

Sainteté et héritage prophétique en Islam



Études sur Ibn al-‘Arabī et l’histoire de la sainteté
dédiées à la mémoire de Michel Chodkiewicz

Sous la direction de Denis Gril

Avec la collaboration de Francesco Chiabotti

DE GRUYTER

Ouvrage publié avec le concours de l'Iremam, Cnrs, Aix Marseille univ, Aix-en-Provence, France et de Tabah Research, Abou Dabi, Émirats arabes unis.



ISBN 978-3-11-914936-5

e-ISBN (PDF) 978-3-11-170330-5

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-170332-9

ISSN 2942-6499

Library of Congress Control Number: 2025931892

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2026 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin

Cover image: Part of a Hadith transmitted on the authority of Abū Dardā', mentioned in the compilations of Ibn Ḥanbal, Tirmidhī, and Ibn Mājah. Calligraphy by Mohammed Serrhini.

Translation: "Truly, the scholars are the heirs of the prophets, and truly, the prophets do not leave behind them gold or silver, they only leave knowledge as their heritage; so whosoever seizes it has acquired a bountiful fortune"

Typesetting: Integra Software Services Pvt. Ltd.

Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyterbrill.com

Questions about General Product Safety Regulation:

productsafety@degruyterbrill.com

Table des matières

Denis Gril

Avant-propos — XI

Denis Gril

Michel Chodkiewicz (1929–2020) — XIII

Bibliographie de Michel Chodkiewicz (1929–2020) — XVII

Denis Gril

Introduction — 1

I À L'ÉCOUTE DU MAÎTRE

Geneviève Gobillot

***Walī, nabī et rasūl*: Du Coran à ses lectures — 21**

Sophie Tyser

Le monde, l'homme et la prière rituelle selon Ibn al-'Arabī — 49

Denis Gril

Les deux amours — 79

Francesco Chiabotti

La demande de bénédiction pour le Prophète selon Ibn al-'Arabī (*al-ṣalāt 'alā Muḥammad*) : le chapitre 540 des *Futūḥāt al-makkiyya* — 95

Jane Clark

Saintly Women in the Life and Work of Ibn 'Arabī — 107

Laila Khalifa

Apologie de la Sainteté et du Féminin voilé dans l'œuvre d'Ibn 'Arabī — 127

Omar Benaissa

Ibn 'Arabī et Averroès — 169

Abdelali Elamrani-Jamal

L'Alchimie « science naturelle, spirituelle et divine » — 183

Cecilia Twinch

Knowledge is subject to the known: the secret of destiny — 223

Gregory Vandamme

L'éducation spirituelle et le « maître imaginaire » selon Ibn 'Arabī dans son *K. al-Ajwiba al-'arabiyya fī sharḥ al-naṣā'ih al-yūsufiyya* — 245

Abdel-Baqi Meftah

Les clés de la compréhension de l'enseignement d'Ibn al-'Arabī — 265

II DANS LE SILLAGE D'IBN AL-'ARABĪ

Bakri Aladdin

L'esthétique de Sitt 'Ajam bt al-Nafīs b. Ṭuraz al-Baghdādiyya (m. après 686 H.), d'après son commentaire des *Mashāhid al-asrār al-quḍsiyya* d'Ibn al-'Arabī — 283

Alexander Knysh

Degrees of Human Perfection and Sainthood: Between Ibn al-'Arabī and Ibn Taymiyya — 291

Mathieu Terrier

Sayyid Ḥaydar Āmulī (m. après 787/1385–6), disciple ou critique chiite d'Ibn 'Arabī ? — 313

Claude Addas

« À l'aube du jour éternel » — 345

Alberto Ventura

In the Footsteps of a Prophet — 379

Paul B. Fenton

Le symbolisme du chiffre quarante et la doctrine de l'Homme parfait dans la mystique juive et musulmane — 389

Stephen Hirtenstein

The Perfect Muhammadian Human Reality: Prophethood and Sainthood according to ‘Abd Allāh Būsawī (d. 1054/1644) — 437

Itzhak Weismann

‘Abd al-Qādir al-Jazā’irī’s Legacy in Late Ottoman Damascus — 453

Suha Taji-Farouki

Visiting Shaykh Muḥyī al-Dīn — 471

III SAINTETÉ ET VOIES INITIATIQUES

Lahcen Daaif

Le zuhd d’Ibn Ḥanbal : une qualité distinctive — 477

Pierre Lory

Mourir en Dieu – Quelques remarques sur le terme *fanā* dans des textes mystiques du III^{ème} siècle H. — 503

Ruggero Vimercati Sanseverino

Prophetology as remedy for the Muslim community: Al-Qāḍī ‘Iyāḍ’s (d. 544/1149) *Shifā* and the spiritual identity of Sunni Islam — 523

Catherine Mayeur-Jaouen

Le Saint et le Prophète dans une hagiographie égyptienne au début du XVII^{ème} siècle — 549

Gianfranco Bria

Aperçu sur le soufisme balkanique à l’époque post-ottomane : le *‘ilmiḥāl* de Adem Nuri Gjakova (m. 1938) — 571

Karim Lahham

A Spiritual Master at Work: The Aphorisms of Shaykh ‘Alī al-Yashruṭī in Fāṭima al-Yashruṭīyya’s *Nafaḥāt al-Ḥaqq* — 593

Eric Geoffroy

Héritage muhammadien et « voie du blâme » (*malāma*) dans la Shādhiliyya, et plus précisément chez le cheikh Muḥammad al-Būzīdī (m. 1909), maître du cheikh Aḥmad al-'Alāwī (m. 1934) — 605

Jean-Jacques Thibon

La voie shādhiliye à l'épreuve du temps : pérennité et ajustement d'après le *Commentaire de l'Échiquier des gnostiques* du cheikh Muḥammad al-Hāshimī al-Tilimsānī (m. 1961) — 621

Marc Gaborieau

Qu'est-ce que le « soufisme hindou » ? — 647

Mohammed Habib Samrakandi

La figure du griot islamisé : faire lien dans un lieu transplanté — 665

IV TÉMOIGNAGES

Vittoria Alliata

Chronique du premier colloque sur Ibn 'Arabī — 681

Jaafar Kansoussi

Michel Chodkiewicz : Parole d'Occident et d'Orient — 713

Marie-France Mourrégot

Michel Chodkiewicz : un intellectuel aux champs — 717

Simone Fattal, Œuvres, 2008 — 725

Liste des contributeurs — 727

Index des versets coraniques — 731

Index des mots arabes ou d'autre origine — 735

Index des lieux — 747

Index des noms de personnes — 751

Gregory Vandamme

L'éducation spirituelle et le « maître imaginaire » selon Ibn 'Arabī dans son *K. al-Ajwiba al-'arabiyya fī sharḥ al-naṣā'ih al-yūsufiyya*

Introduction

Bien qu'Ibn 'Arabī soit connu comme « le plus grand maître » (al-Shaykh al-Akbar), son enseignement pratique et sa façon d'envisager la relation entre maître et disciple restent encore très mal connus. Mis à part les récits dans lesquels il relate quelques épisodes de son propre compagnonnage spirituel, que l'on trouve disséminés dans plusieurs de ses ouvrages, Ibn 'Arabī a laissé assez peu de traités ou de chapitres consacrés précisément aux règles et aux mécanismes de l'éducation spirituelle¹.

L'apport du Shaykh al-Akbar sur la question de l'éducation spirituelle reste encore largement à déterminer, mais une œuvre peu étudiée jusqu'ici pourrait contribuer à combler ce manque : le *K. al-Ajwiba al-'arabiyya fī sharḥ al-naṣā'ih*

1 Outre le texte qui nous occupe ici, on peut citer à titre d'exemple de courts traités comme le *K. Kunh mā lā budda li-l-murīd minhu* ou le *K. al-Amr al-muḥkam* (voir l'édition critique récente de ces deux textes par Maurizio Marconi, dans *El Azufre Rojo*, 11 (2023), p. 101–154 et p. 197–216. Des traductions partielles, réalisées à partir de versions moins fiables, avaient été présentées par Miguel Asín Palacios dans son *El Islam cristianizado*, voir la traduction française : *L'islam christianisé : étude sur le Soufisme d'Ibn 'Arabī de Murcie*, trad. Bernard Dubant, Paris, Trédaniel-Éditions de la Maisnie, 1982, p. 229–262 et 277–282). On trouve également des considérations générales sur l'éducation spirituelle dans les ch. 53 et 181 des *Futūḥāt* – le premier portant sur « la connaissance du travail qui incombe au disciple lui-même avant de trouver un maître », et le second sur « la connaissance de la station de la vénération des maîtres » (voir la traduction de ce dernier par Michel Vâlsan, « La vénération des maîtres spirituels », *Études Traditionnelles*, 372–373 (1962), p. 165–172) –, ainsi que dans le chapitre final du *K. al-Tadbīrāt al-ilāhiyya fī islāḥ al-mamlakat al-insāniyya*, présentant une série de « conseils au disciple » (voir la traduction de ce chapitre par Michel Vâlsan, dans *Études Traditionnelles*, 370–371 (1962), p. 37–45 et 122–129, et la récente traduction complète de l'ouvrage par Wajid Hassini, *Les Ordonnances divines : la ré-forme du Royaume humain*, Paris, Albouraq, 2022). Il faut également mentionner les instructions données par Ibn 'Arabī dans le *K. al-Waṣiyya* (voir la traduction de Michel Vâlsan, « Conseil à un ami », *Études Traditionnelles*, 409–410 (1968), p. 243–250).

Note: Je tiens à remercier chaleureusement les Pr. Cécile Bonmariage et Denis Gril pour leurs relectures et leurs remarques judicieuses qui ont grandement contribué à cette étude.

*al-yūsufiyya*². On y trouve en effet une expression détaillée de la conception -qu'Ibn 'Arabī se fait de l'éducation spirituelle, illustrée par de nombreux détails et anecdotes qui mettent en lumière les implications pratiques et pédagogique de ses doctrines. Les questions relatives à la sainteté, à la prophétie, à l'herméneutique, ou encore à la réalité muḥammadienne sont ici abordées par Ibn 'Arabī à travers le prisme de la relation au maître éducateur et prennent corps dans l'expérience du disciple. La récente parution d'une édition critique par Maurizio Marconi³ devrait permettre d'intégrer désormais ce texte au corpus traité par les études akbariennes contemporaines, et plus largement à l'étude des formulations de la pédagogie soufie à travers l'histoire.

Le titre du traité pourrait d'ailleurs précisément souligner que cet ouvrage exprime les conceptions propres à Ibn 'Arabī sur la question⁴. En effet, la deuxième partie de ce titre – *sharḥ al-naṣā'ih al-yūsufiyya* (« commentaire des conseils de Yūsuf ») – en indique assez sobrement le contenu, qui consiste en une longue glose sur des conseils donnés par le shaykh 'Alī al-Kurḍī de Damas (m. 622/

2 Voir Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, Damas, Institut français, 1964, vol. 1, p. 143–144 (R.G. 9).

3 Ibn 'Arabī, « Il libro delle riposte arabe (*Kitāb al-Aḡwiba al-'arabiyya*) di Ibn 'Arabī : Edizione, traduzione e note a cura di Maurizio Marconi », *El Azufre Rojo*, 7 (2020), p. 91–496. Pour l'édition du texte arabe, p. 513–740. [Dorénavant indiqué « *K. Al-Ajwiba* »]. Cette édition a paru alors que mon travail de recherche était déjà bien entamé, à partir de l'édition de Beyrouth par Aḥmad Farīd al-Mizyadī (2010). Je me référerai toutefois uniquement à l'édition critique de Marconi qui a établi un texte bien plus solide – même si l'un ou l'autre passage peut parfois poser encore question – et qui est accompagnée d'un index fort complet. Il faut également signaler que la traduction italienne qui accompagne cette édition s'avère particulièrement utile pour les notes abondantes qu'elle fournit et qui se basent essentiellement sur des passages des *Futūḥāt mak-kīyya*, mis en parallèle avec le texte.

4 Le *K. al-Ajwiba* est connu par plusieurs titres qui varient légèrement autour de celui qui a été retenu par Marconi pour son édition. D'autres versions du titre sont données par certaines sources : le *Fihris* des œuvres d'Ibn 'Arabī mentionne ainsi « *K. al-Ajwiba al-'arabiyya min al-masā'il al-yūsufiyya* », tandis que la liste des œuvres étudiées par Qūnawī le nomme « *K. al-Ishārāt al-'arabiyya fī sharḥ al-naṣā'ih al-yūsufiyya* », voir Gerald Elmore, « Šadr al-Dīn al-Qūnawī's Personal Study-List of Books by Ibn al-'Arabī », dans *Journal of Near Eastern Studies*, 56/3 (1997), p. 176. Nous suivons ici le choix de l'édition de Marconi, qui se base sur le manuscrit ancien le plus complet, Bursa, Husein Celebi 447.

ca 1224)⁵ à son disciple Zayn al-Dīn Yūsuf b. Ibrāhīm (m. 643/ca 1245)⁶, pour qui Ibn 'Arabī rédige le traité⁷. La première partie, quant à elle – *K. al-Ajwiba al-'arabiyya* (qu'on pourrait lire comme « le Livre des réponses de 'Arabī »)⁸ – semble appuyer le fait que ces commentaires sont typiquement propres au Shaykh al-Akbar⁹, ce qu'une analyse du contenu de l'ouvrage tend à confirmer, comme nous allons le voir.

Le *K. al-Ajwiba* est cité dans la liste dressée par Ibn 'Arabī lui-même des œuvres qu'il a rédigées (*Fihris*), mais il fait surtout partie de celle des ouvrages étudiés par Qūnawī (m. 673/1274) auprès de lui à Damas entre 627/1229 et 631/1234¹⁰, ce qui est sans doute plus révélateur encore de son importance pour le Shaykh al-

5 Ibn 'Arabī le mentionne au ch. 226 des *Futūḥāt* comme exemple de fou (*bahlūl*) « parmi les bienheureux (*su'adā*) dont Dieu est satisfait ». Voir *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 4 vol., Beyrouth, Dār al-Fikr, s. d. [dorénavant indiqué « *Fut.* »], ici : *Fut.* II 522. Le Shaykh al-Akbar précise dans le *K. al-Ajwiba* qu'il a rencontré 'Alī al-Kurdī, qui était selon lui « d'une grande valeur » (*kabīr al-qadr*), et qu'il a assisté à l'une de ses assemblées (*majlis*), *K. al-Ajwiba*, p. 558. La « folie » par laquelle semble être caractérisé le shaykh 'Alī al-Kurdī ne doit donc pas nous tromper, puisqu'il apparaît dans ce passage que celui-ci faisait bien office de maître spirituel et que des personnalités aussi aguerries qu'Ibn 'Arabī assistaient à ses enseignements. À propos de ce personnage, voir également *La Risāla de Ṣaḥī al-Dīn Ibn Abī-Manṣūr Ibn Zāfir : biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII/XIII siècle*, éd. et trad. Denis Gril, Le Caire, Ifao, 1986, p. 13–15, 34–36, 87–88, et 226, ainsi que Sibṭ Ibn al-Jawzī, *Mir'āt al-zamān fī tawārīkh al-a'yān*, éd. Muḥammad Barakāt et al., Beyrouth, al-Risāla al-'alāmiyya, 2013, vol. XXII, p. 277.

6 Ibn 'Arabī le mentionne au ch. 69 des *Futūḥāt* comme juriste (*faqīh*) et comme « notre compagnon ». Il le nomme « Zayn al-Dīn Yūsuf b. Ibrāhīm al-Shāfi'ī al-Kurdī », *Fut.* I 492. Nous allons voir plus loin qu'Ibn 'Arabī affirme en effet dans le prologue du *K. al-Ajwiba* que 'Alī al-Kurdī et lui « partagent le même lignage », ce qui renvoie sans doute à leur origine kurde commune. À moins que cela ne fasse allusion à un lignage spirituel qui ferait de Yūsuf b. Ibrāhīm un « *Kurdī* » par rattachement à son maître ?

7 Osman Yahya inverse les rôles dans sa description de l'ouvrage, en affirmant que c'est 'Alī al-Kurdī qui aurait reçu ces sentences de « son maître » Yūsuf b. Ibrāhīm, sans doute à cause de l'allusion à ce dernier dans le titre. Nous allons voir plus loin qu'il en va tout autrement. Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, p. 143–144.

8 Marconi ne retient pas cette lecture du titre et considère que le terme « *'arabī* » renvoie à l'arabité du texte, au sens de son intelligibilité. C'est bien entendu une lecture tout à fait juste et l'ambiguïté est d'ailleurs peut-être volontaire. Le parallèle entre les termes « *yūsufiyya* » et « *'arabiyya* » que le titre dessine me paraît toutefois justifier la lecture proposée ici.

9 Notons que deux manuscrits (Le Caire, Dār al-kutub 367 et Jérusalem, Budeiri 90), ont pour titre *K. al-Ishārāt al-maghribiyya* (. . .) ce qui pourrait également renvoyer à l'origine « occidentale » d'Ibn 'Arabī et indiquer que c'est bien lui qui est visé par la première épithète du titre.

10 Voir Elmore, « Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī's Personal Study-List », p. 176.

Akbar¹¹. Le texte est relativement long, le plus ancien manuscrit, celui de Bursa (Husein Celebi 447), se présente ainsi par exemple en 149 folios¹², c'est-à-dire, à titre de comparaison, près du double de celui des *Fuṣūṣ al-ḥikam*¹³. Le contenu n'est pas ordonné selon un plan apparent, mais consiste en un commentaire continu par Ibn 'Arabī des sentences rapportées par Yūsuf b. Ibrāhīm, qui s'enchaînent quant à elles sans structure évidente. Il en résulte un enchevêtrement des thèmes et des registres dont il est souvent difficile d'extraire une synthèse. Une impression qui n'a rien d'inhabituelle lorsqu'on aborde les œuvres les plus complexes d'Ibn 'Arabī, mais qui se dissipe souvent à mesure que l'on fréquente le texte.

L'ouvrage n'apparaît ainsi pas au premier abord comme un traité au contenu prédéfini et délimité, ce qui explique sans doute le peu d'intérêt qu'il a suscité jusqu'à présent. Maurizio Marconi lui-même affirme dans l'introduction de son édition que « ce texte ne peut pas être considéré comme un traité complet sur la question, mais seulement un complément utile et important pour sa compréhension¹⁴ ». Il est vrai que la question de la pédagogie spirituelle n'est pas abordée ici de façon systématique, et qu'à ce titre, un ouvrage comme le *K. al-Amr al-muḥkam* nous fournit certainement un cadre mieux défini. Mais une analyse du texte du *K. al-Ajwiba* révèle tout de même une profonde cohérence d'ensemble. Surtout, il recèle des formulations particulièrement éclairantes concernant certains aspects fondamentaux de la doctrine d'Ibn 'Arabī qu'on ne trouve nulle part ailleurs dans son œuvre. La nature très particulière des sentences qui forment la trame du *K. al-Ajwiba*, et sur laquelle nous allons revenir plus loin, semble en effet fournir au Shaykh al-Akbar l'occasion d'exprimer une perspective radicale sur la question de l'éducation spirituelle et sur les aspects les plus subtils de la relation entre maître et disciple.

Au-delà de cette thématique centrale, l'ouvrage s'avère également intéressant à plusieurs titres pour les études akbariennes. Ibn 'Arabī y cite en effet de nom-

11 Voir également l'introduction de l'édition de Marconi, *Il libro delle riposte arabe*, p. 91–101. Celui-ci considère que la date de rédaction de l'ouvrage est à situer entre 621 H. et 627 H., soit dans les premières années de son installation à Damas.

12 Sur les différents manuscrits historiques et les éditions du texte, voir l'introduction de l'édition de Marconi, p. 108–110.

13 Le ms. de Qūnawī fait en effet 79 folios pour un nombre de lignes par page relativement équivalent (21 pour les *Fuṣūṣ* et entre 17 et 18 pour le *K. al-Ajwiba*). Voir le facsimilé dans Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam (Facsimile of oldest copy (dated 630H, TIEM 1933) and édition critique)*, éd. M.E. Kılıç et A. Alkiş, Istanbul, Litera, 2016.

14 « [. . .] Questo testo non può essere considerato un trattato completo sull'argomento ma solo un utile ed importante complemento alla comprensione di esso ». Marconi, *Il libro delle riposte arabe*, p. 94.

breux personnages historiques, dont certains de ses propres maîtres ou disciples, et relate des épisodes de sa vie personnelle et de son parcours initiatique que l'on ne retrouve pas toujours tels quels dans les *Futūḥāt* ou le *Rūḥ al-quḍḥ*, par exemple. Mais c'est très certainement sur le plan doctrinal que l'ouvrage est le plus enrichissant, puisqu'on y découvre la plupart des notions métaphysiques emblématiques de la pensée du Shaykh al-Akbar, envisagées cette fois comme arrièrefond de l'éducation spirituelle. Les questions les plus abstraites se montrent ici sous un jour résolument pratique, qui permet d'envisager la pensée d'Ibn 'Arabī comme l'expression d'un « mode de vie », plutôt que comme un « discours » spéculatif¹⁵.

Afin de cerner au mieux l'approche de l'éducation spirituelle proposée par Ibn 'Arabī dans le *K. al-Ajwiba*, il nous faut donc rassembler les passages concernant les thématiques récurrentes qui sont disséminés tout au long du texte. Cette étude introductive se penchera exclusivement sur les réponses apportées par Ibn 'Arabī, dont nous allons voir que les sentences rapportées par Yūsuf constituent un prétexte plutôt qu'un sous-texte, et elle se limitera à quelques considérations générales sur la fonction du maître ainsi qu'à un exemple particulier qui permet d'illustrer la perspective exposée dans l'ouvrage. Mais avant d'aborder ces enseignements du Shaykh al-Akbar, il nous faut tout de même revenir sur la nature particulière du texte qui en fournit l'occasion.

La réponse d'Ibn 'Arabī aux propos de Yūsuf

Le *K. al-Ajwiba* s'ouvre sur une description laconique par Ibn 'Arabī du texte dont il se propose de faire le commentaire :

Ceci est le commentaire de ce dont a parlé l'esprit (*rūḥāniyya*) du serviteur fou de Dieu (*mudallāh*) dont le cœur a été frappé de stupeur (*mudallāh*), 'Alī al-Kurdī, par la langue de celui qui savait ce qu'il y avait en lui et qui [de ce fait] s'appuyait sur lui, Yūsuf b. Ibrāhīm al-Shāfi'ī, lui qui partageait son lignage (*nasab*) et avec qui il a maintenu le lien (*sabab*). La matière (*mādda*) est syrienne, damascène, et il n'est pas allé au-delà, mais l'a restituée

¹⁵ Je fais ici référence à l'articulation entre « mode de vie » et « discours » philosophiques telle que développée par Pierre Hadot. Voir notamment son *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995.

comme il l'a reçue. Elle est entre goût (*dhawq*) et projection (*ilqā'*) : il n'y a là ni écriture (*kitāba*) ni rencontre (*liqā'*)¹⁶. Ainsi me l'a mentionnée celui dont c'est le langage¹⁷.

C'est seulement bien plus loin, au gré du commentaire, qu'Ibn 'Arabī fournit les éléments qui nous permettent de mieux comprendre la nature du texte qui se présente à nous. L'aspect sans doute le plus fondamental, sur lequel nous aurons à revenir en détail, est le fait que les sentences qui constituent la trame de l'ouvrage se révèlent être « la parole de 'Alī l'imaginaire (*al-mutuwahham*) à Yūsuf qui l'a réalisée (*al-mutaḥaqqiq*)¹⁸ ». Nous allons voir que le thème du « maître imaginaire¹⁹ » revient à plusieurs reprises dans l'ouvrage, et qu'il constitue même d'une certaine façon la perspective à partir de laquelle Ibn 'Arabī y aborde les autres principes de l'éducation spirituelle. Les sentences commentées par le Shaykh al-Akbar sont donc à attribuer à la fois à Yūsuf b. Ibrāhīm et à son maître, le « fou de Dieu » 'Alī al-Kurḍī :

Sache premièrement que tout ce qui se manifeste par la langue de ce Yūsuf comme conseil et connaissances, parmi ce qu'il connaît, provient de lui pour autrui, bien que celui dont vient la parole soit 'Alī al-Kurḍī, son maître. Quant à tout ce qui se manifeste par sa langue, parmi ce qu'il ne connaît pas, cela est la langue de 'Alī qui conseille à ce propos Yūsuf, son élève. Il en va ainsi tantôt de l'un et tantôt de l'autre. C'est là ce qu'implique la sagesse qui est placée dans ces pages.

Si 'Alī connaît cela, [c'est-à-dire] s'il sait ce que le maître imaginaire (*al-shaykh al-mutawahham*) a projeté en lui, alors le support (*imdād*) vient de 'Alī. Mais s'il ne sait pas cela de façon précise, cela provient alors de la confiance sincère (*ṣidq*) de Yūsuf envers 'Alī. C'est cette confiance sincère qui fait émerger la forme (*ṣūra*) de ce maître dans son imagination (*khayāl*). Si 'Alī sait cela, c'est l'énergie spirituelle (*ḥimma*) de 'Alī qui a fait émerger son image (*mithāl*) dans l'imagination de Yūsuf.

16 Ce passage plutôt obscur a donné lieu à plusieurs variantes dans les manuscrits, mais comme le fait remarquer Marconi en note de sa traduction italienne, le triptyque *ilqā'*, *kitāba*, *liqā'* est attesté à plusieurs reprises dans les *Futūḥāt* (voir *Il libro delle riposte arabe*, p. 113).

17 *K. al-Ajwiba*, p. 514

18 *Ibid.*, p. 720.

19 Je garde volontairement ici le terme « imaginaire » plutôt qu'« imaginé », et ce bien que le terme *mutawahham* soit un passif, afin de distinguer le registre plus général de la faculté estimative, auquel renvoie la notion de *wahm* (voir par exemple Amélie-Marie Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938, p. 441–444), de la notion d'imagination (*khayāl*), ou d'imaginal, telle que développée par Ibn 'Arabī. Nous verrons plus loin que les deux termes semblent d'ailleurs utilisés par lui de façon distincte à ce sujet. Sur la faculté estimative et sa domination des autres facultés, voir *Fut.* I 275.

Mais, dès lors que Yūsuf m'a dit : « De tout ce que nous avons mentionné, le maître 'Alī ne s'est pas entretenu avec moi par la langue dans mon [aspect] extérieur », j'ai su que tout cela provient de l'image du maître créée par l'énergie spirituelle de 'Alī, s'il en est conscient, ou alors par la confiance sincère de Yūsuf, si 'Alī n'est pas conscient de cela »²⁰.

Le disciple Yūsuf b. Ibrāhīm et son maître 'Alī al-Kurdī sont donc considérés par Ibn 'Arabī comme ayant tous deux un rôle à la fois passif et actif dans la production de ces sentences. Dans un autre passage, le Shaykh al-Akbar semble même préciser que c'est justement en raison de cette intrication complexe que Yūsuf b. Ibrāhīm en est venu à lui demander d'en faire le commentaire :

[Yūsuf b. Ibrāhīm] – que Dieu soit satisfait de lui – m'a mentionné qu'il n'avait rien consigné de ce conseil du fait d'un choix provenant de lui-même, ou à la suite d'une réflexion (*ra-wiyya*). Ce qu'il a mentionné, il l'a trouvé en lui-même, et il l'a consigné exactement comme il l'avait trouvé²¹. Sur le moment, c'était là pour lui une matière (*mādda*) provenant de son compagnon (*ṣāhib*)²² 'Alī al-Kurdī, auquel il croyait. C'est donc à partir de celui-ci que procédait vers lui la matière concernant tout ce qu'il trouvait en lui-même, que cela soit une affaire élevée ou basse. C'est pourquoi, lorsque je me suis entretenu avec lui à propos de ce qui sortait de lui, nous n'avons pas trouvé chez lui la science qu'implique ce dont il parlait. Il m'a donc demandé de commenter ce qu'il avait consigné lors de cette inspiration (*wārid*) et j'ai accédé à sa requête²³.

Mais Ibn 'Arabī ne se contente pas de répondre à Yūsuf b. Ibrāhīm en lui fournissant des explications circonstanciées. Les sentences présentées par Yūsuf lui fournissent plutôt l'occasion d'exposer son point de vue doctrinal de façon générale, en l'appliquant à ce que ces formulations particulières recèlent pour lui d'universel : « Sache, à propos de notre parole, que dans tout ce dont nous parlons par initiative ou en réponse à une question, nous parlons selon ce qu'exige la station ou l'état [dont il est question], et je m'en acquitte selon ce qui leur est dû²⁴ ».

La perspective générale adoptée par Ibn 'Arabī est des plus radicales. Il s'agit en effet, pour reprendre l'expression de Michel Chodkiewicz, d'un point de vue

²⁰ *Ibid.*, p. 720–721.

²¹ Littéralement : « selon la limite (*ḥadd*) dans laquelle il l'a trouvée ».

²² Ibn 'Arabī utilise ici l'expression « *ṣāhib* », plutôt que celle de « *shaykh* » qui est utilisée tout au long de l'ouvrage, pour désigner la relation entre 'Alī al-Kurdī et Yūsuf b. Ibrāhīm. Ce terme renvoie généralement à la notion de « compagnon » mais peut aussi dénoter le maître en tant que « possesseur » ou « patron » de son disciple. Notons qu'il renvoie également en cela à un nom divin, et qu'il possède ainsi un sens amphibolique comme le terme « *walī* ».

²³ *K. al-Ajwiba*, p. 663.

²⁴ *Ibid.*

« *in divinis*²⁵ », c'est-à-dire d'un point de vue qui se place dans la perspective de la manifestation et de sa présence à toute chose :

Lorsque nous parlons (*kalām*) de ce genre de choses et d'autres, nous parlons avec Dieu – Puissant et Majestueux – qui fait parler toute chose. Nous parlons donc avec lui mais aussi par lui, et non par nous. Il est celui qui de moi parle et qui de toi entend, par la propriété des deux formes [toi et moi] et non par lui-même²⁶.

Tout point de vue relatif à un état ou une station particuliers est ainsi à la fois remplacé par Ibn 'Arabī dans cette perspective métaphysique globale, celle qu'il attribue aux « gens de la synthèse et de [l'expérience de] l'être » (*ahl al-jam' wa-l-wujūd*), et pris en considération en lui-même, en tant qu'il exprime le point de vue d'un état ou d'une station précis :

Lorsque ce dont il a parlé nous est parvenu, nous l'avons commenté d'une façon égale à la mesure de la science de celui qui parle, et nous avons détaillé ce qui y est exprimé de façon synthétique. S'il s'agit d'une position (*maḥall*) où se montre, par celui qui parle, ce qui provient des gens de la synthèse et de [l'expérience de] l'être, alors nous nous sommes accordés dans le commentaire à ce qu'il vise. Si tel n'est pas le cas, et qu'il est pris d'un état qui parle [à sa place] de ce qu'il connaît et de ce qu'il ne connaît pas, nous avons alors été fidèles à la station de celui qui en parle et à ce qui est dû à cette parole, sans rien en omettre. Et Dieu est plus savant !²⁷

Ibn 'Arabī n'hésite ainsi pas à critiquer et à corriger le contenu des sentences amenées par Yūsuf b. Ibrāhīm lorsque celles-ci présentent un point de vue limitant, que cela provienne de l'état particulier de celui qui les énonce²⁸, ou plus fondamentalement des limitations de sa connaissance²⁹. Il réagit par exemple à un propos condamnant la contemplation des belles choses en affirmant : « C'est là de l'ignorance (*jahl*) de sa part à propos de l'affaire, de la mollesse dans la nature, et de la pitié pour lui-même en raison de sa faiblesse³⁰ », et il va même jusqu'à affirmer à une autre occasion que « c'est là une parole de quelqu'un qui ne goûte pas les réalités³¹ ». Cette limitation provient justement, selon Ibn 'Arabī, du manque de prise en compte de la perspective *in divinis*, à laquelle il veille à ramener toute

25 Voir Michel Chodkiewicz, « Une introduction à la lecture des *Futūhāt Makkiyya* », dans *Les illuminations de La Mecque / The Meccan Illuminations*, éd. Michel Chodkiewicz, Paris, Sindbad, 1988, p. 15–75.

26 *K. al-Ajwiba*, p. 699.

27 *Ibid.*, p. 713.

28 *Ibid.*, p. 711.

29 *Ibid.*, p. 719.

30 *Ibid.*, p. 646. S'ensuit un très long développement sur la question, p. 646–653.

31 *Ibid.*, p. 655.

connaissance : « Il a négligé le fait que [Dieu] le Réel (*al-ḥaqq*)³² est avec la personne à la mesure de ce que la personne est avec Dieu le Très-Haut, c'est-à-dire, à la mesure de ce qu'est sa connaissance de Dieu³³ ».

Ces quelques remarques introductives permettent de situer le contexte particulier dans lequel s'inscrit le texte du *K. al-Ajwiba* et le propos d'Ibn 'Arabī concernant l'éducation spirituelle. Il nous faut maintenant tracer les grands traits de la fonction du maître spirituel en général, telle que le Shaykh al-Akbar l'envisage ici, afin d'aborder ensuite la notion particulière de « maître imaginaire » (*al-shaykh al-mutawahham*), qui est, comme nous venons de le voir, à la racine de l'ouvrage.

Le maître en Dieu

La façon dont Ibn 'Arabī envisage le maître spirituel dans le *K. al-Ajwiba* se rapporte bien évidemment à la même perspective. Elle constitue en quelque sorte l'application pratique du principe qu'il formule de façon provocante dans les *Futūḥāt* : « C'est par Dieu qu'on connaît les maîtres et non par les maîtres qu'on connaît Dieu³⁴. » Autrement dit, le maître participe de la manifestation et doit être considéré comme une expression à part entière de la présence divine : « Le maître est le messenger de [Dieu] le Réel (*al-ḥaqq*) vers nous³⁵. » Pour Ibn 'Arabī, le maître ne doit donc pas être envisagé en lui-même, mais doit toujours être ramené aux modalités de la révélation :

Puisque le fondement est la parole du Très-Haut : « L'autorité (*ḥukm*) est à Dieu, le Très-Haut, le Grand » (Cor 40 :12), les gens de la congrégation [spirituelle] (*al-tā'ifa*) ne considèrent pas qu'ils aient autorité sur la moindre chose si ce n'est par l'autorité de Dieu, telle qu'ils la connaissent entre eux (*al-ma'hūd baynahum*). Les saint-amis (*awliyā'*) [de Dieu] ont une voie par laquelle ils reçoivent ce que Dieu fait passer par eux. Cette réception (*talaqqī*) s'appelle « inspiration » (*ilhām*) et « compréhension par Dieu » (*fahm 'an Allāh*), et elle est appelée à propos des messagers « révélation » (*wahī*), « descente » (*tanzīl*) et « loi révélée » (*shar'*). Les messagers ont les deux choses, quant aux héritiers ils n'en ont qu'une³⁶.

32 Le nom *al-ḥaqq* renvoie à la fois chez Ibn 'Arabī à Dieu lui-même, selon l'acception classique qui l'oppose à *al-khalq* (la « création » ou la « créature »), et à la qualité particulière de Dieu qu'exprime ce nom en particulier, qui le désigne en tant que « Réel » absolu ou « Vérité » de toute chose.

33 *Ibid.*, p. 672–673.

34 *Fut.* II 366.

35 *K. al-Ajwiba*, p. 528.

36 *Ibid.*, p. 597.

La fonction du maître apparaît ainsi comme un prolongement et une spécialisation pratique de la prophétie. Tout comme le prophète vient rappeler et préciser l'expression de la guidance divine, le maître vient rappeler et préciser l'expression de la prophétie. Il prolonge la dimension pédagogique de la prophétie en l'adaptant aux situations concrètes qui se présentent à lui :

La fonction (littéralement la « position », *manzila*) appelée « maître » dans cette voie, sa part provient de l'héritage de la prophétie, de la direction (*irshād*), et de la descente [de la révélation]. [...] La fonction du maître est la même que celle du Messager dans la direction spirituelle et que celle du médecin parmi les savants de la nature. En effet, le médecin n'atteint pas la connaissance ultime de la nature, mais il ne connaît d'elle que ce qui régit le corps de l'animal ou de l'humain, ce qui est inférieur à [cette connaissance ultime]. S'il l'a en plus, il surpasse les autres médecins, mais par ce qui ne dépend pas de la médecine³⁷.

Bien qu'elle participe pleinement de la prophétie – et donc de la sainte-amitié avec Dieu (ou sainteté, *walāya*) –, la fonction éducative du maître doit être distinguée de la connaissance, de l'état ou de la station de celui qui en a la charge :

La [qualité de] maître (*shaykhūkha*) dans cette voie n'est pas la station ou l'état le plus élevé. Il en va comme de la connaissance (*ilm*) du médecin par rapport à la connaissance de la nature : c'est une connaissance particulière qui opère par l'éducation (*tarbiya*)³⁸.

Il importe donc, pour le disciple qui recherche l'éducation spirituelle auprès d'un maître, qu'il puisse distinguer ce qui appartient en propre à ce maître de ce qui revient en réalité à la fonction prophétique, dans l'économie de la manifestation divine. De la même manière que pour la fonction prophétique³⁹, c'est bien au Prophète Muḥammad – ou plus précisément à la réalité muḥammadienne (*ḥaqīqa muḥammadiyya*) – qu'appartient en propre la fonction du maître éducateur⁴⁰. Celui qui occupe cette fonction pour le disciple est en réalité le Prophète lui-même, dont la réalité spirituelle est présente en chacun, en tant que médiation par excellence de la manifestation divine :

³⁷ K. *al-Ajwiba*, p. 602–603.

³⁸ *Ibid.*, p. 531.

³⁹ Voir Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints : prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, Paris, Gallimard, 1986, p. 70–81 ; et Claude Addas, *La maison muḥammadienne : aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane*, Paris, Gallimard, 2015, p. 47–66.

⁴⁰ Voir Denis Gril, « Le modèle prophétique du maître spirituel en islam », dans *Maestro e discepolo : temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, éd. Giovanni Filoramo, Brescia, Morcelliana, 2002, p. 345–360. (Republié dans Denis Gril, *Le Serviteur de Dieu : la figure de Muḥammad en spiritualité musulmane*, textes recueillis et introduits par Francesco Chiabotti, Paris, Les éditions du Cerf, 2022, p. 171–191).

Il n'y a aucun doute que les héritiers sont des formes corporelles (*hayākil*) pour la réalité spirituelle (*rūḥāniyya*) du Prophète – béni soit-il ! –, car il est toujours le Messenger, vivant ou mort. Celui qui obéit au maître obéit en fait au Messenger, car celui-ci est l'esprit de sa forme corporelle. Et celui qui obéit au Messenger obéit en fait à Dieu, car il est son lieu de manifestation (*majlā*) : le Messenger est alors le lieu d'apparition (*zuhūr*) de [Dieu] le Réel (*al-ḥaqq*), puis cela disparaît du Messenger par la parole du Très-Haut : « Quiconque obéit au Messenger obéit en fait à Dieu » (Cor 4, 80). Ce que tu observes dans le Messenger est Dieu le Très-Haut. Le Messenger s'occulte et [Dieu] le Réel demeure. Tout comme, selon le texte, [Dieu] le Réel demeure lorsque le Messenger s'occulte, de même le Messenger demeure lorsque le maître s'occulte à ton regard (*baṣṭra*), et [Dieu] le Réel demeure puisque c'est lui qui parle par le Messenger⁴¹.

Ainsi, c'est à travers la médiation de la présence prophétique dans le maître que le disciple peut réaliser la présence de Dieu, tandis que c'est à travers la médiation de la présence prophétique en lui-même que le maître peut prendre en charge cette fonction pour le disciple. Le maître tient donc lieu de « messenger » ou de « prophète » pour le disciple, mais il n'est lui-même qu'un « héritier » (*wā-rith*), ou si l'on veut « un messenger du Messenger » :

Si nous étions au temps d'une prophétie légiférante (*nubuwwa shar'īyya*), celui qui possède un tel goût (*dhawq*) aurait été messenger (*rasūl*). Mais cette porte a été fermée et il ne reste plus en propre que l'héritage (*wirth*). Celui-ci est une loi révélée cachée (*shar' khaft*), dont n'a conscience que celui qui la possède, et son voile est l'héritage (*wirātha*). Si tu dis que c'est un messenger, tu fais preuve de mécréance, alors que si tu dis que c'est un héritier, tu dis vrai, malgré qu'en essence cela soit une seule et même chose⁴².

À travers cette suite de médiations, c'est toutefois la présence de Dieu lui-même que le disciple cherche en dernière instance dans le maître. Celui-ci n'est que le substitut (*nā'ib*) de Dieu en terme d'autorité (*ḥukm*). Le disciple ne vient à lui que pour se placer sous l'autorité de Dieu à travers celle du maître, et non pour se soumettre à l'autorité du maître lui-même⁴³. Mais le lien qui se crée de cette façon entre le disciple, le maître et la manifestation divine n'est pas de nature accessoire. Il oriente et conditionne au contraire de manière décisive et indéfectible le rapport du disciple à la présence divine, au point qu'il se prolonge, selon Ibn 'Arabī, jusqu'après la mort :

Il te faut croire à son propos que Dieu le Très-Haut se manifeste à toi dans sa forme, comme Dieu le Très-Haut l'a dit à propos ce qui est dû (*ḥaqq*) au Messenger : « Celui qui obéit au Messenger a obéi à Dieu » (Cor 4, 80). De fait, toute personne qui informe, lorsqu'il n'informe pas d'après lui-même mais informe d'après autre que lui, cet autre se manifeste à toi dans

41 K. al-Ajwiba, p. 685.

42 Ibid., p. 646.

43 Ibid., p. 534.

une forme en fonction de ce dont il t'a informé. Cet autre s'est donc manifesté à toi dans sa forme, du fait qu'il en est l'interprète. C'est donc lui qui parle et non celui qui énonce l'information.

Celui qui meurt alors qu'il se trouve sous l'autorité d'un maître, au jour de la Résurrection, Dieu ne se manifeste à lui que dans la forme de ce maître. Cela a été réalisé pour nous par expérience (*dhawqan*) et nous l'avons vu pour nous-même avec [Dieu] le Réel.

Le fait que le disciple croie qu'il est une théophanie divine (*tajallī ilāhī*) est comme le fait qu'il croie que c'est Dieu qui parle par la langue de son serviteur qui prie [en disant] : « Dieu a entendu celui qui le loue », selon le propos authentique. Qu'en est-il alors lorsque survient le dévoilement ? C'est une vaste question, qui est utile à celui qui sait. À partir de là, on connaît aussi le degré des messagers et de celui qui légifère (*musharri'*) pour les hommes⁴⁴.

Ces différents niveaux de médiation entre le disciple et la présence divine ne valent toutefois que pour l'aspect formel et extérieur de la manifestation. Le disciple est en effet toujours immédiatement en contact avec la présence divine dans son aspect non-formel. C'est cette présence non-formelle qui est la source des manifestations formelles et qui permet au disciple de reconnaître la présence divine dans le maître :

Le maître, du point de vue de son corps, est extérieur à toi, tandis que [Dieu] le Réel qui rassemble (*al-ḥaqq al-jāmi'*) n'est ni qualifié par le fait d'être à l'intérieur de toi, ni par le fait d'être à l'extérieur de toi ; ni par le fait d'être toi, ni par le fait de ne pas être toi.

Cela est différent du statut corporel du maître qui, lui, est différent et distinct de toi : ce qui est à toi n'est pas à lui. Quant à [Dieu] le Réel qui rassemble, tout ce qui est à toi est à lui, tandis que tout ce qui est à lui n'est pas à toi de façon détaillée (*mufaṣṣalan*), bien que cela soit à toi de façon synthétique (*mujmalan*) et que cela se manifeste à toi chose après chose, ici-bas et dans l'au-delà, à l'infini⁴⁵.

L'éducation spirituelle du disciple ne vise dès lors rien d'autre qu'à lui faire réaliser cette présence non-formelle en lui-même et par lui-même : « Lorsque t'est dévoilé que ce que tu cherches n'est rien d'autre que ton essence (*'ayn*) et que ton essence ne te quitte jamais, vu que cela est toi, ton aspiration (*himma*) ne s'attache plus à rien en dehors de toi-même⁴⁶. » Cette intériorisation par le disciple doit lui permettre de réaliser effectivement la perspective *in divinis* exposée par Ibn 'Arabī, jusqu'à ce qu'il réalise qu'au-delà du maître toute personne qui lui parle

⁴⁴ *Ibid.*, p. 568.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 635.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 693.

exprime en réalité la parole divine⁴⁷. Le disciple envisage alors tout ce qu'il trouve comme une occasion d'éducation spirituelle, à commencer par ce qu'il trouve en lui-même :

Le disciple cherche toujours la sagesse à partir de toute chose et en toute chose. Il doit nécessairement se tenir en lui-même de cette façon, jusqu'à ce qu'il soit comme cela avec lui-même et qu'il bénéficie de lui-même par l'observation des sagesse que Dieu fait fluer en lui, dans ses mouvements, ses repos, et ses membres, de sorte que chaque partie de lui bénéficie de l'autre⁴⁸.

C'est dans le cadre de cette intériorisation radicale du processus d'éducation spirituelle qu'intervient la notion de maître imaginaire que nous avons rencontrée plus haut, et sur laquelle nous devons maintenant revenir pour terminer cet aperçu de la perspective exposée par Ibn 'Arabī dans le *K. al-Ajwiba*.

Le maître imaginaire

L'expression « maître imaginaire » (*al-shaykh al-mutawahham*) semble être une particularité du *K. al-Ajwiba*. Elle n'apparaît en tout cas ni dans les œuvres les plus emblématiques d'Ibn 'Arabī, comme les *Futūḥāt* ou les *Fuṣūṣ*, ni dans l'un de ses ouvrages portant plus spécifiquement sur la question, comme le *K. al-Amr al-muḥkam*. C'est sans doute le contexte particulier du *K. al-Ajwiba* qui a fourni au Shaykh al-Akbar l'occasion de développer cette notion, et de reformuler par elle sa perspective sur l'éducation spirituelle dans des termes renouvelés. Elle est en tout cas, comme nous l'avons vu, à la source même de l'ouvrage, et elle représente certainement l'un des enseignements doctrinaux les plus originaux qu'Ibn 'Arabī y expose.

Le terme « *mutawahham* » est défini dans les *Futūḥāt* comme renvoyant à « ce qui n'a pas d'existence véritable dans le concret » (*laysa lahu wujūd ḥaqīqī 'aynī*)⁴⁹, mais bien une existence « dans l'imagination » (*wujūd khayālī mutawahham*)⁵⁰. Nous allons voir cependant que la notion de maître imaginaire est ici toujours corrélée à l'existence du maître « dans le concret » dont elle émane : « ce maître qui est dans ton imagination (*khayāl*) est l'ombre de ton maître à l'exté-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 682.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 537.

⁴⁹ *Fut.* III 5. L'expression revient à plusieurs reprises pour qualifier la nature du temps, voir par exemple *Fut.* I 105.

⁵⁰ *Fut.* III 569.

rieur »⁵¹. En d'autres termes, le maître imaginaire n'est pas une création de l'imagination du disciple. Il constitue plutôt l'une des modalités de l'influence du maître sur le disciple et donc de son éducation spirituelle :

Il fait partie de la croyance (*i'tiqād*) du disciple que, par son énergie spirituelle (*himma*), le maître agit d'une façon qui ne nécessite pas de s'exprimer par la langue. Sa parole est plutôt par l'intérieur (*bāṭin*), par la langue de l'Invisible (*ghayb*), et il en va nécessairement ainsi [. . .]. Le maître est en fait pour lui plus proche de lui que lui-même, et cela n'est rien d'autre que le maître qui se trouve dans sa pensée (*khāṭir*). Il y a entre le disciple – je veux dire le cœur du disciple – et le maître, un lien très fin (*raqīqa*) qui est tendu. C'est la corde par laquelle il est connecté à lui et par laquelle il attire à lui le disciple. Elle est une image (*mithāl*) de la corde de Dieu⁵² à laquelle il nous a ordonné de nous cramponner⁵³.

Néanmoins, bien que la présence de ce maître imaginaire dans le cœur du disciple provienne essentiellement de l'existence du maître dans le concret, elle dépend également de l'orientation du disciple, c'est « le maître imaginaire qui émerge de ta confiance sincère (*ṣidq*)⁵⁴ ». Comme nous l'avons vu, ce n'est pas sur le maître lui-même que repose cette confiance, selon Ibn 'Arabī, mais plutôt sur la présence non-formelle de Dieu qui se manifeste à lui dans la forme du maître : « La recherche d'entremise (*tawassul*) de ce maître qui est dans ton imagination (*khayāl*), et qui est l'ombre de ton maître à l'extérieur, a lieu par Dieu. Autrement dit : fais de Dieu un médiateur (*wāsiṭa*) entre toi et lui pour ce que tu recherches venant de lui »⁵⁵.

La confiance sincère du disciple, qui fait émerger en lui la présence du maître imaginaire, provient du fait qu'il applique à la présence divine manifestée dans le maître le principe de « bel-agir » ou « d'excellence » (*iḥsān*) tel qu'il est énoncé dans le hadith dit de Gabriel, appelé aussi « la tradition-mère » (*umm al-sunna*) : « Le bel-agir, c'est que tu serves⁵⁶ Dieu comme si tu le voyais, car si toi tu ne le

51 *K. al-Ajwiba*, p. 626.

52 « Cramponnez-vous ensemble à la corde de Dieu et ne vous divisez pas » (Cor 3,103).

53 *K. al-Ajwiba*, p. 629.

54 *Ibid.*, p. 626.

55 *Ibid.* Ibn 'Arabī précise ici les divers degrés concentriques de médiation entre le disciple et la présence divine qui se montre dans le maître, dont il était déjà question plus haut : « Ta recherche de médiation auprès de lui doit être par Dieu, puis par Muḥammad – béni soit-il ! –, puis par les anges et les prophètes, puis par son maître [à lui], puis par les vertueux d'entre les serviteurs de Dieu ».

56 Je traduis volontairement les termes issus de la racine 'b-d par la notion de « service », bien que dans le contexte religieux ces termes renvoient également à « l'adoration » ou la « dévotion ». Afin de préserver la cohérence du lexique, je considère donc celles-ci comme des modalités de service à part entière.

vois pas, lui par contre te voit⁵⁷ ». De la même manière, bien que le disciple soit séparé du maître dans le domaine des corps, il demeure toujours en sa présence dans le domaine de l'esprit⁵⁸ :

Il y a une chose à propos de laquelle je t'avertis et qui est que tu as un maître à l'extérieur, tandis que son image (*mithāl*) qui se trouve en toi provient de lui par ton union (*ittiḥād*) à lui, et le fait que ton essence (*dhāt*) soit imprégnée de lui. Tu vois ainsi ton maître à l'extérieur de toi dans son image qui est en toi, tout comme a été rapporté : « Sers Dieu comme si tu le voyais ». Il t'a ainsi été ordonné de te l'imaginer devant tes yeux dans ta dévotion (*ibāda*) envers lui⁵⁹.

C'est ce lien par l'esprit – qui est par nature indéfectible – qui survit à la mort des corps du disciple et du maître, comme nous l'avons vu plus haut :

Il y a pour le disciple une image du maître dans son cœur, qui est appelée « le maître imaginaire », et qui est celui qui l'accompagne et reste toujours avec lui. Que le maître ait été transféré dans l'au-delà ou non, ce maître qui se tient dans son imagination (*khayāl*) ne le quitte pas et ne meurt pas⁶⁰.

Puisqu'il ne quitte jamais la présence du maître en esprit, le disciple doit constamment veiller à observer les convenances (*adab*) envers lui⁶¹, et « cela même s'il se trouve, en apparence, dans un moment où il n'est pas devant lui. Car, du point de vue qu'il le contemple comme s'il le voyait, il est bien devant lui⁶². » Autrement dit, le disciple doit veiller à « observer les convenances (*adab*) lorsqu'il est présent en pensée (*istiḥdār fi khāṭir*), comme on l'observerait en sa présence, car il te voit bien que tu ne le vois pas. C'est-à-dire, dans ce qui apparaît à la vue, car par l'intérieur (*bi l-bāṭin*), il le voit sans aucun doute »⁶³.

L'image intérieure de ce maître imaginaire se renouvelle sans cesse pour le disciple, de la même façon que cela a lieu pour toute forme de la manifestation divine, selon le processus de création récurrente (*khalq jadīd*) cher à Ibn 'Arabi⁶⁴.

57 Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ*, 66, *al-tafsīr*, 299.

58 K. *al-Ajwiba*, p. 635.

59 *Ibid.*, p. 634–635.

60 *Ibid.*, p. 668.

61 Sur l'importance de la notion d'*adab* chez Ibn 'Arabi, voir Denis Gril, « Adab and Revelation or One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn 'Arabi », dans *Muhyiddin Ibn Arabi a Commemorative volume*, éd. Stephen Hirtenstein et Michael Tiernan, Shaftesbury-Rockport-Brisbane, Element, 1993, p. 228–263.

62 *Ibid.*, p. 541.

63 *Ibid.*, p. 541–542.

64 K. *al-Ajwiba*, p. 542. Voir également p. 552–553 où ce thème est relié à l'augmentation permanente en science.

Comme nous venons de l'évoquer, la valeur de l'image du maître dépend donc avant toute chose du regard que porte sur lui son disciple : « Dieu le Très-Haut a dit : "Je suis tel que mon serviteur se fait une opinion de Moi. Qu'il ait donc une bonne opinion de Moi"⁶⁵ ! » Il en va de même pour le maître réalisé : il est tel que le disciple se fait une opinion de lui⁶⁶ ». Lorsque le disciple considère véritablement son maître comme un « messenger du Réel », il fait ainsi autant confiance à l'image du maître imaginaire qui se montre en lui qu'au maître qui se manifeste dans le concret :

Sache tout d'abord que lorsque le disciple fait sincèrement confiance au maître, Dieu place pour lui une image (*mithāl*) du maître en lui-même. C'est cette image qu'il contemple et qui s'empare de lui au point qu'il dit : « C'est cela le maître ! » Il ne dit pas : « C'est comme si c'était lui », mais il dit : « C'est lui ! », et il en va ainsi [. . .].

[Il en va] du maître imaginaire qui se trouve présent dans son imagination (*khayāl*), comme du croyant qui prie et s'entretient avec Dieu dans sa *qibla*. Si Dieu inspire (*alqā*) au maître original à l'extérieur [la connaissance] de ce qui te préoccupe, il connaît alors la question, et il agit sur ce maître imaginaire que tu contemples en fournissant la réponse à cette question.

En effet, ce maître qui se trouve en toi-même est pour ton maître extérieur comme l'ombre pour la personne. C'est donc l'ombre de ton maître : dévoue-toi à lui ! Il n'a été constitué en toi que par la lumière de ta confiance sincère (*ṣidq*), et celle-ci étend [le maître imaginaire] dans ta nature par la lumière divine qui provient de lui et qui se trouve en toi du fait de ta foi en ton maître. Cela arrive beaucoup aux disciples véridiques⁶⁷.

Le maître imaginaire est même finalement plus intime au disciple que le maître concret. Il est en effet « l'interprète » (*tarjumān*) de ce dernier, et puisque tout message provenant de Dieu à travers la médiation de celui-ci est reçu par le disciple « selon la langue de l'interprète », le maître imaginaire est dès lors, pour Ibn 'Arabī, « plus utile au disciple » que le maître concret⁶⁸. Néanmoins, pour pouvoir bénéficier pleinement de sa méditation, le Shaykh al-Akbar précise qu'il est nécessaire pour le disciple qu'il soit capable de distinguer clairement entre ces deux aspects du maître. Ici aussi, c'est la perspective métaphysique à partir de laquelle le disciple envisage son maître qui lui permet de mettre chaque chose à sa place. Le passage suivant illustre à merveille la teneur du *K. al-Ajwiba* et la façon dont

⁶⁵ Dans ce célèbre hadith *qudsī*, souvent cité par Ibn 'Arabī, la seconde partie n'est rapportée sous cette forme dans aucun des recueils canoniques.

⁶⁶ *K. al-Ajwiba*, p. 542–543.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 624–625.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 627–628.

Ibn 'Arabī y expose sa conception des principes de l'éducation spirituelle en les ramenant à ses doctrines métaphysiques :

Lorsque le maître extérieur t'avertit et t'inspire, il le fait à partir d'une connaissance (*'ilm*) et d'une perception [spirituelle] (*baṣīra*) qui est plus utile et complète en ce qui te concerne. Lorsque le maître imaginaire t'avertit et t'inspire, c'est toi qui t'inspires toi-même et c'est toi qui est le lieu de la suspicion : tu peux tomber juste ou te tromper. Tu dois donc savoir comment distinguer entre les deux maîtres.

Bien qu'en ce qui concerne l'inspiration provenant du maître extérieur, tu n'aies pas besoin d'un critère, et qu'en fait tu doives accepter ce qui vient de lui en te soumettant (*musalliman*) si tu n'en connais pas le sens, en ce qui concerne l'inspiration du maître imaginaire, tu as besoin d'un critère. Il te faut ainsi attendre, avant d'accepter [ce qui vient de lui], que ce critère témoigne en sa faveur, puisqu'il est toi-même et qu'il n'est pas le maître que tu suis. Il est ainsi, dans cette affaire, pareil à la divinité (*ilāh*) à laquelle on croit (*mu'taqad*), car tu as besoin dans le cas de la divinité à laquelle on croit du critère de la Loi révélée (*shar'*), qui t'a été révélée et qui a été instaurée par la divinité qui ne peut être délimitée par aucune croyance à l'exclusion d'une autre : [Dieu] le Réel qui rassemble (*al-ḥaqq al-jāmi'*). Quant à celui qui est dans la croyance (*mu'taqad*), c'est le Réel par lequel [tout] est créé (*al-ḥaqq al-makhlūq bihi*), sur lequel repose la création (*khalq*) en tant que création. Le Réel qui rassemble a créé celle-ci par la vérité (*ḥaqq*) selon laquelle est créé ce qu'elle est. Ainsi, c'est le Réel qui rassemble qui est « indépendant des mondes » (Cor 3,97), tandis que le Réel par lequel [tout] est créé est celui qui possède les Noms que recherchent les existants (*akwān*). Il est donc le Créateur, le Seigneur, le Puissant, le Pourvoyeur, Celui qui fait vivre, Celui qui fait mourir, Celui qui exalte, Celui qui rabaisse, Celui qui précède, Celui qui succède, le Premier, le Dernier, l'Apparent, le Caché. Quant au Réel qui rassemble, c'est le Très-Saint, Celui qui entend, Celui qui voit, Celui qui sait, et d'autres noms semblables. Ainsi, Celui qui entend, Celui qui voit et Celui qui sait sont communs au Réel qui rassemble et au Réel par lequel [tout] est créé – qui est le Réel de la croyance (*al-ḥaqq al-i'tiqādī*) –, tandis que les noms Celui qui veut et le Puissant sont spécifiques au Réel de la croyance. Comprends donc !

Personne ne comprend ce que nous disons à part celui qui connaît la distinction (*furqān*) entre les deux maîtres : le maître extérieur et le maître imaginaire. Le maître extérieur, bien qu'il ne soit pas le disciple lui-même, est le disciple-même selon un aspect. Il fait partie de l'ensemble (*jumla*) de ce qu'est le disciple et le disciple fait partie du maître dans sa totalité. Chacun des deux est l'autre-même. [Dieu] le Réel qui rassemble est dans la création (*khalq*) mais la création n'est pas en lui, tandis que le Réel de la croyance est dans la création et la création est en lui, comme le maître extérieur. C'est cela qui les distingue (*fāriq*)⁶⁹.

On retrouve dans ce passage la distinction fondamentale entre les aspects formel et non-formel de la manifestation, qui se marque ici encore par la séparation entre les personnes du maître concret et du disciple. Cette distinction fondamentale permet d'une part de considérer le maître imaginaire pour ce qu'il est – c'est-

69 *Ibid.*, p. 635–636.

à-dire le disciple lui-même –, et d'autre part, de rendre au maître concret sa fonction première, celle de guider le disciple vers la juste perspective sur la corrélation entre le maître imaginaire et le maître concret :

Il cherche aussi l'entremise de ce maître imaginaire par son maître extérieur [. . .]. L'influx (*mādda*) de ce maître imaginaire – qui est l'ombre du maître extérieur – provient du maître extérieur, mais le disciple ne voit cela que comme provenant du maître imaginaire. Le disciple sait cela ou ne le sait pas⁷⁰.

Autrement dit, la capacité à distinguer entre les deux maîtres n'existe que par le maître concret, et c'est donc bien celui-ci, en dernière instance, qui permet au disciple de ne pas s'oublier en soi-même, et de ne pas perdre de vue la perspective métaphysique globale qui lui permet de trouver sa juste place au sein de la manifestation divine :

Ne sois pas inattentif au lien très fin (*raqīqa*) qu'il y a entre l'image du maître qui est auprès de toi et le maître, que celui-ci soit vivant ou mort. « Et ne soyez pas comme ceux qui ont oublié Dieu, car ils se sont oubliés eux-mêmes » (Cor 59,19), car celui qui oublie Dieu s'est en fait oublié lui-même, puisque Dieu a informé qu'il était les facultés du serviteur et ses membres. Celui qui a oublié Dieu s'est donc oublié lui-même, c'est-à-dire que Dieu le Très-Haut les a fait s'oublier eux-mêmes dans leur oubli de Dieu le Très-Haut. Comme est étrange la parole de Dieu envers celui qu'il dirige et qu'il élit ! [. . .] Il t'a ainsi instruit à propos de toi-même par toi-même, alors que tu étais inattentif à toi-même⁷¹.

Conclusion

La notion de maître imaginaire qu'Ibn 'Arabī développe dans le *K. al-Ajwiba* nous permet de mieux situer le propos de l'ouvrage dans son ensemble. Comme le titre l'indique, les sentences qui sont commentées ici par Ibn 'Arabī proviennent bien de Yūsuf b. Ibrāhīm, puisqu'elles émanent de son maître imaginaire. Mais celui-ci est en substance l'image du maître 'Alī al-Kurdī qui se trouve en Yūsuf. Le maître imaginaire qui est à l'origine des sentences du *K. al-Ajwiba* émerge d'une intrication entre leurs deux réalités, qu'Ibn 'Arabī se charge de mettre au clair. On pourrait donc légitimement considérer que tout le propos d'Ibn 'Arabī dans son commentaire vise à préciser la nature de ce maître imaginaire, son rapport au maître concret, et les multiples implications de cette relation dans le processus d'éducation spirituelle. Comme nous l'avons vu, tout ce dont il est question dans

⁷⁰ *Ibid.*, p. 627.

⁷¹ *Ibid.*, p. 670.

la relation entre maître et disciple passe en effet toujours, selon l'approche du Shaykh al-Akbar, par la médiation du maître imaginaire.

En tant qu'il éclaire ici les mécanismes les plus subtils de la relation entre maître et disciple, Ibn 'Arabī fait bien office dans le *K. al-Ajwiba* de « plus grand maître », dont la perspective embrasse l'ensemble des dimensions de l'éducation spirituelle. Bien qu'il ne s'agisse pas, loin s'en faut, d'un exposé systématique sur la question, le contexte particulier de l'ouvrage offre ici au Shaykh al-Akbar l'occasion d'en exposer certains des aspects les plus fondamentaux et subtils à la fois, comme nous le montre l'exemple du maître imaginaire. La relation au maître est ici située par Ibn 'Arabī dans le prolongement de la sainteté et de la prophétie. Elle place le disciple au centre de la triade relationnelle entre Dieu, le Messager et le maître, qui agit par l'intermédiaire du maître imaginaire au cœur du disciple lui-même. Cet ouvrage mérite donc d'être plus amplement étudié, et doit être considéré comme une pièce essentielle pour l'étude de la pensée d'Ibn 'Arabī concernant l'éducation spirituelle. Le *K. al-Ajwiba* illustre en effet de façon éclairante – et sans doute unique – la manière avec laquelle la perspective métaphysique du Shaykh al-Akbar s'applique de façon pratique dans l'expérience concrète du disciple.

Notons pour finir que l'éducation spirituelle du maître, telle que l'expose ici Ibn 'Arabī, se présente avant tout comme un processus de dévoilement, et donc paradoxalement d'émancipation⁷². Bien que le lien par lequel le disciple se rattache au maître soit, comme nous l'avons vu, de nature indéfectible, le degré de dépendance du disciple envers son maître semble dépendre de la capacité de ce dernier à amener son disciple à s'installer dans la présence non-formelle de la manifestation divine, à partir de laquelle la perspective s'ouvre de façon radicale. Au final, comme l'affirme Ibn 'Arabī : « Les plus grands (*al-akābir*) indiquent aux disciples la façon de prendre de Dieu en toute chose⁷³. »

Bibliographie

Sources primaires

Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam (Facsimile of oldest copy (dated 630H, TIEM 1933) and critical edition)*, éd.

M.E. Kiliç et A. Kiliç, Istanbul, Litera, 2016.

Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Beyrouth, Dar al-Fikr, s. d., 4 vols.

⁷² Voir mon court article sur « Le shaykh comme “dispositif” de dévoilement », *Revue Conscience Soufie*, 3 (2020) [*Transmission et Initiation*], p. 26–30.

⁷³ *K. al-Ajwiba*, p. 657.

- Ibn 'Arabī, « Il libro delle riposte arabe (*Kitāb al-Ağwiba al-'arabiyya*) di Ibn 'Arabī : Edizione, traduzione e note a cura di Maurizio Marconi », dans *El Azufre Rojo*, 7 (2020), p. 91–496.
- Ibn 'Arabī, « *K. al-Amr al-muḥkam* », éd. Maurizio Marconi, *El Azufre Rojo*, 11 (2023), p.197–216.
- Ibn 'Arabī, « *K. Kunh mā lā budda li-l-murīd minhu* », éd. Maurizio Marconi, *El Azufre Rojo*, 11 (2023), p. 197–216.
- Ibn 'Arabī, *Les Ordonnances divines : La réforme du Royaume humain (K. al-Tadbīrāt al-ilāhiyya fī iṣlāḥ al-mamlakat al-insāniyya)*, trad. Wajid Hassini, Paris, Albouaraq, 2022.
- Sibt Ibn al-Jawzī, *Mir'āt al-zamān fī tawārīkh al-a'yān*, éd. Muḥammad Barakāt *etal.*, Beyrouth, al-Risāla al-'alāmiyya, 2013, 23 vol.
- Michel Vâlsan, « Conseil à un ami (Cheikh Al-Akbar Ibn 'Arabī) », *Études Traditionnelles*, 409–410 (1968), p.243–250.
- Michel Vâlsan, « Conseil à l'aspirant (22^{ème} chapitre de l'ouvrage *I -Tadbīrātu-l-ilāhiyya fī-iṣlāhi-l-mamlakati-l-insāniyya* », *Études Traditionnelles*, 370–371 (1962), p. 37–45 et 122–129.
- Michel Vâlsan, « La vénération des maîtres spirituels », *Études Traditionnelles*, 372–373 (1962), p. 165–172.

Études

- Claude Addas, *La maison muhammadienne : aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane*, Paris, Gallimard, 2015.
- Miguel Asín Palacios, *L'islam christianisé : étude sur le Soufisme d'Ibn 'Arabī de Murcie*, trad. Bernard Dubant, Paris, Trédaniel-Éditions de la Maisnie, 1982.
- Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints : prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, Paris, Gallimard, 1986.
- Michel Chodkiewicz, « Une introduction à la lecture des *Futūḥāt Makkiyya* », dans *Les illuminations de La Mecque / The Meccan Illuminations*, éd. Michel Chodkiewicz, Paris, Sindbad, 1988, p. 15–75.
- Gerald Elmore, « Šadr al-Dīn al-Qūnawī's Personal Study-List of Books by Ibn al-'Arabī », *Journal of Near Eastern Studies*, 56/3 (1997).
- Amélie-Marie Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938.
- Denis Gril, « Adab and Revelation ore One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn 'Arabī », dans *Muhyiddin Ibn Arabi a Commemorative volume*, éd. Stephen Hirtenstein et Michael Tiernan, Shaftesbury-Rockport-Brisbane, Element, 1993, p. 228–263.
- Denis Gril, *La Risāla de Ṣaḥī al-Dīn Ibn Abī-Manṣūr Ibn Ḍāfir : biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII/XIII siècle*, éd. et trad. Denis Gril, Le Caire, Ifao, 1986.
- Denis Gril, « Le modèle prophétique du maître spirituel en islam », dans *Maestro e discepolo : temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, éd. Giovanni Filoramo, Brescia, Morcelliana, 2002, p. 345–360.
- Denis Gril, *Le Serviteur de Dieu : la figure de Muhammad en spiritualité musulmane*, Textes recueillis et introduits par Francesco Chiabotti, Paris, Les éditions du Cerf, 2022, p. 171–191.
- Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995.
- Gregory Vandamme, « Le shaykh comme "dispositif" de dévoilement », *Revue Conscience Soufie*, 3 (2020) [Transmission et Initiation], p. 26–30.
- Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, Damas, IFEAD, 1964, 2 vols.