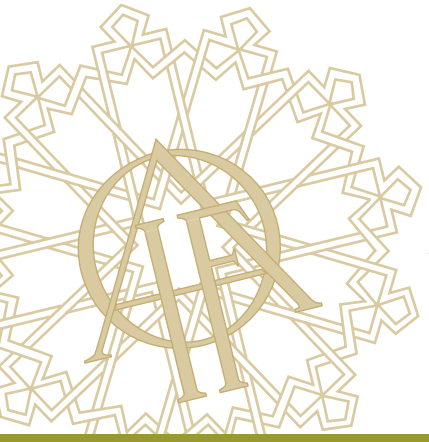
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 32 (1998), p. 49-66

Éric Geoffroy

# Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭā'if al-minan d'Ibn ʿAṭā' Allāh (m. 709 - 1309).

*Conditions d'utilisation*

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

*Conditions of Use*

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

**Dernières publications**

| | | |
|---|---|---|
| 9782724710144 | *Documentary Papyri from the Fouad Collection at the Institut Français d?Archéologie Orientale (P.Fouad II 90–100)* | Mohamed Gaber Elmaghrabi |
| 9782724710007 | *Représentations et symbolique de la guerre et de la paix dans le monde arabe* | Sylvie Denoix (éd.), Salam Diab-Duranton (éd.) |
| 9782724710038 | *Les textes de la pyramide de la reine Ânkhesenpépy II* | Bernard Mathieu |
| 9782724709889 | *Proceedings of the 14th International Conference for Nubian Studies* | Marie Millet (éd.), Vincent Rondot (éd.), Frédéric Payraudeau (éd.), Pierre Tallet (éd.) |
| 9782724710182 | *Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 32* | Sylvie Marchand (éd.) |
| 9782724709919 | *Les « Magasins nord » de Thoutmosis III* | Sébastien Biston-Moulin |
| 9782724709902 | *La porte de Tibère à Médamoud I* | Dominique Valbelle |
| 9782724710281 | *Annales islamologiques 57* | Robin Seignobos (éd.) |

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Éric GEOFFROY

# Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭā'if al-minan d'Ibn ʿAṭā' Allāh (m. 709/1309)

L'ORDRE SOUFI des Šāḏilī aurait-il connu une telle diffusion de par le monde sans le secours des œuvres d'Ibn ʿAṭā' Allāh ? On peut en douter. Ainsi, c'est par leur intermédiaire que l'enseignement d'Abū l-Ḥasan al-Šāḏilī, le maître éponyme de l'ordre, rayonna sur sa terre natale, le Maroc, à partir de l'Égypte [1] : l'histoire des doctrines et des idées fournit maints exemples d'un tel phénomène de réflexion des ondes. Cette diffusion eut lieu au XIV^e^ siècle, soit quelques années ou quelques décennies après la mort d'Ibn ʿAṭā' Allāh. Par la suite, ses ouvrages constitueront le corpus fondamental de la *ṭarīqa šāḏiliyya*, et pénétreront même les milieux soufis les plus étendus.

Aḥmad Tāj al-Dīn Ibn ʿAṭā' Allāh al-Iskandarī est le troisième grand maître de l'ordre. À la différence de ses deux prédécesseurs, il est natif d'Égypte, et plus précisément d'Alexandrie [2]. Rappelons qu'Abū l-Ḥasan al-Šāḏilī a d'abord été envoyé en Ifrīqiya par son cheikh marocain ʿAbd al-Salām Ibn Mašīš (m. 622/1225). C'est à Tunis, en effet, qu'il commence à s'adresser aux hommes. Puis la vindicte du cadi de la ville l'oblige à émigrer vers l'Égypte ; parmi les disciples qui l'accompagnent figure son successeur Abū l-ʿAbbās al-Mursī, d'origine andalouse. Une fois établi à Alexandrie, al-Šāḏilī répand son enseignement dans tout le pays du Nil, qu'il traverse chaque année pour se rendre au Pèlerinage. C'est lors de l'un de ces périples qu'il meurt, dans le désert du sud-est égyptien, en 656/1258 [3]. Ibn ʿAṭā' Allāh naît deux ans plus tard.

[1] P. Nwyia, *Ibn ʿAbbād de Ronda*, Beyrouth, 1961, p. XI et 120.

[2] Sur Ibn ʿAṭā' Allāh, cf. notamment Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, *al-Durar al-kāmina fī aʿyān al-miʾa al-ṯāmina*, Beyrouth, s.d., I, p. 273-275 ; al-Šaʿrānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Le Caire, 1954, II, p. 20 ; al-Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara fī aḫbār Miṣr wa l-Qāhira*, Le Caire, 1968, I, p. 301 ; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt al-ḏahab fī aḫbār man ḏahab*, Beyrouth, 1988, VI, p. 19 ; Ibn Mulaqqin, *Ṭabaqāt al-awliyāʾ*, Beyrouth, 1986, p. 421-422. Parmi les études, citons A. al-Taftāzānī, *Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Sikandarī wa taṣawwufuhu*, Le Caire, 1969 ; P. Nwyia, *Ibn ʿAṭāʾ Allāh et la naissance de la confrérie shādhilite*, Beyrouth, 1971 ; cf. également notre ouvrage *La sagesse des maîtres soufis* (qui consiste en une traduction commentée, avec postface, des *Laṭāʾif al-minan*), Paris, à paraître à l'automne, 1998.

[3] Pour plus de précisions sur la vie et la personnalité d'al-Šāḏilī, on pourra consulter ʿAlī ʿAmmār, *Abū l-Ḥasan al-Šāḏilī*, Le Caire, 1952 ; A. M. Mackeen, « The Rise of al-Shâdhilî », *JAOS*, oct.-déc. 1971, vol. 91, p. 477-486 ; D. Gril, « Le saint fondateur », *in* A. Popovic et G. Veinstein (sous la direction de), *Les Voies d'Allah*, Paris, 1996, p. 104-120.



*Annales islamologiques 32—1998*
AnIsl 32 (1998), p. 49-66 Éric Geoffroy
Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭāʾif al-minan d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 709 - 1309).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Al-Mursī ne cesse à son tour de se déplacer sur le territoire égyptien pour former des disciples et délivrer le message de la Šāḏiliyya. À cet effet, il envoie son jeune et brillant disciple au Caire, qui est alors la grande métropole du monde musulman. Là, conformément à la volonté de son maître, Ibn ʿAṭāʾ Allāh enseigne « les deux sciences, exotérique et ésotérique », c'est-à-dire le droit musulman (*fiqh*) et le soufisme (*taṣawwuf*). Nous savons que les cours et les sermons qu'il donne à al-Azhar ont une grande audience. Il y parlait, nous dit Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, « du haut d'une chaire [...], et y tenait un langage qui apaisait les âmes, mêlant les paroles des soufis à ce qu'on rapporte des pieux devanciers (*al-salaf*) ; il discourait aussi sur toutes sortes de sciences. [...] Le peuple accourait pour l'écouter, mais aussi beaucoup de juristes [4]. »

Lorsqu'al-Mursī meurt en 686/1287, Ibn ʿAṭāʾ Allāh jouit donc d'une certaine notoriété en Égypte, grâce à ses dons de prédicateur ainsi qu'à son célèbre recueil de sentences spirituelles, les *Ḥikam*. Il représente désormais l'ordre *šāḏilī*, bien qu'un important rameau alexandrin voie le jour avec Yāqūt al-ʿAršī (m. 707/1307) [5]. Ibn ʿAṭāʾ Allāh partage sa vie entre l'enseignement, la direction spirituelle et la rédaction de son œuvre. Le rôle prépondérant qui lui revient dans le conflit entre les soufis cairotes et Ibn Taymiyya (m. 728/1328) témoigne de la grande influence qu'il avait alors jusque dans les sphères du pouvoir : en 707/1308, il fut le porte-parole auprès du sultan des cheikhs exaspérés par les attaques incessantes du docteur syrien contre certains aspects ou personnalités du soufisme.

Ibn Taymiyya récusait en premier lieu la doctrine métaphysique d'Ibn ʿArabī, mais il critiquait aussi certains principes de la Šāḏiliyya [6]. Ibn ʿAṭāʾ Allāh eut ainsi la lourde tâche d'assumer la défense du *taṣawwuf* contre ses dénégateurs. Ibn Taymiyya était sans doute un polémiste impénitent, mais il faut rappeler qu'il était lui-même affilié au soufisme, et qu'il en avait une lecture plus ouverte et nuancée que beaucoup de littéralistes [7].

Les *Laṭāʾif al-minan* répondent donc à cet objectif généreux : mener à bien une « défense et illustration » de la sainteté en islam, en montrant que le saint musulman ne fait en réalité que se conformer de façon plénière au modèle prophétique. La reconnaissance d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh en tant que savant exotériste (*ʿālim*) et juriste (*faqīh*) lui permet de valider les grands théoriciens de la sainteté, al-Ḥakīm al-Tirmiḏī et Ibn ʿArabī, chez lesquels il puise d'ailleurs une partie de sa matière doctrinale. Sur cela, nous reviendrons, car le projet le plus pressant d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh est précisément d'illustrer la sainteté en islam par l'exemple de son maître

[4] *Al-Durar al-kāmina* I, p. 274. Ibn ʿAṭāʾ Allāh a regroupé la plupart de ses sermons dans un recueil intitulé *Tāǧ al-ʿarūs*.

[5] Cf. l'arbre initiatique de la Šāḏiliyya égyptienne que nous avons établi dans *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas, 1995, p. 513. Al-Šaʿrānī (m. 973/1565) affirme qu'après la mort d'al-Mursī, Ibn ʿAṭāʾ Allāh aurait été le disciple du cheikh Yāqūt (cf. ses *Ṭabaqāt kubrā* II, p. 20) ; or, les autres sources ne mentionnent pas cela ; et surtout, dans la conclusion des *Laṭāʾif al-minan*, l'auteur insiste sur le fait qu'il n'a eu pour maître qu'al-Mursī.

[6] H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqī al-dīn Ibn Taymīya*, *RAPH* 10, Le Caire, 1939, p. 137, 339 ; « Le hanbalisme sous les Mamlouks bahrides », *REI* XXVIII, 1960, p. 23.

[7] Cf. notre article « Le traité de soufisme d'un disciple d'Ibn Taymiyya : Aḥmad ʿImād al-Dīn al-Wāsiṭī (m. 711/1311) », *StudIsl* (P) 82, 1995, p. 83-101. À la p. 97, on trouvera les références d'autres travaux allant dans ce sens.



AnIsl 32 (1998), p. 49-66 Éric Geoffroy
Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭāʾif al-minan d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 709 - 1309).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

al-Mursī et du maître de ce dernier, al-Šāḏilī : le titre complet de l'ouvrage est « *Les touches subtiles de la grâce, ou des vertus spirituelles du cheikh Abū l-ʿAbbās al-Mursī et de son maître al-Šāḏilī Abū l-Ḥasan* » (*Laṭāʾif al-minan fī manāqib al-šayḫ Abī l-ʿAbbās al-Mursī wa šayḫihi al-Šāḏilī Abī l-Ḥasan*). On sait que le soufisme est une science expérimentale fondée sur la « gustation » (*ḏawq*). Traiter de la sainteté sans l'incarner, sans la faire « goûter » par ses lecteurs, eut été inconcevable pour ce pédagogue de la spiritualité qu'est Ibn ʿAṭāʾ Allāh. En d'autres termes, il ne peut y avoir pour lui d'hagiologie sans hagiographie, et réciproquement.

La nécessité de rédiger les *Laṭāʾif al-minan* est soulignée par Ibn ʿAṭāʾ Allāh dans son introduction. En effet, al-Šāḏilī et al-Mursī n'avaient écrit que des oraisons (*ḥizb* ; pl. *aḥzâb*) ; comme beaucoup de maîtres, ils ont répugné à consigner l'expérience ineffable de l'initiation spirituelle, et Ibn ʿAṭāʾ Allāh cite dans les premières pages des *Laṭāʾif* cette réponse qu'al-Šāḏilī fit à la personne lui ayant demandé pourquoi il n'avait rien rédigé sur la Voie soufie : « Mes disciples me tiennent lieu de livres. » Cette petite phrase présage d'ailleurs le rôle primordial que jouera la relation de maître à disciple dans l'ordre *šāḏilī*. Or, les *Laṭāʾif al-minan* sont sans doute le dernier ouvrage d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh. Nous savons en tout cas que le livre a été rédigé après 698/1298 ; en effet, lorsque l'auteur rapporte l'entretien qu'il a eu avec le sultan al-Manṣūr Lāğīn, mort à cette date, il fait suivre son nom de la formule réservée aux défunts [8]. Il y a donc urgence, car il lui faut transmettre l'enseignement qu'il a reçu de ses maîtres, le coucher sur papier avant que lui-même ne disparaisse. Le texte des *Laṭāʾif*, qui contient le testament spirituel de l'auteur, a effectivement le caractère d'une œuvre ultime. Ibn ʿAṭāʾ Allāh a réussi dans cette entreprise, puisque les *Laṭāʾif* sont, après les *Ḥikam*, l'œuvre de ce maître qui connut la meilleure diffusion dans le monde musulman [9].

## L'« HÉRITAGE » MUHAMMADIEN

La doctrine de l'« héritage spirituel » (*wirāṯa*) est sous-jacente à tout l'ouvrage. Elle apparaît tout d'abord dans la transmission du secret initiatique (*sirr*) détenu par al-Šāḏilī à son disciple al-Mursī, puis de celui-ci à Ibn ʿAṭāʾ Allāh. Après avoir mis en évidence, dans le premier chapitre, l'élection divine dont al-Šāḏilī fut l'objet, l'auteur s'emploie à montrer dans le second qu'al-Mursī « a hérité de la station initiatique de son maître et qu'il détient [donc] la précellence spirituelle ». Il y définit préalablement l'« héritier » (*wāriṯ*) comme « l'homme en qui se manifestent la science et l'état spirituel » d'un maître [10] ; il étaye ensuite

[8] *Lat.*, p. 222 (nous désignerons les *Laṭāʾif al-minan* par cette abréviation). Nous utilisons l'édition récente du Caire (*Maktabat ʿālam al-fikr*, 1992), car elle est la seule disponible pour les non-spécialistes.

[9] Comme en témoigne la notice, déjà mentionnée, que consacre Ibn Ḥağar à Ibn ʿAṭāʾ Allāh dans ses *Durar*.

[10] *Lat.*, p. 93.



AnIsl 32 (1998), p. 49-66 Éric Geoffroy
Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭāʾif al-minan d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 709 - 1309).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

ce point doctrinal en rapportant divers propos d'al-Šāḏilī dans lesquels celui-ci désigne al-Mursī comme son successeur : « Sois endurant, lui dit-il, car par Dieu, mon héritage spirituel ne reviendra qu'à toi [11]. » Il avertit ses proches qu'al-Mursī est « l'homme parfait », et qu'il y a en lui ce qu'il n'y a pas chez les autres saints [12]. La perfection spirituelle du disciple le rend apte à être investi du « secret » du maître, ce que perçoit symboliquement quelqu'un voyant en rêve al-Šāḏilī descendre du ciel et pénétrer dans le corps d'al-Mursī [13]. Bien d'autres anecdotes vont dans ce sens ; en définitive, c'est une totale identification qui s'opère entre les deux hommes : « Ô Abū l-ʿAbbās, je t'ai pris pour disciple uniquement afin que tu sois moi et moi toi [14]. »

Quant au transfert de la fonction initiatique d'al-Mursī à Ibn ʿAṭāʾ Allāh, il n'est bien sûr effectif qu'à la mort du maître, mais de nombreuses prémisses l'annoncent au fil du texte. Alors qu'ils ne sont pas encore au faîte de leur carrière spirituelle, al-Šāḏilī et al-Mursī savent déjà qui sera leur successeur. Le premier revient d'Orient à Tunis uniquement pour rencontrer al-Mursī, qu'il connaît spirituellement « depuis dix ans [15] » ; le second détecte rapidement chez le jeune Ibn ʿAṭāʾ Allāh, âgé de dix-sept ans, l'étoffe d'un maître accompli. « Par Dieu, affirme al-Mursī, je vais faire de lui un guide que les hommes suivront à la fois dans les sciences exotérique et ésotérique [16]. »

Pour les soufis, la filiation initiatique n'a de sens que dans la référence au prophète Muḥammad, le Maître et l'Initiateur par excellence. Tout héritage spirituel trouve donc sa source en lui, et la « chaîne initiatique » (*silsila*) propre à chaque ordre atteste que l'influx spirituel (*baraka*) muhammadien s'est transmis de façon ininterrompue. La filiation muhammadienne commune à tous les initiés du soufisme est renforcée dans le cas d'al-Šāḏilī par le fait que lui-même et son maître Ibn Mašīš descendent charnellement du Prophète par al-Ḥasan, un des petit-fils de Muḥammad. D'où le rôle particulier dévolu à ce personnage, tenu pour « le premier des Pôles [17] », dans la transmission de l'héritage initiatique muhammadien à la voie *šāḏilī*. Il se détache d'autant plus que, pour Ibn ʿArabī, les quatre premiers califes (Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān et ʿAlī) ont exercé avant al-Ḥasan la fonction de Pôle spirituel parallèlement au califat extérieur [18]. Al-Šāḏilī revendiquait fréquemment, semble-t-il, sa filiation charnelle avec le Prophète, qu'il appelait « mon aïeul » (*ǧaddī* [19]). Faut-il y voir une trace de son origine marocaine ? Le « chérifisme », en effet, anime déjà la société marocaine du XIII[e] siècle. Des soufis marocains hasanides ultérieurs mettent également en relief les vertus spirituelles d'al-Ḥasan [20].

[11] *Lat.*, p. 97.
[12] *Lat.*, p. 95.
[13] *Lat.*, p. 107.
[14] *Lat.*, p. 95.
[15] *Lat.*, p. 78.
[16] *Lat.*, p. 111.
[17] *Lat.*, p. 91.
[18] Cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Paris, 1986, p. 121.
[19] Cf. la *Durrat al-asrār wa tuḥfat al-abrār* d'Ibn al-Ṣabbāġ (autre ouvrage relatant les vertus spirituelles d'al-Šāḏilī), Qéna (Égypte), 1993, p. 35, 37, 160, 175. Nous reviendrons plus loin sur ce texte.
[20] Cf. notre *Soufisme en Égypte et en Syrie*, *op. cit.*, p. 261, n. 109.



AnIsl 32 (1998), p. 49-66 Éric Geoffroy
Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭāʾif al-minan d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 709 - 1309).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

D'une certaine façon, al-Šāḏilī fait participer tous les adeptes de sa voie à ce double héritage muhammadien. Celui-ci ne consiste pas en un dépôt mort, que sépareraient sept siècles entre le testateur et le légataire : à l'instar de nombreux maîtres du *taṣawwuf*, al-Šāḏilī est en contact subtil avec le Prophète et agit sur son indication. Il affirme même, et al-Mursī le fera à sa suite, qu'il ne se compterait plus parmi les musulmans si le Prophète lui était caché un seul instant [21].

Quelle dimension revêt l'héritage muhammadien chez al-Šāḏilī et ses successeurs ? La filiation charnelle à l'homme historique que fut Muḥammad ne représente qu'une trace sensible, un surcroît de *baraka*, une source de légitimité aussi. Ibn ʿAṭāʾ Allāh montre que, plus profondément, ses maîtres ont hérité de la fonction cosmique du Prophète. C'est pourquoi il consacre une bonne partie de ses prolégomènes à présenter la personnalité ésotérique de celui-ci et, par voie de conséquence, de celle des saints. Derrière l'individu Muḥammad réside sa Réalité préexistante à toute la création, source et mobile de celle-ci. Témoin cette tradition prophétique : « J'étais prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile [22]. » Pour les soufis, la Manifestation universelle, qui procède de l'Amour divin, trouve son origine dans le Prophète : « Tous les prophètes ont été créés à partir de la Miséricorde, disait al-Mursī, et notre Prophète représente l'essence de cette Miséricorde [23]. » C'est en vertu de cette précellence sur tous les autres prophètes que, le jour du Jugement et de façon exclusive, Muḥammad exercera l'intercession pour l'ensemble des hommes (*al-šafāʿa al-ʿāmma* [24]). La « Réalité muhammadienne » (*al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*), aussi appelée « Lumière muhammadienne » (*al-nūr al-muḥammadī*), est « semblable au soleil, et la lumière du cœur de chaque saint à autant de lunes », explique Ibn ʿAṭāʾ Allāh. « [...] La lune éclaire parce que la lumière du soleil se pose sur elle et qu'elle la réfléchit. Le soleil illumine donc de jour, mais aussi de nuit par l'intermédiaire de la clarté lunaire : il ne se couche jamais ! Tu peux ainsi comprendre que le rayonnement des saints est permanent, vu que la lumière de l'Envoyé de Dieu irradie constamment sur eux [25] ». Le cycle de la prophétie s'est achevé avec Muḥammad ; ce sont donc maintenant les saints qui ont pour mission de guider les hommes jusqu'à la fin des temps. Bien sûr, ils accomplissent cette tâche à un moindre degré que les prophètes mais, pour al-Mursī, cet héritage constitue la véritable *imitatio Prophetae* : seuls les saints se conforment pleinement au modèle prophétique, appelé communément la *Sunna* [26].

Une telle position, soutenue généralement par les soufis, n'a pas manqué de susciter des polémiques entre les exotéristes et les ésotéristes. Celles-ci se sont articulées autour de la fameuse parole du Prophète, citée à plusieurs reprises par Ibn ʿAṭāʾ Allāh : « Les savants

[21] *Lat.*, p. 95.

[22] Cette tradition, citée notamment dans *Lat.*, p. 13, ne se trouve pas dans les recueils canoniques ; par contre, Tirmiḏī en rapporte une variante : « J'étais prophète alors qu'Adam était encore entre l'esprit et le corps. »

[23] *Lat.*, p. 16.

[24] *Lat.*, p. 15.

[25] *Lat.*, p. 21-22.

[26] *Lat.*, p. 22.



AnIsl 32 (1998), p. 49-66 Éric Geoffroy
Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭāʾif al-minan d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 709 - 1309).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

sont les héritiers des prophètes.» Quel type de science détiennent ces savants? Ibn ʿAṭāʾ Allāh s'emploie à démontrer qu'il s'agit de la connaissance de Dieu, de la gnose. En effet, la plupart des docteurs de la Loi n'ont pas une richesse intérieure suffisante pour être détachés du monde; or, «l'héritier doit posséder les mêmes qualités que celui dont il hérite», c'est-à-dire le Prophète. Donc, seuls les gnostiques, les spirituels de l'islam, craignent réellement Dieu, parce qu'ils Le connaissent [27].

Les saints participent également à la prophétie par les visions (*ruʾyā*) qu'ils reçoivent durant le sommeil ou à l'état de veille. Selon le Prophète en effet, la *ruʾyā* représente la quarante-sixième partie de la prophétie [28]. Or, à lire les *Laṭāʾif al-minan*, on remarque que la vision a beaucoup plus d'influence sur la genèse et la formation de la Šāḏiliyya que les événements terrestres. Elle tisse avec eux un écheveau complexe de causes à effets, car c'est toujours elle qui les annonce et détermine leur occurrence. Elle témoigne ainsi de la supériorité du monde imaginal (*ʿālam al-ḫayāl*), dont elle dépend, sur le monde sensible [29]. Dans cet espace imaginal ont lieu les rencontres entre les hommes spirituels vivants ou défunts [30] et se transmet l'enseignement initiatique [31]. Al-Šāḏilī et al-Mursī semblent d'ailleurs plus familiers de la géographie céleste que de la topographie physique: le premier dit du second qu'il «connaît mieux les voies du ciel que celles de la terre [32]». La dimension temporelle, elle aussi, est investie d'une même spiritualisation, comme l'attestent les nombreuses visions qu'ont les cheikhs de la Nuit du Destin (*laylat al-qadr* [33]). Enfin et surtout, la *ruʾyā* permet aux saints d'avoir un lien direct avec le Prophète, ce qui, par rapport à son «héritage», constitue un mode de participation toujours actualisé.

Les saints n'empiètent-ils pas sur les prérogatives des prophètes lorsqu'ils revendiquent ainsi cet héritage? Ibn ʿAṭāʾ Allāh qualifie aussi bien les uns que les autres, par exemple, d'«isthmes» (*barāzīḫ*; sing. *barzaḫ* [34]) et de «source des secrets divins [35]». De même, la distinction théorique entre les miracles qu'accomplissent les prophètes (*muʿǧiza*) et ceux dont sont gratifiés les saints (*karāma*) s'estompe-t-elle bien souvent dans la réalité; d'ailleurs, explique l'auteur, toute *karāma* est en dernière instance un miracle du prophète dont le saint suit la trace [36].

D'autres formulations doctrinales font craindre aux exotéristes de l'islam que les soufis ne s'attribuent des qualités réservées aux seuls prophètes. Selon les maîtres soufis, les saints ont accès au «voyage nocturne» (*isrāʾ*) au cours duquel le Prophète s'est rendu de La Mecque à Jérusalem, et de là au seuil de la Présence divine. En effet, dans le verset relatant ce voyage, Muḥammad n'est appelé ni «prophète» ni «envoyé» mais «serviteur» (*ʿabd*): Dieu,

[27] *Lat.*, p. 20, 275.
[28] Certaines variantes mentionnent d'autres chiffres; cf. *al-Ǧāmiʿ al-ṣaġīr* de Suyūṭī, nos 4389 à 4393.
[29] Voir par exemple *Lat.*, p. 73-74, 79.
[30] *Lat.*, p. 76, 89, 107.
[31] *Lat.*, p. 104, 113.
[32] *Lat.*, p. 117.
[33] *Lat.*, p. 75, p. 140.
[34] Dans la métaphysique soufie, l'«isthme» est ce qui conjoint et sépare à la fois deux ordres; le plus souvent, il représente une réalité intermédiaire entre Dieu et le monde. Pour Ibn ʿArabī par exemple, les noms divins sont un «isthme» entre nous et le Nommé; cf. *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Le Caire, 1329 H., II, p. 203.
[35] *Lat.*, p. 12, 274.
[36] *Lat.* p. 225.



AnIsl 32 (1998), p. 49-66 Éric Geoffroy
Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭāʾif al-minan d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 709 - 1309).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

commente Ibn ʿAṭāʾ Allāh, a fait de cet événement spirituel une « source d'imitation pour les hommes ». Toutefois, l'auteur s'empresse de préciser que si le Prophète a effectué ce voyage physiquement et spirituellement, les saints, eux, ne peuvent l'accomplir qu'en esprit [37].

Il existe un point plus litigieux qui a suscité l'animosité du censeur Ibn Taymiyya : dans ses oraisons et invocations, al-Šāḏilī demande à Dieu de lui accorder la *ʿiṣma* [38]. En théologie musulmane, ce terme désigne surtout l'impeccabilité que la plupart des savants accordent aux prophètes ; mais dans ses emplois coraniques notamment, il recouvre des significations plus larges que cela : al-Šāḏilī joue manifestement de cette souplesse sémantique. Il applique par exemple le terme à Dieu en L'appelant *al-Maʿṣūm al-akbar*, « l'Infaillible par excellence [39] ». Quand il requiert de Dieu la *ʿiṣma*, il est évident qu'il s'agit seulement de Lui demander une sauvegarde relative contre le péché (*ḥifẓ*), laquelle est reconnue aux saints. « Dieu me garantit la *ʿiṣma* si je m'en tiens au Livre et au modèle prophétique ; par contre, Il ne me l'assure pas si je me fie à mon dévoilement, mon inspiration ou aux fruits de ma contemplation [40] » : cette parole d'al-Šāḏilī prouve qu'il ne vise aucunement à s'approprier l'impeccabilité des prophètes. Il ressort de tout cela que l'école *šāḏilī,* à l'exemple du soufisme sunnite dans son ensemble, professe la supériorité spirituelle des prophètes sur les saints, et que l'héritage des seconds vis-à-vis des premiers ne peut être que partiel. « Les saints perçoivent les stations spirituelles des prophètes mais ils n'en ont pas une vision globale. À l'inverse, ceux-ci dominent parfaitement les stations des saints », confesse Ibn ʿAṭāʾ Allāh [41].

La fonction d'« isthme » (*barzaḫ*) entre Dieu et les hommes revient par excellence au Prophète. Il est l'« Homme parfait » (*al-insān al-kāmil*), qui réunit la créature et le Créateur. Ibn ʿAṭāʾ Allāh emploie l'expression *sayyid kāmil*, peut-être pour éviter de prêter le flanc aux attaques d'Ibn Taymiyya [42]. Grâce à l'héritage prophétique, le saint participe aussi au statut d'*insān kāmil*. Al-Mursī affirmait ainsi que « si la réalité du saint était dévoilée aux regards, celui-ci serait adoré par les hommes ; les attributs (*awṣāf*) et les qualités (*nuʿūt*) du saint procèdent en effet directement de ceux de Dieu [43] ». Cette doctrine métaphysique a également une portée initiatique. Dans les *Fuṣūṣ al-ḥikam* [44], Ibn ʿArabī identifie l'Homme parfait au gnostique (*ʿārif*), celui qui a réalisé tous les degrés de l'Être. C'est en ce sens qu'al-Šāḏilī recommande à l'un de ses interlocuteurs de suivre après sa mort al-Mursī, qu'il présente comme l'« homme parfait » (*al-raǧul al-kāmil* [45]) : seul le maître accompli est apte à faire éclore en la personne du disciple la perfection spirituelle qu'il recèle virtuellement en lui. L'Homme parfait a donc une face tournée vers Dieu, et une autre dirigée vers les hommes.

[37] *Lat.*, p. 154.
[38] Voir son « Oraison de la Mer » (*ḥizb al-baḥr*), traduite en annexe dans notre ouvrage *La sagesse des maîtres soufis*, *op. cit.*, ainsi que la *Durrat al-asrār*, p. 213.
[39] *Durrat al-asrār*, p. 188.
[40] *Durrat al-asrār*, p. 117.
[41] *Lat.*, p. 205.
[42] *Lat.*, p. 12.
[43] *Lat.* p. 45.
[44] Éd. ʿAfīfī, Le Caire, 1946, p. 120.
[45] *Lat.* p. 94 ; cf. aussi la *Durrat al-asrār*, p. 141.



AnIsl 32 (1998), p. 49-66 Éric Geoffroy
Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭāʾif al-minan d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 709 - 1309).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

La doctrine de l'« Homme parfait », développée surtout par l'école d'Ibn ʿArabī, reçoit une formulation plus explicite de la part des premiers maîtres *šāḏilī* à partir des termes *ḫalīfa* et *quṭb*. Selon le Coran (2:30), l'homme est le lieutenant de Dieu sur terre (*ḫalīfa*) ; en lui a été déposé le « secret mystérieux » de la création [46]. Il a cette capacité parce que, ayant adoré Dieu au Paradis par la connaissance directe, il L'adore maintenant sur terre « en assumant les contraintes de la Loi [47] ». Mais la lieutenance divine, elle aussi, n'échoit véritablement qu'aux élus, aux saints [48] : seuls ceux-ci peuvent assumer le califat (*ḫilāfa*) spirituel, qui est à la fois représentation de Dieu sur terre et succession du Prophète. Les quatre premiers califes historiques ont tenu cette fonction, en épousant également son aspect temporel en tant que chefs de la communauté musulmane. Puis elle revint à al-Ḥasan, le petit-fils du Prophète, mais il fut dépossédé de son pouvoir temporel et ne détint donc plus que l'autorité spirituelle. Voici une des raisons pour lesquelles les Šāḏilī font de lui le premier Pôle [49] : il fut le premier « calife intérieur » de l'islam.

Le Pôle (*quṭb*), axe du monde par lequel se maintient l'ordre universel, représente une autre figure médiatrice entre Dieu et les hommes. Captant « l'ensemble des influx divins [50] », il reflète sur terre la miséricorde divine comme il prend sur lui les fléaux venant du ciel. Chez les Šāḏilī ainsi, d'ailleurs, que chez Ibn ʿArabī, la fonction de Pôle (*al-quṭbāniyya*) s'apparente à la lieutenance (*ḫilāfa*) : outre son rôle cosmique, le Pôle assume la succession du Prophète jusqu'à la fin des temps [51]. À l'instar de l'« Homme parfait », il revêt un double aspect métaphysique et initiatique qui fait de lui « le sens de l'existence » (al-Mursī parlant de lui-même [52]) et le gnostique accompli, le chef de la hiérarchie ésotérique des saints. Des termes entrevus, celui de *quṭb* est celui qui présente le plus d'enjeux pour les Šāḏilī. Il n'est pas indifférent de rappeler qu'à leur époque déjà, beaucoup de saints de moindre envergure s'attribuent ou se voient décerner le titre de Pôle. On en trouve l'écho dans ce passage décisif des *Laṭā'if* où al-Šāḏilī définit quinze critères caractérisant le Pôle : en même temps qu'il écarte beaucoup de prétendants, il se présente lui-même comme le détenteur de cette fonction [53].

Même si les Šāḏilī s'en défendent parfois [54], il y a chez eux cette idée que la *quṭbâniyya* est héritée de génération en génération au sein de la famille à la fois charnelle et spirituelle d'al-Šāḏilī : « Je demandai à Dieu que le Pôle, le grand Recours (*al-ġawṯ*) soit de ma maison jusqu'au jour du Jugement, dit celui-ci, et il me fut répondu que j'avais été exaucé [55]. » Dans les *Laṭā'if*, al-Šāḏilī et al-Mursī s'identifient explicitement au Pôle de leur temps ; leur hagiographe induit également cela en mettant en scène maintes situations où apparaissent l'étendue de leurs pouvoirs initiatiques et leur précellence spirituelle. Intermédiaires privilégiés

[46] *Lat.*, p. 205.
[47] *Lat.*, p. 85.
[48] *Lat.*, p. 23.
[49] *Lat.*, p. 91, 100.
[50] *Lat.*, p. 90.
[51] *Lat.*, p. 19, 275.
[52] *Lat.*, p. 232.
[53] *Lat.*, p. 90.
[54] *Lat.*, p. 102.
[55] A. Ibn ʿAyyād, *al-Mafāḫir al-ʿaliyya fi l-ma'āṯir al-šāḏiliyya*, p. 150.



AnIsl 32 (1998), p. 49-66 Éric Geoffroy
Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭā'if al-minan d'Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709 - 1309).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

entre Dieu et les hommes, ils connaissent le « poids » spirituel des autres initiés, faculté qui, selon Ibn ʿArabī, est réservée au Pôle : « Par le Dieu unique, il n'y a pas de saint passé ou présent sur lequel Il ne m'ait informé, déclare al-Mursī, sur son nom, sur son ascendance et sur le rang qu'il détient auprès de Lui [56] ! »

## UN TEXTE FONDATEUR

Dans le projet hagiographique qui anime l'ouvrage d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh, la dévolution de la fonction de Pôle à ses maîtres revêt une importance de premier ordre. L'élection dont al-Šāḏilī fait l'objet permet de voir en lui l'initiateur d'une nouvelle voie ne devant plus rien au terreau spirituel dans lequel elle a poussé. « Notre voie, disait al-Mursī, ne se rattache ni aux Orientaux ni aux Occidentaux, mais remonte en ligne droite à al-Ḥasan fils de ʿAlī b. Abī Ṭālib, qui fut le premier des Pôles [...] Elle consiste en une direction spirituelle (*hidāya*) dans laquelle Dieu peut attirer à Lui Son serviteur sans qu'il se soumette à un maître vivant ; Il lui donne alors le Prophète comme unique guide sur la Voie, ce qui est une grande faveur [57] ! » Dans le soufisme, ce rattachement direct au Prophète est qualifié de « voie muhammadienne [58] ». Les « Orientaux » représentent les maîtres de l'école de Bagdad et, à leur suite, les grands ordres irakiens nés au XII^e^ siècle, tels que la Qādiriyya, la Rifāʿiyya, etc. Lors de ses pérégrinations en Orient, en 618/1221, al-Šāḏilī a notamment côtoyé le maître *rifāʿī* Abū l-Fatḥ al-Wāsiṭī [59]. Mais il s'agit surtout de marquer l'indépendance de la Šāḏiliyya à l'égard du grand maître du soufisme maghrébin dont les Šāḏilī sont pourtant les héritiers : Abū Madyan Šuʿayb (m. avant 589/1193). On peut identifier les « Occidentaux » évoqués par al-Mursī principalement à l'école de ce maître. Le maillon initiatique unissant al-Šāḏilī à ce dernier est le cheikh al-Madanī [60], disciple d'Abū Madyan et maître d'Ibn Mašīš.

Par le rayonnement qu'il a eu, Abū Madyan est communément appelé « le grand Recours » (*al-ġawṯ*), expression qui désigne le Pôle suprême. Dans son œuvre, Ibn ʿArabī le cite plus que tout autre maître et a pour lui une grande vénération [61]. Ibn ʿAṭāʾ Allāh lui-même reconnaît sa dette envers lui en commentant son fameux poème sur le compagnonnage initiatique [62]. Dans les *Laṭāʾif*, le ton change. L'auteur y relate l'entretien qu'ont eu dans le monde céleste Abū Madyan et al-Mursī : interrogé sur al-Šāḏilī, le maître maghrébin répond que celui-ci le dépasse de quarante sciences, et il ajoute qu'il est « l'océan qu'on ne peut

[56] *Lat.*, p. 94.
[57] *Lat.*, p. 91.
[58] Cf. notre *Soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 101-104.
[59] ʿAlī ʿAmmār, *Abū l-Ḥasan al-Šāḏilī* I, p. 77-78.
[60] Cité dans *Lat.*, p. 91.
[61] Cl. Addas, « Abu Madyan and Ibn ʿArabī », dans *Muhyiddin Ibn ʿArabi, a Commemorative Volume*, Dorset, 1993, p. 163-180 ; *Les soufis d'Andalousie*, trad. française de G. Leconte, Paris, 1995, p. 113-114.
[62] *Al-Tawfiq fi ādāb al-ṭarīq*, éd. récente (s.d.) du Caire ; il y vante son rang spirituel notamment p. 7 et 27.



AnIsl 32 (1998), p. 49-66 Éric Geoffroy
Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭāʾif al-minan d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 709 - 1309).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

embrasser [63] ». Dès lors, Abū Madyan ne peut plus être considéré comme le véritable fondateur de la Šāḏiliyya, ainsi qu'il a été souvent avancé. Si les disciples d'Abū Madyan ayant essaimé en Égypte sont présents dans les *Laṭā'if* [64], la vague *šāḏilī* a rapidement recouvert cette voie partout où elle était implantée (Égypte, Maghreb), jusqu'à faire oublier certains de ses représentants. La *Durrat al-asrār*, qui note davantage les détails biographiques que les *Laṭā'if*, nous montre al-Šāḏilī prenant la relève initiatique d'Abū l-Ḥaǧǧāǧ, cheikh appartenant à l'école d'Abū Madyan : il meurt la veille du jour où al-Šāḏilī arrive en Égypte (en 642/1244 [65]).

Parvenu à la plénitude spirituelle, al-Šāḏilī ne se réclame plus d'aucun maître terrestre, pas même d'Ibn Mašīš ; en effet, il a « apporté à la Voie ce que personne n'avait apporté auparavant [66] ». Sous ce rapport, les *Laṭā'if al-minan* peuvent être considérées comme le texte fondateur de l'ordre *šāḏilī* : en recueillant les paroles de ses maîtres et divers témoignages sur leur spiritualité, Ibn ʿAṭā' Allāh instaure une mémoire collective dans laquelle puiseront les membres de la Šāḏiliyya et, au-delà, un grand nombre de soufis. À l'instar des autres éponymes de « confréries », al-Šāḏilī a-t-il initié plus qu'une méthode spirituelle (*ṭarīqa*) ? La récitation de ses oraisons, par exemple, ne sera codifiée que par al-Mursī. Les règles et rites des différents ordres qui naissent aux XII[e] et XIII[e] siècles sont fréquemment fixés par les successeurs des maîtres dits « fondateurs ». La littérature hagiographique joue dans ce processus un grand rôle, car elle propose aux disciples un modèle d'identification, une référence terminale, en la personne de ces maîtres.

Si l'on s'en tient au titre, on ne peut que rattacher le texte d'Ibn ʿAṭā' Allāh au genre hagiographique. Il y est en effet question des « vertus spirituelles » (*manāqib*) de ses maîtres, lesquelles doivent édifier le disciple. Les *Laṭā'if* relèvent également de ce genre par leur caractère exclusif et leur manque de relativisme : le propos du texte hagiographique individuel (il existe aussi des recueils d'« histoires de saints », dans lesquels sont évoqués maints personnages) est d'ériger un modèle absolu, incomparable, et donc hors d'atteinte du commun des hommes pieux ou même des saints. L'élection de ce héros doit être manifeste ; elle doit s'accompagner de signes tangibles. D'où la mention récurrente, dans les *Laṭā'if*, des dons charismatiques : bien que l'école *šāḏilī* se défende d'y voir une pierre de touche de la sainteté, bien qu'elle dénigre le miracle se produisant dans le monde sensible au profit du miracle intérieur qui transforme l'être, Ibn ʿAṭā' Allāh ne peut que sacrifier au style hagiographique qui, par nature, doit être émaillé de *mirabilia*. Toutefois, il ne s'attarde pas sur ces « faveurs divines » (*karāmāt*) dont sont gratifiés ses maîtres ; elles ne sont qu'un instrument au service de son plaidoyer pour la sainteté. Leur narration est d'ailleurs précédée

[63] En outre, dans ce passage, Abū Madyan avoue implicitement qu'al-Šāḏilī est le Pôle ; cf. notre ouvrage à paraître *La sagesse des maîtres soufis*.

[64] ʿAbd al-Raḥīm al-Qināwī, Abū ʿAbd Allāh al-Qurašī, et surtout ʿAbd al-Razzāq al-Ǧazūlī : cf. l'index de *La sagesse des maîtres soufis*.

[65] *Durra*, p. 34.

[66] *Lat.*, p. 77.



AnIsl 32 (1998), p. 49-66 Éric Geoffroy
Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭā'if al-minan d'Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709 - 1309).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

d'un chapitre à teneur doctrinale ; l'auteur y justifie l'existence des miracles contre les dénégateurs, tout en dressant une typologie des diverses attitudes humaines face à ce phénomène [67].

Ibn ʿAṭāʾ Allāh, en effet, est habité par une ambition qui dépasse largement celle de l'hagiographe ordinaire, et c'est ce qui le distingue d'Ibn al-Ṣabbāġ, disciple zélé qui restitue fidèlement l'enseignement d'al-Šāḏilī dans sa *Durrat al-asrār*. En tant que troisième grand maître de l'ordre *šāḏilī*, il a autorité pour formuler la doctrine de ses cheikhs, et même lui donner une orientation personnelle. Certes, il reprend des pans entiers de l'enseignement d'al-Šāḏilī, que l'on retrouve dans la *Durrat al-asrār* (c'est par exemple le cas du long passage sur l'Amour [68]). Toutefois, son empreinte est omniprésente, et parfois ses propres commentaires se substituent à ceux de ses maîtres ; il opère ainsi une sorte de fusion entre leurs propos et les siens. Interprète de leur pensée, il émet aussi des appréciations sur eux [69]. Parfois, il n'y a plus que lui qui parle [70], et sa notoriété déjà établie l'amène à citer ses ouvrages. Son apport le plus explicite réside évidemment dans les prolégomènes (*al-muqaddima*), où il fait œuvre d'hagiologue. Ses longs développements sur la sainteté ont pour but de préparer le lecteur à accepter ce qui suit : par leur personnalité exceptionnelle, les maîtres de l'auteur illustrent parfaitement cette sainteté.

Comme son public est divers, Ibn ʿAṭāʾ Allāh délivre un message pluriel en manipulant plusieurs registres de langage ; chacun, du simple croyant qu'il faut édifier au soufi averti, du détracteur qu'il faut convaincre au disciple de l'ordre *šāḏilī*, peut ainsi retirer un profit correspondant à ses propres aptitudes. L'auteur des *Laṭāʾif* s'adresse au lecteur avec beaucoup d'attention et de sollicitude, en lui facilitant la compréhension des choses spirituelles par l'emploi de paraboles (par exemple, Dieu est comparé à un roi, et les saints à ses ministres) ; par souci de clarté, il distingue diverses catégories (de formes de sainteté, d'opposants au soufisme…). Il se livre aussi à une analyse subtile des comportements humains et se montre un fin psychagogue ; il présente par exemple une méthode concrète pour s'auto-évaluer en prenant comme critère tantôt l'amour, tantôt la mort [71].

Dans son sillage, les maîtres *šāḏilī* postérieurs s'adresseront eux aussi à des publics variés, afin de toucher tous les êtres ; ils veilleront à délivrer avec mesure un enseignement ésotérique en l'enveloppant dans des propos moins audacieux. Une telle habileté dans la présentation de la doctrine – accompagnée d'un attachement profond aux sources scripturaires – vaudra à l'ordre *šāḏilī* de se diffuser rapidement dans le milieu des ulémas [72]. La prudence d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh lui est aussi dictée par le regard de censeurs tels qu'Ibn Taymiyya, mais cela ne l'empêche pas de distiller de façon à peine voilée les doctrines d'Ibn ʿArabī, comme

[67] *Lat.*, p. 58-68.
[68] *Lat.*, p. 48-49.
[69] *Lat.*, p. 90.
[70] *Lat.*, p. 225-227.
[71] *Lat.*, p. 49-50.
[72] Le chapitre premier des *Laṭāʾif* témoigne de cet ancrage de la voie *šāḏilī* chez les plus grands savants de l'époque. On pourra consulter sur ce point la thèse de J.-Cl. Garcin, *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale : Qūṣ*, Le Caire, *TAEI* 6, 1976, p. 316 et sq.



AnIsl 32 (1998), p. 49-66 Éric Geoffroy
Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭāʾif al-minan d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 709 - 1309).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

nous le verrons. Lorsqu'il traite de l'intercession absolue revenant au Prophète – thème qui l'oppose à Ibn Taymiyya – il prend la précaution de citer toute la chaîne des garants qui ont rapporté la tradition prophétique à ce sujet [73]. Plus généralement, l'omniprésence des sources scripturaires (Coran, hadiths) est due à la nature purement islamique du soufisme, mais elle atteste également d'une volonté de prouver l'orthodoxie foncière de cette spiritualité.

Pressé de transmettre son patrimoine spirituel, Ibn ʿAṭāʾ Allāh ne se préoccupe guère de l'ordonnance formelle de ses idées. Certes, un canevas existe, celui des prolégomènes, des neuf chapitres et de la conclusion, mais l'auteur se déplace très librement à l'intérieur de cet espace. Il suit le courant de sa pensée et opère de nombreuses digressions ; il lui arrive également de se répéter. Le texte n'a donc pas la facture des *Ḥikam* ; toutefois, il présente des aspects plus variés de la vie spirituelle. L'enseignement qu'il délivre complète celui, lapidaire, du recueil des « Sagesses » ; en quelque sorte, il l'incarne dans l'Égypte du XIII^e^ siècle. Son plus grand attrait réside peut-être dans l'équilibre qu'on y trouve entre la doctrine et l'anecdote qui illustre celle-ci, entre l'hagiologie et l'hagiographie.

## UNE APOLOGIE DE LA SAINTETÉ (WALĀYA) EN ISLAM

### *L'apport doctrinal d'al-Ḥakīm al-Tirmiḏī*

Lorsque l'école *šāḏilī* voit le jour au VII^e^/XIII^e^ siècle, la spiritualité islamique a déjà élaboré son corps de doctrines. La spécificité de cette école va donc s'affirmer en opérant des choix dans ce patrimoine, en développant ou en reformulant tel ou tel point. Les Šāḏilī ont sans doute puisé dans leur patrimoine immédiat, celui d'Abū Madyan et d'Ibn Mašīš, mais nous pouvons difficilement évaluer cet héritage car l'enseignement de l'un et de l'autre maîtres était essentiellement oral. La personnalité spirituelle d'Abū Madyan, par exemple, est encore mal connue, bien qu'Ibn ʿArabī en ait dévoilé certains aspects. L'influence d'Ibn Mašīš est plus perceptible dans les *Laṭāʾif*, notamment dans les propos que l'auteur rapporte de lui sur l'amour. Sa célèbre Prière, intitulée *al-ṣalāt al-mašīšiyya*, met en relief la fonction cosmique du Prophète, présenté comme le « voile suprême » entre Dieu et le monde. C'est donc la doctrine de la « Réalité muhammadienne », chère à Ibn ʿAṭāʾ Allāh, qui s'y trouve distillée [74]. Toutefois cette prière tient en deux pages, et quoique notre auteur ait reçu un enseignement oral provenant d'Ibn Mašīš, il avait besoin, pour mener à bien son projet hagiologique, de l'apport du premier théoricien de la sainteté en islam : al-Ḥakīm al-Tirmiḏī (m. 318/930).

[73] *Lat.*, p. 13.

[74] Cf. T. Burckhardt, « La Prière d'Ibn Mashīsh », *Études traditionnelles* 399, janv.-fév. 1967, p. 29-39.



AnIsl 32 (1998), p. 49-66 Éric Geoffroy
Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭāʾif al-minan d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 709 - 1309).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

La doctrine du « sage de Tirmiḏ » nous est maintenant bien connue grâce aux travaux de G. Gobillot et de B. Radtke [75] ; par ailleurs, l'influence qu'il exerça sur Ibn ʿArabī a été mise en valeur par M. Chodkiewicz [76]. Or la lecture des *Laṭā'if* révèle que son rayonnement sur les Šāḏilī ne fut pas moindre. Al-Šāḏilī et al-Mursī, nous rapporte Ibn ʿAṭā' Allāh, avaient une grande vénération pour le maître du Khorassan ; ils l'appelaient *al-imām al-rabbānī*, et voyaient en lui un des quatre « piliers » (*awtād*) de la hiérarchie initiatique des saints [77]. L'ouvrage d'al-Tirmiḏī le plus diffusé dans le monde musulman était *Le Sceau des saints* (*Kitāb ḫatm al-awliyā'*). Or, al-Šāḏilī le commentait très régulièrement à ses disciples et al-Mursī ne négligeait aucun moyen, même surnaturel, pour se rendre du Caire à Alexandrie, où se tenaient les séances de lecture [78].

Pour al-Tirmiḏī comme pour les Šāḏilī, l'amour mutuel entre Dieu et l'homme (*maḥabba*) constitue le principe de toute sainteté. L'homme peut suivre la voie de l'ascèse, c'est-à-dire s'employer à cheminer vers Dieu pour pénétrer dans la sphère de la *walāya* ; mais il s'agit là d'un mode de sainteté imparfait, « mineur » selon les Šāḏilī, qui emploient l'expression *walāya ṣuġrā* [79] ; al-Tirmiḏī définit cela comme la « sainteté générale » (*al-walāya al-ʿāmma*) qui échoit à tout croyant. La « sainteté majeure » (*al-walāya al-kubrā*), elle, suppose une grande réceptivité à l'initiative divine, à la grâce (*minna* ; pl. *minan*) : le titre du livre, *Laṭā'if al-minan* (« les touches subtiles de la grâce »), s'explique mieux maintenant. Pour al-Tirmiḏī, cette « sainteté particulière » (*al-walāya al-ḫāṣṣa*) concerne uniquement les élus de la Communauté, les saints proprement dits. Dans le premier cas, en effet, l'homme cherche à devenir l'« ami de Dieu » ; dans le second, c'est Dieu qui choisit le saint comme « ami » ; on ne peut donc parler d'élection que dans ce type de sainteté [80].

La doctrine de la sainteté, on l'a vu, est présentée pour l'essentiel dans les prolégomènes (*muqaddima*). Après avoir énoncé le corrélatif d'opposition sainteté majeure – sainteté mineure, Ibn ʿAṭā' Allāh s'emploie à l'expliciter dans les pages suivantes en le formulant par d'autres termes ; là encore, on constate que ces couples antithétiques trouvent leur source chez al-Tirmiḏī. La « sainteté mineure » correspond à la foi (*īmān*), et la « sainteté majeure » à la certitude (*yaqīn* [81]) ; dans le chapitre six, l'auteur les nomme respectivement « sainteté extérieure » (*ẓāhir al-walāya*) et « sainteté accomplie » (*ḫāliṣ al-walāya* [82]). Ibn ʿAṭā' Allāh, cependant, ne s'adresse pas qu'à l'élite, et il reconnaît généralement dans son texte une grande place à la foi, fondement de toute démarche spirituelle.

[75] Voir notamment pour la première *Le livre de la profondeur des choses*, Villeneuve d'Ascq, 1996 et, pour le second, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, Richmond, 1996.
[76] Cf. l'index de son ouvrage *Le Sceau des saints*, *op. cit.*
[77] *Lat.*, p. 103.
[78] *Lat.*, p. 112.
[79] *Lat.*, p. 35. Cf. également la *Durrat al-asrār*, p. 132, 152.
[80] *Lat.*, p. 34. Pour al-Tirmiḏī, voir G. Gobillot, *Le livre de la profondeur des choses*, *op. cit.*, p. 45, 59-60, 74.
[81] *Lat.*, p. 36.
[82] *Lat.*, p. 173.



AnIsl 32 (1998), p. 49-66 Éric Geoffroy
Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭā'if al-minan d'Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709 - 1309).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Un peu plus loin, apparaît une autre distinction proprement tirmiḏienne : la sainteté mineure revient aux « sincères » (*ṣādiqūn*), et la sainteté majeure aux « véridiques » (*ṣiddīqūn* : forme intensive de *ṣādiq*). Ceux-ci, dont le prototype est Abū Bakr al-Ṣiddīq, sont supérieurs aux premiers car ils confirment la vérité pour l'avoir personnellement éprouvée [83]. Le « sage de Tirmiḏ » et les Šāḏilī font de la *ṣiddīqiyya*, ou station de la « véridicité absolue », un des plus hauts degrés de la sainteté. Al-Šāḏilī déclare par exemple que « les saints (*awliyā'*) n'aboutissent que là où commencent les véridiques [84] » ; comme le fera à sa suite al-Mursī, il place les *ṣiddīqūn* directement sous le Pôle [85]. Peut-être l'école *šāḏilī* est-elle sur ce point influencée par al-Ġazālī, qui considérait la *ṣiddīqiyya* comme « l'acmé de la *walāya* [86] » ; les Šāḏilī voient d'ailleurs en lui le détenteur accompli de la *ṣiddīqiyya* [87]. La place réservée à cette station spirituelle chez les Šāḏilī n'est pas non plus étrangère à la relation privilégiée qu'ils entretiennent avec Abū Bakr [88].

Al-Tirmiḏī assimile le *ṣādiq* au « cheminant » (*sālik*) qui parcourt la Voie initiatique de sa propre initiative, et donc avec difficulté ; le *ṣiddīq*, quant à lui, correspond au « ravi en Dieu » (*maǧḏūb*) qu'Il attire à Lui par Son amour et Sa sollicitude. Ibn ʿAṭā' Allāh se situe dans la même perspective ; prenant la défense du *maǧḏūb*, souvent perçu comme un « illuminé » incapable de rendre compte de son expérience, il affirme que celui-ci parcourt avec fulgurance la Voie, alors que le « cheminant » le fait « à dos de chameau [89] ». Le *maǧḏūb* a donc une connaissance plus directe de Dieu que le *sālik* [90], ce qu'avait souligné auparavant al-Tirmiḏī. Ibn ʿAṭā' Allāh établit une dernière correspondance avec les modalités binaires de sainteté déjà exposées : à la sainteté mineure, fondée sur l'argumentation, fait face la sainteté majeure, qui repose sur la contemplation [91]. Cette antithèse n'est pas spécifique de la pensée d'al-Tirmiḏī ; elle appartient au soufisme en général. Tous les spirituels de l'islam sont susceptibles de faire leur cette phrase d'al-Šāḏilī : « Le fait de voir Dieu par l'œil de la foi et de la certitude nous a libéré de tout recours à la pensée discursive [92]. »

Par contre, les premiers maîtres *šāḏilī* revendiquent clairement l'héritage d'al-Tirmiḏī par l'écho qu'ils donnent à son fameux questionnaire : dans le sixième chapitre de son livre, l'auteur du *Ḫatm al-awliyā'* pose cent cinquante-sept questions formulées de manière volontairement sibylline [93]. Seul Ibn ʿArabī y répondra, trois siècles plus tard, dans un petit traité intitulé *al-Ǧawāb al-mustaqīm* ainsi que dans le chapitre soixante-treize des *Futūḥāt makkiyya* [94]. Or, Ibn ʿAṭā' Allāh laisse entendre que ses maîtres possédaient également cette

[83] *Lat.*, p. 40 ; al-Tirmiḏī, *Ḫatm al-awliyā'*, éd. O. Yahia, Beyrouth, 1965, p. 330 ; M. Chokiewicz, *op. cit.*, p. 59.

[84] Cf. *Durrat al-asrār*, p. 218.

[85] *Lat.*, p. 90, 146.

[86] Cf. M. Chokiewicz, *op. cit.*, p. 142.

[87] *Lat.*, p. 103. L'enseignement d'al-Ġazālī a incontestablement marqué les Šāḏilī, notamment la métaphysique de la Lumière qu'il développe dans sa *Miškāt al-anwār*.

[88] *Lat.*, p. 105, 174, 186-187, 215, 217, 220... al-Qāšānī, maître de l'école d'Ibn ʿArabī, avance qu'il n'y a que la prophétie qui soit plus élevée que la *ṣiddīqiyya*, en raison de l'intimité parfaite qui réunissait le Prophète et Abū Bakr ; cf. *Laṭā'if al-iʿlām fī išārāt ahl al-ilhām*, éd. S. ʿAbd al-Fattāḥ, Le Caire, 1996, II, p. 57 (l'attribution de ce texte à al-Qāšānī reste hypothétique).

[89] *Lat.*, p. 193.

[90] *Lat.*, p. 45.

[91] *Lat.*, p. 42.

[92] *Lat.*, p. 44.

[93] *Khatm*, p. 142-326.

[94] Cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p. 47-48.



AnIsl 32 (1998), p. 49-66 Éric Geoffroy
Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭā'if al-minan d'Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709 - 1309).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

science spirituelle. Ainsi, al-Šāḏilī énumère quinze critères pour déterminer le Pôle véritable, à l'instar d'al-Tirmiḏī qui a voulu défier dans son questionnaire ceux qui se réclament de la sainteté sans en avoir été investis. Dans ce passage, la référence à l'auteur du *Ḫatm* est explicite, et l'on ne s'étonnera pas que certains des critères énoncés par al-Šāḏilī correspondent à des questions d'al-Tirmiḏī [95]. Plus loin, Ibn ʿAṭāʾ Allāh évoque les points doctrinaux dont traitait son maître durant ses séances ; là encore, la plupart sont puisés dans le *Ḫatm al-awliyāʾ*, dans une terminologie proche ou identique [96]. On relèvera par exemple ces expressions : l'« Intellect suprême » (*al-ʿaql al-akbar* [97]), le « jour où sont fixés les destins » (*yawm al-maqādīr* [98]), la « Poignée divine » (*al-qabḍa* [99]), etc.

Les Šāḏilī ont-ils voulu rivaliser avec Ibn ʿArabī qui, peu de temps avant, avait répondu abondamment au questionnaire ? Cela semble peu probable, car les Šāḏilī perdraient de toute évidence à la comparaison : même si l'on admet que les maîtres d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh ont pu répondre oralement, dans un cercle restreint, au questionnaire d'al-Tirmiḏī, leur disciple ne présente pas dans son ouvrage un apport écrit approchant celui d'Ibn ʿArabī. En outre, al-Šāḏilī s'inspire parfois des réponses données par le Šayḫ al-Akbar dans son *Ǧawāb mustaqīm* [100]. Quant à al-Mursī, l'auteur des *Laṭāʾif* fait également figurer dans son enseignement des thèmes qu'il sait être akbariens (tels que la science des Solitaires ou *afrād* [101]).

Les méthodes prônées par Ibn ʿAṭāʾ Allāh pour parvenir à la réalisation spirituelle doivent aussi beaucoup à al-Tirmiḏī. Ainsi, la précellence du « ravissement » (*ǧaḏb*) sur le « cheminement » (*sulūk*) a pour corollaire, chez l'un comme chez l'autre, l'abandon de la volonté propre. C'est en s'en remettant totalement à Dieu et à Sa grâce que le mystique parvient à se délivrer de son ego, et donc à accéder à la Présence divine. Cet « abandon confiant en Dieu » (*tawakkul*) est demandé maintes fois à l'homme dans le Coran et, à l'instar des soufis précédents, les Šāḏilī l'ont érigé en vertu cardinale. Toutefois, ils l'expriment le plus souvent par les termes *tafwīḍ* et *isqāṭ al-tadbīr* : dans les deux cas, il s'agit d'« abandonner sa gouverne individuelle à Dieu », et Ibn ʿAṭāʾ Allāh rappelle qu'il a rédigé à ce sujet son *Kitāb al-tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr* [102]. Or, dans son *Ḫatm al-awliyāʾ*, al-Tirmiḏī a longuement développé le thème de l'extinction de la volonté individuelle au profit de la volonté divine (*mašīʾa* [103]).

[95] *Lat.*, p. 90.

[96] *Lat.*, p. 117.

[97] Cf. le trente-neuvième point du questionnaire d'al-Tirmiḏī : « Qu'est-ce que l'Intellect suprême, dont l'ensemble des intelligences particulières ne constitue qu'une partie ? » (*Ḫatm al-awliyāʾ*, p. 196).

[98] Cf. le trente-deuxième point du questionnaire d'al-Tirmiḏī (*Ḫatm al-awliyāʾ*, p. 190). Ibn ʿArabī définit *al-maqādīr* comme « la détermination des instants dans lesquels s'accomplissent la décision (*ḥukm*) et le décret (*qaḍāʾ*) divins » (*Ḫatm al-awliyāʾ*, p. 196).

[99] Cf. le cent vingtième point du questionnaire d'al-Tirmiḏī : « Qu'est-ce que la Poignée ? » (*Ḫatm al-awliyāʾ*, p. 295).

[100] Cf. *Ḫatm*, p. 172, à propos de la « science permettant de distinguer les deux modes d'existence » (*ʿilm al-faṣl bayna al-wujūdayn*), qui définit, selon Ibn ʿArabī, la science de la genèse ; voir *Lat.*, p. 90.

[101] *Lat.*, p. 117.

[102] *Lat.*, p. 202. Cet ouvrage a été traduit par A. Penot sous le titre *De l'abandon de la volonté propre*, Lyon, 1997.

[103] *Ḫatm*, p. 411, 417, 419.



AnIsl 32 (1998), p. 49-66 Éric Geoffroy
Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭāʾif al-minan d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 709 - 1309).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Par sa soumission active à Dieu, l'homme acquiert cette transparence ontologique qui est le secret de la spiritualité islamique, mais aussi de toute élection divine. C'est en prenant conscience de cette indigence foncière que l'homme reçoit l'assistance divine, comme ce fut le cas des musulmans à la bataille de Badr [104]. Le modèle à imiter est ici encore le Prophète, qui a réalisé à la perfection la *ʿubūdiyya* afin que la *rubūbiyya*, la fonction seigneuriale de Dieu, soit reconnue sur terre [105].

Sans en reprendre textuellement la terminologie, les Šāḏilī s'inspirent visiblement ici d'une autre catégorie tirmidienne : le *walī ḥaqq Allāh* désigne chez le maître du Khorassan l'homme qui désire cheminer vers Dieu en accomplissant intégralement les obligations légales ; s'attribuant encore ses actes, il n'a accès qu'à « l'observance » (*ʿubūda*) ; puisqu'il veille au « droit de Dieu » (*ḥaqq Allāh*), il en attend la rétribution. Par contre, le *walī Allāh* compte uniquement sur la grâce divine, ce qui fait de lui un pur serviteur ; il peut donc être identifié au « véridique » (*ṣiddīq*) ou au « ravi en Dieu » (*maǧḏūb* [106]).

Si rien n'est possible sans la grâce divine, il revient donc à l'homme, en retour, de pratiquer sans cesse l'action de grâce (*al-šukr*), de manifester à Dieu sa gratitude pour tous les dons qu'il reçoit. Les Šāḏilī ont pleinement appliqué ce précepte, qui se traduit chez eux par une attitude spirituelle caractéristique : le soufi ayant réalisé sa vacuité ontologique attribue à Dieu son existence, ses pensées et ses actes ; il ne peut que Le remercier de le sustenter à tous les niveaux de l'être. Les bienfaits divins doivent se manifester jusque dans l'apparence physique [107] et, de fait, les cheikhs *šāḏilī* revêtent généralement des habits élégants qui reflètent et proclament la Beauté divine. Al-Mursī, rapporte Ibn ʿAṭāʾ Allāh, « préférait le riche plein de gratitude au pauvre armé de patience », et l'auteur précise que telle était la position d'al-Tirmiḏī [108]. Ceci laisse à penser que les Šāḏilī n'ont pas seulement médité le *Ḫatm al-awliyāʾ* du maître khorassanien, mais aussi son ouvrage *al-Durr al-maknūn* dans lequel est affirmée la supériorité de la gratitude sur la patience [109].

De même, les Šāḏilī mettent l'accent sur la nécessaire occultation du saint, ainsi que sur la défiance des œuvres pieuses, pour l'infatuation de soi-même que celles-ci peuvent susciter. Nous reconnaissons là une attitude caractéristique de la spiritualité *malāmatī* [110]. Or, bien que la voie du « blâme » (*malāma*) corresponde à une attitude spirituelle universelle, nous avons de bonnes raisons de penser que les Šāḏilī ont reçu l'influence du courant *malāmatī* par le biais d'al-Tirmiḏī, qui a entretenu des liens avec ce dernier [111].

[104] *Lat.*, p. 64.
[105] *Lat.*, p. 6.
[106] Al-Tirmiḏī, *Ḫatm al-awliyāʾ*, p. 117-127, 331-333 ; M. Chodkiewicz, *op. cit.*, p. 44-45 ; B. Radtke, *op. cit.*, p. 26, 43.
[107] *Lat.*, p. 200.
[108] *Lat.*, p. 221.
[109] Cf. G. Gobillot, « Patience (*ṣabr*) et rétribution des mérites – gratitude (*šukr*) et aptitude au bonheur selon al-Ḥakīm al-Tirmiḏī », *StudIsl (P)* LXXIX, 1993, p. 59-61.
[110] Sur ce point, cf. notre postface à *La sagesse des maîtres soufis*.
[111] Cf. G. Gobillot, *Le livre de la profondeur des choses*, p. 41.



AnIsl 32 (1998), p. 49-66 Éric Geoffroy
Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭāʾif al-minan d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 709 - 1309).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

D'autres emprunts plus ponctuels prouvent que les Šāḏilī ont étudié dans le détail l'œuvre d'al-Tirmiḏī. La définition de la patience (*ṣabr*) comme le fait de « rester en cible (*iṣbār*) aux flèches du destin » provient certainement de ce maître [112]. De même, le « gnostique » selon lequel « Dieu aurait dévoilé à al-Ḫaḍir les esprits (*arwāḥ*) des saints avant leur incarnation » n'est autre qu'al-Tirmiḏī [113]. Les références à la clairvoyance des califes Abū Bakr et ʿUmar sont prises textuellement chez lui [114], et d'une façon générale l'apologie des miracles des saints menée par Ibn ʿAṭāʾ Allāh doit beaucoup au « sage de Tirmiḏ ».

## *L'apport doctrinal d'Ibn ʿArabī*

Comme la plupart des soufis postérieurs à Ibn ʿArabī, Ibn ʿAṭāʾ Allāh s'est imprégné de l'enseignement du Šayḫ al-Akbar. Il est d'ailleurs le premier maître de l'ordre *šāḏilī* à témoigner de sa vénération à son égard, et les *Laṭāʾif al-minan*, plus que toute autre œuvre du soufi alexandrin, rendent compte de l'influence doctrinale exercée par Ibn ʿArabī. Celle-ci transparaît avant tout, il est vrai, sur le plan métaphysique de l'« unicité de l'Être » (*waḥdat al-wuǧūd* [115]). Mais elle touche également le domaine de la *walāya* dans lequel le legs akbarien est évidemment substantiel.

Rappelons qu'Ibn ʿArabī et les Šāḏilī ont une source doctrinale commune en la personne d'al-Tirmiḏī. Certains thèmes concernant la sainteté sont traités par Ibn ʿAṭāʾ Allāh dans une terminologie proche de celle d'Ibn ʿArabī, car ces thèmes proviennent du maître khorassanien. Nous relèverons donc ici uniquement ce que les Šāḏilī ont pris en propre d'Ibn ʿArabī. Il s'agit pour l'essentiel de la doctrine de « l'héritage prophétique » dont sont investis les saints musulmans. En vertu de cet héritage, les *awliyāʾ* participent à leur niveau à la fonction cosmique et ésotérique du Prophète : au début de l'article, les affinités entre Ibn ʿArabī et l'école *šāḏilī* sur ce point étaient déjà apparues ; mais encore fallait-il clairement en attribuer la paternité au Šayḫ al-Akbar.

Toujours en se limitant à la sphère de la sainteté, on notera d'autres emprunts de l'auteur des *Laṭāʾif* à Ibn ʿArabī, tels que la distinction entre les miracles sensibles (*ḥissiyya*) et ceux d'ordre intérieur, spirituel (*maʿnawiyya* [116]), ou encore l'emploi de l'expression *awliyāʾ al-ʿadad* pour désigner les saints de la hiérarchie ésotérique [117]. L'impact de la doctrine akbarienne sur les maîtres *šāḏilī* ira d'ailleurs croissant après Ibn ʿAṭāʾ Allāh, surtout chez le cheikh égyptien ʿAlī Wafā (m. 807/1404) et ses successeurs de la branche *wafāʾiyya* [118].

[112] *Lat.*, p. 137, 191. Cf. G. Gobillot, « Patience (*ṣabr*) et rétribution des mérites... », *op. cit.*, p. 57.

[113] *Lat.*, p. 84 ; *Ḫatm*, p. 362.

[114] *Lat.*, p. 59-60, 172 ; B. Radtke, *op. cit.*, p. 159-160, 164.

[115] Cf. notre article « De l'influence d'Ibn ʿArabī sur l'école shâdhilie égyptienne (époque mamelouke) » ; communication donnée au colloque *L'héritage intellectuel et spirituel d'Ibn ʿArabī* (Marrakech, mai 97) ; actes à paraître en arabe (fondation El legado andalusi, Grenade), et en français (revue « Horizons maghrébins », Toulouse).

[116] *Lat.*, p. 58.

[117] *Lat.*, p. 22.

[118] Nous renvoyons ici encore à notre article « De l'influence d'Ibn ʿArabī sur l'école shâdhilie égyptienne... ».



AnIsl 32 (1998), p. 49-66 Éric Geoffroy
Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭāʾif al-minan d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 709 - 1309).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Nous avons qualifié plus haut les *Laṭā'if al-minan* de texte fondateur de la *ṭarīqa šāḏiliyya*. En effet, la réécriture qu'a opéré Ibn ʿAṭā' Allāh de l'enseignement de ses maîtres a certainement donné naissance chez les Šāḏilī à une *conscience* de constituer une famille spirituelle, une voie initiatique particulière.

À vrai dire, les *Laṭā'if al-minan* sont à double titre un texte fondateur ; en effet, elles ont servi de modèle aux cheikhs postérieurs de l'ordre, dans cet art de la pédagogie spirituelle qu'ils ont tant pratiqué. À l'instar d'Ibn ʿAṭā' Allāh, certains d'entre eux ont succédé au maître dont ils avaient relaté les vertus spirituelles ; à son instar, ils n'ont jamais négligé, dans le propos hagiographique qui les animait, la dimension hagiologique, ce qui les a amené à sortir de l'étroitesse du cadre confrérique pour dresser une apologie globale du soufisme et de la sainteté. À son instar, ils ont souvent manié conjointement l'*adab al-manāqib*, le genre hagiographique, et le *waʿẓ*, la prédication visant à distiller dans le public quelques vérités d'ordre spirituel tout en l'instruisant et en l'édifiant [119]. Si Abū l-ʿAbbās al-Mursī a été l'initiateur, chez les Šāḏilī, de l'exégèse ésotérique (*ta'wīl*) des sources scripturaires et des paroles des premiers soufis, si donc il n'a pu être imité que par un nombre restreint d'initiés, Ibn ʿAṭā' Allāh, lui, a délibérément opté pour un discours plus ouvert : il a voulu « traduire » la réalisation spirituelle de ses maîtres en termes accessibles à des publics divers. D'où la large diffusion dont a bénéficié son œuvre.



[119] Sur tous ces points, cf. notre *Soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 32-35.

AnIsl 32 (1998), p. 49-66 Éric Geoffroy
Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭā'if al-minan d'Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709 - 1309).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net