ensemble des noms, la multitude des noms s'organisent autour de sept imams. Les cinq premiers sont identiques aux Attributs divins principaux, le sixième et le septième sont *al-Jawâd* et *al-Muqsit* : le généreux et le Juste, les attributs de miséricorde et de colère. Il manque dans l'édition Nyberg un schéma devant montrer comment autour de ces imams se regroupent les gardiens (*sadana*) et comment des liens de communication subtile s'étendent des Imâms aux Gardiens et de delà l'ensemble des mondes.

La perspective ontologique ou cosmogonique ayant toujours son correspondant sur le plan cognitif, l'énumération hiérarchique des différents types de dévoilement, intellectuel, psychique, spirituel et seigneurial, vise à montrer que les différentes modalités de la réalisation spirituelle correspondent aux théophanies des présences des Noms divins. Seule la forme supérieure de la théophanie, celle de l'Essence (*al-tajallî al-dhâtî*), procure la connaissance par dévoilement de la Réalité des réalités, de la hiérarchie de ces réalités, de la réalité du Souffle (du Tout-Miséricordieux), de la Nuée, de la Réalité divine et de la réalité de la Nature universelle, autrement dit de tous les principes de la

⁶ Ibid. p. 32.

manifestation des êtres, notamment les anges, intermédiaires entre l'effet des Noms divins et le monde de la manifestation formelle.

L'*Inshâ' al-dawâ'ir*, avant les nombreux développements des *Futûhât al-makkiyya* sur le sujet traite donc de métaphysique, d'ontologie et de cosmogonie. Ces trois aspects de sa doctrine restent chez lui indissociables puisqu'elle repose sur l'idée sous-jacente mais moins souvent exprimée qu'on ne le pense en général, que l'Être est essentiellement un. Il n'en est d'ailleurs pas question ici car Ibn 'Arabî se préoccupe beaucoup plus souvent au contraire d'élucider le principe de distinction de l'Être. C'est au fond le thème central du traité, implicitement déclaré dans l'introduction puisque l'auteur nous dit vouloir montrer la place de l'Homme dans l'existence. Or c'est l'homme, livre double dont un exemplaire est à l'image de Dieu et l'autre à l'image du monde, qui constitue l'intermédiaire par excellence car il réunit en lui l'ensemble des réalités ou des perfections divines et humaines. Tel Adam, il a reçu la science de tous les noms, les Noms divins en particulier dont on a vu qu'ils sont eux aussi un principe de médiation entre Dieu et ses créatures, selon des modalités rapidement esquissées ici, par l'intermédiaire des anges et des liens subtils qui réunit le monde d'en haut et d'en bas. Mais il manque, pour que le monde ou l'univers prenne corps, un autre principe de médiation qui fasse lui aussi écran et transition entre le divin et la créature. La "troisième chose" ou "Réalité des réalités" constitue un principe d'explication métaontologique puisqu'il permet de penser simultanément Dieu et le monde, par delà l'être et le non-être. Il est aussi un principe d'explication cosmologique puisqu'il permet de penser la substance dans sa relation avec les accidents. L'intervention ici des Catégories aristotéliennes, dans un rapport d'analogie clairement exprimé avec le principe divin de l'Être, est-elle un simple moyen pédagogique de faire comprendre au lecteur familier de ces notions, qu'il existe *in divino* un principe d'explication du monde matériel. Il faut se souvenir ici que l'Homme dont le langage est la principale caractéristique est le lieu où convergent tous les aspects de la Réalité et de l'Être. Le recours aux Catégories, l'un des fondements de la logique aristotélienne, n'est-il pas une façon de dire que l'Homme, doué du langage et dépositaire de la Parole divine, anime par sa fonction de *khalîfa*, la structure logique de l'univers qui est aussi la forme ou l'image de Dieu. L'Homme et le Coran sont frères, dit ailleurs Ibn 'Arabî qui ne parle ici que des deux exemplaires du Livre. Comme on peut le constater, il reste souvent dans ses premiers traités proche de certaines formulations philosophiques, comme le montre ici le tableau "hylique" des catégories et la terminologie des universaux. Les *Futûhât al-makkiyya* atteste une immersion encore plus profonde dans l'univers coranique. On y trouve encore quelques allusions aux catégories qui prolongent la voie tracée dans *Inshâ' al-dawâ'ir*, mais dans un autre cadre, comme point de repère sans doute et pour rappeler, comme dans l'introduction des *Futûhât*, que la voie des hommes de Dieu rencontre parfois celle des philosophes, même si la source de la connaissance n'est pas la même.

Les catégories dans les *Futûhât al-makkiyya*

Le chapitre 559, l'avant dernier du livre, renvoie dans une prose rimée très allusive au contenu des chapitres précédents. A propos du premier chapitre des *Futûhât* où l'Esprit (*al-rûh*) apparaît à l'auteur auprès de la Ka'ba sous les traits d'un jeune homme et lui inspire la matière de son œuvre maîtresse, Ibn 'Arabî dit ceci de « l'Imâm évident » (*al-imâm al-mubîn*, généralement assimilé à la Tablette gardée, prototype divin du Livre où toute chose est écrite :

« C'est le lieu théophanique (*majlâ*) de ce qu'embrasse la science divine, où le comment et le combien prennent forme, où interviennent les accidents, où l'on agit selon les volontés et les intérêts individuels et dont subissent les effets les réceptacles faibles ; lumière éclatante et

substance des substances, il reçoit les attributions créature lles, les appuis essentiels, les situations déterminées par la sagesse divine et les lieux définis par les statuts ... »⁷.

L'allusion est claire. Les mentions des catégories dans les *Futûhât* sont relativement nombreuses⁸ et significatives de l'importance qu'elles pouvaient revêtir aux yeux de leur auteur. Evoquer en effet les catégories à propos du chapitre I qui affirme le caractère inspiré de l'œuvre, sous la double autorité de l'Esprit, inspirateur des prophètes et des livres révélés et de la Ka'ba, centre spirituel, origine et orientation rituelle du Prophète arabe, recevant un Coran « en langue arabe claire », reflet de la "Table gardée", c'est affirmer que la philosophie a défini les structures fondamentales du langage et de la pensée en des termes qui coïncident parfaitement avec le principe même de la Révélation.

Cette coïncidence est illustrée tout particulièrement par la doctrine du "Souffle du Tout-miséricordieux" (*nafas al-rahmân*). Cette expression est empruntée à un hadith où le Prophète dit « Le souffle du Tout-Miséricordieux me vient du côté du Yémen et les Ansâr vinrent »⁹. Dans cette tradition qui annonce le secours que les "Auxiliaires" de Médine, d'origine yéménite, allaient apporter au Prophète, Ibn 'Arabî voit la rencontre du logos humain et du logos divin. La parole en effet commence un souffle issu du cœur ou de l'intérieur de l'être et propagé vers l'extérieur. Sur sa route, il passe par les points d'émission des phonèmes (*makhârij al-hurûf*), selon les trois directions de l'espace ou les trois orientations vocaliques (u,a,i) de la lettre "descendante" (*al-harf al-hâwî*) jusqu'à arriver à l'extérieur de la bouche. La composition des lettres produit les mots puis l'ensemble du discours. Analogiquement, les êtres sont produits par la Parole divine : « Les existants sont les paroles inépuisables de Dieu »¹⁰. L'Homme est lui-même Parole, ce dont Jésus est la plus vivante illustration puisqu'il est dit de lui : « Sa parole, projetée vers Marie » (Coran 4 : 171). Créé à l'image ou selon la forme de Dieu, il est le seul être à avoir reçu dans toute sa perfection l'organe de la parole (*nutq*). Il est par ailleurs, en tant qu'Homme parfait ou universel (*al-insân al-kâmil*) est le résumé de l'univers, l'exemplaire du Livre divin, comme on l'a vu plus haut. L'homme occupe donc, entre Dieu et le monde, une position intermédiaire (*barzakh*), analogue à cette réalité où l'Être divin s'établit sur le trône auquel est attaché le nom du Tout-Miséricordieux ou bien se trouve dans ce qu'une tradition appelle la "Nuée" (*al-'amâ'*)¹¹, sorte d'écran à double face entre Dieu et sa création. Ibn 'Arabî l'assimile plus ou moins au Souffle du Tout-Miséricordieux. Le souffle en effet est composé d'air et de vapeur et assure le passage entre l'intériorité du sens et l'extériorité des mots. La production des êtres à partir du Trône ou de la Nuée jusqu'au monde physique et celle de la parole humaine passent une hiérarchie parallèle de degrés dont les Lettres sont la clé. C'est aussi par le souffle du Tout-miséricordieux que les Noms divins exercent leur influence dans l'univers. Le verset : « Invoquez Dieu ou invoquez le Tout-miséricordieux. Quel que soit celui que vous invoquez, à lui appartiennent les Noms les plus beaux » (Coran 17 : 110). En invoquant Dieu, l'homme se tourne vers le sens des Noms ; en invoquant le Tout-Miséricordieux, il se tourne vers la forme divine. Il faut ici distinguer deux formes : celle qui provient du souffle de Dieu et celle qui provient du souffle de l'homme. On voit

⁷ *Futûhât* IV 327.

⁸ Je remercie Michel Chodkiewicz des références qu'il m'a indiquées. Je suis également redevable aux indications de William C. Chittick dans *les Illuminations de La Mecque* (Michel Chodkiewicz éd.) Paris 1988 p. 504 note 31 et *The Self-Disclosure of god. Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology*, State University of New York Press, Albant 1998 p.393 note 23.

⁹ Ibid. II 390, début du chapitre 198. D'après al-'Ajlûnî, al-'Irâqî déclare n'avoir trouvé nulle trace de cette version ; cf. *Kashf al-khafâ'* n° 659, I 217. Ibn Hanbal cite cette version, d'après Abû Hurayra : « n'est-ce pas que la foi est du Yémen et que la sagesse est yéménite. Je sens le souffle (ou le soulagement) de votre Seigneur du côté du Yémen ... », *Musnad* II 541.

¹⁰ Ibid.

¹¹ A la question d'un Compagnon qui lui demande : « - Ô Envoyé de Dieu, où était notre Seigneur avant qu'il ne crée sa création ? le Prophète répond : - dans une nuée sous laquelle se trouvait de l'air et au dessus de laquelle se trouvait de l'air. Il n'y avait pas alors de créature et son trône était sur l'eau », Ibn Mâja, *Sunan, muqaddima* 13, éd. 'Abd al-bâqî, n°182 I 65 ; v. aussi Tirmidhî, *tafsîr* s. 11 : 1 et *Musnad* IV 11-2.

donc qu'Ibn 'Arabî, tout en poussant le plus loin possible l'analogie, prend soin de marquer les limites du divin et de l'humain. Les 50 sections du chapitre 198 abordent successivement la production des êtres du monde par l'intermédiaire des lettres et des sons, les différentes formes de l'invocation, les 28 noms divins dont le nombre correspond à celui des lettres de l'alphabet classé selon l'ordre phonologique : de la lettre la plus intérieure à la plus extérieure et enfin quelques considérations supplémentaires sur le souffle du Tout-Miséricordieux.

La section 11 de ce chapitre est consacrée au premier des noms divins, *al-Bâ'ith* "Celui qui envoie" ou "qui ressuscite". C'est ce nom qui est chargé de faire venir à l'existence la "Tablette gardée" ou l'Âme universelle et, corrélativement, de provoquer le souffle qui fera retentir la Trompette à la fin des temps. La Table gardée, précise l'auteur, contient 269200 versets, répartis dans des sourates comparables à celles des livres révélés. Elles sont au nombre de dix, correspondant aux dix catégories. La première, la sourate du principe (*al-asl*) contient tout les versets indiquant un être subsistant par lui-même ; la seconde, tous les êtres ne subsistant pas par eux-mêmes ; autrement dit : la substance et l'accident. Le nom des autres sourates peut être aisément mis en relation avec les autres catégories. La huitième, correspondant à la "situation" (*al-wad'*), s'intitule toutefois "la sourate de la jonction, des statuts, des expressions claires, allusives ou esquissées, tout ce qui permet la compréhension réciproque ou encore le langage du monde et toute parole, c'est-à-dire les noms divins enseignés par Dieu à Adam. On voit donc comment l'une des catégories est adaptée ici au dessein de l'auteur. Son assimilation de la terminologie aristotélicienne va très loin puisqu'elle fait des prédicats du discours le moyen pour l'homme de saisir la réalité de l'Écriture principielle, résultat de l'hymen de l'Intellect premier et de l'Âme universelle, symbolisé par le tracé du Calame supérieur sur la Table gardée. Il précise qu'à ces dix "sourates", on ne peut rien retrancher ni ajouter ; le nombre dix prend ici une valeur d'universalité que l'Homme par son logos et ses catégories a pour mission d'assumer entre le divin et le créé. La supériorité de ce logos ou de l'intellect consiste pour Ibn 'Arabî dans sa parfaite réceptivité à la Parole divine. Aussi précise-t-il, pour marquer la différence avec la philosophie que « ces dix qui contiennent tous les versets du Livre, celui qui les connaît par dévoilement (*kashf^{am}*), connaît Dieu et la création, tandis que celui qui les connaît par la preuve rationnelle (*dalâlat^{am}*) n'en a pas une science aussi parfaite que celle des hommes du dévoilement »¹².

La section 16 de ce même chapitre est consacrée au nom divin al-hakîm, le Sage, qui préside à l'existenciation de l'univers à la ressemblance de Dieu. Il n'est donc rien dans le monde qui n'ait son modèle en Dieu et toute la réalité du monde est contenu (mahsûr) dans dix aspects divins correspondant, tout aussi rigoureusement que les dix sourates du Livre primordial, aux dix catégories, selon le schéma suivant :

- 1 Essence – substance
- 2 Attributs – accident
- 3 Éternité – temps
- 4 Etablissement (sur le Trône) – lieu
- 5 Noms – quantité
- 6 Satisfaction et colère – qualité
- 7 Parole – situation
- 8 Seigneurie – attribution
- 9 Existenciation – action
- 10 Réponse à la prière de demande – passion

Ibn 'Arabî montre ailleurs comment les Catégories, qui font partie des secrets divins déposés dans l'Homme, fondent la ressemblance ou la correspondance entre l'Homme et le macrocosme¹³. L'Homme et son langage, par sa structure logique et universelle, se retrouve donc à l'interface de Dieu et du monde. Cette position n'est qu'un aspect de la fonction que lui assigne le Coran, celle de

¹² *Futûhât* II 427, chap. 198, section 12.

¹³ *Al-Tadbîrât al-ilâhiyya*, éd. Nyberg, chap. 17 p. 212-3.

khalifa, représentant ou substitut (*badal*) de Dieu sur la terre. Il suffit de se rappeler que dans le Coran, l'investiture d'Adam dans cette fonction est directement liée à son enseignement par Dieu de "tous les noms" (2 : 31). On pourrait donc rapprocher ce verset, souvent commenté par Ibn 'Arabî, de l'idée que le monde n'est que la manifestation de la réalité cachée de l'Homme par l'effet du Souffle du Tout-Miséricordieux, sorti du "cœur du Coran". Cette expression désigne, d'après une tradition prophétique¹⁴, la sourate *Yâ-Sîn*, anagramme selon Ibn Arabî de *yâ sayyid* : ô maître ! Ces deux lettres isolées qui donnent son nom à la trente-sixième sourate du Coran ont été également interprétées comme l'abréviation de *yâ insân* : ô homme !¹⁵ ce qui convient tout aussi bien à l'idée que l'Homme, dépositaire en son être intérieur du verbe divin et interpellé par lui, est à l'origine du Livre du monde, structuré par les catégories prédicatives du langage humain :

« L'existenciation du monde est produite par un mouvement divin comparable à celui de la clé lors de l'ouverture d'une porte. Les êtres possibles (*al-mumkinât*), même si leur nombre est sans fin, peuvent être ramenés à dix choses lesquelles sont les dix catégories »¹⁶.

La même idée est exprimée dans un autre chapitre de la section des 114 demeures spirituelles (*manzil*, pl. *manâzil*) correspondant en sens inverse aux sourates du Coran¹⁷. Le *manzil* correspondant à la sourate *Yâ-Sîn* est également celui de l'Expir du Tout-Miséricordieux (*al-tanaffus al-rahmânî*) ; « à partir de cette demeure toutes les demeures divines ont été manifestées dans l'univers qui est tout ce qui est autre que Dieu, en haut et en bas, en esprit et en corps, en idée et sous forme sensible, extérieurement et intérieurement et à partir d'elle sont apparues les dix catégories »¹⁸. Ibn 'Arabî n'en dit pas plus ici sur la manière dont les catégories conditionnent la manifestation de l'univers. Est-il permis de s'appuyer sur cette affirmation qu'il concevait l'ordonnance du monde comme une structure logique ? La réponse doit être nuancée. Il affirme dans ce même chapitre que l'existence du monde dépend de l'Être nécessaire et que par conséquent toutes les parties de l'univers sont liés les uns aux autres mais par un lieu qui, comme la science divine, échappe à l'entendement humain. Il cite en exemple le Coran dont l'ordonnance « ne suit pas une règle logique (*qânûn mantiqî*) et qui n'est soumis à aucune balance car il est la balance de toute balance (*mîzân kulli mîzân*) »¹⁹. Entre la Parole divine et la parole humaine la différence est marquée par la double face de l'Homme. Les catégories permettent de penser le monde mais non son principe transcendant. La préoccupation majeure d'Ibn 'Arabî et de ses semblables est d'expliquer le passage de l'un à l'autre, d'où la nécessité de l'intermédiaire du côté divin et humain. Dans ce domaine, l'analogie est possible et les catégories sont un moyen d'explication. C'est ainsi que la relation entre la "Nuée" ou le Souffle du Tout-Miséricordieux et le monde peut être comparée à celle de la substance et des accidents, formes manifestées du monde²⁰. De même la structure quadripartite du monde trouve son principe dans les quatre attributs divins fondamentaux²¹, car les Noms divins sont avant tout des relations et des attributions (*nisab wa idâfât*) et ceux peuvent être mis en relation avec les quatre catégories fondamentales (*ummahât al-maqûlât*) : la substance, l'accident, le temps et le lieu²².

¹⁴ Cf. Tirmidhî, *Jâmi'*, *thawâb al-qur'ân* 7 avec com. *Tuhfat al-Ahwadhî* IV 46 : « Toute chose a un cœur et le cœur du Coran est *Yâ-Sîn*. Celui qui récite *Yâ-Sîn*, Dieu lui inscrit pour cette lecture le mérite de dix lectures du Coran » ; cf. également Dârimî, *Sunan*, *fadâ'il al-qur'ân*, II 456.

¹⁵ Cf. Tabarî, *Jâmi' al-bayân* XXIII 97.

¹⁶ *Futûhât* III 279 chap. 360. Sont énumérées ensuite les dix délégations (*niyâba*) par lesquelles l'Homme, en tant que semblable de Dieu (*mithl*), assume les modalités de l'existence représentées par les Catégories.

¹⁷ Cf. Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage. Ibn Arabî, le Livre et la Loi*, Paris 1992, chapitre 3 p. 87 sqq.

¹⁸ *Futûhât* III 197, chapitre 348.

¹⁹ *Ibid.* III 200-1.

²⁰ *Ibid.* III 444, chapitre 371 section 9.

²¹ Ici le Vivant, le Savant, le Voulant, le Disant (également dans *Inshâ' al-dawâ'ir* p. 37) ailleurs, le Premier, le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur ; cf. *Futûhât* III 197-8.

²² *Ibid.* III 441, section 7.

Faut-il donc considérer les catégories comme un instrument, un organon, à penser le monde et son origine ? On peut le penser en effet en observant l'usage qu'en fait Ibn 'Arabî lorsqu'il détaille l'ordre du monde tel qu'il se reflète dans la Loi sacrée. L'adab ou attitude juste en toute chose comporte selon lui quatre degrés. Le premier, celui de la Loi (adab al-sharî'a), concerne tous les êtres de ce monde ou les substances ; leurs actes en tant qu'ils sont soumis à la Loi ou les accidents et l'ensemble des obligations ou comportements en tant qu'ils sont qualifiés par les autres catégories²³. Or la Loi est l'expression d'une parole qui régit le monde des hommes. Sur un plan cosmique ou plus précisément sur celui de la correspondance entre le macrocosme et le microcosme, les catégories sont mises en relations avec divers organes ou activités de l'être humain²⁴. Elles peuvent servir également à distinguer en l'homme la face immuable (*baqâ'*) de la face évanescence (*fanâ'*), correspondant respectivement d'un côté à la substance et de l'autre à l'accident et aux autres catégories. On ne peut ici que renvoyer à un long passage traduit par William Chittick où Ibn 'Arabî établit une différence entre les êtres définitivement sortis du non-manifesté : les substances et ceux qui y retournent sans cesse, n'étant que de simples attributions (nisab)²⁵. Elles sont donc non seulement un instrument pour penser l'organisation du monde mais aussi pour établir les distinctions nécessaires entre les plans ou les aspects de l'être. Leur fonction est donc ontologique tout autant que théologique mais leur connaissance repose plus, comme on l'a vu, sur l'expérience spirituelle de la Voie vers et en Dieu. L'observation vigilante de Dieu (*murâqaba*) ne peut que procurer une connaissance négative de Dieu par la négation des semblables. Tout ce que peut dès lors percevoir celui observe une telle attitude intérieure, se réduit à la perception d'une réceptivité à l'acte (*infi'âl*) ou « un acte visible émanant d'un agent inconnu ». Ces deux catégories, l'action et la passion, restent dans ce cas la seule manière de penser Dieu de manière positive dans sa relation au monde²⁶. Dieu lui-même, par l'intermédiaire d'un de ses noms : « Celui qui répond » (*al-mujîb*) peut être pensé par la catégorie de la « passion » (*infi'âl*) en ce sens que la réponse implique d'avoir été soumis à une demande²⁷.

Conclusion

Sans doute William Chittick remarque-t-il avec raison que l'usage fait par Ibn 'Arabî des catégories « est caractéristique de la manière dont il emprunte à différentes écoles de pensée une terminologie bien connue tout en l'adaptant à sa propre vision de l'univers coranique »²⁸. Il y a cependant plus qu'une simple utilisation occasionnelle d'une terminologie familière pour la plupart des 'ulamâ' de l'époque. Certes l'usage qu'il en fait est plus ontologique que logique mais cette tendance n'est pas nouvelle²⁹. Il y ajoute une fonction cosmologique et, comme on vient de le voir théologique et spirituelle puisqu'elles lui permettent d'exprimer la nécessaire distinction à l'intérieur de l'être humain et dans sa relation à Dieu entre ce qui relève du contingent et de l'immuable ou ce qui peut être attribué à Dieu, selon la Loi et la raison, et ce qui ne peut l'être. Mais les catégories jouent un rôle beaucoup plus essentiel. En les associant d'un côté à sa doctrine de l'Être dans le *Inshâ' al-dawâ'ir* et de l'autre à sa conception de la Révélation dans les *Futûhât*, il les charge d'un double message. En effet, Il est assez frappant que dans les passages où il assigne aux *maqûlât* une place éminente, il s'agit surtout de signaler une telle place à côté de concepts comme la Réalité des

²³ *Ibid.* II 481, chapitre 202.

²⁴ *Ibid.* I 121, chapitre 6 ; passage traduit par William Chittick dans *Les Illuminations de La Mecque* p. 90. La « position » est mise ici en rapport avec le langage et le chant (*lahn*).

²⁵ *Ibid.* III 10-11, chapitre 302. Cf. W. Chittick, *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology* p. 359-364.

²⁶ *Ibid.* II 211, chapitre 127.

²⁷ *Ibid.* IV 255, chapitre 558 (*hadrat al-ijâba*).

²⁸ *The Self-Disclosure of God* p. 393, note 23.

²⁹ D'après J.N. Mattock (article *Maqûlât*, EI 2 VI 203-5), Avicenne considérait que l'objet des *Catégories* était « d'affirmer et non de prouver que dix choses constituent les genres supérieurs (*ajnâs 'âliya*) embrassant tous les existants.. ». Il ne les considérait pas comme une partie indispensable de la logique.

réalités ou le Souffle du Tout-Miséricordieux. La citation de catégories vise alors à montrer que la doctrine exposée entretient de profondes relations avec celle des philosophes, tout en rappelant la supériorité de la voie prophétique fondée sur l'inspiration. Le second message est plus difficile à déchiffrer. Il faut revenir à l'objet des catégories, c'est-à-dire la parole humaine. La logique comme science permettant à l'homme de parvenir à la vérité n'intéresse pas Ibn 'Arabî car la découverte de la vérité passe pour lui, comme pour les soufis en général, par d'autres voies. Pour lui l'homme par la parole dit le monde et Dieu par la Révélation dit ce que l'homme doit connaître de Lui et du monde. Or Dieu a révélé sa Parole dans un langage humain pour que l'homme, par analogie et transposition, puisse embrasser la Réalité ou la Vérité. L'homme, par la parole qui sort de lui par les phonèmes du langage comme elle sort de Dieu par le tracé des Lettres primordiales sur la Tablette gardée, constitue la limite et l'intermédiaire entre Dieu et le monde.

Conclusion: Le logos des philosophes doit donc coïncider avec le Logos primordial qui est pour Ibn 'Arabî la Réalité muhammadienne, l'intermédiaire par excellence. La structure du langage doit coïncider avec celle du monde et le monde lui-même n'est que la manifestation de ce par quoi Dieu se fait connaître à l'homme, c'est-à-dire ses Noms. Si Ibn 'Arabî, comme beaucoup de savants musulmans, ne s'intéresse guère à la logique comme moyen d'accéder à la vérité, c'est que pour lui la Vérité s'est exprimée en arabe par la voix d'un prophète arabe. C'est donc cette langue, sa phonétique, son écriture, sa grammaire et ses procédés stylistiques qui tiennent lieu pour lui de logique pratique. Il a néanmoins affirmé avec insistance que la Parole révélée et la logique d'Aristote devaient dans leur principe coïncider.

İBN ƏRƏBİ VƏ KATEQORİYALAR

Dr. prof. Denis Qril

(Fransa)

Xülasə. İbn Ərəbi özünün "Futuhət əl-makkiyya" adlı şedevr əsərində elmləri 3 kateqoriyaya bölür: rəsonal və ya intellektual (İlm əl-əql); mənəvi-ruhsal hallar haqqında elm (ilm-ahval), hansı ki, elə sufiliyin əsasını təşkil edir və 3-cü sirlər haqqında elm (ilm-əl-asrar). Sonuncu kateqoriya, müəllifə görə, bütün elmləri əhatə edir və yalnız müşahidə (muşahada) və ilhamlanma (ilham) yolu ilə əldə edilir.

Açar sözlər: İbn Ərəbi, sufizm, kateqoriyalar, mənəvi vəziyyət, sirlər haqqında elm, insan konsepsiyası, loqos.

ИБН - АРАБИ И КАТЕГОРИИ

Др. проф. Денис Грил

(Франция)

Резюме: Ибн-Араби во введении к своему шедевру «Футухат аль-маккийя» (*Futûhât al-makkiyya*) делит все науки на три категории: рациональная или интеллектуальная наука (ильм аль-акл)-(*ilm al-'aql*), наука о духовных состояниях (ильм аль-ахваль)-(*ilm al-ahwâl*), которая составляет в сущности саму основу суфизма и наука о тайнах ('ильм аль-асрар)-(*ilm al-asrâr*). Последняя из наук, по мнению автора, объемлет все науки и может быть получена только созерцанием (мушахада)-(*mushâhada*) или вдохновением (ильхам)-(*ilhâm*).

Ключевые слова: Ибн Араби, суфизм, категории, духовное состояние, наука о тайнах, концепция человека, логос.

IBN-ARABI AND CATEGORIES

Dr. Prof. Denis Gril

(France)

Abstract. Ibn Arabi, in the introduction to his masterpiece “Futuhāt al-makkiyya” (Futûhât al-makkiyya), divides the sciences into three categories: rational or intellectual science (ilm al-aql), (‘ilm al-‘aql), the science of spiritual states (‘ilm al-ahwâl), (‘ilm al-ahwâl) which is in essence the very basis of Sufism and the science of secrets (‘ilm al-asrar) (‘ilm al-asrâr). The latter, according to the author, encompasses all sciences and can only be obtained by contemplation (mushahada) (mushâhada) or inspiration (ilham) (ilhâm).

Keywords: Ibn Arabi, Sufism, categories, spiritual state, the science of secrets, the concept of man, logos.

Göndərib 08.01.2021

Qəbul edilib: 07.02.2022