

**Mohammed Chaouki Zine**

(IREMAM, Aix-en-Provence, France)

## **GUERRE ET PAIX INTÉRIEURE CHEZ IBN ‘ARABÎ**

«Guerre» et «paix» sont deux notions antinomiques comme le mouvement et le repos: il n’y a pas de *guerre paisible*, comme il n’y a pas de *paix conflictuelle*. Nous ne pouvons pas les traiter comme un “oxymore”, bien que les mystiques aient été friands de cette figure de style qu’ils maniaient avec brio dans la poésie comme dans les œuvres de systématisation doctrinale. Le passage d’une situation à l’autre se fait en fonction des conditions objectives et des conjonctures. Dans le langage mystique, ce sont les états spirituels (*ahwâl*, pl. de *hâl*) qui déterminent la situation dans laquelle se trouve l’adepte: situation de guerre (combat–*mujâhada*, ascèse–*riyâda*, observation des préceptes–*ibâda*, extase–*wajd*, etc.) ou situation de paix (quiétude–*sakîna*, stabilité–*tamkîn*, intimité–*uns*, etc.).

Cependant, guerre et paix ne vont pas l’une sans l’autre: la guerre comme effort physique et épreuve morale finit par s’estomper et aboutir à la trêve. La tradition mystique met en scène le combat que la raison (*al-‘aql*) doit mener contre la passion (*al-hawâ*), une description classique que la plupart des soufis ont développé dans leurs manuels<sup>1</sup>. La conception canonique ou jurisprudentielle de la guerre, qu’on appelle habituellement *jihâd*, a été modifiée par la tradition mystique et orientée vers l’expérience intérieure. En s’appuyant sur les textes coraniques et prophétiques, cette tradition a fait sienne la conception ésotérique de la guerre, reléguant le *jihâd* armé au rang de combat mineur n’ayant pas les mêmes vertus que la lutte de l’âme contre ses passions.

### **1. *Jihâd* mineur et *jihâd* majeur**

Nous savons que la référence scripturaire qui fait valoir le *jihâd* intérieur est la parole du prophète qui, rentrant d’une expédition militaire, déclara: «Nous voici revenus de la lutte mineure (*jihâd asghar*) pour nous livrer à la lutte majeure (*jihâd akbar*)». Un de ses compagnons lui demanda ce qu’il entendit par

---

<sup>1</sup> En particulier chez *al-Hakîm al-Tirmidhî*. Kitâb al-‘aql wa al-hawâ. Alexandrie: Dâr al-Ma‘rifâ al-Jâmi‘iyya 1991; *Idem*. Riyâdat al-nafs. Beyrouth: Dâr al-kutub al-‘ilmiyya 2005, comme nous le découvrirons plus loin.

«lutte majeure», il répondit: «la guerre du cœur», ou «la lutte contre les passions». D'autres traditions prophétiques attestent de la valeur spirituelle du combat contre soi-même, et non pas contre l'autre. Ce combat "réflexif" (qui vise le *soi*) et "introspectif" (dont la direction se tend vers l'intérieur) revêt une grande valeur morale chez la plupart des soufis. Parmi ces traditions prophétiques, on retiendra le discours du prophète lors de son dernier pèlerinage (*hajjat al-wadâ'*) qui fait état de la guerre contre soi-même à laquelle le combattant doit se livrer.

Il dit: «Le croyant (*mu'min*) est celui dont les gens n'ont pas à se défier en ce qui concerne leurs biens et leur personne; le musulman (*muslim*) est celui dont les gens n'ont pas à redouter la langue ni la main; le combattant (*mujâhid*) est celui qui mène le combat contre lui-même dans l'obéissance à Dieu; et l'exilé (*muhâjir*), celui qui a quitté son foyer, est celui qui renonce à ses péchés»<sup>2</sup>.

Ce *hadith* est autant une description de la nature de ces personnages (le croyant, le musulman, le combattant et l'exilé) qu'une véritable définition du rôle que chacun joue, tour à tour, dans la pratique religieuse. Les personnages portent les significations à même leurs noms respectifs:

1. Le croyant (*mu'min*) n'est pas uniquement celui qui atteste sa foi, mais aussi celui qui est digne de confiance (*amîn*).

2. Le musulman (*muslim*) n'est pas seulement celui qui prouve son appartenance à l'islam, mais aussi celui qui s'abstient de faire du mal à autrui, et par rapport auquel les autres se sentent à l'abri (du verbe *salima*, être sain et sauf).

3. Le combattant (*mujâhid*) n'est pas celui qui désire triompher sur l'autre, mais celui qui a l'art et la manière de maîtriser son ego.

4. Enfin, l'exilé (*muhâjir*) n'est pas celui qui délaisse ses obligations envers les siens, mais celui qui abandonne ses vices (du verbe *hajara*, abandonner, renoncer, etc.).

Ce texte est une leçon magistrale, herméneutique de surcroît (car il nous renvoie (*ta'wil*) à la racine étymologique des mots employés, à la fois comme significations et comme fonctions), qui éclaire notre conception de la foi, de l'islam, du *jihâd*, et de la vertu. Nous savons pourquoi dans la mystique musulmane, la quête de la quiétude, de la beauté et de l'indulgence prévaut sur le ressentiment, l'antagonisme et la rétorsion, autant de volontés négatives attribuées au *jihâd* au sens militaire, devenues la proie des lectures étriquées.

Nous verrons ci-après qu'une fouille terminologique dans le mot *jihâd* permet de faire apparaître d'autres significations, autres que celles établies, légalisées et imposées par l'orthodoxie.

<sup>2</sup> *Aḥmad Ibn Ḥanbal*. Musnad. T. VI. P. 21.

## 2. *Jihād*: analyse grammaticale et herméneutique

La racine *JHD* renvoie à des mots qui désignent l'effort et la peine. C'est ce qu'on lit en substance dans un vocabulaire de base comme *Lisân al-'Arab* d'Ibn Manẓûr. Le verbe *jahada* signifie «effectuer un effort avec assiduité et application». Ce qui est caractéristique dans cette description langagière, c'est que la racine *JHD* partage avec les autres racines (où les lettres apparaissent dans un autre ordre comme *HJD* ou *HDJ*) une signification commune. Cette inversion (*qalb*) est fréquente dans la langue des Arabes comme l'a remarqué Jalâl al-Dîn al-Suyûtî dans son *al-Muzhir fî 'ulûm al-lughâ*. Si on applique la règle de l'inversion, dans la racine *HJD*, il y a le verbe *tahajjada* qui signifie «faire la prière toute la nuit», une situation qui implique nécessairement l'éveil, rendu possible par l'effort fourni dans cette circonstance. De même dans la racine *HDJ*, on trouve le verbe *hadaja* qui veut dire «marcher d'un pas tremblant», un acte qui évoque une situation difficile due à une infirmité, et implique assurément l'idée de l'effort pour assurer l'acte de marcher.

Dans le vocabulaire soufi, on emploie très peu le mot *jihād*, mais plutôt *mujâhada*. Le chapitre 76 des *Futûhât* est entièrement dédié à la *mujâhada*. Fin connaisseur de la science des lettres, Ibn 'Arabî n'hésite pas à appliquer leur secret et leur alchimie dans la description de cette notion. Il commence dans ce chapitre par définir, sur le plan grammatical, les voyelles désignées comme lettres faibles (*hurûf al-'illa*, mot à mot les lettres de la maladie), à savoir le *wâw* (و), le *alif* (أ) et le *yâ'* (ي).

Le mot 'illa désigne la cause (*sabab*), mais aussi la douleur, symptôme de la maladie. D'ailleurs, la composition du *wâw*, du *alif* et du *yâ'* donne le mot *wây* (وأي), sous forme d'onomatopée, qui est l'expression de la douleur. Ces lettres faibles sont engendrées par les trois désinences ou les signes désinentiels (*harakât*)<sup>3</sup> que sont la *ḍamma* (ُ), la *fatha* (َ) et la *kasra* (ِ).

1. La *ḍamma* a engendré le *wâw* et recèle l'idée de regroupement ou d'incorporation (*ḍamm*) des bataillons d'une armée pour se préparer à la guerre.

2. La *fatha* a généré le *alif* et dérive du terme *fath* qui est la victoire d'un vainqueur.

3. La *kasra* a produit le *yâ'* et implique l'idée de l'*inkisâr*, c'est-à-dire la défaite d'un vaincu.

Si Ibn 'Arabî évoque ici ces lettres faibles, c'est pour les rapporter au vocable 'illa qui définit, d'une part, la cause, parce que ces désinences sont la cause génératrice des lettres faibles; et, d'autre part, l'idée d'un effort, voire d'un essoufflement.

La *mujâhada* serait donc cet état de labeur, voire de tribulation qui affecte l'âme par des peines corporelles. Ibn 'Arabî met la destruction des âmes (*itlâf*

<sup>3</sup> Il est à noter que le mot *haraka* signifie le mouvement, et donc l'effort actualisé.

*al-muhajj*) à l'apogée de la *mujâhada*, que ce soit par le martyr ou, dans la tradition mystique, par la mortification. Notre auteur associe la signification même du *jihâd* à cette destruction, par le fait qu'il y ait la perte du corps et effacement de l'âme. Deux sortes d'âmes éprouvent cette frayeur de perdre le corps: d'une part une âme attachée à la vie d'ici-bas et dont l'idée de se séparer provoque chez elle le désarroi et, d'autre part, une âme attachée à la vie éternelle et dont l'idée de quitter la vie d'ici-bas signifierait l'interruption des œuvres pieuses<sup>4</sup>.

### 3. La *mujâhada* comme «capital symbolique»

Dans ce même chapitre 76, Ibn 'Arabî commente le verset «Dieu a acheté (*ishtarâ*) des croyants leurs personnes et leurs biens en échange du paradis»

(إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ) (Cor. 9/111).

C'est une sorte d'échange ou de commerce qui s'effectue entre l'homme et Dieu. Le premier vend son âme au second tout en sachant que ce qu'il trouve chez ce dernier (c'est-à-dire le paradis) est plus attrayant. Le rapport entre l'homme et son âme est décrit par Ibn 'Arabî comme étant métaphorique (*musta'âr*), une description qui n'existe pas chez ses prédécesseurs, et que nous allons examiner par la suite.

Dans son *Ḥaqâ'iq al-tafsîr*, Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî<sup>5</sup> (m. 412/1021) opte pour une explication de ce verset qui présente l'apport divin, à savoir le paradis, comme une monnaie d'échange, comme un rachat ou une rédemption. Les deux éléments concernés sont les biens matériels (*al-amwâl*) et l'âme (*al-nafs*), c'est-à-dire deux éléments qui sont, par nature, aimables, et l'idée de les perdre suscite la crainte et le désarroi. Donner de son bien matériel et vendre son âme à Dieu sont, d'après cette conception, l'expression de la *mujâhada*, parce que le don en aumône de ses biens matériels (*zakât*) et la purification de l'âme (*tazkiyya*) sont deux démarches qui nécessitent application et abnégation.

C'est ce que semble admettre aussi 'Abd al-Karîm al-Qushayrî<sup>6</sup> (m. 465/1072) dans son *Laṭâ'if al-ishârât*, lorsqu'il évoque l'âme comme une denrée ayant une valeur: l'âme doit être débarrassée des vices qui l'obscurcissent et amoindrissent sa qualité au regard de l'acquéreur qui est Dieu. Ibn 'Arabî, quand à lui, évoque, par le biais d'un rapport métaphorique<sup>7</sup> (*isti'âra*), l'âme comme prêt ou emprunt, ce qui n'est pas sans lien avec l'idée de l'échange (ou le commerce). L'âme est ce que le corps emprunte pour assurer son fonctionnement

<sup>4</sup> Ibn 'Arabî. Futûḥât [dorénavant: Fut.]. Vol. II. P. 146–147.

<sup>5</sup> Sulamî. Ḥaqâ'iq al-tafsîr. T. I–II. Ed. Sayyid 'Imrân. Beyrouth: Dâr al-kutub al-'ilmiyya 2001. T. I. P. 286–287.

<sup>6</sup> Qushayrî. Laṭâ'if al-ishârât. T. II. Le Caire: 1981<sup>2</sup>. P. 63–65.

<sup>7</sup> Métaphore signifie déjà, sur le plan étymologique, *transport*: le corps comme moyen de transport (*markab*) de l'âme humaine.

vital, et le corps est un habitacle que l'âme emprunte pour se donner une forme visible pouvant parler, voir, agir, pâtre, et communiquer. Ainsi, aucun n'est la propriété légale et tangible de l'autre. Chacun est le locataire de l'autre avec la conviction de le quitter un jour.

Selon l'auteur des *Futûḥât*, l'âme que Dieu achète, d'après le verset 111 de la sourate *al-tawba*, précédemment cité, est l'âme animale (*al-nafs al-hayawâniya*) que lui vend l'âme raisonnable (*al-nafs al-nâṭiqa*). L'âme animale sujette aux vices est vouée à la destruction sous la double forme du martyr et de la mortification, tandis que l'âme raisonnable est destinée à occuper le paradis en accomplissant ce que le Coran appelle «le commerce lucratif» (*tijâra râbiḥa*) dans la sourate 61 (*al-ṣaff*), verset 10: «Ô vous qui avez cru! Vous indiquerai-je un commerce qui vous sauvera d'un châtimeut douloureux?». Le commerce, bien qu'il ait une connotation marchande voire mercantile, est, de surcroît, un lien entre des sujets. Il est, de ce fait, la rencontre de deux êtres.

Le commerce connote donc l'échange lucratif auquel l'âme raisonnable procède en sacrifiant l'âme animale, et la rencontre béate entre Dieu et le serviteur. Il s'agit, dans cette perspective, d'un "capital" que le serviteur détient en l'entourant d'attaches fort cruciales (biens matériels, âme) et de "transactions" auxquelles il doit procéder pour gagner le paradis dans un moindre degré, et l'amour de Dieu dans un degré plus éminent. Il s'agit donc d'un rapport symbolique, si par "symbole" on entend un signe présent pouvant évoquer une chose absente avec laquelle il entretient un rapport de corrélation: «Un symbole ne signifie pas: il évoque et focalise, assemble et concentre, de façon analogiquement polyvalente, une multiplicité de sens qui ne se réduisent pas à une seule signification ni à quelques-unes seulement»<sup>8</sup>.

Comme son étymologie l'indique, le symbole (*symbolon*) implique toujours le rassemblement de deux moitiés: une face visible et une face invisible telle la lune durant sa phase bimensuelle. Le *symbolon* est le signe de reconnaissance de cette lune sous sa phase initiale (croissant de lune) pour identifier le début du mois de jeûne (*ramaḍân*): «Mangez et buvez jusqu'à ce que se distingue, pour vous, le fil blanc de l'aube du fil noir de la nuit. Puis accomplissez le jeûne jusqu'à la nuit» (*Cor.* 2/187). Le symbole est indice de la distinction entre deux aspects de la même réalité: le jour et la nuit (pour la journée), le visible (*shahâda*) et le caché (*ghayb*) pour l'existence, etc. Cet aspect double de la réalité est caractérisé plus par la corrélation que par l'antinomie. Il est le fruit d'une unité intrinsèque que les soufis ont su identifier par le terme *waḥdat al-wujûd*, lorsque Dieu devient l'être en soi du serviteur, non pas son essence, en vertu de cette limite distinctive (*symbolon*) entre divinité et humanité, mais en fonction d'un rapport qui se trame au niveau des formes épiphoniques comme nous le découvrirons par la suite.

<sup>8</sup> *Alleau R.* La science des symboles. Paris: Payot 1976. P. 12–13.

#### 4. Le combat sous le signe de la *waḥdat al-wujûd*

Ainsi, Ibn 'Arabî donne à la *mujâhada* une dimension universelle (*jihâd 'âmm*), parce qu'il pense que tout être qui fournit un effort et subit les infortunes du destin est un combattant. Dans ce champ de bataille, l'homme s'efforce de faire basculer l'ordre des choses en sa faveur, par le biais du négoce. Le fait de dire qu'il subit les adversités fait penser qu'il y a des actes qui dépendent du combattant, et que d'autres actes ne dépendent pas de lui, puisqu'il est assujéti à l'ordre des choses qui dépend du décret divin et du destin (*ḥukm al-qaḍâ' wa l-qaḍar*). La question de ce décret divin, c'est-à-dire la relation entre la liberté et le déterminisme, a été, maintes fois, discutée dans l'histoire doctrinale de l'islam, le plus souvent avec véhémence, notamment dans les débats théologiques.

L'explication d'Ibn 'Arabî s'inscrit dans ce débat théologique, tout en se démarquant de ses méthodes dialectiques et spéculatives. Il place son explication sous le signe de ce que les soufis appellent communément «l'unicité de l'être» (*waḥdat al-wujûd*), même si Ibn 'Arabî n'est pas le fondateur ou le promoteur de cette théorie, apparue vraisemblablement après lui, dans les commentaires de ses disciples, en particulier Ṣadr al-Dîn al-Qûnawî (m. 673/1274). L'idée principale de cette "théorie"<sup>9</sup> est que Dieu est l'être en soi de l'existence. Celle-ci est caractérisée par l'unicité, à l'image de l'unicité de Dieu. Tous les êtres qui composent cette existence ont le statut des êtres possibles siégeant dans la science de Dieu. Ils n'ont donc pas une existence réelle et nécessaire, mais uniquement une existence éphémère ou métaphorique. Nous venons de voir le recours d'Ibn 'Arabî à l'explication métaphorique en ce qui concerne le rapport entre l'âme et le corps.

La *waḥdat al-wujûd* n'est rien d'autre que l'extension du dogme de l'unicité (*al-tawḥîd*), tel qu'il a été institué par la religion musulmane. Cette unicité prend une dimension ontologique<sup>10</sup> plus large et devient dans le *taṣawwuf* (le soufisme) l'expression de l'unité absolue. Ainsi, Ibn 'Arabî lit le verset 17 de la sourate 8 (*al-anfâl*): «Et lorsque tu lançais, ce n'est pas toi qui lançais, mais c'est Dieu qui lançait» (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى), à la lumière de cette théorie. Dans cette sourate est évoquée la bataille de Badr pendant laquelle le prophète Muḥammad a lancé une poignée de terre en direction de l'ennemi.

La règle que l'auteur établit dans son explication du verset est la concomitance de la négation (*wa mâ ramayta*) et de l'affirmation (*idh ramayta*). Elle

<sup>9</sup> Nous employons ici "théorie" avec plus de circonspection, car la *waḥdat al-wujûd*, telle qu'elle est impliquée dans les textes d'Ibn 'Arabî et telle qu'elle a été thématisée chez ses disciples, n'est pas le résultat d'une «vision spéculative» que connote toute théorie (*theōria* est essentiellement une vision, un *spectaculum*, et par extension, une idée, une doctrine, un système de pensée, etc.). Elle est plutôt une "contemplation" si par celle-ci on entend «vision contemplative du témoin (*shuhûd al-shâhid*) qui demeure dans le cœur, par Dieu» (Fut. T. II. P. 495/ Chapitre 209). Il s'agit d'un témoignage enraciné dans le cœur et n'émane pas de vision spéculative.

<sup>10</sup> L'ontologie concerne l'existence et ses degrés de manifestation.

exprime l'identité entre l'acte et son contraire par l'intervention de Dieu qui est le véritable acteur, le vrai lanceur derrière l'apparence humaine du prophète ou à travers cette apparence humaine<sup>11</sup>. D'autant plus que la structure du verset est une sorte d'asyndète qui efface les conjonctions (*wa mâ ramayta idh ramayta*). Ibn 'Arabi l'explique ailleurs par le fait que les combattants ('*asâkir*) n'ont pas d'existence réelle, tout comme les êtres demeurant dans la science divine, et qu'ils sont des apparences (*mazâhir*) pour la manifestation réelle de la divinité (*tajallî*)<sup>12</sup>.

Ibn 'Arabi tire de cette règle un principe défiant toute logique et aboutissant à la perplexité (*al-ḥayra*). Le lanceur est, à la fois, Dieu et n'est pas Dieu. Ce qui provoque ce qu'il appelle *shubha*, une sorte de "confusion" entre deux choses en apparence semblables, mais en réalité différentes. Le verset a été expliqué autrement par Abû Ja'far Muḥammad b. Jarîr al-Ṭabarî<sup>13</sup> (m. 310/923) dans *Jâmi' al-bayân*, selon qui les actes humains sont acquis (*muktasaba*) par Dieu, c'est-à-dire que les hommes agissent grâce à l'assistance (*al-tawfiq*) et à la providence (*al-'inâya*) divines. Nous trouvons une explication similaire chez Sulamî<sup>14</sup> qui considère la volonté divine comme moteur réel des actes humains. D'après Qushayrî,<sup>15</sup> l'acte du prophète qui lance la poignée de terre lors de la bataille de Badr trouve son principe unificateur chez Dieu.

Il apparaît indéniable que la signification du verset repose sur l'unité transcendante des actes humains: l'acteur est divin, mais l'apparence est humaine. La suite du verset [«et ce pour éprouver les croyants d'une belle épreuve de sa part» (وَلِيْلِيَّ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا)] met aussi en jeu le destin qui enveloppe la totalité du monde. Il s'agit d'une épreuve (*balâ'*) qui justifie, selon Ibn 'Arabi, l'appellation de combattant (*mujâhid*) pour tout être soumis à ce destin. Un autre verset le démontre, le verset 31 de la sourate 47 (Muḥammad): «Et certes nous vous éprouverons jusqu'à ce que nous sachions ceux d'entre vous qui combattent et ceux qui sont patients, et nous éprouverons ce que vous aurez fait» (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ (نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ).

Ibn 'Arabi a longuement commenté ce verset pour expliquer la prééminence de la science divine et montrer qu'elle contient la totalité des êtres et des actes<sup>16</sup>. Il fait également allusion à l'épreuve qui est une forme d'expérience (*khibra*) par le biais de laquelle l'être acquiert des connaissances, par goût initiatique (*dhawq*). L'épreuve lui permet de se forger un caractère vigoureux et de tenir tête aux vicissitudes du destin.

<sup>11</sup> Cf. Fut. T. II. P. 69/ Ch. 73; P. 216/ Ch. 131; P. 343/ Ch. 178; P. 379/ Ch. 188; T. III. P. 525/ Ch. 384; P. 549/ Ch. 391, etc.

<sup>12</sup> Fut. T. II. P. 42.

<sup>13</sup> Ṭabarî. *Jâmi' al-bayân*. Le Caire: 1968<sup>3</sup>. P. 204–205.

<sup>14</sup> Sulamî. *Ḥaqa'iq al-tafsîr*. T. I. P. 262.

<sup>15</sup> Qushayrî. *Laṭâ'if al-ishârât*. T. I. P. 610.

<sup>16</sup> Cf., par exemple, Fut. T. III. P. 319/ Ch. 364; T. IV. P. 239–240/ Ch. 558; Kitâb al-'abâdila. P. 179, etc.

Nous n'allons pas nous attarder sur l'aspect épistémologique et exégétique de l'interprétation de ce verset. Nous retenons seulement que le combat (*al-jihâd*) dont il s'agit dans ce verset excède la définition restreinte et canonique transmise par le droit musulman (*fiqh*). Ce *jihâd* acquiert une signification universelle de lutte contre les adversités venant de l'extérieur (le monde) et les vices se retrouvant à l'intérieur (l'âme). Ce *jihâd* est inscrit dans une unité totale qui est l'action de Dieu dans le monde. Ibn 'Arabî dit, en substance, que le vrai combattant est Dieu sous la forme humaine des adversaires.

Nous voici donc en face d'une conception tempérée du *jihâd*, non seulement parce qu'elle minimise sa signification relayée par l'orthodoxie, mais parce qu'elle effectue aussi un écart sémantique et herméneutique majeur dans le vocable même du mot *jihâd*. Ainsi, on passe de la lutte armée à l'effort moral et physique qui se manifeste dans le moindre acte louable. La tradition mystique n'a gardé de la guerre que sa forme stratégique et tactique pour déjouer les plans rusés du vice. Ainsi, nous pouvons voir chez de nombreux mystiques musulmans toute une littérature polémologique dont les acteurs sont le cœur (*al-qalb*), l'intellect (*al-'aql*), l'âme (*al-nafs*), la passion (*al-hawâ*), les membres corporels (*al-jawârih*), les idées fugaces (*al-khawâtir*), etc. Cette littérature attribue aussi à ces forces et facultés une connotation humaine, dans la mesure où le cœur est assimilé au roi, l'intellect au conseiller du roi, les membres corporels aux soldats, etc. S'agit-il d'une extrapolation humaine pour tirer un quelconque enseignement?

### 5. La guerre chez Ibn 'Arabî: une «technique ascétique»

En réalité, les soufis ont su garder l'art de la guerre tel qu'il a été élaboré et mis en œuvre dans les expéditions militaires. Ce sont les mêmes techniques, mais ce ne sont pas les mêmes cibles, ni les mêmes objectifs. Comme nous l'avons écrit précédemment, le *jihâd* se focalise, dans la tradition mystique, sur l'intériorité de l'âme. On notera d'ailleurs que le chapitre 76 des *Futûhât* est suivi par le chapitre 77 sur l'abandon du combat (*tark al-mujâhada*), un abandon qui signifie plutôt dépassement. Dans ce chapitre, Ibn 'Arabî rappelle l'idée principale que le véritable combattant est Dieu qui apparaît par sa théophanie (*yatajallâ*) sous la forme humaine des antagonistes. Il y a là comme une sorte de sympathie universelle qui déborde les individualités adverses pour les fondre dans l'unité transcendantale de Dieu. La référence d'Ibn 'Arabî est le verset «Et c'est à lui que revient l'ordre tout entier» (وَاللَّهُ يُرْجِعُ الْأُمُورَ كُلَّهَا). Dieu est pour ainsi dire l'ultime refuge vers lequel tous les êtres, si disparates qu'ils soient, reviennent. L'âme figure parmi ces êtres et son retour à Dieu serait heureux si c'est une âme apaisée (*nafs muṭma'inna*) d'après les versets 27 et 28 de la sourate 89 (*al-Fajr*):

«Ô toi, âme apaisée, retourne vers ton seigneur, satisfaite et agréée»

(يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرَضِيَةً).

Dans le *Jâmi' al-bayân*<sup>17</sup>, al-Ṭabarî dit que l'âme apaisée est celle qui croit et adhère à la parole de Dieu (*al-muṣaddiqa*), et donne son assentiment à tout ce qui provient de lui par le biais du destin. C'est ce que Sulamî admet aussi dans *Ḥaqâ'iq al-tafsîr*<sup>18</sup>: l'âme apaisée est comme une parcelle de Dieu qui revient à son origine.

Parler de l'âme apaisée, c'est évoquer les parcours douloureux qu'elle traverse pour aboutir à l'apaisement. Ces parcours sont jalonnés d'épreuves et de combats, au moyen de techniques ascétiques dûment observées. Quand on parle d'art de la guerre, on invoque les techniques pour la mener à bien (une *tecknè*) entraînant l'idée de moyens qui doivent être mis en œuvre pour se lancer dans la bataille.

Parmi les soufis qui furent les plus attentifs à cet aspect polémologique, on trouve al-Ḥakîm al-Tirmidhî (m. 318/930), natif de Tirmidh (Termez) au nord du Khorassan (l'actuel Ouzbékistan). Dans la plus grande partie de ses œuvres<sup>19</sup>, on rencontre une description psychologique mettant en scène la mise en ordre de bataille de deux armées, celle du cœur et celle de l'âme. Il écrit dans *Al-masâ'il al-maknûna*: «Nous avons trouvé que la passion déchaîne les concupiscences, et que l'intellect est à l'origine des sciences et de la connaissance»<sup>20</sup>. Et un peu plus loin: «Le cœur gouverne les membres corporels. Il en est le prince. S'il est guidé par la connaissance et l'intellect, il est alors droit; et s'il est envahi par la passion et l'âme, il s'écarte de la voie de Dieu»<sup>21</sup>.

Dans la plupart des textes de Tirmidhî, on trouve les figures du roi, du prince, du sultan, du gouvernement pour décrire la configuration du corps humain et ses facultés cognitives. En d'autres termes, la description de Tirmidhî met en évidence une gestion du corps semblable à celle pratiquée par un gouvernement dans l'administration d'un peuple. Cette conception a été reprise par de nombreux auteurs comme Abû Ḥâmid al-Ghazâlî (m. 505/1111) dans l'*Iḥyâ' ulûm al-dîn* (cf. en particulier *Kitâb sharḥ 'ajâ'ib al-qalb*/ Livre sur le commentaire des merveilles du cœur) et Ibn 'Arabî dans *al-Tadbîrât al-ilâhiyya*.

Le livre d'Ibn 'Arabî est, à cet égard, caractéristique. Le sommaire de ce livre met nettement en évidence l'alliance entre le corps humain et l'administration de

<sup>17</sup> Ṭabarî. *Jâmi' al-bayân*. T. XXX. P. 238–240.

<sup>18</sup> Sulamî. *Ḥaqâ'iq al-tafsîr*. T. II. P. 395.

<sup>19</sup> Cf., par exemple: *Kitâb al-riyâda wa adab al-nafs* (le Livre de l'ascèse et de l'éducation de l'âme), *Bayân al-farq bayna al-ṣadr wa l-qalb wa l-fu'âd wa l-lubb* (Discours sur la différence entre la poitrine, le cœur, le cœur apparent, et le noyau), *Al-masâ'il al-maknûna* (les Choses cachées), *Risâlat makr al-nafs* (Épître sur la ruse de l'âme), *Kitâb asrâr mujâhadat al-nafs* (le Livre sur les secrets de combattre l'âme), *Kitâb al-'aql wa l-hawâ* (le Livre de l'intellect et de la passion), etc.

<sup>20</sup> Tirmidhî. *Kitâb al-masâ'il al-maknûna*. P. 65.

<sup>21</sup> Ibid. P. 153.

la cité. On y trouve une description de la «cité du corps» (*madînat al-jism*), la guerre entre l'intellect et la passion, la gestion du commandement militaire, des soldats et la supervision de l'armée. C'est dire à quel point le modèle militaire a fasciné les soufis jusqu'à son application dans leur approche morale et spirituelle de la *mujâhada*.

Dans les *Tadbîrât al-ilâhiyya*, Ibn 'Arabî écrit que le corps est comme une cité cosmopolite dont le roi serait le cœur (*al-qalb*). Il est appuyé par l'intellect qui réside dans le cerveau (*al-dimâgh*), et dont la tâche est de guider les membres corporels vers l'appréhension du bien, à l'instar du chef militaire qui veille sur l'ordre de ses subordonnés. Une vraie machine à penser, l'intellect procède par calcul et veille en luttant contre les intrusions malsaines. Mais au sein de cette cité corporelle réside la passion (*al-hawâ*) qui dirige un groupe de pirates, et tente de corrompre l'âme. Celle-ci est tiraillée entre les suggestions "angéliques" provenant de l'intellect (qui les reçoit à son tour du cœur, lequel les reçoit de l'Esprit Saint) et les suggestions "diaboliques" émanant de la passion d'après le verset 8 de la sourate 91 (*al-Shams*): «Et lui a alors inspiré son immoralité de même que sa piété» (أَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا). Si l'âme répond à l'appel de l'intellect, elle est alors une âme apaisée (*nafs muṭma'inna*), et si elle succombe aux tentations de la passion, elle est une âme incitatrice au mal (*ammâra bi l-sû'*) d'après le verset 53 de la sourate 12 (*Yûsuf*).

C'est ainsi qu'Ibn 'Arabî explique la guerre intestine dans le royaume corporel et les étapes de mortification que l'âme doit franchir pour être apaisée, et rejoindre son origine d'après les versets 27 et 28 de la sourate 89. Dans plusieurs textes de son œuvre, Ibn 'Arabî commente ces versets en disant que l'âme qui triomphe des vices de la passion rejoint son Seigneur qui se manifeste sous son apparence corporelle, mais reste néanmoins caché (*mastûr*) comme l'énonce le verset 30 «Et entre dans mon paradis» (وَادْخُلِي جَنَّتِي). Le mot *janna* a pour signification "l'écran protecteur" (*al-satr*). L'âme devient ainsi protégée, et protectrice du Seigneur qui se manifeste derrière sa forme humaine. Elle obtient la quiétude (*al-sakîna*) qui est l'adhésion (*al-îmân*) ou l'assentiment, une explication rapportée par Abû Naşr al-Sarrâj (m. 378/988) dans *al-Luma*<sup>22</sup>.

Les soufis définissent cette croyance en recourant à la requête d'Abraham qui demanda à Dieu comment ressusciter les morts. Dieu dit: «Ne crois-tu pas encore?». Il répondit: «Si, mais que mon cœur soit rassuré». Ibn 'Arabî explique cela dans ses réponses au questionnaire de Tirmidhî<sup>23</sup> en disant que l'âme est naturellement anxieuse face aux incertitudes du combat contre ses vices. Une fois qu'elle réussit à dompter son ego, elle est alors apaisée et atteint la béatitude. Ainsi, la paix intérieure de l'âme n'est possible qu'après un mouvement laborieux, conformément au schéma universel de mouvement et de repos.

<sup>22</sup> Sarrâj. *Al-Luma*. Le Caire. 1960. P. 98.

<sup>23</sup> Fut. T. II. P. 59/ Ch. 73, réponse 27.

### Conclusion

Guerre et paix chez Ibn 'Arabi sont conjointement liées, la première menant nécessairement à l'autre. L'accent a été mis sur le déplacement sémantique et herméneutique que les soufis (dont notre auteur) ont opéré au niveau du mot *jihād* allant de la guerre (au sens habituel) au combat intérieur. Certains soufis étaient aussi des guerriers et assumaient une tâche à la fois mystique et politique, comme ce fut le cas de Cheikh Arslân<sup>24</sup> (XIIe siècle) ou de l'Emir Abdelkader (m. 1301/1883) en Algérie. Le souci de fonder une *politique de l'âme* a vraisemblablement prédominé dans leur vision du monde comme dans leur pratique morale. La preuve en est l'extrapolation du modèle guerrier et cosmopolitique sur la configuration du corps humain et le gouvernement de l'âme. En définitive, cette conception a un atout majeur, celui de conjuguer l'ascèse psychologique (ou la maîtrise de soi) et l'engagement politique, deux entreprises qui sont l'actualisation effective du *jihād*.

The *walāyah* of all preceding prophets also prospers in the community of Muhammad (on whom be the peace and benedictions of God!). There are *awliyā'* on the footsteps of Jesus or Moses. There are *awliyā'* realizing *walāyah* on the heart of Abraham and so on; there are even seals (the summits of perfection) of certain *walāyah* in the community of Muhammad, like Jesus who will appear as both a prophet and *walī* in the Muhammadan community at the end of the times.

---

<sup>24</sup> Cf. *Geoffroy E. Jihād et contemplation*. Beyrouth : Al-Bouraq 2003<sup>2</sup>.