

Bibliothèque
des
**SCIENCES
HUMAINES**

Le Sceau des saints

**Prophétie et sainteté
dans la doctrine d'Ibn Arabî**

par

MICHEL CHODKIEWICZ

nrf
Éditions Gallimard

*Bibliothèque
des Sciences humaines*

© *Éditions Gallimard, 1986.*

*À la tribu,
pour mémoire.*

« Il est rapporté dans le Sahîh de Muslim que l'Envoyé de Dieu a dit : " Dieu est beau et Il aime la beauté. " Or c'est Lui qui a fait le monde et l'a existencié. L'univers tout entier est donc suprêmement beau. Il n'y a en lui nulle laideur. Bien au contraire, Dieu y a réuni toute perfection et toute beauté[...]. Les gnostiques n'y voient que la forme de la Réalité divine [...] : car Dieu est Celui qui s'épiphânise en toute face, Celui à qui tout signe renvoie, Celui que tout œil regarde, Celui qu'on adore en tout adoré [...]. L'univers entier Lui adresse sa prière, se prosterne devant Lui et célèbre Sa louange. C'est de Lui seul que les langues parlent et c'est Lui seul que les cœurs désirent [...]. S'il n'en était ainsi, aucun Envoyé, aucun Prophète n'aurait aimé femme ou enfant. »

Ibn Arabî, *Futûhât Makkiyya*
(III, pp. 449-450).

Système de transcription des mots arabes

Nous avons, dans un but de simplification technique et d'économie, renoncé à l'emploi des signes diacritiques. Le 'ayn n'est donc signalé (au milieu ou à la fin d'un mot) que par une apostrophe comme l'est (au milieu d'un mot seulement) le *hamza*; les consonnes emphatiques ne se distinguent pas des autres, ni la spirante glottale sourde *hâ'* de la spirante pharyngale sourde *hâ'*. Le système utilisé est par conséquent le suivant :

ء	ء	ض	d
ب	b	ط	t
ت	t	ظ	z
ث	th	ع	'
ج	j	غ	gh
ح	h	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	sh	و	w
ص	s	ي	y

Voyelles : a, â, i, î, u, û, ay, aw.

Articles : al et l (même devant les lettres « solaires »).

Liste des abréviations utilisées

- Cor. Coran (le numéro d'ordre de la sourate et celui du verset sont placés à la suite et séparés par le signe :). Toutes les références sont à l'édition égyptienne standard de 1923 (version de Hafs).
- EI *Encyclopédie de l'Islam* (EI¹ : première édition; EI² : deuxième édition).
- Fus. Ibn Arabî, *Fusûs al-hikam*, édition critique de A. A. Afifi, Beyrouth, 1946.
- Fut. Ibn Arabî, *Al-futûhât al-makkiyya*, Bûlâq, 1329 h. (4 vol.). Les références à cette édition sont éventuellement complétées par des renvois à l'édition critique (en cours de parution) de M. Osman Yahia, signalée par le sigle *Fut.*, éd. O.Y.
- GAL C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leyde, 1945-1949.
- GAS Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leyde 1967 - ...
- Ist. Ibn Arabî, *Kitâb istilâh al-sûfiyya*, Hayderâbâd, 1948.
- R.G. Répertoire général des œuvres d'Ibn Arabî établi par Osman Yahia dans son *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabî*, Damas, 1964. Ce sigle est suivi d'un chiffre correspondant au numéro d'ordre de l'œuvre considérée dans la classification d'O. Yahia.

AVANT-PROPOS

En 1845, à Leipzig, un élève de Silvestre de Sacy, Gustav Flügel, publie, en annexe aux *Ta'rifât* de Jurjânî¹, un court traité intitulé *Definitiones theosophi Muhjied-din Mohammed b. Ali vulgo Ibn Arabî dicti*. Avec ces quelques pages, rédigées à Malatiya en 615/1218, l'œuvre d'Ibn Arabî fait discrètement son entrée dans le champ de l'orientalisme². Les premiers travaux de quelque importance, cependant, se feront longtemps attendre. Ce n'est qu'en 1911 que Nicholson donne, à Londres, l'édition et la traduction du *Tarjumân al-ashwâq* (*L'Interprète des désirs*). Un autre ouvrage attribué à Ibn Arabî, le *Traité de l'Unité*, avait certes été traduit par Weir en anglais en 1901, et par Ivan-Gustav Agueli (Abdul-Hâdî) en italien en 1907 et en français en 1910; mais cette attribution, source de bien des méprises, était malheureuse-

1. L'édition Flügel des *Ta'rifât* a été publiée sous le titre *Definitiones Sejjidi Sherif Ali b. Mohammed Dschordshani*, xxxviii et 356 pages in-8°.

2. Il s'agit en l'occurrence du *Kitâb al-istilâhât al-sûfiyya* ou *Kitâb istilâh al-sûfiyya* dont il existe au moins deux autres éditions (Le Caire 1357, Hayderâbâd, 1948). Une traduction en a été donnée par Rabia Terri Harris dans le *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabî Society*, Oxford, 1984, vol. III, pp. 27-54. Une interprétation erronée d'une mention du colophon relative à l'achèvement de la copie (et non de la rédaction du traité lui-même) conduit la traductrice à affirmer que cet ouvrage n'est que partiellement de la main d'Ibn Arabî. L'authenticité de l'attribution des *Istilâhât* est en fait hors de doute. Le manuscrit autographe Shehit Ali 2813/24 est certes inachevé mais le texte du traité se retrouve intégralement dans le chapitre LXXIII des *Futûhât* (II, pp. 128-134) dont nous possédons un manuscrit écrit par IBN ARABÎ lui-même.

ment fausse¹. L'année 1919 est particulièrement féconde : Nyberg publie à Leyde, avec une longue introduction, ses *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabî*; Asin Palacios prononce à l'Académie royale espagnole un discours très remarqué qui constitue la version initiale de son *Escatologia musulmana en la Divina Comedia*. Il y émet l'hypothèse d'une influence d'Ibn Arabî sur Dante, suscitant par là des polémiques qui ne sont pas éteintes². Une série de travaux le conduisent ensuite à publier, en 1931, *El islam cristianizado*, ouvrage qui – comme son titre ne l'indique pas – est entièrement consacré à Ibn Arabî³. En 1939 paraît à Cambridge sous la signature d'un chercheur égyptien, A. A. Afifi, *The mystical philosophy of Muhyid-din Ibnul Arabî*, qui est sans doute la première thèse sur l'auteur des *Futûhât* soutenue dans une université occidentale. Les années d'après-guerre vont voir se succéder les éditions de textes, les traductions et les études⁴. La plupart d'entre elles seront citées dans le cours de ce livre. Retenons pour l'instant, en raison de l'autorité qu'ils ont acquise, l'ouvrage d'Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî* (Paris, 1958) et celui de Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism* (Tokyo, 1966), étude comparative d'Ibn Arabî et de Lao-Tseu.

L'accueil fait à Ibn Arabî chez les islamologues est d'abord des plus réservés. Massignon lui voue une tenace hostilité dont ses élèves hériteront souvent. Des auteurs plus bienveillants parlent d'Ibn Arabî avec une assez comique condescendance : Clément Huart, s'il convient qu'il a la réputation

1. Sur ce problème, nous renvoyons à l'introduction de notre traduction de *l'Épître sur l'Unicité absolue* de AWHÂD AL-DÏN Balyânî, Paris, 1982.

2. Miguel ASIN PALACIOS a publié en 1924 une *Historia crítica de una polémica* qui a été jointe à l'édition de 1924 (Madrid-Grenade) de la *Escatologia musulmana*. Sur l'état du problème, voir l'article de M. RODINSON, « Dante et l'Islam d'après des travaux récents », *Revue de l'histoire des religions*, t. CXL, n° 2, 1951, pp. 203-236.

3. Seul le sous-titre (qui ne figure pas sur la page de couverture) précise la nature du contenu : *Estudio del « sufismo » a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Une traduction française qui laisse beaucoup à désirer a été publiée à Paris (1982) sous le titre *L'Islam christianisé*.

4. On trouvera un inventaire critique bien informé des publications en langues occidentales relatives à Ibn Arabî depuis une quinzaine d'années dans l'article de James W. MORRIS, « Ibn Arabî and his Interpreters », à paraître dans le *Journal of the American Oriental Society*.

d'être « le plus grand mystique de l'Orient musulman », s'inquiète de « sa fantaisie désordonnée »¹. Carra de Vaux reconnaît qu'« il jouit en Orient, à notre époque même, d'une vogue qui ne fait que s'accroître », mais déclare : « Ce syncrétisme a son charme et l'exposé dans son ensemble est charnel, plein de mouvement et de vie². » Éloge ambigu qui ne témoigne pas d'une lecture très pénétrante... Pieux ecclésiastique, Asin Palacios pratique sagement ce qu'on appellerait aujourd'hui l'art de la récupération : Ibn Arabî est un chrétien sans le Christ et doit aux Pères du désert ce qu'il rendra sans le savoir à la spiritualité catholique. Afifi puis, de manière beaucoup plus perspicace, Izutsu proposent de l'œuvre une interprétation essentiellement philosophique et donc très réductrice. Corbin, de loin le plus subtil de tous ces exégètes, ne commet pas cette erreur de perspective mais, obstinément soucieux de débusquer un shi'ite clandestin dans les écrits de ce sunnite déclaré, offre de lui une image qui, sur bien des points, devra être rectifiée.

La conjugaison, en la personne d'Ibn Arabî, de la sainteté et du génie, la fusion en son œuvre des sciences et des formes littéraires les plus diverses rendent, il est vrai, fort difficile d'en faire saisir – et d'abord d'en saisir – la nature et la stature. La bibliographie d'Ibn Arabî, sans être définitive, est depuis peu établie sur des bases solides grâce aux travaux d'Osman Yahia : déduction faite des textes apocryphes ou douteux, elle comprend plus de quatre cents ouvrages. Certains ne sont que de brefs opuscules. D'autres comportent l'équivalent de plusieurs centaines, voire, comme les *Futûhât Makkîyya*, de plusieurs milliers de nos pages. Mais cette liste s'allongerait considérablement si l'on pouvait y inclure les ouvrages considérés comme perdus, parmi lesquels un commentaire du Coran qui, bien qu'inachevé, s'étendait sur soixante-quatre volumes.

La biographie d'Ibn Arabî, en revanche, reste à écrire. Les notices qui lui sont consacrées par les auteurs musulmans ou par les orientalistes demeurent très lacunaires et n'exploitent

1. Clément HUART, *Littérature arabe*, Paris, 1923, p. 275.

2. Alexandre CARRA DE VAUX, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris, 1923, IV, pp. 218-223.

pas de façon à la fois exhaustive et critique les multiples sources disponibles, à commencer par son œuvre elle-même¹. Bornons-nous ici à noter quelques repères. Muhyî l-dîn Abû Abdallâh Muhammad b. Alî b. Muhammad b. al-Arabî al-Hâtimî al-Tâ'î naît à Murcie le 27 Ramadân 560 (7 août 1165). En France, où règne Louis VII, la construction de Notre-Dame de Paris a commencé depuis deux ans. En Espagne musulmane, le pouvoir des Almoravides décline : les Almohades leur succéderont bientôt. En Égypte, c'est la fin d'une autre dynastie, celle des Fâtimides, que Saladin se prépare à supplanter. Sur les rives de l'Onon, en Sibérie orientale, Gengis Khân voit le jour ; moins d'un siècle plus tard, son petit-fils Hûlâgû détruira Bagdad et fera mettre à mort le dernier calife abbâsside.

Ibn Arabî passe sa jeunesse à Séville, où sa famille s'établit en 568/1172. Dès l'âge de seize ans, environ, il « entre dans la Voie »² et commence à fréquenter les maîtres spirituels andalous (il décrira plus tard dans son *Rûh al-quds* une cinquantaine d'entre eux). Cette « conversion » initiale est cependant suivie d'une période de relâchement (*fatra*) « bien connue des hommes de Dieu et à laquelle n'échappe aucun de ceux qui s'engagent sur ce chemin »³. Une vision ranime son zèle. Il a abandonné tous ses biens. Il pratique l'ascèse, s'adonne à la retraite dans les cimetières⁴. À l'âge de vingt ans (date probable de sa rencontre avec Averroès), il a déjà franchi toute une série de ces « stations » (*maqâmât*) qui, dans la terminologie du soufisme, jalonnent l'itinéraire vers Dieu, et bénéficié de charismes exceptionnels⁵. Circonscrites d'abord à l'Andalousie, les pérégrinations d'Ibn Arabî vont, à partir de 590/1193, s'étendre au Maghreb. Jusqu'à l'âge de soixante ans, sa vie sera d'ailleurs une errance perpétuelle. C'est ainsi

1. La thèse en préparation de Claude CHODKIEWICZ-ADDAS devrait contribuer à une connaissance plus approfondie de la vie d'Ibn Arabî lui-même et de son entourage.

2. Un passage des *Futûhât* (II, p. 425) semble dater de 580 cette « entrée dans la Voie ». D'autres indications éparses permettent néanmoins de penser que la « conversion » d'Ibn Arabî est antérieure de plusieurs années à cette date.

3. *Fut.*, IV, p. 172.

4. *Fut.*, III, p. 45.

5. *Fut.*, II, p. 425.

que nous le trouvons en 590 à Tunis et à Tlemcen, en 591 à Fès, en 592 à Séville, en 593 et 594 à Fès de nouveau, en 595 à Cordoue. En 597, il est de retour au Maroc. En 598, il est à Murcie, puis à Salé, puis à Tunis où va s'achever la période occidentale de son existence (à laquelle appartiennent avec certitude près de soixante de ses ouvrages). Une vision survenue à Marrakech¹ lui a enjoint de se rendre en Orient. Ibn Arabî quitte le Maghreb pour ne plus y revenir. Au cours de cette même année 598 (1201-1202 de l'ère chrétienne), il est successivement au Caire, à Jérusalem et enfin à La Mecque où survient un événement spirituel majeur qui sera décrit dans ce livre. Il séjourne au Hijâz en 599-600, puis reprend la route : Mossoul, Bagdad, Jérusalem (601); Konya, Hébron (602); Le Caire (603). En 604 il est à La Mecque, en 606 à Alep, en 608 à Bagdad... Quelques disciples l'accompagnent, d'autres l'attendent à chaque halte. Des princes réclament sa compagnie. Des docteurs de la Loi lui cherchent querelle. Ancré dans l'immuable, ce contemplatif parcourt sans repos le Croissant fertile et l'Anatolie, consignant infatigablement au gré des étapes son enseignement initiatique et sa doctrine métaphysique. Les voyages se poursuivent, avec plusieurs séjours en Asie Mineure, jusqu'en 620/1223. Il s'installe alors à Damas. C'est là qu'il va achever une première rédaction des *Futûhât*, sa *summa mystica*, commencée à La Mecque vingt et un ans plus tôt (il en écrira quelques années avant sa mort une seconde version dont nous possédons le manuscrit autographe en trente-sept volumes) et qu'il composera ses *Fusûs al-hikam* à la suite d'un rêve dont nous donnerons plus loin le récit.

Les disciples se pressent autour de lui. Il poursuit son enseignement et commente ses œuvres jusqu'à la fin : le dernier « certificat de lecture » connu de nous (celui des *Tanazzulât mawsiliyya*, un traité sur le sens ésotérique et les fruits spirituels des pratiques rituelles rédigé à Mossoul en 601/1204) est daté du 10 Rabî' al-awwal 638. Quelques semaines plus tard, le 28 Rabî' al-thânî 638 (16 novembre 1240), meurt à Damas ce « Vivificateur de la religion » (c'est la signification de son surnom de Muhyî l-dîn) que la postérité désignera

1. *Fut.*, II, p. 436.

aussi comme le *Shaykh al-Akbar*, « le plus grand des Maîtres », ou comme *Sultân al-ârifîn*, le « sultan des gnostiques »¹.

Au début du chapitre iv de ses *Futûhât Makkiyya* (*Les Illuminations de La Mecque*), Ibn Arabî, s'adressant à son maître et ami tunisien Abd al-Azîz Mahdawî – à qui cet ouvrage est dédié –, évoque le séjour qu'il fit chez lui en 598/1201 et tente de le persuader de le rejoindre dans la Ville sainte, « la plus noble des demeures de pierre et de terre ». Il enchaîne aussitôt sur le caractère plus ou moins favorable à la contemplation des lieux où l'on réside. « Les lieux, dit-il, produisent un effet dans les cœurs subtils et il y a donc une hiérarchie des demeures corporelles (*manâzil jismâniyya*) comme il y a une hiérarchie des demeures spirituelles (*manâzil rûhâniyya*). » Il rappelle à Abd al-Azîz que ce dernier avait renoncé à s'enfermer dans une des chambres du phare qui se trouve à l'est de Tunis et avait préféré faire retraite un peu plus loin au milieu des tombes en déclarant qu'« il trouvait mieux son cœur en cet endroit que dans le phare ». Moi aussi, ajoute-t-il, j'ai éprouvé là ce que tu as dit. Ce caractère privilégié de certains lieux tient, précise-t-il, à ceux, anges, djinns ou hommes, qui y séjournent ou y ont séjourné : ainsi en va-t-il, par exemple, de la maison d'Abû Yazîd Bistâmî (que l'on a surnommée la « maison des Justes », *bayt al-abrâr*), de la *zawiyya* de Junayd, le grand soufi bagdadien du ix^e siècle, de la caverne de l'ascète Ibn Adham ou, plus généralement, de tout endroit en rapport avec les pieux défunts (*al-sâlihîn*)².

L'espace terrestre n'est donc pas neutre : le passage d'un saint ou son séjour posthume y déterminent en quelque sorte un champ de forces bénéfiques. Par ce témoignage personnel, le Shaykh al-Akbar donne à la fois une caution et un fondement à l'une des formes les plus visibles du « culte des

1. Des données biographiques plus détaillées figurent dans la première partie d'*El islam cristianizado* d'ASIN PALACIOS et de *L'Imagination créatrice...* de CORBIN. Une esquisse rapide mais précise se trouve dans l'introduction de R.W. AUSTIN à sa traduction du *Rûh al-quds* (*Sufis of Andalusia*, Londres, 1971; trad. franç. : *Soufis d'Andalousie*, Paris, 1979).

2. *Fut.*, I, pp. 98-99.

saints ». Nous verrons qu'il ne s'en tient pas là. Le texte auquel nous venons de nous référer a été écrit par Ibn Arabî peu après son arrivée en Orient, au début du XIII^e siècle. Un siècle plus tard, le polémiste hanbalite Ibn Taymiyya entreprendra contre la *ziyârat al-qubûr*, la visite des tombes et d'autres pratiques similaires, un combat sans relâche et dénoncera la recherche de l'intercession des saints, voire du Prophète lui-même¹. De même condamnera-t-il comme une *bid'a*, une innovation blâmable, la célébration du *mawlid* (anniversaire) du Prophète et, *a fortiori*, celle du *mawlid* des saints². S'il n'est pas le premier à polémiquer sur ce thème, Ibn Taymiyya est de loin le plus violent et restera, à travers les siècles, le plus influent : on lui doit, par wahhabites interposés, la destruction en Arabie de lieux vénérés par d'innombrables générations de musulmans. Aujourd'hui encore, son œuvre inspire de véhémentes campagnes contre les « déviations » qui ont altéré la pureté de l'islam originel.

Le « culte des saints », bien entendu, n'est pas né au XIII^e siècle. Il s'est d'abord adressé, et cela très tôt, aux membres de la famille prophétique (*ahl al-bayt*) et aux Compagnons (*sahaba*). Dès le IV^e siècle de l'hégire au moins, des monuments funéraires étaient édifiés, à Bagdad, en l'honneur des saints illustres du III^e³. Les récits de voyages, comme celui d'Ibn Jubayr au XII^e siècle, les recueils de *fadâ'il*

1. IBN TAYMIYYA, *Majmu'at al-rasâ'il wa l-masâ'il* (MRM), éd. Rashîd Ridâ, V, pp. 85, 93; *Al-fatâwâ al-kubrâ*, Beyrouth, 1965, I, pp. 93, 127, 344, 351; II, pp. 218, 226. Cf. également dans *Ibn Taymiyya's Struggle against Popular Religion* de M. V. MEMON, La Haye-Paris, 1976, les chapitres XVIII et XIX de son *Kitâb iqtidâ l-sirât al-mustaqîm*. En ce qui concerne la visite de la tombe du Prophète et le recours à son intercession, cf. la réplique de son contemporain, le juriste shâfi'ite, TAQÎ AL-DÛN AL-SUBKÎ dans son *Shifâ al-siqâm* (Beyrouth, 1978), qui justifie cette pratique par une série de *hadîth-s*. La compilation tardive de YÛSUF NABHÂNÎ, *Shawâhid al-haqq fi istighâth sayyid al-khalq* (Le Caire, 1974), résume plusieurs siècles de polémique sur ce sujet et sur celui de l'intercession des saints.

2. Cf. IBN TAYMIYYA, MRM, V, pp. 81-104, *Risâlat al-ibâdât al-shar'iyya wa l-farq baynaha wa bayna l-bidâ'iyya*.

3. Cf. L. MASSIGNON, « Les saints musulmans enterrés à Baghdâd », *Revue de l'histoire des religions*, 1908, repris dans *Opera minora*, Beyrouth, 1963, III, pp. 94-101. Voir aussi, pour Le Caire, son article sur « La cité des morts », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, Le Caire, 1958, repris dans *Opera minora*, III, p. 233-285.

MICHEL CHODKIEWICZ

Le Sceau des saints

Prophétie et sainteté
dans la doctrine d'Ibn Arabî

Les travaux d'Asin Palacios, de Corbin, d'Izutsu ont révélé au public occidental la figure singulière d'Ibn Arabî. Né en Andalousie en 1165, mort à Damas en 1240, celui qu'on a surnommé *Al-Shaykh al-Akbar* — le Maître spirituel par excellence — exerce depuis huit siècles une influence majeure sur la mystique islamique, suscitant du même coup chez les adversaires du soufisme, aujourd'hui encore, des attaques d'une extrême violence.

Si les grands traits de la métaphysique d'Ibn Arabî commencent à être connus, son hagiologie n'a été jusqu'ici que très partiellement explorée. Elle constitue pourtant la première formulation globale et cohérente dans la pensée islamique d'une doctrine de la sainteté qui en définit à la fois la nature et la fonction et précise les critères d'une typologie des saints fondée sur la notion d'héritage prophétique. Elle éclaire aussi d'un jour nouveau le problème controversé de l'origine du « culte des saints ».

L'ouvrage de Michel Chodkiewicz, basé sur une analyse minutieuse des textes, présente les données essentielles de cet aspect de l'enseignement d'Ibn Arabî — un enseignement où l'exposé théorique n'est jamais séparable de l'expérience visionnaire qui l'inspire. Il se conclut par une description détaillée des deux phases — montée vers Dieu, descente vers les créatures — du voyage initiatique dont l'accomplissement fait du saint le nécessaire médiateur entre le Ciel et la Terre : ainsi la fin des saints n'est-elle qu'un autre nom de la fin du monde.



9 782070 705986



Extrait de la Bibliothèque de la Sorbonne

A 70598

ISBN 2-07-070598-6

95 FF tc