



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne

AnIsl 48.1 (), p. 203-236

Giuseppe Cecere

Santé et sainteté. Dimensions physiologiques de la vie morale et spirituelle chez Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī (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

9782724710069	<i>Gebel el-Zeit III</i>	Georges Castel
9782724709926	<i>Ouadi el-Jarf I</i>	Pierre Tallet, Grégory Marouard, Damien Laisney
9782724710427	<i>Ermant III</i>	Christophe Thiers
9782724710144	<i>Documentary Papyri from the Fouad Collection at the Institut Français d'Archéologie Orientale (P.Fouad II 90–100)</i>	Mohamed Gaber Elmaghrabi
9782724710007	<i>Représentations et symbolique de la guerre et de la paix dans le monde arabe</i>	Sylvie Denoix (éd.), Salam Diab-Duranton (éd.)
9782724710038	<i>Les textes de la pyramide de la reine Ânkesenpépy II</i>	Bernard Mathieu
9782724709889	<i>Proceedings of the 14th International Conference for Nubian Studies</i>	Marie Millet (éd.), Vincent Rondot (éd.), Frédéric Payraudeau (éd.), Pierre Tallet (éd.)
9782724710182	<i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 32</i>	Sylvie Marchand (éd.)

Santé et sainteté

Dimensions physiologiques de la vie morale et spirituelle chez Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309)

♦ RÉSUMÉ

Les représentations de la santé et de la maladie sont souvent mises en relation, dans les sociétés traditionnelles, avec l’observance ou l’inobservance de normes religieuses. Une histoire de ces représentations dans l’Égypte médiévale reste à écrire. Afin d’y contribuer, la présente recherche propose l’étude d’un cas précis : les théories du maître soufi Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309), troisième cheikh et premier véritable « écrivain » de la *ṭarīqa* Ṣāḍiliyya, concernant les relations entre les dimensions physiologiques, morales et spirituelles de la vie humaine. L’étude vise tout particulièrement à mettre en valeur un aspect, jusqu’à présent inexploré, de la pensée d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh : celui des rapports entre la pratique du *ḍikr* et deux processus physiologiques fondamentaux tels la circulation du sang et l’assimilation de la nourriture. Les modalités de présentation de ces relations laissent entrevoir, en particulier, l’influence de la « physiologie des passions » (Paul Nwyia) du théosophe khurasanien al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. 318/930), penseur mystique fort apprécié par les maîtres fondateurs de la Ṣāḍiliyya, et indiqué par Ibn ‘Aṭā’ Allāh comme une autorité majeure en matière de sainteté.

Mots-clés : Égypte – époque mamelouke – soufisme – Ṣāḍiliyya – Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309) – al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. 318/930) – santé et maladie (représentations sociales) – anthropologie mystique – *ḍikr* – physiologie des passions – physiologie du *ḍikr* – circulation du sang (dimensions spirituelles) – assimilation de la nourriture (dimensions légales, morales et spirituelles)

* Giuseppe Cecere, université de Bologne, giuseppe.cecere3@unibo.it.

♦ ABSTRACT

In traditional societies, health and illness are often represented as associated to observance or non-observance of religious norms. Since a history of such representations in medieval Egypt is still far from having been written, the present paper focuses on a specific case study: the theories of the relationships between physiological, moral and spiritual dimensions of human life which can be found in Egyptian Sufi master Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (d. 709/1309), third sheikh and first true “writer” of the *ṭarīqa* Šādiliyya (or at least of its mainstream branch). In this framework, special attention will be paid to a hitherto unexplored aspect of Ibn ‘Aṭā’ Allāh’s thought: the relationships that he evokes between the practice of *ḍikr* and two fundamental physiological processes of the human body, namely blood circulation and food absorption. Ibn ‘Aṭā’ Allāh’s references to these relationships show how deeply he was influenced by the “physiology of passions” (Paul Nwyia) developed by the Khurasanian theosophist, al-Ḥakīm al-Tirmidī (d. 318/930), a mystical thinker greatly appreciated by the founding masters of the Šādiliyya and noted by Ibn ‘Aṭā’ Allāh as a major authority on the subject of sanctity (*walāya*).

Keywords: Egypt – Mamluk period – sufism – Šādiliyya – Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (d. 709/1309) – al-Ḥakīm al-Tirmidī (d. 318/930) – health and illness (social representations) – mystical anthropology – *ḍikr* – physiology of passions – physiology of *ḍikr* – blood circulation (spiritual dimensions) – food absorption (legal, moral and spiritual dimensions)

* * *

Introduction

Les représentations de la santé et de la maladie sont souvent mises en relation, dans les sociétés traditionnelles, avec l’observance ou l’inobservance de normes religieuses visant à régler la vie pratique et spirituelle de l’être humain. Or, une histoire de ces représentations dans l’Égypte médiévale reste à écrire. La présente recherche entend livrer un sondage préliminaire sur ce sujet, grâce à l’étude d’un cas précis : les théories du maître soufi Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309)¹ concernant les relations entre les dimensions physiologiques, morales et spirituelles de la vie humaine.

L’intérêt d’un tel personnage pour une histoire des perceptions et des représentations des relations entre corps et esprit dans l’Égypte médiévale, se justifie par plusieurs considérations :

1. Sur la vie d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh, voir al-Subkī (m. 771/1370), *Ṭabaqāt al-šāfi‘iyya al-kubrā*, p. 167 ; Ibn Farḥūn (m. 799/1397), *al-Dībāğ al-muḍahhab*, p. 70 ; Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī (m. 852/1449), *al-Durar al-kāmina* I, p. 273 ; al-Suyūṭī (m. 911/1505), *Ḥusn al-muḥāḍara* I, p. 250 ; al-Ša‘rānī (m. 973/1565), *Lawāqih al-anwār* II, p. 27. Parmi les études modernes, sont incontournables : al-Taftāzānī, *Ibn ‘Aṭā’ Allāh* (1969) ; Nwyia, *Ibn ‘Aṭā’ Allāh* (1972). Voir aussi, très riches, l’introduction et la postface de la traduction du *Kitāb Laṭā’if al-minan* d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh par Éric Geoffroy, *La sagesse des maîtres soufis* (1998).

Ibn ‘Aṭā’ Allāh, troisième cheikh de la *ṭarīqa* Ṣāḍiliyya (ou du moins de son courant majoritaire)², fut aussi le premier véritable écrivain de la confrérie : un cercle soufi qui se plaça, depuis ses débuts dans l’Alexandrie des années 1240, à l’intersection de vastes réseaux de relations entre milieux juridiques, mystiques et même philosophiques, et qui apparaît donc comme le catalyseur d’un mouvement complexe de renouveau de la culture religieuse musulmane, dans le contexte multiculturel et multireligieux de l’Égypte ayyoubide, puis mamelouke³.

Si le maître éponyme de la *ṭarīqa*, Abū al-Ḥasan al-Ṣāḍilī (m. 656/1258), et son premier successeur Abū al-‘Abbās al-Mursī (m. 686/1287), n’ont pas laissé d’ouvrage écrit, Ibn ‘Aṭā’ Allāh fut pour sa part l’auteur d’une production littéraire imposante, qui donna une impulsion décisive au développement doctrinal et à la construction identitaire de la *ṭarīqa* Ṣāḍiliyya⁴. Il joua ainsi un rôle majeur dans le processus d’insertion du soufisme dans le système des sciences islamiques de l’Égypte médiévale.

Dans plusieurs de ses ouvrages, une part considérable est faite aux processus physiologiques associés à l’observance ou l’inobservance de la loi religieuse et de certaines pratiques spirituelles (tout particulièrement le *ḍikr*), dans le cadre d’un ensemble de relations complexes entre les composantes physiques, psychiques et spirituelles de l’être humain.

Les modalités de présentation de ces relations laissent notamment entrevoir l’influence de la « physiologie des passions de l’âme » (Paul Nwyia) élaborée au III^e/IX^e siècle par le théosophe khurasanien al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. 318/930)⁵, penseur mystique fort apprécié par les maîtres fondateurs de la Ṣāḍiliyya. Al-Tirmidī élaborait une représentation accomplie de la physiologie humaine sur une base purement éthico-spirituelle⁶, dans le cadre d’un système de pensée d’une complexité étonnante, où les chercheurs ont retrouvé, tour à tour, des influences gnostiques, zoroastriennes, chrétiennes, chiïtes, néoplatoniciennes et aristotéliennes⁷. Le « Sage de Tirmidī » étant mentionné par Ibn ‘Aṭā’ Allāh, dans le sillage d’al-Ṣāḍilī et d’al-Mursī, comme une autorité

2. La succession du deuxième cheikh de la Ṣāḍiliyya, Abū al-‘Abbās al-Mursī (m. 686/1287), aurait été marquée par une compétition entre Ibn ‘Aṭā’ Allāh et Yāqūt al-Ḥabaṣī, dit al-‘Arṣī. Voir Hofer, « Mythical Identity », p. 393-422, tout particulièrement p. 398 ; Geoffroy, « Les milieux de la mystique musulmane », spécialement p. 173, 178. Sur la *silsila* de la branche ḥanafīyya dérivée d’al-Mursī par le cheikh Yāqūt al-‘Arṣī, voir McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt*, p. 32, 175 et note 36.

3. Sur ces aspects, voir Cecere, « Le charme discret de la Ṣāḍiliyya », p. 63-93.

4. Brockelmann, GAL, S II, p. 145-147 ; al-Taftāzānī, *Ibn ‘Aṭā’ Allāh*, p. 79-115 (liste de tous ses ouvrages avec description des contenus et informations sur les traditions manuscrites). Denis Gril a récemment découvert un ouvrage qui assemble, à l’initiative de son disciple Rāfi‘ Ibn Ṣāfi‘ī, des fragments de leçons d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh tenues au Caire dans les derniers jours de sa vie. Cf. Gril, « L’enseignement d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī », p. 93-106.

5. Sara Sviri, Geneviève Gobillot et Bernt Radtke ont consacré des études fondamentales – dans des perspectives différentes, parfois même opposées – à al-Ḥakīm al-Tirmidī. Voir en particulier Radtke, O’Kane, *The Concept of Sainthood* (1996) ; Gobillot, *Le livre de la profondeur* (1996) ; « Un penseur de l’Amour », p. 25-44 ; Sviri, « Al-Ḥakīm al-Tirmidhī », p. 583-613 ; « Words of power », p. 204-244. Pour une analyse du sens du *ḍikr* par al-Ḥakīm al-Tirmidī, cf. Nwyia, *Exégèse coranique*, p. 130-133.

6. Voir en particulier, Radtke, O’Kane, *The Concept of Sainthood*, p. 45 et p. 218-223.

7. Voir Gobillot, « Un point sur les études tirmidiennes » (1998), article incontournable sur le développement des recherches sur al-Tirmidī aux époques moderne et contemporaine (jusqu’au début des années 1990).

majeure en matière de sainteté⁸, il semble très intéressant de se demander si l'on peut mettre en évidence une influence tirmidiienne directe sur la physiologie de la vie spirituelle de la Šādiliyya. Il faudra aussi tenir compte des contacts attribués à al-Šādīlī avec les milieux médicaux (même au-delà des clivages confessionnels)⁹, de l'ouverture probable de la première Šādiliyya à la culture philosophique (y compris, peut-être, au soufisme hellénisant d'Ibn Sab'īn et d'al-Šuštārī)¹⁰, et de la possible exposition directe d'Ibn 'Aṭā' Allāh à la *falsafa* par le biais de certains de ses maîtres dans les sciences exotériques¹¹.

Certaines références d'Ibn 'Aṭā' Allāh aux effets physiologiques des pratiques spirituelles semblent se rapprocher d'usages, attestés dans certains milieux *šādīlī*-s pendant les siècles suivants, qui révèlent une tendance à interpréter les rapports entre corps et esprit sous l'angle de la magie et même de la théurgie. Nous pouvons dresser à ce sujet un parallélisme entre l'intérêt d'Ibn 'Aṭā' Allāh pour la thématique des Noms divins et du Nom Suprême (*al-ism al-a'zam*)¹² et certaines de ses affirmations sur les mérites physiologiques du *dīkr* (il prolonge la vie ; aucune créature ne se voit ôter la vie qu'à cause d'une interruption de son *dīkr*)¹³. Cet intérêt pour la thématique des Noms divins et du Nom Suprême peut aussi être mis en parallèle avec

8. Al-Tirmidī est mentionné à plusieurs reprises dans les *Laṭā'if al-minan*, cf. en particulier p. 38, p. 97, où Ibn 'Aṭā' Allāh affirme : « [al-Mursī] et le cheikh Abū al-Ḥasan [al-Šādīlī] éprouvaient l'un et l'autre une grande vénération pour le maître seigneurial (*al-imām al-rabbānī*) Muḥammad Ibn 'Alī al-Tirmidī. Ils accordaient tous les deux la précéllence parfaite (*al-ḥuzwa al-tāmma*) à son enseignement, et [al-Mursī] disait de lui (al-Tirmidī) qu'il avait été un des quatre *awtād* (« piliers », l'un des plus haut degrés de la hiérarchie initiatique des saints). » Ibn 'Aṭā' Allāh fait aussi état de la valeur que les maîtres fondateurs de la Šādiliyya attribuaient au *Kitāb ḥatm al-awliyā'* (« Livre du Sceau des saints »), l'ouvrage où le Sage de Tirmidī expose ce qui est probablement le tout premier « système complet de la sainteté (*walāya*) et de ses degrés » élaboré par un penseur musulman (cf. Gobillot, « Un penseur de l'Amour », p. 63) : en s'appuyant sur un ancien disciple d'al-Šādīlī, Ibn 'Aṭā' Allāh (*Laṭā'if al-minan*, p. 104) rapporte que le cheikh al-Mursī avait l'habitude de se déplacer d'al-Maqṣam à la maison du cheikh al-Šādīlī, par des moyens surnaturels, pour assister à ses séances nocturnes de lecture de l'ouvrage d'al-Tirmidī.

9. Intéressante anecdote évoquant les relations d'al-Šādīlī avec un oculiste juif (dont le nom n'a pas été transmis) dans Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, p. 178 : « On m'a rapporté sur le cheikh Abū al-Ḥasan [al-Šādīlī] – que Dieu l'agrée – qu'un jour il eut recours à un juif qui était ophtalmologue, pour qu'il soigne quelqu'un qui était chez lui [...] (*wa-la-qad balaḡanī 'an al-šayḥ Abī al-Ḥasan raḍīya Allāhu 'anhu annahu istad'ā yabūdiyyan kaḥḥālan li-yudāwiya ba'd man'indahu[...]*). » Cf. Fenton, « Juifs et soufis en Égypte mamelouke », p. 124 (le premier à signaler l'intérêt de ce passage pour l'histoire des relations judéo-musulmanes dans l'Égypte médiévale) ; Cecere, « Se faire nourrir par les mécréants ? », p. 192-193.

10. Cf. Massignon, « Recherches sur Shushtari », p. 256-262 ; Cecere, « Des soufis sur les épaules des philosophes ? » p. 854-859 ; « Le charme discret de la Šādiliyya », p. 84-85.

11. Première tentative d'investigation systématique des dimensions philosophiques de la culture de la Šādiliyya naissante, et tout particulièrement d'Ibn 'Aṭā' Allāh, dans Cecere, « Sanctity and Knowledge in Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī. A Sufi Epistemology in Early Mamluk Egypt », communication présentée lors du colloque international *First Conference of the School of Mamluk Studies*, organisé par les universités de Venise, Liège et Chicago, Venise, 23-25 juin 2014.

12. Ibn 'Aṭā' Allāh rédigea, sur ce sujet, un traité désormais célèbre, le *Kitāb al-qaṣd al-muḡarrad*. Une importante anecdote concernant al-Šādīlī et la question du Nom Suprême est rapportée dans les *Laṭā'if al-minan*, p. 86.

13. « On dit qu'aucune proie n'est capturée ni aucun arbre n'est abattu, qu'à cause de sa distraction (*ḡafla*) de la mention (*dīkr*) de Dieu » : Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fi al-taṣawwuf*, p. 47.

la pratique de la *dā'irat al-Šādīli* récemment étudiée par Dora Zsom¹⁴. La *dā'irat al-Šādīli* consiste en porter sur le front une amulette avec une inscription censée contenir le Nom Suprême de Dieu, qui a alors une fonction apotropaïque, la mort ne pouvant frapper l'individu tant qu'il porte le Nom sur lui. Une telle pratique présente aussi un intérêt remarquable pour l'étude des rapports entre les religions, en raison des possibles origines juives, et tout particulièrement midrashiques, qui lui sont attribuées par Dora Zsom¹⁵. L'analyse des rapports éventuels (ainsi que des possibles différences de perspective) entre ces usages, attestés pour une phase tardive de la *Šādīliyya*¹⁶, et les théories d'Ibn 'Aṭā' Allāh sur les relations entre vie corporelle et spirituelle, ne sera pas abordée dans le cadre de la présente recherche. Néanmoins, il nous a paru légitime d'évoquer ici cette question, afin de mieux faire ressortir la complexité et la profondeur des liens entre corps et esprit dans l'anthropologie mystique de la *Šādīliyya*, ainsi que de souligner la pertinence d'un tel sujet pour l'histoire des idées comme pour l'histoire sociale (tout particulièrement pour les thématiques du contact interreligieux) de l'Égypte médiévale.

La notion de *ḍikr* entre corps et esprit dans l'œuvre d'Ibn 'Aṭā' Allāh

Miftāḥ al-falāḥ

Le ḍikr comme présence du cœur et comme technique rituelle

Dans son effort de systématisation théorique du patrimoine spirituel de la *Šādīliyya* et de son inscription dans la tradition soufie et dans l'ensemble des sciences islamiques de son temps, Ibn 'Aṭā' Allāh accorda une place centrale à la notion de *ḍikr*, « mention »/« remémoration » de Dieu. Tout au long de son œuvre, cette notion est analysée sous une double perspective : dans son acception foncière de « présence du cœur » (*ḥuḍūr al-qalb*) du croyant envers Dieu dans tous ses actes et pensées, qui constitue la clé du salut (*falāḥ*) pour tout musulman, ainsi que dans son acception technique, propre au langage soufi, d'ensemble de pratiques ritualisées, individuelles ou collectives, exprimant et favorisant en même temps telle attitude de présence du cœur.

En consacrant à la thématique du *ḍikr* une monographie significativement intitulée *Kitāb miftāḥ al-falāḥ* (« Livre de la clé de la réussite »), qu'il présente comme le premier traité systématique sur ce sujet¹⁷, Ibn 'Aṭā' Allāh insiste sur les deux dimensions de cette notion, comme le montrent les définitions suivantes :

14. Voir Zsom, « Defying Death by Magic », p. 275-302.

15. Zsom, « Defying Death by Magic », p. 297. Des pratiques similaires, attestées dans d'autres milieux soufis, sont aussi dites d'origine juive.

16. Zsom, « Defying Death by Magic », p. 291-296.

17. Cf. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, p. 3.

« Le *ḍikr* de Dieu est la clé de la réussite et le flambeau des esprits, grâce à la faveur de Dieu, le Très Généreux (*al-Karīm*), Celui qui donne l'ouverture spirituelle (*al-Fattāḥ*); le *ḍikr* est le pilier de la voie, le support (*ma'ūl*) des gens de la réalisation spirituelle (*ahl al-taḥqīq*)¹⁸. »

« Le *ḍikr* consiste dans la libération de l'insouciance et de l'oubli (à l'égard de Dieu) grâce à la permanence (*dawām*) de la présence du cœur (*ḥuḍūr al-qalb*) avec le Vrai (*al-Ḥaqq*). On a dit aussi qu'il est la répétition du nom de l'Invoqué par le cœur et la langue, qu'il s'agit de la mention du nom *Allāh*, ou de l'un de Ses attributs, de l'un de Ses commandements ou de l'un de Ses actes, ou encore du fait de faire allusion (*al-istidlāl*) à une de ces choses ; que ce soit une invocation libre (*du'ā*), la mention de Ses envoyés (*rusul*), de Ses prophètes (*anbiyā'*) ou de Ses saints (*awliyā'*), ou encore de quiconque se rattache à Lui ou s'approche de Lui sous une forme quelconque ou par un moyen ou un acte quelconque ; que ce soit par une récitation, une invocation ritualisée [individuelle ou collective] (*ḍikr*), un poème, un chant, une séance spirituelle, un récit¹⁹. »

Dans sa recherche constante d'harmonie entre les dimensions mystique et juridique de l'islam, Ibn 'Aṭā' Allāh prend soin de n'exclure du domaine du *ḍikr* aucune catégorie scientifique ou religieuse :

« Le théologien (*mutakallim*) est quelqu'un qui accomplit la remémoration de Dieu (*dākir*), tout comme l'expert de la Loi (*mutafaqqih*), l'enseignant (*mudarris*), le mufti (*muftī*), le prédicateur (*wā'iz*), celui qui médite sur la grandeur (*'azama*) de Dieu, Sa majesté (*ḡalāl*), Sa toute-puissance (*ḡabarūt*)²⁰, Ses signes (*āyāt*) sur Sa terre et dans Ses cieux, ainsi que celui qui se conforme aux commandements de Dieu, ou qui s'abstient de ce qu'Il a interdit²¹. »

Par conséquent, le savant soufi insiste sur la nécessité d'un effort d'actualisation, de la part du croyant, de toutes les différentes formes et dimensions de remémoration de Dieu :

18. « *Fa-inna ḍikr Allāh ta'ālā miftāḥ al-falāḥ wa-miṣbāḥ al-arwāḥ bi-faḍl Allāh al-Karīm al-Fattāḥ wa-Huwa al-'umda fī al-ṭarīq wa-ma'ūl ahl al-taḥqīq.* » Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, p. 3.

19. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, p. 3 : « *Al-ḍikr huwa al-taḥalluṣ min al-ḡafla wa-l-nisyān bi-dawām ḥuḍūr al-qalb ma'a al-Ḥaqq. Wa-qīla tazayyud ism al-maḍkūr bi-l-qalb wa-l-lisān, wa-sawā'an fī ḍalika ḍikr Allāh aw ṣifa min ṣifātibi aw hukm min aḥkāmibi aw fi'l min af'ālibi aw al-istidlāl ilā ṣay' min ḍalika, aw du'ā' aw ḍikr rusulibi aw anbiyā'ibi aw awliyā'ibi aw man intasaba ilayhi aw taqarraba ilayhi bi-waḡḥ min al-wuḡūḥ aw sabab min al-asbāb aw fi'l min al-af'āl, bi-naḥw qirā'a aw ḍikr aw šir' aw ḡinā' aw muḥāḍara aw ḥikāya.* »

20. Maurice Gloton traduit (*Traité sur le nom Allāh*, p. 211), *ḡabarūt* par « mondes informels (de Dieu) ». Il nous a paru plus prudent de nous en tenir à une traduction plus neutre, le choix de Gloton dénotant une ligne interprétative akbarienne, c'est-à-dire tendant à réabsorber les doctrines d'Ibn 'Aṭā' Allāh dans celles du *ṣayḥ akbar* Ibn 'Arabī.

21. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, p. 4 : « *Wa-l-mutakallim dākir wa-l-mutafaqqih dākir wa-l-mudarris dākir wa-l-muftī dākir wa-l-wā'iz dākir wa-l-mufakkir fī 'azamat Allāh ta'ālā wa-ḡalālīhi wa-ḡabarūtīhi wa-āyātīhi fī arḍīhi wa-samawātīhi dākir wa-l-mumattīl bi-mā amara Allāhu bihi wa-l-muntahī 'ammā nahā (Allāh) 'anhu dākir.* »

« Le *ḍikr* peut être fait avec la langue, ou la conscience intime (*ḡanān*), ou les membres du corps de l'être humain (*ḡawāriḥ al-insān*), en secret ou ouvertement. Qui réalise toutes ces modalités différentes [du *ḍikr*], accomplit une remémoration parfaite²². »

Une fois réaffirmée, de la sorte, la pleine légitimité islamique de la pratique soufie du *ḍikr* ritualisé, en tant qu'expression particulière de l'attitude foncière de présence du cœur commandée par Dieu à tout croyant, Ibn 'Aṭā Allāh focalise son attention sur la technique rituelle. Il produit ainsi un véritable manuel de *ḍikr*, dans lequel il systématise les références au sujet disséminées dans la tradition soufie, non sans y ajouter ses propres expériences pratiques et élaborations théoriques, pour servir de guide aux itinérants engagés dans la voie mystique. Dans ce cadre, Ibn 'Aṭā Allāh s'efforce de décrire plusieurs aspects matériels du *ḍikr*. Il met ainsi en lumière les préconditions physiques requises pour une exécution optimale du rituel (par rapport au pratiquant ainsi qu'à l'espace où le rituel va avoir lieu), les techniques de contrôle du souffle et de la voix, ainsi que les postures, les mouvements du corps et les effets physiques du ravissement extatique auquel le *ḍikr* peut aboutir²³. Ces effets physiques sont toujours à mettre au compte de la grâce divine, à laquelle, selon Ibn 'Aṭā Allāh, il faut relier la possibilité même pour l'être humain de s'adonner au *ḍikr*. À ses yeux, toute action humaine, bonne ou mauvaise, n'est à considérer que comme le résultat de l'actualisation d'un décret divin²⁴.

Intériorisation du ḍikr et transformations physiologiques

En évoquant l'image ghazalienne des « trois écorces » du *ḍikr*²⁵, Ibn 'Aṭā Allāh insiste sur la nécessité d'une intériorisation progressive de la pratique de remémoration de Dieu. Cette pratique aboutit à un effet que nous pourrions qualifier de « psycho-physiologique », c'est-à-dire à la prise de possession complète de l'organisme de l'invocateur par l'Invoqué, par diffusion de l'invocation dans tous les membres du corps. Cet état d'unification profonde de l'organisme humain dans

22. Ibn 'Aṭā Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, p. 4 : « *Wa-l-ḍikr qad yakūnu bi-l-lisān wa-qad yakūnu bi-l-ḡanān wa-qad yakūnu bi-a'ḍā' al-insān wa-qad yakūnu bi-l-i'lān aw bi-l-iḡḥār; wa-l-ḡāmi' li-ḍalika kullihī ḍākir kāmil.* »

23. Sur ces aspects, voir en particulier Bannerth, « Dhikr et Khalwa », p. 65-90 ; Russ-Fishbane, « Physical Embodiment » ; Ibn 'Aṭā Allāh al-Iskandarī, *Miftāḥ al-falāḥ*.

24. Une interprétation rigoureuse du *tawḥīd* conduit Ibn 'Aṭā Allāh à reconnaître en Dieu, dans la lignée de l'asharisme, le seul existant et agent réel. L'action humaine n'est donc qu'une manifestation de la volonté de Dieu. Le concept est déjà très clairement affirmé dans le *Kitāb al-ḥikam* (« Livre des sagesses »), collection d'aphorismes en prose rythmique qui est le chef-d'œuvre de jeunesse d'Ibn 'Aṭā Allāh. Cf. en particulier la *ḥikma* n° 115 (selon la numérotation adoptée dans l'édition critique, avec traduction française, de Paul Nwyia) : « Voulat manifester Son obligeance à ton égard, Il t'attribue ce que Lui-même crée » (Nwyia, *Ibn 'Aṭā Allāh*, p. 134 (trad.) et 135 (texte arabe)). Les références à ce sujet sont nombreuses dans l'œuvre d'Ibn 'Aṭā Allāh. Cf. en particulier, dans les *Laṭā'if al-minan* (p. 127-128), l'exégèse de l'affirmation coranique « Tout vient de Dieu » (Coran IV, 78).

25. « *L'imām al-Ġazālī a dit [...] : « Le ḍikr a trois écorces de plus en plus proches de la pulpe (lubb), et la pulpe est par derrière les écorces [...]. L'écorce la plus externe correspond au ḍikr fait seulement avec la langue », Ibn 'Aṭā Allāh, Miftāḥ al-falāḥ, p. 5.*

l'invocation de Dieu n'est d'ailleurs qu'une étape de l'extinction progressive de la conscience individuelle de l'invocateur. Dans les étapes ultérieures, celui-ci atteint la perception de sa relation profonde aux autres créatures, puis de son lien étroit aux éléments simples de la création qui entrent dans la composition de l'être humain (l'argile, l'eau, le feu et l'air), en allant jusqu'à pouvoir entendre le bruit que chacun de ces éléments produit en faisant son propre *ḍikr* :

« [...] Tu en entendras d'autres (sons), tels le murmure de l'eau, le bruit du vent ou du feu lors de l'embrasement, celui du moulin, celui de la chevauchée ou du bruissement des feuilles dans le vent. L'homme est composé d'une substance noble faite d'argile, d'eau, de feu et d'air, soumise aux conditions de cette terre et du ciel et de ce qui se trouve entre les deux. Il comprend dans sa constitution tout principe et tout élément simple et ces bruits résultent de cette substance²⁶. »

Ce parcours peut aboutir à l'expérience du *fanā'* (« annihilation » en Dieu), voire à la perte de toute illusion de volonté et d'existence autonome par rapport à Dieu, seul Existant réel. Ibn 'Aṭā Allāh ne manque pas d'analyser les aspects physiques du *fanā'*, en décrivant ses effets sur le cœur, organe central de la vie spirituelle dans la tradition soufie ainsi que dans la tradition musulmane au sens large :

« Celui qui entend en lui de tels bruits glorifie Dieu et Le proclame saint par toute langue. C'est la conséquence du *ḍikr* de la langue par vertu de la submersion. Il se peut que le serviteur obtienne alors un état tel que, lorsqu'il ne prononce plus le *ḍikr*, le cœur batte dans sa poitrine, de la même manière que l'enfant remue dans le ventre de sa mère, à la recherche du *ḍikr*. (...) C'est alors que l'Invoqué se rend maître du cœur, fait disparaître le *ḍikr* (...) et l'invocateur ne peut plus se détourner du *ḍikr*, ni du cœur ; l'inclination vers le *ḍikr*, ou le cœur, se manifeste spontanément à lui. C'est un voile absorbant, c'est l'extinction (*fanā'*)²⁷. »

Dans un état tel, la personne concernée est éteinte à son âme, ainsi qu'à son corps :

« L'être humain s'éteint (*yafnā*) ainsi à son ego [lit. « à son âme » ou « à soi-même », *nafs* ; c'est-à-dire, qu'il perd conscience de soi-même, du fait de l'extinction en lui de toute perception illusoire d'une existence ou d'une volonté individuelle « séparée » de Dieu]. Il ne ressent plus aucune manifestation, ni de ses membres, ni de ce qui émane de lui, ni de ce qui se passe en lui²⁸. »

Si la faveur divine accordée à l'invocateur est telle qu'il est conduit jusqu'à la perfection de son acte d'invocation, la conscience même de cette extinction va s'éteindre en lui :

26. Cf. Ibn 'Aṭā Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, p. 6. Cf. aussi la traduction française de ce passage du *Miftāḥ al-falāḥ*, que Maurice Gloton a publiée sous le titre de « Traité de l'invocation », en appendice à sa traduction du *Kitāb al-qaṣd al-muḡarrad: Traité sur le nom Allāh*, p. 214-215.

27. Ibn 'Aṭā Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, p. 6 ; trad. Gloton, p. 215.

28. Ibn 'Aṭā Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, p. 6 ; trad. Gloton, p. 215.

« La perfection consiste dans le fait qu'il soit éteint à son ego (*nafs*; c'est-à-dire qu'il perd conscience de soi-même) et à sa propre extinction (et qu'il perd conscience de sa propre perte de conscience), car l'extinction de l'extinction est le degré ultime de l'extinction. (...). Il est rare que cette submersion (*ğaraq*) s'établisse et se maintienne. Si elle dure, elle devient une solide habitude et une forme définitive grâce auxquelles il s'élève jusqu'au monde le plus sublime²⁹. »

En cela consiste, affirme Ibn 'Aṭā Allāh, le « *ḍikr* caché » (*al-ḍikr al-ḥafi*) évoqué dans le Hadith, celui qui s'attache en permanence au *sirr* (le « secret » : noyau du cœur et conscience intime) du croyant³⁰. En associant, là aussi, des manifestations physiques déterminées à une certaine étape de la réalisation spirituelle, l'auteur mentionne les phénomènes suivants parmi les signes qui permettent de reconnaître que le *ḍikr* est parvenu jusqu'au *sirr* :

« Le fait que le *ḍikr* lie fortement ta tête et tes membres ensemble, et que tu sois comme quelqu'un qui est lié (*mašdūd*) avec ses chaînes et ses entraves³¹.

[...]

Une fois le *ḍikr* parvenu au *sirr*, lorsque l'invocateur se tait, son *ḍikr* devient (pour lui) comme une série incessante (litt. : « une profusion », *ğazr*) de piqûres sur sa langue; ou alors, il en est comme si toute la face de l'invocateur était elle-même une « langue » qui mentionne le nom de Dieu (tout en gardant le silence) par le moyen d'une lumière émanant de lui³². »

Dans un tel état, la concentration sur Dieu est donc tellement intense qu'elle investit toutes les facultés et tout l'organisme de la personne concernée, laquelle devient ainsi fermement enracinée dans l'obéissance. Le dépassement de l'état de « séparation » par rapport à Dieu préserve l'être humain du retour vers la désobéissance³³. En particulier, l'image de l'homme lié

29. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, p. 6 ; trad. Gloton, p. 215.

30. Cf. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, p. 7.

31. « *Wa-min 'alāmātihī : šadd al-ḍikr ra'saka wa-a' dā'aka ġami' an fa-takūnu ka-l-mašdūd bi-l-salāsīl wa-l-qiyād* » : Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, p. 7.

32. « *Wa-iḍā waqa'a al-ḍikr ilā al-sirr yakūnu al-ḍikr 'inda sukūt al-ḍākir ka-annahū ġazr al-ibar fī lisānihī aw anna wağḥahu kullahu lisān yaḍkuru bi-nūr fā'id 'anhu* », Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, p. 7. Par ces deux images, l'auteur décrit d'abord la sensation physique que la permanence du *ḍikr* intérieur produit sur la personne concernée, la série incessante de piqûres sur sa langue manifestant la circulation, désormais spontanée, du *ḍikr* sur l'organe de la parole même lors du silence du *ḍākir*; puis il décrit la manifestation extérieure d'un tel état dans l'aspect physique de la personne concernée, dont le visage devient si lumineux que cette lumière même exprime la présence constante du *ḍikr* dans son être intime, à tel point qu'on pourrait dire que le visage tout entier est devenu « une langue pratiquant le *ḍikr* ».

33. En décrivant la condition du saint qui a reçu l'illumination spirituelle, Ibn 'Aṭā' Allāh dit (*Laṭā'if al-minan*, p. 143) : « Puisque le cœur [du saint], dans cette condition, est tel que la lumière a investi (tous) ses recoins, l'impulsion (même) du péché ne peut pas s'y frayer un chemin. » Nous avons là, significativement, une identification de la connaissance de Dieu par illumination avec la condition évoquée par le hadith *al-nawāfil*, qu'Ibn 'Aṭā' Allāh met ailleurs en rapport avec l'état de *baqā'* ou « subsistance » en Dieu. Une telle condition procure une sorte de protection du péché (*'iṣma*), pas dans le sens de l'infaillibilité et de l'exemplarité universelle que les soufis reconnaissent aux prophètes, mais dans le sens d'une progressive identification de la

(*mašdūd*) comme un captif « avec ses chaînes et ses entraves » souligne la corrélation profonde qui existe, pour l'auteur ainsi que pour ses maîtres, entre réalisation spirituelle accomplie et parfaite observance de la Loi. Ainsi, Ibn 'Aṭā Allāh évoque l'idéal suprême de la tradition soufie : la réalisation parfaite de la condition de « serviteur » ou « esclave de Dieu » (*'abd Allāh*), qui n'a plus de volonté propre et qui n'agit que par l'action de Dieu en lui. Une condition dont les mystiques musulmans, dès les premiers siècles de l'islam, avaient voulu attribuer la description à Dieu même, en interprétant dans ce sens un célèbre hadith *qudsī* (parole divine transmise en dehors du texte coranique) cautionné par l'autorité de Buḥārī, dit hadith *al-nawāfil* (« communication divine sur les œuvres surrogatoires ») :

« Dieu, qu'Il soit glorifié et exalté a dit : “Quiconque manifeste de l'hostilité envers un de Mes amis protégés (ou 'saints', *awliyā'*), Je lui déclare la guerre. Mon serviteur ne se rapproche de Moi que par quelque chose qui Me soit plus agréable que l'accomplissement de ce que Je lui ai prescrit (les obligations légales). Et Mon serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi par des œuvres surrogatoires jusqu'à ce que Je l'aime. Et quand Je l'aime, Je suis son ouïe par laquelle il entend, son œil/vue par laquelle il regarde, sa main avec laquelle il saisit, et son pied avec lequel il marche. S'il M'adresse une demande, certes Je l'exauce ! S'il cherche refuge auprès de Moi, certes Je le lui accorde ! Rien de ce que J'accomplis ne Me fait autant hésiter que de retirer l'âme du croyant qui abhorre la mort, à laquelle il ne peut pourtant se soustraire ; il Me répugne de l'affliger”³⁴. »

Transmis probablement dans un contexte de djihad militaire³⁵, ce hadith *qudsī* fut approprié par la littérature soufie comme un témoignage scripturaire majeur légitimant la notion de sainteté (*walāya*, littéralement « amitié (avec Dieu) »). C'est bien dans ce sens qu'Ibn 'Aṭā Allāh commente le hadith *al-nawāfil* dans cette véritable apologie de la *walāya* qu'est l'introduction de son *Kitāb laṭā'if al-minan*³⁶. Cette parole divine, explique-t-il, décrit un état où l'être humain n'a plus de trace de volonté individuelle, car il a été conduit à dépasser de manière définitive toute illusion d'existence (et de capacité d'action) autonome par rapport à Dieu, Seul agent et Seul existant réel. L'être humain devient alors un simple instrument de l'actualisation en lui de la volonté divine :

« [La parole divine] “... Et quand Je l'aime, Je deviens son ouïe par laquelle il entend”, jusqu'à la fin du hadith (précité) signifie [que le serviteur est conduit à] la subsistance en Dieu et par Dieu

volonté individuelle à la volonté divine par l'emprise de la lumière de la connaissance divine sur l'organisme, ce qui préserve la personne concernée de toute distraction envers les choses créées, source de la désobéissance.

34. Nous reproduisons ici le hadith *al-nawāfil* dans la version adoptée par Ibn 'Aṭā Allāh, *Laṭā'if al-minan*, p. 39. Voir aussi la traduction de ce passage par Geoffroy, *La sagesse des maîtres soufis*, p. 38.

35. Cf. Scattolin, « Love (*Ḥubb*) of God », p. 159.

36. En introduisant ce hadith *qudsī*, qu'il place sous l'autorité d'une longue chaîne de transmetteurs remontant du cheikh Ṣihāb al-Dīn al-Abarqūhī (l'un de ses maîtres dans les sciences « extérieures ») jusqu'au Compagnon du Prophète Abū Hurayra, Ibn 'Aṭā Allāh écrit (*Laṭā'if al-minan*, p. 39) : « Sache que la question de la sainteté (*walāya*) et du saint (*walī*) est un sujet de première importance, qui demanderait une longue exposition, mais il te suffira à ce propos ce que nous a rapporté le cheikh [...] Ṣihāb al-Dīn [...] al-Abarqūhī [...] »

(*al-baqā'*) après l'extinction de son ego en Lui (*al-fanā'*) : alors, tes attributs individuels sont totalement effacés, et se manifestent en toi les attributs du Maître³⁷.»

Ce processus de transformation investit toutes les dimensions de la personne concernée, notamment son physique, comme Ibn 'Aṭā' Allāh l'affirme dans le *Kitāb al-qaṣd al-muḡarrad*³⁸, où il commente le hadith *al-nawāfil* dans une glose sur le *ḍikr*:

« Quand le *ḍikr* court sur la langue du serviteur, celui-ci reste invocateur d'Allāh. Mais quand on envisage qu'Allāh fasse aboutir le *ḍikr* et le rend facile sur la langue de Son serviteur, [...] le *ḍikr* de celui-ci n'est plus de son fait. [...] Alors Allāh est Son propre Invocateur sur la langue de Son serviteur, ainsi qu'il est rapporté dans ce hadith *qudsī* : « Je suis son ouïe par laquelle il entend, sa langue avec laquelle il parle, etc. » Dans un autre hadith *qudsī*, il est dit : « Je suis pour lui ouïe, vue, langue, main et Celui qui lui prête force³⁹. »

Comme on le voit, Ibn 'Aṭā' Allāh insiste sur la corrélation profonde entre dimensions corporelles et spirituelles de l'être humain à chaque étape du parcours de libération de l'insouciance lié à la pratique du *ḍikr*. Plutôt qu'une simple métaphore de la concentration spirituelle sur Dieu, il faut y voir, selon nous, l'évocation d'une réalité concrète, une véritable physiologie du *ḍikr* qui renvoie à un système de correspondances et d'interactions physiques, et non pas simplement symboliques, entre vie du corps et vie de l'esprit.

L'idée de l'unité foncière entre « extérieur » (*ẓāhir*) et « intérieur » (*bāṭin*) de l'être humain est un *locus communis* de la littérature soufie. Néanmoins, certaines formulations qu'elle reçoit dans l'œuvre d'Ibn 'Aṭā' Allāh semblent se caractériser par des traits spécifiques. Pour l'heure, les références du maître alexandrin à ce sujet ont été principalement étudiées sous l'angle de leurs rapports à la dimension rituelle du *ḍikr* (préconditions, techniques d'exécution, réactions physiques au ravissement spirituel⁴⁰). La présente recherche vise à mettre en valeur un autre aspect, qui demeure inexploré : celui des rapports, qu'Ibn 'Aṭā' Allāh évoque de manière plus ou moins discrète mais toujours significative, entre la pratique du *ḍikr* et deux processus physiologiques fondamentaux du corps humain, la circulation du sang et l'assimilation de la nourriture.

***Ḍikr* et circulation du sang**

En voulant souligner, dans l'introduction du *Miftāḥ al-falāḥ*, le caractère totalisant de la transformation intérieure entraînée par le *ḍikr*, Ibn 'Aṭā' Allāh rapporte une anecdote surprenante :

37. « *Wa-qawluhu "Fa-iḏā aḥbābtuhu kuntu sam'ahu allaḏī yasma'u bihi wa-baṣarahu allaḏī yabṣuru bihi" al-ḥadīṭ ilā āḥirihī, al-ma'nā bihi : wuḡud al-baqā' ba'da al-fanā', fa-tumḥā awṣāfuka wa-tuṭwā bi-zuhūr awṣāf al-mawlā fika* », Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, p. 45.

38. « Livre de l'aspiration exclusive », qui porte sur les mérites du nom Allāh et les bénéfices de son invocation.

39. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Kitāb al-qaṣd al-muḡarrad*, trad. Gloton, p. 183-184.

40. Voir les études d'Ernst Bannerth et de Russ-Fishbane citées *supra*.

« Al-Ġarīnī⁴¹ a dit : “Un de nos compagnons ne cessait de répéter le nom d’Allāh. Il lui arriva, un jour, de recevoir un tronc de palmier sur la tête qui la lui brisa. Le sang se répandit sur le sol en écrivant : Allāh”⁴². »

Nous avons là, bien évidemment, un exemple de « rupture des habitudes » (*ḥarq al-‘ādāt*) : un de ces événements miraculeux (*karāmāt*) par lesquels Dieu manifeste parfois Sa générosité (*karam*) envers un de ses saints (ou « amis-protégés », *awliyā’ Allāh*), pour attester de l’élection spirituelle de celui-ci⁴³. Cependant, se limiter à ce niveau de lecture conduirait à ne pas avoir accès à toute la portée sémantique de l’anecdote. En effet, les circonstances spécifiques du récit, et tout particulièrement l’image du *ḍikr* du sang, invitent à s’interroger sur le sens du rapport entre le miracle dont il est question et le contexte dans lequel il se produit. En d’autres termes, il s’agit d’enquêter sur le lien possible entre cette modalité spécifique de « rupture des habitudes » (le sang qui écrit le nom *Allāh*) et le déroulement habituel des phénomènes mentionnés dans le récit (pratique du *ḍikr*, circulation du sang). En premier lieu, il faut remarquer que l’idée d’un *ḍikr* du sang, n’a en soi rien d’incompatible avec ce que l’auteur décrit, à plusieurs reprises, comme le déroulement ordinaire du phénomène de remémoration de Dieu de la part de tous les éléments de la création. Toujours dans l’introduction au *Miftāḥ al-falāḥ*, Ibn ‘Aṭā’ Allāh affirme que des formes de *ḍikr* sont pratiquées par les membres du corps, « selon leur mode propre » et qu’il en va de même pour les quatre éléments simples (argile, feu, air et eau) composant la « substance noble » de l’être humain. Ailleurs, il fait même référence au *ḍikr* des plantes⁴⁴. Tous les éléments créés pratiquant le *ḍikr* chacun à sa manière, le sang n’échapperait pas, donc, à cette habitude universelle. Néanmoins, dans le cas évoqué dans l’anecdote que nous venons de citer, la question semble se poser en termes différents.

En effet, le *ḍikr* du sang dont il est question ici, n’est pas décrit comme une simple manifestation visible de l’activité de remémoration que la substance « sang » est censée accomplir habituellement, selon des modalités qui lui sont propres. Un tel événement est bien présenté comme une manifestation extraordinaire des conséquences d’une activité humaine consciente et délibérée : la répétition incessante du nom Allāh pratiquée par l’individu au cours de

41. Sans doute à identifier avec Abū al-Ḥasan al-Ġazīrī (ou al-Ġarīrī), un ancien disciple d’al-Šādīlī mentionné par Ibn ‘Aṭā’ Allāh dans un passage autobiographique des *Laṭā’if al-minan*, p. 103 : « Je sortais un jour de chez le juriste (*faqīh*) Makīn al-Dīn al-Asmar – que Dieu l’agrée ! – en compagnie d’Abū al-Ḥasan al-Ġazīrī, qui avait été l’un des compagnons du cheikh Abū al-Ḥasan (al-Šādīlī)... » Ce même Abū al-Ḥasan est cité une seconde fois quelques lignes plus bas, comme source d’une anecdote concernant al-Šādīlī (p. 104). Le nom exact du personnage est incertain ; Éric Geoffroy, dans sa traduction de ce même passage des *Laṭā’if al-minan*, p. 138, propose plusieurs possibilités (al-Ġazīrī, al-Ḥarīrī, etc.). Si l’identification que nous proposons était confirmée, le miracle rapporté dans le *Miftāḥ al-falāḥ* serait à situer dans l’entourage immédiat du cheikh al-Šādīlī.

42. Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, trad. Gloton, p. 209.

43. Ibn ‘Aṭā’ Allāh expose sa théorie du miracle dans un passage de *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf al-musammā Tāğ al-‘arūs*, p. 57-58, où il affirme que tout miracle que Dieu produit « par les mains » d’un saint (*walī*), n’est qu’une confirmation de l’élection de Muḥammad, car « ils ne reçoivent ces choses (extraordinaires) que grâce à la bonté de leur imitation du Prophète ».

44. Cf. Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf al-musammā Tāğ al-‘arūs*, p. 47.

sa vie, et jusqu'à l'instant où sa tête fut brisée. Ainsi, la rupture de l'habitude emportée par le miracle est ici présentée comme une sorte de prolongement du comportement habituel du personnage concerné. Ce constat nous ramène donc à la thématique centrale de la présente recherche, celle de la physiologie du *ḍikr*. En effet, si nous regardons de près la façon dont l'auteur décrit – dans cette même introduction du *Miftāḥ al-falāḥ* – les effets du *ḍikr* sur le cœur et le corps de l'invocateur, et tout particulièrement les modalités de diffusion des lumières du *ḍikr*, à partir du cœur, dans tous les membres de l'organisme, nous ne pouvons qu'être frappés par le parallélisme entre ce processus de circulation du *ḍikr* et celui de la circulation du sang :

« L'invocateur ne cesse de pratiquer le *ḍikr* avec la langue, en s'efforçant en même temps de susciter la présence du cœur en association à cela (*i.e.* au *ḍikr* de la langue). En fait, [dans une première phase], le cœur a besoin de s'accorder à l'activité de la langue pour atteindre la présence (*ḥuḍūr*) dans le *ḍikr*. Si l'invocateur insiste et poursuit cette pratique, il est libéré de ses pensées, jusqu'à ce que le *ḍikr* du cœur s'associe [profondément] à celui de la langue. Alors la lumière qui se propage dans le cœur y brûle les désirs (*ṣahawāt*) et les diables (*ṣayāṭīn*), et le *ḍikr* (intérieur) du cœur prend de l'ascendant, tandis que [le *ḍikr* extérieur de] la langue s'affaiblit. Tous les éléments du corps et de l'esprit (*al-ḡawāriḥ wa-l-ḡawāniḥ*) de l'invocateur sont remplis par les lumières (du *ḍikr*). Son cœur se purifie des altérités, il se sépare des suggestions diaboliques et le Diable (*al-ḥannās*) ne peut plus habiter dans l'espace du cœur. Le cœur devient ainsi un lieu pour les événements spirituels (*wāridāt*) et un miroir fourbi pour les irradiations (*taḡalliyāt*) et les connaissances divines. Lorsque le *ḍikr* s'écoule dans le cœur et il se répand dans les membres du corps, chacun de ces membres, selon sa condition propre, invoque Allāh⁴⁵. »

Loin de pouvoir être interprétée comme une simple métaphore, la représentation du *ḍikr* en termes de « lumière », voire d'une substance subtile mais néanmoins physique, qui se propage dans l'espace par des moyens concrets de transmission, souligne la présence d'une dimension physiologique et matérielle même dans l'activité spirituelle par excellence, celle de l'invocation de Dieu. Ne pourrait-on pas aller jusqu'à envisager une association directe, dans la pensée d'Ibn 'Aṭā' Allāh, entre la circulation des lumières du *ḍikr* et celle du sang, en faisant l'hypothèse que les deux substances (sang et lumières du *ḍikr*) utilisent les mêmes voies de transmission, c'est-à-dire les veines, et que le sang devient donc le véhicule de diffusion du *ḍikr* dans l'organisme ? Le miracle évoqué dans le récit serait alors à interpréter comme la manifestation extraordinaire d'une conséquence physiologique ordinaire de la pratique constante du *ḍikr* : le sang de l'invocateur est désormais imprégné des vecteurs physiques (les lumières) de l'activité d'invocation, laquelle, dans l'état d'extinction de

45. « *Lā yazālu al-ḍākir yuwālī al-ḍikr bi-lisānihi wa-yatakallafu iḥḍār al-qalb ma'ahu. Idā al-qalb yaḥtāḡu ilā muwāfaqatihi ḥattā yaḥḍura ma'a al-ḍikr. Wa-law taraka wa-tabī'ahu la-starsala fī awdiyyat al-afkār ilā an yuṣārīka al-qalb al-lisān, wa-taḥriq nūr al-qalb al-ṣahawāt wa-l-ṣayāṭīn wa-yastawallā ḍikruhu wa-yad'ufu al-lisān 'inda ḍalīka; wa-tamtali'u al-ḡawāriḥ wa-l-ḡawāniḥ bi-l-anwār wa-yataḥharu al-qalb min al-aḡyār wa-yanqaṭi'u al-waswās wa-lā yaskunu bi-sāḥatihi al-ḥannās wa-yaṣīru maḥallan li-l-wāridāt wa-mir'ātan ṣaḡīla li-l-taḡalliyāt wa-l-ma'ārīf al-ilāhiyya; wa-idā sarā al-ḍikr ilā al-qalb wa-ntašara fī al-ḡawāriḥ, fa-dakara Allāh kull 'uḍw bi-ḥasab ḥālihi* », Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, p. 5.

la conscience individuelle de l'invocateur, devient le fait de l'Invoqué même (Dieu) et peut donc être poursuivie (par le sang) même lorsque l'individu concerné cesse d'exister.

La piste d'al-Tirmidī Remarques préliminaires

En l'absence d'indications directes, dans le texte analysé ci-dessus, sur les voies de propagation du *ḍikr* dans le corps, notre interprétation sur les rapports à la circulation du sang peut s'appuyer sur l'observation d'analogies significatives entre les représentations de la physiologie du *ḍikr* d'Ibn 'Aṭā Allāh, et les théories sur les dimensions physiologiques des phénomènes moraux et spirituels d'al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. 318/930), dont nous avons dit que les maîtres fondateurs de la Šāḍiliyya l'appréciaient, et qu'Ibn 'Aṭā' Allāh le cite souvent comme *auctoritas*, surtout en matière de sainteté.

L'âme entre « l'esprit animal » d'Aristote et « l'olivier béni » du Coran

Selon certaines interprétations, al-Ḥakīm al-Tirmidī (litt. : « le Sage de Tirmid ») serait aussi à reconnaître dans « le Sage » (*al-Ḥakīm*) qu'Ibn 'Aṭā' Allāh mentionne, dans l'introduction du *Miftāḥ al-falāḥ*, comme source d'une définition de l'âme (*naḥs*) de tendance aristotélicienne :

« L'âme est la substance vaporeuse et subtile (*al-ḡawḥar al-buḥārī al-laṭīf*) qui porte la force de la vie, de la sensation, du mouvement volontaire. Le Sage l'a définie : l'esprit animal (*al-rūḥ al-ḥayawāniyya*) est une réalité intermédiaire (*wisāṭa*) qui est entre le cœur – qui est l'âme logique – et le corps⁴⁶. »

Cette identification est en fait présupposée, mais sans aucune discussion, dans la traduction de ce même passage par Maurice Gloton :

« L'âme est une substance (*ḡawḥar*) vaporeuse (*buḥārī*) et subtile (*laṭīf*) recevant les facultés propres à la vie, la sensation, le mouvement volontaire. Al-Ḥakīm al-Tirmidī (litt. : le Sage de Tirmid) l'a définie : « l'esprit animal (*al-rūḥ al-ḥayawāniyya*) qui est entre le cœur – qui est l'âme logique – et le corps⁴⁷. »

Gloton n'explique pas son choix. Il ne précise pas si l'association entre les mots *al-Ḥakīm* et *al-Tirmidī*, dans ce passage du *Miftāḥ al-falāḥ*, est effectivement présente dans le(s) texte(s) arabe(s) qu'il a utilisé(s) – textes sur lesquels il ne donne d'ailleurs aucune information –, ou s'il intègre lui-même l'expression *al-Tirmidī* dans sa traduction en français, sur la base

46. « *Al-naḥs hiya al-ḡawḥar al-buḥārī al-laṭīf al-ḥāmil li-quwwat al-ḥayāt wa-l-ḥiss wa-l-ḥaraka al-irādiyya, wa-sammāhā al-Ḥakīm al-rūḥ al-ḥayawāniyya, wa-hiya al-wisāṭa bayna al-qalb alladī huwa al-naḥs al-nāṭiqā wa-bayna al-badan* », Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, p. 9.

47. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, trad. Gloton, p. 218.

d'une identification conjecturale. Le savant égyptien – historien du soufisme et de la philosophie musulmane, ainsi que cheikh soufi lui-même – Abū al-Wafā al-Taftāzānī (m. 1994) propose quant à lui une autre interprétation, dans une étude consacrée à Ibn 'Aṭā' Allāh où il cite le même passage, d'après une édition du *Miftāḥ al-falāḥ* datée de 1322/1904-1905. À ses yeux, Ibn 'Aṭā' Allāh attribuerait la définition de l'âme comme « esprit animal » directement à Aristote, qu'il faut donc identifier comme « le Sage » par excellence⁴⁸. Pour l'heure, il est impossible de savoir quelle proposition est juste, même si les sources connues d'Ibn 'Aṭā' Allāh semblent suggérer que l'expression « le Sage » désigne al-Tirmidī plutôt qu'Aristote (d'autant plus que ce dernier ne semble jamais être cité de façon directe dans aucun autre texte du maître alexandrin⁴⁹). En tout état de cause, il est intéressant de noter qu'Ibn 'Aṭā' Allāh utilise une définition philosophique de l'âme comme point de départ d'une exégèse allégorique (*ta'wīl*) de l'image de l'olivier béni (*ṣağara mubāraka zaytūna*) évoquée dans la sourate de la lumière (Coran XXIV, 35) :

« C'est à elle (à l'âme), dit-on, que le glorieux Coran fait allusion par l'arbre d'olivier qui est décrit comme étant béni et n'étant ni d'Orient ni d'Occident, afin d'accroître, par telle description (*bihā*), le degré de l'être humain et sa purification⁵⁰. »

Cette association entre la définition philosophique de l'âme comme réalité intermédiaire entre le corps et l'esprit, et l'image coranique de l'olivier « n'étant ni d'Orient ni d'Occident », sert d'appui à l'exposition d'une doctrine morale désormais classique à l'époque d'Ibn 'Aṭā' Allāh (mais peut-être inconnue d'al-Tirmidī)⁵¹ – celle de la correction progressive de l'âme selon un parcours en trois phases⁵² :

48. Tout comme dans l'édition que nous avons utilisée, le texte du *Miftāḥ al-falāḥ* cité par al-Taftāzānī mentionne tout simplement *al-Ḥakīm* (« le Sage ») : « *al-naḥs hiya al-ğawhar al-buḥārī al-laṭīf al-ḥāmīl li-quwā al-ḥayāt wa-l-ḥiss wa-l-ḥaraka al-irādiyya, wa-sammāhā al-Ḥakīm al-rūḥ al-ḥayawāniyya* », Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, cité dans Abū al-Wafā al-Taftāzānī, *Ibn 'Aṭā' Allāh wa-taṣawwufuhu*, p. 150. Au-delà de ce point précis, les considérations d'al-Taftāzānī sur l'effort de synthèse entre définitions aristotéliennes et coraniques de l'âme dans la culture musulmane médiévale, et ses allusions, quoique très rapides, aux possibles influences d'Ibn Sīnā et d'al-Farābī sur Ibn 'Aṭā' Allāh, sont d'un grand intérêt.

49. Mais un dépouillement systématique des écrits d'Ibn 'Aṭā' Allāh reste à faire.

50. « *Qīla wa-biya al-muṣār ilayhā fi al-Qur'an al-'azīz bi-l-ṣağara al-zaytūna al-mawṣūfa bi-kawnihā mubārakan lā ṣarqiyatan wa-lā ġarbiyyatan li-zdiyādī rutbat al-insān wa-tazkiyatibi bihā* », Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, p. 9.

51. La possibilité de retrouver des parallèles à cette idée dans l'œuvre du Sage de Tirmidī, est un sujet fort débattu. Une conception de ce genre est exposée dans le *Kitāb al-farq bayna al-ṣadr wa-l-qalb wa-l-fu'ād wa-l-lubb*, mais les chercheurs ne s'accordent pas tous sur l'attribution de ce texte à al-Ḥakīm al-Tirmidī. Cf. Radtke, O'Kane, *The Concept of Sainthood*, p. 5, 68 (contre l'attribution) ; Gobillot, « Un point sur les études tirmidiennes », p. 69 (accepte l'attribution traditionnelle, en insérant ce texte dans la liste des ouvrages d'al-Tirmidī).

52. Une telle conception du parcours de purification de l'âme étant en quelque sorte un *locus communis* dans la littérature soufie du temps, son articulation s'enrichit parfois d'une phase intermédiaire ultérieure, à situer entre celle de l'âme « se blâmant sans cesse » et celle de l'âme « apaisée » : c'est l'étape de l'âme « inspirée » par Dieu (*al-naḥs al-mulhama*), qui peut déjà recevoir des connaissances par inspiration (*ilhām*) servant à la renforcer dans la bonne direction. Cf. Radtke, O'Kane, *The Concept of Sainthood*, p. 68.

« [...] L'âme n'est ni de l'Orient du monde des esprits dépouillés, ni de l'Occident des corps grossiers. Soit elle incite au mal (*ammāra bi-l-sū'*), soit elle se blâme sans cesse (*lawwāma*), soit elle est apaisée (ou « tranquilisée », *muṭma'inna*)⁵³. »

Le ḍikr de l'organisme selon Ibn 'Aṭā' Allāh et la physiologie des passions d'al-Ḥakīm al-Tirmiḍī : premiers points de contact

Dans plusieurs passages d'une production prolifique, qui soulève de nombreux problèmes d'interprétation et parfois d'attribution⁵⁴, al-Ḥakīm al-Tirmiḍī présente les éléments d'une véritable anthropologie mystique. Il envisage l'être humain comme une unité psycho-physiologique complexe, et met en relation toute activité morale, intellectuelle et spirituelle de l'individu avec les processus biologiques du corps, mais aussi avec les dynamiques cosmiques de confrontation entre les forces spirituelles. Ce sont ces forces spirituelles – derrière lesquelles il faut voir la Toute Puissance divine – qui poussent l'humanité à l'obéissance ou au contraire à la désobéissance à Dieu. Les lignes essentielles de cette vision anthropologique du Sage de Tirmiḍ seront esquissées plus bas ; contentons-nous ici d'évoquer quelques aspects de son système :

1. Les organes et les facultés liés à la réception de la science divine étant souvent représentés sous forme de lumières⁵⁵, l'esprit (*rūḥ*) de l'être humain est aussi décrit comme une lumière (*nūr*)⁵⁶.
2. La diffusion, dans tout le corps, de « l'esprit vital » ou « souffle de la vie » (*rīḥ al-ḥayāt*), procédant aussi bien de l'esprit-lumière (*rūḥ*) que de l'âme passionnelle (*nafs*), est assurée par la circulation du sang à travers les veines (voire l'aorte pour le *rūḥ*)⁵⁷.
3. C'est toujours la circulation du sang qui permet la propagation des éléments matériels subtils chargés d'une influence, positive ou négative, sur le comportement moral de l'être

53. L'auteur donne l'explication suivante : « L'âme incitatrice au mal (*ammāra bi-l-sū'*) est attirée vers la nature corporelle, elle incite aux voluptés et passions sensibles et entraîne le cœur vers les régions inférieures. Elle est alors la demeure du mal. [...] le *ḍikr* qu'elle fait est comme un flambeau allumé dans une maison obscure. L'âme se blâmant sans cesse (*al-lawwāma*) est illuminée par la lumière du cœur dans la mesure où elle y est attentive en s'éloignant de l'insouciance. Elle s'éveille alors et entreprend la rectification de sa condition oscillant entre le double aspect seigneurial et créaturiel. [...] L'âme [...] s'évertue à nettoyer tout ce qui se trouve à l'intérieur de la maison afin de l'embellir avec toutes choses louables. Elle apparaît dans toute sa splendeur [...] Dès lors [...] le Vrai (*al-Ḥaqq*) s'y manifeste. Elle prend l'habitude d'être tranquille. Son illumination est parfaite par la lumière du cœur de sorte qu'elle est entièrement dépouillée de ses attributs blâmables, qu'elle s'approprie les caractères louables et qu'elle s'oriente intégralement vers les facettes du cœur en se conformant à ce qu'il exige pour son ascension graduelle jusqu'au monde saint. Elle se purifie de toute souillure par son application à l'obéissance », Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ*, trad. Gloton, p. 218.

54. Cf. Gobillot, « Un point sur les études tirmidiennes », p. 67-79.

55. Voir par exemple les définitions du *'aql* et du *tawḥīd* dans al-Tirmiḍī, *Riyāḍat al-nafs*, p. 220-221.

56. Al-Tirmiḍī, *Riyāḍat al-nafs*, p. 218-223.

57. Al-Tirmiḍī, *Riyāḍat al-nafs*, p. 218-223.

humain. C'est le cas, par exemple, pour le vent chaud des désirs qui, produit par des flammes brûlant en permanence aux portes de l'Enfer, peut s'infiltrer dans l'organisme de l'individu en suscitant le plaisir de l'âme passionnelle⁵⁸.

4. Al-Tirmidī mentionne les veines à plusieurs reprises, lorsqu'il décrit les effets physiques produits par un certain phénomène spirituel ou moral⁵⁹ ; ainsi dans l'extrait suivant, tiré de son autobiographie spirituelle (*Sīrat al-Ḥakīm al-Tirmidī*), où il associe l'expérience de l'ouverture spirituelle (*fatḥ*) à la pratique ritualisée du *ḍikr*⁶⁰ :

« Une nuit, nous nous réunîmes comme invités chez l'un de nos frères, afin d'y accomplir des récitaions de *ḍikr*. Une partie de la nuit passée, je quittai [la réunion] pour rentrer chez moi. En route, [à l'improviste] mon cœur fut saisi par une ouverture spirituelle, d'une manière que je suis incapable de décrire. [...]. Tandis que cela se passait, j'invoquai mon Seigneur. Je me sentis comme si quelque chose se dressait dans mon cœur, et lorsque j'éprouvai cette douceur, mon intérieur se replia sur soi-même et se contracta [...] à cause de l'intensité du plaisir. Cette douceur se répandit à travers mes flancs et mes veines. Il me sembla que j'étais proche de la place du Trône de Dieu (*makān 'arṣ Allāh*). Telle devint ma pratique [habituelle] toutes les nuits, jusqu'à l'aube⁶¹. »

Dikr et nourriture

Remémoration de Dieu et transgressions alimentaires

La référence d'Ibn 'Aṭā' Allāh à la vision anthropologique d'al-Tirmidī est encore plus manifeste dans l'introduction du *Miftāḥ al-falāḥ*, où l'auteur affirme, à propos des rapports entre pratique du *ḍikr* et processus physiologiques du ventre :

« Le *ḍikr* élimine du corps tous les résidus résultant d'un excès de nourriture ou de l'absorption de bouchées interdites. Pour ce qui provient de l'assimilation d'aliments licites, le *ḍikr* n'a rien à réparer⁶². »

Ce n'est que « lorsque les éléments mauvais du corps ont été brûlés et qu'il ne subsiste plus que les bons » que l'invocateur commence à percevoir les sons, qui proviennent « de toutes les parties [du corps] ». Cet état annonce, comme nous l'avons déjà précisé, le démarrage du processus de détachement progressif de la conscience à elle-même.

58. Al-Tirmidī, *Riyāḍat al-naḥs*, p. 219-220.

59. Cf. al-Tirmidī, *Riyāḍat al-naḥs*, p. 220.

60. La corrélation possible entre *ḍikr* et *fatḥ* est bien résumée par Ibn 'Aṭā' Allāh : « Le *ḍikr* accompli avec la prédisposition adéquate provoque l'ouverture spirituelle (*al-fatḥ*) », *Miftāḥ al-falāḥ*, trad. Gloton, p. 213.

61. Al-Tirmidī, *Sīrat al-Ḥakīm al-Tirmidī*, traduit en anglais par Radtke, O'Kane, *The Concept of Sainthood*, p. 21-22.

62. Ibn 'Aṭā' Allāh, Introduction au « Traité de l'invocation » (*Miftāḥ al-falāḥ*), trad. Gloton, p. 218.

La formulation d'un rapport d'interaction et d'influence réciproque entre dimension physiologique et dimension spirituelle de la purification intérieure ne pourrait être plus claire. La purification spirituelle entraîne une purification matérielle, dont l'accomplissement est à son tour présenté comme une condition nécessaire pour progresser ultérieurement dans la purification spirituelle.

Cette introduction est cruciale pour comprendre la place centrale qu'Ibn 'Aṭā' Allāh confère tout au long de son œuvre à la thématique de la nourriture. L'analyser à la lumière de la physiologie des passions d'al-Tirmidī, permet de mieux saisir l'influence de l'anthropologie mystique du sage khurasanien sur celle du maître alexandrin. En effet, elle met en valeur les dimensions physiologiques des réflexions morales, juridiques et spirituelles de ce dernier.

Le rôle de la nourriture dans la physiologie des passions d'al-Hakīm al-Tirmidī

Le rôle de la nourriture dans la vie spirituelle de l'être humain est expliqué par al-Tirmidī dans le cadre d'une relation psycho-physiologique complexe entre les différents organes du corps. Il nous paraît utile d'exposer ici cette relation, à partir d'un passage de la *Riyāḍat al-nafs* d'al-Tirmidī qui permet d'éclairer plusieurs références d'Ibn 'Aṭā' Allāh sur les rapports entre les dimensions corporelle et spirituelle.

En interprétant en termes physiologiques concrets les références coraniques à la création de l'être humain et en les développant dans un sens mythique, al-Tirmidī propose une étiologie originale des dynamiques de la vie spirituelle. Selon lui, après avoir façonné l'argile de l'être humain et lui avoir donné des organes différents, chacun avec une fonction spécifique, Dieu lui insuffla Son esprit, qui devint le souffle de la vie et de l'âme (*nafs*). Mais cette dernière glissa vers la cavité abdominale, où elle s'installa⁶³. C'est dans cette même cavité que le diable s'installa, du fait du péché d'Adam et d'Ève. Ainsi, le premier acte de désobéissance de l'humanité à Dieu consiste, significativement, en une transgression alimentaire⁶⁴. Satan ayant persuadé l'homme de manger le fruit de l'arbre, il put s'introduire dans le corps humain par le biais des bouchées de cette nourriture interdite. Il s'installa dans l'estomac, l'organe assigné par Dieu à la réception et la transformation de la nourriture. Depuis, le diable exerce son influence sur la vie spirituelle de chaque individu à partir de l'estomac. D'où la nécessité de se libérer régulièrement des résidus de la nourriture⁶⁵.

63. Al-Tirmidī, *Riyāḍat al-nafs*, p. 218.

64. Pour le récit coranique de ce péché, cf. Coran VII, 18-21; XX, 118.

65. Al-Tirmidī, *Riyāḍat al-nafs*, p. 218-219.

Alimentation et conflits intérieurs

En outre, la physiologie des passions élaborée par al-Tirmidī comporte des formulations théoriques de grand intérêt pour comprendre la psychologie soufie, et plus particulièrement le conflit entre les composantes passionnelle et rationnelle-spirituelle de l'être humain qui, selon les mystiques musulmans, structurent la vie intérieure de tout individu. Ces deux composantes sont traditionnellement représentées par plusieurs éléments qui participent d'une nature à la fois physique et spirituelle – d'une part, l'âme (*nafs*), de l'autre le cœur (*qalb*), l'intellect (*'aql*), l'esprit (*rūḥ*) – dont les caractéristiques et les fonctions précises varient d'un auteur à un autre. Les dynamiques entre ces deux champs de forces sont néanmoins synthétisées, dans la plupart des cas, par l'image du conflit entre « âme » (*nafs*) et « cœur » (*qalb*). L'explication que donne al-Tirmidī de ce conflit se situe dans la continuité de sa vision physiologique de la vie spirituelle. Dieu a placé à l'intérieur de l'être humain un morceau de chair creux, en appelant *qalb* (« cœur ») sa partie interne, et *fu'ād* (« couverture du cœur ») sa partie externe⁶⁶. Le *qalb* s'appelle ainsi car il tourne (*taqallaba*) continuellement, en réponse aux volontés de Dieu. En effet, cet organe est « entre deux doigts du Miséricordieux, qui le fait tourner comme Il veut ». Quant au *fu'ād*, il se nomme ainsi car il a pour fonction de couvrir la partie interne du cœur. Dieu donna au cœur « deux yeux et deux oreilles », placés sur le *fu'ād*, ainsi qu'une « porte » s'ouvrant sur l'espace de la poitrine (*ṣadr*)⁶⁷. Tout au long de la poitrine, Dieu plaça d'autres organes. En premier lieu, al-Tirmidī mentionne le foie, dont Dieu fit le point de relais de toutes les veines du corps. L'estomac travaille la nourriture jusqu'à la transformer en sang, mais c'est à partir du foie que ce sang est distribué dans tout l'organisme⁶⁸. La bile et les poumons sont également impliqués dans ce processus psycho-physiologique. Les poumons, en particulier, exercent un rôle de première importance, car ils sont l'organe spécifique où l'âme passionnelle (*nafs*) a pris sa résidence⁶⁹. C'est donc à partir d'eux que l'âme transmet son souffle au reste de l'organisme, jusqu'à la bouche et aux narines⁷⁰.

La poitrine est donc au centre, en termes spatiaux mais aussi fonctionnels, d'une série d'organes (cœur, poumons, foie, estomac), desquels dépend le déroulement des processus physiologiques qui s'avèrent essentiels à la fois à la vie physique et à la vie spirituelle de l'être humain. En particulier, les passions agitant l'être humain sont décrites comme des vents chauds, qui proviennent des portes de l'Enfer et se répandent dans l'organisme à travers la circulation du sang. Au fur et à mesure que les vents des désirs se propagent dans le corps, l'âme passionnelle

66. Le terme *qalb*, pour al-Tirmidī comme pour la plupart des auteurs soufis, s'applique aussi bien au cœur considéré dans son ensemble.

67. Al-Tirmidī, *Riyāḍat al-nafs*, p. 219.

68. Al-Tirmidī, *Riyāḍat al-nafs*, p. 219.

69. Pour une explication des rapports entre poumons et cavité abdominale d'après al-Tirmidī, voir Radtke, O'Kane, *The Concept of Sainthood*, p. 45.

70. Al-Tirmidī, *Riyāḍat al-nafs*, p. 219.

devient de plus en plus forte, jusqu'au point où elle peut prendre le dessus sur le cœur : une fois assujetti à l'âme, le cœur est entaché lui aussi de cupidité et devient corrompu⁷¹.

Dans un tel processus, l'estomac (siège des suggestions diaboliques) exerce aussi un rôle de premier ordre. En le traversant, les vents chauds des désirs produisent une fumée qui s'élève et qui envahit la poitrine. Cette fumée voile les yeux du cœur, en les empêchant de percevoir le flux des lumières des connaissances rationnelles et des inspirations divines, qui descendent vers le cœur à partir de la tête. La communication avec les réalités spirituelles étant ainsi coupée, ou tout au moins perturbée, le cœur devient la proie des illusions et des ruses de l'âme passionnelle, laquelle est à son tour la proie des sollicitations trompeuses des biens de ce bas-monde⁷².

Le ventre dans l'économie de la vie spirituelle

Une telle représentation des dynamiques du conflit entre *qalb* et *nafs* a un corollaire de grande importance pour la présente recherche : elle permet d'appréhender le rôle spécifique dévolu à la nourriture dans l'économie des communications entre le ventre, la tête et la poitrine. Cet aspect n'est pas abordé de manière explicite dans la *Riyāḍat al-nafs*. Cependant, le fait que la fumée obstruant les facultés spirituelles monte vers le cœur à partir de l'estomac – organe qui travaille la nourriture et lieu où les vents chauds provenant de l'Enfer s'unissent aux suggestions diaboliques – laisse penser que cette fumée trouve son combustible dans les résidus des aliments introduits dans l'estomac à cause des mauvaises inspirations de Satan et du *nafs*, voire, selon les mots d'Ibn 'Aṭā' Allāh, dans « tous résidus résultant d'un excès de nourriture ou de l'absorption de bouchées interdites ».

Quant à ce qu'il appelle « la nourriture licite » (c'est-à-dire les aliments *ḥalāl* que l'on absorbe dans le seul but de se maintenir dans le service à Dieu), il est évident que les vents des désirs et les suggestions diaboliques n'auraient rien à en faire. Une telle interprétation permet donc de saisir une cohérence profonde entre la conception d'al-Tirmidī que nous venons d'énoncer et la physiologie du *ḍikr* exposée par Ibn 'Aṭā' Allāh⁷³.

71. Al-Tirmidī, *Riyāḍat al-nafs*, p. 219-220.

72. Al-Tirmidī, *Riyāḍat al-nafs*, p. 221.

73. Dans la mesure où l'origine des vents des désirs est attribuée à des forces extérieures à l'être humain, la « physiologie des passions » d'al-Tirmidī ouvre, en outre, sur une vision cosmologique où la vie spirituelle de chaque croyant participe, par le biais de correspondances précises et de moyens de transmissions physiques, d'un conflit universel entre lumières de l'obéissance et ténèbres de la désobéissance. L'approfondissement d'un tel aspect de la pensée d'al-Tirmidī, ainsi que de ses possibles influences sur Ibn 'Aṭā' Allāh, nous éloignerait de l'axe principal de la présente étude.

La thématique de la nourriture dans la première Šādiliyya : al-Tirmidī comme clé de lecture ?

Licéité de la nourriture et élection spirituelle

La référence à la physiologie des passions d'al-Tirmidī permet aussi de mieux expliquer l'attention à la thématique de la nourriture qui caractérise toute la production d'Ibn 'Aṭā' Allāh, en faisant ressortir les significations profondes de cette thématique en termes d'anthropologie mystique. Des affinités significatives, et parfois des correspondances ponctuelles avec les théories d'al-Tirmidī, sont repérables non seulement dans le *Miftāḥ al-falāḥ* mais aussi dans d'autres textes où il aborde les rapports entre *ḍikr* et nourriture ou, plus largement, entre respect de la loi, pratiques spirituelles et dynamiques physiologiques de l'être humain.

L'adoption d'une perspective inspirée d'al-Tirmidī peut apporter un éclairage nouveau sur le rapport de la Šādiliyya naissante à la nourriture. Par exemple, une telle perspective confère une dimension physiologique à la qualité qu'Ibn 'Aṭā' Allāh attribue à son maître, le cheikh Abū al-'Abbās al-Mursī, d'avoir soixante veines qui se mettaient à sursauter pour lui dévoiler le caractère illicite d'une nourriture qu'on lui présentait :

« Un de ses compagnons (d'al-Mursī) m'a rapporté [l'anecdote suivante]. Quelqu'un invita le cheikh (al-Mursī) chez lui, et lui présenta de la nourriture [illicite] pour l'éprouver par ce moyen. Mais le cheikh la repoussa et ne la mangea pas, puis il se tourna vers celui qui avait fait apporter telle nourriture, et dit : "Si al-Ḥārīt ibn Asad al-Muḥāsibī avait dans un de ses doigts une veine qui se mettait à sursauter lorsqu'il tendait sa main vers une nourriture douteuse, eh bien moi, dans mes mains j'ai soixante veines qui se mettent à sursauter dans un cas pareil !". Alors, celui qui avait fait apporter telle nourriture demanda pardon [à Dieu], et s'excusa auprès du cheikh⁷⁴. »

Cette anecdote est citée dans le *Laṭā'if al-minan*, ouvrage consacré à la biographie spirituelle des maîtres fondateurs de la Šādiliyya ainsi qu'à l'exposition d'une véritable théorie de la sainteté. Elle doit être lue comme un témoignage à l'appui de l'idée, fort controversée, selon laquelle Dieu n'accorde pas qu'aux prophètes une « protection du péché » (*iṣma*) : les saints en bénéficient aussi, bien que sous des formes différentes et avec une portée plus limitée. Le lien entre protection et nourriture montre l'importance de cette thématique pour la vie spirituelle. La façon dont le cheikh al-Mursī se voit attribuer la capacité de pressentir le caractère illicite d'une nourriture (capacité qui ne lui est pas réservée) confirme la perfection de sa réalisation spirituelle. D'autres signaux d'alarme peuvent être reçus par des mystiques qui ne se sont pas

74. « *Wa-ahbarani ba'd aṣḥābihi qāla : 'azama 'alā al-ṣayḥ insān, wa-qaddama lahu ṭa'āman yaḥtabiruhu bihi, fa-a'raḍa al-ṣayḥ 'anhu wa-lam ya'kulhu, tumma iltafata ilā ṣāhib al-ṭa'ām fa-qāla : "In kāna al-Ḥārīt Ibn Asad al-Muḥāsibī kāna fī iṣba'ihī 'irq idā madda yadahu ilā ṭa'ām fihī ṣubḥa ṭaḥarraka 'alayhi, fa-anā fī yadī sittūn 'irqan tataḥarraku 'alayyā idā kāna miṭlu ḍālīka", fa-staḡfara ṣāhib al-ṭa'ām wa-ṭaḍara ilā al-ṣayḥ* », Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, p. 96.

encore pleinement réalisés, comme par exemple la vision soudaine, par dévoilement intuitif, d'un élément anormal au-dessus de la nourriture en question. Une telle perception peut néanmoins s'avérer trompeuse. En effet, elle dépend de l'inspiration intérieure (*ilhām*) de la personne concernée, qui est exposée aux perturbations induites par les suggestions de l'âme. Ainsi, dans l'anecdote suivante, tirée des mêmes *Laṭā'if al-minan* et mettant en scène le cheikh Yāqūt al-Ḥabaṣī al-'Arṣī :

« Le cheikh connaissant Dieu (*al-ṣayḥ al-'arīf*) Yāqūt m'a rapporté : quelqu'un m'invita à manger chez lui. Il me présenta de la nourriture, et je vis sur elle un voile de ténèbres (*zulma*), sous une forme qui ressemblait à une bobine de fil (*mikabb*) ; alors, je dis à moi-même : "Cette nourriture est illicite (*ḥarām*)" et je m'empêchai d'en manger. Puis j'allai chez le cheikh 'Abū al-'Abbās [al-Mursī]. Dès que je fus assis, il dit :

– Il est (à compter) parmi les disciples ignorants (*min ḡabalat al-murīdīn*), celui qui, si on lui présente de la nourriture sur laquelle il voit un voile de ténèbres, dit "Cette nourriture est illicite". Pauvre de toi ! Ton scrupule pieux (*wara'*) ne pourrait égaler ta mauvaise opinion (*sū' zannika*) à l'égard de ton frère musulman ⁷⁵. »

En revanche, le mouvement improvisé et incontrôlé d'une ou plusieurs veines du corps, comme c'est le cas pour le cheikh al-Mursī, est un révélateur qui ne prête pas à discussion. Il montre que l'organisme tout entier est désormais sous l'emprise directe de Dieu, dans un état comparable à celui du *baqā'*. La présence du cœur s'est alors stabilisée. Tout en ayant fait retour au monde sensible après l'extinction (*fanā'*), l'individu concerné est transformé par la perception permanente de l'Unité dans la multiplicité. Force est de constater qu'encore une fois, les veines semblent jouer un rôle crucial dans le rapport complexe entre les dimensions physiologiques et juridiques de la nourriture, et les théories mystiques sur la sainteté.

75. « *Wa-ahbarani al-ṣayḥ al-'arīf Yāqūt qāla: 'azama 'alayyā insān wa-qaddama lī ṭa'āman, fa-ra'aytu 'alayhi zulma ka-l-mikabb fa-qultu fī nafsī " ḥaḍā ḥarām " fa-mtana'tu min aklihi, tumma daḥaltu 'alā al-ṣayḥ Abī al-'Abbās raḍiya Allāhu 'anhū fa-qāla awwala mā ḡalastu: – wa-min ḡabalat al-murīdīn man yuqaddamu lahu ṭa'āman fa-yarā 'alayhi zulma fa-yaqūlu " ḥaḍā ḥarām "; yā miskīn mā yusāwī wara'uka sū' zannika fī aḥika al-muslim* », Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, p. 100. Soulignons qu'il s'agit de la seule anecdote des *Laṭā'if al-minan* où Ibn 'Aṭā' Allāh mentionne le cheikh Yāqūt al-Ḥabaṣī al-'Arṣī, qui avait épousé une fille du cheikh al-Mursī et qui semble avoir rivalisé avec le maître alexandrin pour la succession du cheikh andalou à la tête de la *ṭā'ifa* Ṣādīliyya – il dut en tout cas représenter un noyau d'autorité spirituelle parallèle, sinon directement alternative, à celle d'Ibn 'Aṭā' Allāh. Dans cette mention, tout en reconnaissant à Yāqūt d'avoir atteint le rang de « connaissant Dieu », le maître alexandrin le présente sous un visage peu favorable. En effet, il relate une anecdote dans laquelle Yāqūt, qui était probablement au début de son chemin spirituel, fait prévaloir son inspiration intérieure sur l'obéissance aux préceptes de la loi religieuse (dans le cas d'espèce, le *ḥusn al-zann*, le principe de ne penser mal d'un musulman qu'en présence de preuves évidentes d'une faute), ce qui lui vaut une critique sévère d'al-Mursī lui-même. L'attitude attribuée à Yāqūt dans cet épisode est exactement opposée à celle prônée par le cheikh al-Ṣādīlī, qui enjoignait aux mystiques de subordonner toujours leur inspiration individuelle (*ilhām*) au Coran et à la sunna, Dieu ayant garanti la protection du péché dans les textes révélés, mais pas dans l'inspiration individuelle.

Licéité de la nourriture et clivages confessionnels

Dans la première Šādiliyya, l'attention constante à la licéité de la nourriture se manifeste aussi par une prise de position attribuée par al-Ša'rānī (m. 898/1565) au maître fondateur Abū al-Ḥasan al-Šādilī. Al-Šādilī s'y montre opposé à la consommation de toute nourriture présentée par des non-musulmans :

« Mange de la nourriture des musulmans, même quand ils sont des pécheurs, et ne mange pas de celle des polythéistes (litt. : « ceux qui donnent des associés à Dieu », *al-mušrikīn*), même pas quand ils sont des moines ! Regarde la Pierre Noire [de la Ka'ba] : en vérité, elle n'est devenue noire que par le contact avec les mains des polythéistes, pas avec celles des musulmans⁷⁶. »

L'adoption d'une perspective de lecture inspirée d'al-Tirmidī semble apporter un argument décisif en faveur d'une interprétation littérale et non pas métaphorique de cette parole attribuée à al-Šādilī⁷⁷.

Le *Tāğ al-ʿarūs* d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh à la lumière de la physiologie spirituelle d'al-Tirmidī : une richesse sémantique insoupçonnée

En effet, l'influence de la physiologie des passions d'al-Tirmidī peut être repérée dans toute la production du maître alexandrin, y compris dans ses ouvrages les plus simples destinés à un public plus large que les cercles *šādilī*-s. Ces ouvrages sont dominés par un souci immédiat d'édification morale et direction spirituelle.

*Références à la nourriture dans le *Tāğ al-ʿarūs**

C'est le cas, en particulier, du *Kitāb tāğ al-ʿarūs li-tahdīb al-nufūs*, où des textes variés s'articulent autour de la notion de *tawba* (« repentir », « retour à Dieu »)⁷⁸. Ibn ʿAṭāʾ Allāh y insiste souvent sur le thème de la nourriture, en liaison avec les obligations légales aussi bien qu'avec

76. « *Kul min ṭaʿām fasaqat al-muslimīn, wa-lā taʿkul min ṭaʿām ruhbān al-mušrikīn! Wa-nzur ilā al-ḥağar al-aswad, fa-innahu mā iswadda illā min mass aydī al-mušrikīn, dūna al-muslimīn* », al-Ša'rānī, *Lawāqih al-anwār* II, p. 444.

77. Pour une analyse de ce texte dans le cadre d'un effort de reconstitution des attitudes des premiers maîtres *šādilī*-s vis-à-vis du contact interreligieux, voir Cecere, « Se faire nourrir par les mécréants », en particulier p. 196-197, où nous essayons d'expliquer la contradiction apparente, chez al-Šādilī, entre l'interdit qu'il aurait prononcé et le fait d'avoir accepté, dans un cas rapporté par Ibn ʿAṭāʾ Allāh dans plusieurs ouvrages, la nourriture que des chrétiens lui auraient présenté lors d'une de ses retraites spirituelles, chrétiens qui l'auraient reconnu comme un « prêtre des musulmans » (*qissīs min al-muslimīn*). Cf. Ibn ʿAṭāʾ Allāh, *Laṭāʾif al-minan*, p. 85 ; *al-Tuḥfa fi al-tašawwuf al-musammā Tāğ al-ʿarūs*, p. 63.

78. Sur cet ouvrage, voir al-Taftāzānī, *Ibn ʿAṭāʾ Allāh*, p. 105-107 ; Shoshan, *Popular Culture*, index sq. ; Cecere, *Il Tāğ al-ʿarūs*.

les pratiques spirituelles surérogatoires. Certes, la plupart du temps, il semble demeurer dans les limites d'une exhortation morale assez conventionnelle. Cependant, il adopte aussi une perspective inspirée d'al-Tirmidī afin de dénoter les relations profondes que ses réflexions entretiennent avec certains aspects de la physiologie des passions, qu'il paraît donc avoir intégrée dans son système de pensée. Cela est particulièrement évident dans les passages du *Tāğ al-'arūs* où le thème de la nourriture est associé à celui du *ḍikr*.

Une première allusion, assez générale, au rapport entre *ḍikr* et nourriture, peut être repérée dans le cadre d'une exhortation à dompter les « désirs » du sexe et du ventre, qui sont désignés comme les deux sources principales de distraction par rapport à Dieu :

« Ceux qui pratiquent le *ḍikr* ne peuvent invoquer Dieu, et leurs invocations ne sont acceptées (litt. : on ne leur ouvre [la porte]), que grâce à leur évocation de l'Unicité divine (*waḥdāniyya*). Mais ils sont éloignés [par Dieu] si, lors de leur *ḍikr*, ils tombent sous l'emprise de la distraction (*ḍuhūl*). Or, on demande secours (à Dieu) contre cela (c'est-à-dire, le danger de la distraction) par la répression des deux désirs : celui du ventre et celui du sexe⁷⁹. »

La qualification de ces « deux désirs » comme les plus dangereux pour la vie religieuse remonte directement à un hadith qu'Ibn 'Aṭā' Allāh cite en guise d'introduction à ce passage :

« On demanda à l'Envoyé de Dieu :

– Qu'est-ce qui conduit le plus de gens au Paradis ?

Il répondit :

– La crainte de Dieu (*taqwā*) et la bonté du comportement (*ḥusn al-ḥuluq*).

On lui demanda aussi :

– Et qu'est-ce qui conduit le plus de gens à l'Enfer (*al-nār*) ?

Il répondit :

– Les deux cavités (*al-ağwafān*) : la bouche (*al-fam*) et le sexe (*al-farğ*)⁸⁰. »

Néanmoins, les « deux désirs » ne sont pas toujours évoqués ensemble, et les références à la nourriture sont beaucoup plus fréquentes que celles qui concernent la sexualité, ce qui laisse penser que l'auteur considère les appétits du ventre comme bien plus dangereux que ceux du sexe. Dans l'extrait suivant, par exemple, seul l'amour de la nourriture est mentionné comme s'opposant directement à l'amour de Dieu :

« Ne quitte pas ce monde sans y avoir goûté la douceur de l'amour de Dieu ! La douceur de Son amour, on ne peut pas la trouver dans la nourriture ou les boissons, car dans ce genre de choses

79. « *Wa-mā ḍakarahu al-ḍākirūn wa-futiḥa lahum illā bi-stiḥḍāribim ḍalika (= al-waḥdāniyya); wa-mā ṭuridū illā bi-ḍikribim ma'a ḡalbat al-ḍuhūl 'alayhim. Wa-tasta'īnu 'alā ḍalika bi-qam' al-ṣahwatayn : al-baṭn wa-l-farğ* », Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf, al-musammā Tāğ al-'arūs*, p. 55.

80. Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf, al-musammā Tāğ al-'arūs*, p. 106.

te sont associés [même] le mécréant (*kāfir*) et l'animal (*dābba*). Fais en sorte d'être associé, plutôt, aux anges, dans la douceur du *dīkr* et de la concentration sur Dieu (*al-ḡam' 'alā Allāh*)⁸¹. »

Qui plus est, la contraposition entre attention envers la nourriture et négligence envers les obligations religieuses est exprimée en des termes qui suggèrent un rapport direct avec les théories d'al-Tirmidī :

« Tu t'assois devant la nourriture les jambes croisées, et peut-être prolonges ton repas ; mais lorsque tu viens à la prière, tu la picores comme le ferait un coq avec son bec ! Et les suggestions diaboliques (*wasāwis*), et les mauvaises pensées (*ḥawāṭir radī'a*) s'infiltrèrent en toi lors de la prière ! Qui est dans un tel état, est comparable à qui se place (volontairement) devant une cible (*hadaf*) et reste là, bien que les flèches volent vers lui de tous côtés : celui-ci ne serait-il pas le plus stupide des hommes ?⁸² »

Nourriture illicite et suggestions diaboliques

De prime abord, l'apparition des suggestions diaboliques et des inspirations destructrices de l'âme paraît être simplement présentée comme le résultat de la négligence envers la prière. La référence à la nourriture ne jouerait donc aucun rôle spécifique dans le conflit intérieur du croyant. Il ne s'agirait que d'un exemple quelconque de l'inversion de la hiérarchie des valeurs entraînée par le péché (la soumission au désir prévalant sur la soumission à Dieu).

Cependant, une analyse plus fine révèle plusieurs points de contacts possibles avec les théories exposées par al-Tirmidī dans la *Riyāḍat al-naḥs*. L'un de ces points de contact concerne la référence aux *wasāwis* (suggestions diaboliques) dans un contexte où l'amour excessif de la nourriture est aussi mentionné. Il s'agit d'un renvoi quasi-explicite à la phrase coranique *waswasa lahumā al-Ṣayṭān* (Coran VII, 20), qui introduit le passage sur la tentation alimentaire exercée par le diable sur Adam et Ève (Coran VII, 20-22). Cette idée d'une corrélation entre nourriture et suggestions diaboliques trouve probablement son origine (et sa justification) dans les théories d'al-Tirmidī : pour ce dernier, l'homme renouvelle le péché d'Adam lors de chaque transgression alimentaire, aussi bien symboliquement que physiologiquement. Chaque bouchée interdite ou excessive a pour effet de renforcer l'activité du Satan installé dans l'estomac de l'individu concerné. À lire ce passage du *Tāḡ al-'arūs* au prisme de la *Riyāḍat al-naḥs* d'al-Tirmidī, la résistance de l'individu à la prière et les infiltrations diaboliques dont il fait expérience lorsqu'il essaie de prier paraissent les deux conséquences d'une même cause, soit un rapport déséquilibré avec la nourriture qui entraîne une perturbation des processus physiologiques liés à la vie spirituelle.

81. Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf, al-musammā Tāḡ al-'arūs*, p. 54.

82. Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf, al-musammā Tāḡ al-'arūs*, p. 71.

D'autres points de contact peuvent être repérés. Par exemple, ce n'est sans doute pas par hasard qu'il est question de stupidité, dans l'image qui sert à illustrer la condition de ce type de pécheur : « stupidité » est le nom qu'al-Tirmidī donne, précisément, à la fumée qui monte de l'estomac vers le cœur pour l'empêcher de percevoir les lumières divines.

Des métaphores du cœur dans la lignée d'al-Tirmidī

La notion de « fumée » propre à al-Tirmidī semble d'ailleurs constituer la référence doctrinale implicite de la série de métaphores du cœur qui apparaissent dans le *Tāğ al-'arūs*, à côté de celle, plus classique, du cœur comme miroir⁸³ :

« Le cœur est comparable à un plafond : si on allume un feu dans une maison, la fumée monte vers le plafond, et elle le noircit. Il en va de même avec la fumée du désir (*šahwa*), lorsqu'elle se répand dans le corps (*badan*)⁸⁴ : sa fumée (*duḥān*) monte vers le cœur et elle le noircit⁸⁵. »

« La désobéissance (*ma'šiyya*) est comme le feu, et l'obscurité (*zulma*) est sa fumée. C'est comme si quelqu'un allumait un feu dans une maison pendant soixante-dix ans : ne vois-tu pas que [l'intérieur de] cette maison devient noir ? De même, le cœur devient noir à cause de la désobéissance, et il ne peut briller [à nouveau], si ce n'est par le biais du repentir envers Dieu⁸⁶. »

Dans un autre passage, la métaphore du feu de la désobéissance est associée à celle, tirée d'un hadith, de la « casserole du cœur⁸⁷ » :

« Lorsqu'il commet un acte de désobéissance, le serviteur [de Dieu] est comparable à une casserole nouvelle, sous laquelle on allume du feu pour un temps : elle devient noire. Or, si tu te hâtes de la laver, elle est nettoyée de cette noirceur, mais si tu la laisses dans son état et continues de cuisiner dedans, la noirceur s'y incruste jusqu'à ce que la casserole s'abîme ; à ce stade-là, il ne sert plus à rien de la laver. Le repentir est ce qui lave la noirceur du cœur, et fait ressortir les [bonnes] œuvres ; alors, sur elles se répand le parfum de l'acceptation (*al-qabūl/qubūl*) de la part de Dieu⁸⁸. »

83. La métaphore du miroir du cœur est elle aussi bien présente chez al-Ḥakīm al-Tirmidī (comme le souligne Paul Nwyia dans son commentaire de la *ḥikma* 13 du *Kitāb al-ḥikam* d'Ibn 'Aṭā' Allāh, Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh*, p. 238). Cependant, à la différence des autres images du cœur analysées dans ce paragraphe, celle du miroir ne peut pas être définie comme une métaphore propre à al-Tirmidī, car il s'agit plutôt d'une image conventionnelle, dont Binyamin Abrahamov a mis en évidence les racines grecques. Elle sera largement utilisée, notamment, par Abū Ḥāmid al-Ġazālī. Cf. Abrahamov, *Divine Love*, p. 43-86 (en particulier, p. 51-59), p. 150 sq.

84. Le terme *badan*, qui désigne le « corps », a aussi le sens spécifique de « partie centrale du corps » (le tronc), ce qui semble renforcer l'affinité avec les représentations propres à al-Tirmidī.

85. Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf, al-musammā Tāğ al-'arūs*, p. 82.

86. Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf, al-musammā Tāğ al-'arūs*, p. 18.

87. Le hadith dont il est question est d'ailleurs plus explicitement évoqué dans un autre passage du texte (p. 81) : « L'Envoyé de Dieu a dit : « Le cœur du fils d'Adam (*qalb ibn Ādam*) mijote (litt. : « tourne ») plus fortement (*ašaddu taqalluban*) qu'un pot (*qidr*) sur le feu quand celui-ci est haut. »

88. Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf, al-musammā Tāğ al-'arūs*, p. 25.

La même analogie (la désobéissance est au cœur ce que le feu est à la casserole) est à l'origine d'une autre image suggestive :

« La chose que tu dois craindre le plus, c'est une mauvaise fin (*sū' al-ḥātima*)⁸⁹ – que Dieu nous en protège (*al-ʿiyād bi-Llāh*) ! – à cause du fait que le charbon brûlant (*ḡamra*) de la foi (*īmān*) est éteint par la noirceur (*sawād*) de la désobéissance ; c'est-à-dire, par un péché après l'autre, jusqu'à ce que le cœur devienne noir, sans aucun repentir⁹⁰. »

L'influence de la « physiologie des passions » d'al-Tirmidī sur Ibn 'Aṭā' Allāh se laisse aussi détecter dans certaines modalités de représentation du conflit entre *qalb* et *nafs*. L'extrait suivant évoque directement celui de la *Riyāḍat al-nafs*, cité plus haut⁹¹, concernant l'organe que Dieu a placé entre cœur et poumons et qui est mû par les vents de passions. Il s'en distingue cependant : ici, Ibn 'Aṭā' Allāh semble vouloir simplifier l'allégorie d'al-Tirmidī, en identifiant directement cet organe au cœur :

« Dieu a placé le cœur dans le côté gauche du corps, suspendu comme un seau (*dalw*) : si la brise (*hawā*) du désir (*ṣahwa*) l'effleure, elle le fait bouger ; et si l'effleure l'impulsion (*ḥāṭir*) de la crainte de Dieu (*taqwā*), elle aussi le fait bouger. Parfois, il est dominé par l'impulsion (*ḥāṭir*) de la passion (*hawā*), parfois par l'impulsion (*ḥāṭir*) de la crainte de Dieu. Cela [arrive] afin que [Dieu] te fasse parfois goûter Sa grâce (*minna*), et parfois Sa contrainte (*qahr*) : de temps à autre, l'impulsion de la crainte de Dieu a l'emprise sur le cœur, afin que Dieu te loue, parfois l'impulsion de la passion a le dessus, afin que Dieu te blâme⁹². »

Cœur et âme face à la nourriture

La reconnaissance de l'influence de l'anthropologie mystique d'al-Tirmidī sur Ibn 'Aṭā' Allāh semble donc ajouter une dimension psycho-physiologique précise aux nombreuses références du maître alexandrin, souvent exprimées en termes plutôt conventionnels, au rapport entre l'attitude de l'individu face à la nourriture et le conflit entre *qalb* et *nafs*. C'est à l'action du *nafs* (« âme ») que l'auteur attribue la tendance à l'amour excessif pour la nourriture⁹³ :

« Tu fais à l'âme (*nafs*) sa part (*ḥazz*) en nourriture et en boissons, jusqu'à remplir tes latrines (*bayt al-ḥalā'*). Tu te contentes d'aimer ce bas-monde, mais qui aime ce bas-monde, sans doute est un traître⁹⁴. »

89. Bien évidemment dans un sens eschatologique.

90. Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fi al-taṣawwuf, al-musammā Tāḡ al-ʿarūs*, p. 38.

91. Cf. *supra*, n. 70.

92. Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fi al-taṣawwuf, al-musammā Tāḡ al-ʿarūs*, p. 82.

93. Les fondements physiologiques d'un tel rapport sont analysés ci-après.

94. Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fi al-taṣawwuf, al-musammā Tāḡ al-ʿarūs*, p. 127.

La concentration sur la nourriture est donc indiquée comme une ruse par laquelle l'âme passionnelle détourne l'individu du respect de la Loi, qui pourrait le conduire au salut éternel, vers la satisfaction d'appétits qui ne conduisent qu'à... la latrine :

« Prends garde à ne pas négliger tes obligations religieuses (*a'māl*), et ne choisis pas des aliments délicieux (*ṭayyibāt*) pour ta latrine (*mirḥād*) ! Méfie-toi (*iḥḍar*) de ton âme (*nafs*)⁹⁵. »

L'auteur insiste à maintes reprises sur le caractère irrationnel de la transgression des prescriptions alimentaires. D'une part, l'incapacité de garder l'instinct de la nourriture dans les limites indiquées par la religion est décrite comme une régression de la condition humaine, caractérisée par l'instauration des obligations légales et de la responsabilité morale, et comme un retour à celle des animaux non rationnels :

« Si tu continues d'agir comme tu l'as fait jusque-là, alors tes pairs sont nombreux auprès des mangeoires, et parmi les bêtes de somme !⁹⁶ »

D'autre part, il dénonce la disproportion entre les efforts prodigués par l'homme pour se procurer des nourritures raffinées et la destination finale de ces *délicatesses* en soulignant le contraste paradoxal entre négligence envers les droits de Dieu et attention envers les désirs du ventre :

« Ô serviteur de Dieu ! Pour ton âme (ou "toi-même", *li-nafsika*), tu choisis des aliments délicieux (*ṭayyibāt*) ; et même pour ta monture, tu choisis le fourrage avec soin... mais ensuite, envers Dieu, tu agis avec légèreté ! Parfois, tu changes vingt pastèques, avant [d'en trouver] une qui soit bonne... pour le vestibule de ta latrine (*dihlīz mirḥādika*) !⁹⁷ »

Les appétits alimentaires étant directement liés à l'instinct d'auto-conservation qui est propre au vivant, l'amour pour la nourriture devient le symbole de l'attachement à la vie terrestre et aux biens de ce bas-monde (*al-dunyā*), qui détourne l'être humain de l'amour à Dieu. Cela entraîne un bouleversement de la hiérarchie des priorités (« préoccupations », *humūm*) qui devrait ordonner l'existence de l'être humain⁹⁸. L'auteur exhorte donc à rétablir l'équilibre entre moyens et finalités :

« Au lieu de manger pour vivre, tu vis pour manger !⁹⁹ »

95. Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf, al-musammā Tāğ al-'arūs*, p. 39.

96. Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf, al-musammā Tāğ al-'arūs*, p. 70.

97. Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf, al-musammā Tāğ al-'arūs*, p. 71.

98. Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf, al-musammā Tāğ al-'arūs*, p. 95-96. De plus, la préoccupation pour les biens mondains est vue comme un péché majeur, car elle implique un manque de confiance en Dieu, tandis que « parmi les actes d'obéissance, celui que Dieu aime le plus est la confiance en Lui » (*inna aḥabb mā yuṭā'u Allāhu bihi al-ṭiqa bihi*).

99. *Innamā ta'kulu li-ta'īša, wa-ta'īšu li-ta'kula*, Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf, al-musammā Tāğ al-'arūs*, p. 69.

Prescriptions alimentaires et pratiques spirituelles

Ce bas-monde n'ayant de valeur qu'en fonction de l'autre, la consommation de la nourriture ne doit avoir pour but, en dernière analyse, que l'acquisition de l'énergie nécessaire à réaliser le service dû à Dieu dans la vie terrestre en vue de la vie future :

« Échange tes états (*aḥwāl*) avec les états contraires à ceux qui ont été les tiens [jusqu'à présent] ! Échange les veillées dans la désobéissance à Dieu avec les veillées dans l'obéissance à Lui¹⁰⁰. Après avoir [si longtemps] avancé vers les gens de ce bas-monde, éloigne-toi d'eux et avance vers Dieu ! Après avoir donné tant d'attention aux discours des gens, sois attentif dans l'écoute de la parole de Dieu et dans la remémoration (*dīkr*) de Son nom. Après avoir [si longtemps] mangé par cupidité et par désir, ne mange [plus] que ce qui suffit à te sustenter dans [la pratique de] l'obéissance à Dieu. Dieu Très-Haut a dit : "Ceux qui s'efforcent pour Nous, Nous les conduisons sur Notre Voie"¹⁰¹. »

L'abus dans la consommation de nourriture est ici à nouveau évoqué en opposition aux comportements vertueux et aux pratiques spirituelles (tout particulièrement le *dīkr*). La citation coranique qui scelle ce passage évoque aussi la thématique du djihad. La lutte contre les désirs du ventre est implicitement définie comme une forme majeure du djihad intérieur (dans le sens de « lutte contre son âme », ou *muḡāḥadat al-naḥs*).

Dans un autre passage, l'usage modéré de nourriture (*qillat al-akl*) est explicitement associé aux pratiques qui prédisposent à la purification du cœur, parmi lesquelles figure, encore une fois, le *dīkr* :

« Quatre choses t'aident à faire briller ton cœur (*qalb*) : la pratique assidue du *dīkr*, le (respect du) devoir du silence (*ṣamt*), la retraite spirituelle (*ḥalwa*), la modération dans la nourriture et la boisson (*qillat al-maṭ'am wa-l-mašrab*)¹⁰². »

Enfin, dans ce dernier extrait, le respect des prescriptions alimentaires est – toujours en lien avec le *dīkr* –, l'une des conditions *sine qua non* de l'illumination du cœur :

« L'illumination du cœur [ne peut être atteinte] qu'en mangeant seulement ce qui est licite (*ḥalāl*), en pratiquant la remémoration de Dieu (*dīkr*) et la récitation du Coran, et en empêchant son cœur de dresser son regard (*naẓar*) aux choses permises (*mubāḥāt*), tout comme à celles blâmables (*makrūḥāt*) et interdites (*muḥarramāt*)¹⁰³. »

100. Des nuits passées dans des activités interdites, aux nuits passées dans la prière et les dévotions surérogatoires.

101. Coran XXIX, 69.

102. Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf, al-musammā Tāḡ al-'arūs*, p. 79.

103. La logique d'une telle progression dans la renonciation est bien expliquée par un autre passage de *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf, al-musammā Tāḡ al-'arūs*, p. 75 : « Qui veut accomplir les actes obligatoires (*al-wāḡibāt*), renonce aux actes illicites (*al-muḥarramāt*) ! Qui renonce aussi bien aux actes (simplement) blâmables (*al-makrūḥāt*),

Maladies du cœur, maladies du corps

Des relations profondes entre maladies physiques et spirituelles

L'adoption d'une grille de lecture inspirée d'al-Tirmidī permet de saisir une cohérence profonde dans les indications d'Ibn 'Aṭā' Allāh sur les rapports entre vie morale, physique et spirituelle. Une telle grille confère un cadre de référence unitaire, que nous pouvons qualifier de psycho-physiologique, aux différents phénomènes évoqués. « Le *dīkr* élimine du corps tous les résidus résultant d'un excès de nourriture ou de l'absorption de bouchées interdites », de même que l'absorption de la seule nourriture licite participe au processus d'illumination du cœur. De la même manière que l'avidité, illustrée par l'amour de la nourriture, est le symptôme d'une « maladie du cœur » (Coran XXXIII, 32), au sens coranique, la pratique de l'obéissance et la recherche de la concentration (« présence ») envers Dieu constituent une thérapie guérissant cette maladie :

« Qui a le cœur malade (ici, spirituellement) est empêché de revêtir la robe de la crainte de Dieu (*taqwā*). Mais ton cœur guérit de la maladie de la passion (*hawā*) et du désir (*ṣahwa*). Alors tu pourras bien porter les poids de la crainte de Dieu (*taqwā*). Si quelqu'un ne ressent pas la douceur de l'obéissance à Dieu, cela est signe que son cœur est malade, à cause du désir (*ṣahwa*). Dieu a défini le désir comme une maladie (*marād*) lorsqu'Il a dit : “afin que ne conçoive pas de désir (*yaṭma'*) qui a une maladie dans son cœur” (Coran XXXIII, 32). Or, tu as deux voies (*ṭarīqān*) pour te soigner : avoir recours à ce qui t'est utile, c'est-à-dire l'obéissance, et t'abstenir de ce qui t'est nocif, c'est-à-dire la désobéissance¹⁰⁴.

[...]

Si tu veux que ton cœur soit guéri, sors dans le désert de la repentance (*tawba*), change ton état de l'absence (*ḡayba*) à la présence (*ḥuḍūr*), et revêts la robe de l'humilité (*dulla*) et de l'indigence (*maskana*) ; assurément, ton cœur sera guéri. Mais tu gaves ton ventre, et tires fierté de ton opulence : tu es comme le bélier (*ḥarūf*) qui engraisse pour l'abattage. Et toi, n'envoies-tu pas ton âme à l'abattoir, sans t'en apercevoir ?¹⁰⁵ »

Dans la perspective d'Ibn 'Aṭā' Allāh sur les rapports entre corps et esprit, les notions de maladie physique et de maladie spirituelle manifestent des corrélations profondes. L'influence de la physiologie des passions d'al-Tirmidī confère une dimension sémantique nouvelle à l'image, coranique et conventionnelle, de l'avidité comme maladie du cœur. Dans la conception d'al-Tirmidī, le dérangement spirituel de l'individu est pris dans une relation de réciprocité avec le dérangement physiologique déterminé par la montée de la fumée des désirs dans la poitrine, qui perturbe,

est aidé [par le secours divin] dans l'accomplissement des bonnes actions (*al-ḥayrāt*). Et si quelqu'un renonce même aux actes licites (*al-mubāḥāt*), s'ouvre devant lui un espace d'une telle ampleur que son intellect ne suffit pas à le comprendre ; alors, la présence (*ḥaḍra*) de Dieu lui devient licite.»

104. Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf, al-musammā Tāḡ al-'arūs*, p. 115-116.

105. Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf, al-musammā Tāḡ al-'arūs*, p. 126.

et peut même couper, la perception des lumières divines par les yeux du cœur, placés sur le *fū'ād*. En outre, ainsi qu'Ibn 'Aṭā' Allāh le dit explicitement, la persistance dans la soumission aux désirs de l'âme peut entraîner l'apparition d'une maladie proprement physique. Celle-ci apparaît alors comme un moyen extrême de correction morale et spirituelle de l'individu employé par Dieu :

« En présence de Dieu, tu es pollué par ta désobéissance. Tu manges ce qui est interdit (*ḥarām*) et regardes ce qui est prohibé (*muḥarram*) ; mais qui commet des actes de rébellion à Dieu (*muḥālafāt*) et [suit] ses désirs (*ṣahawāt*), fait injustice contre son propre cœur. Et si tu ne te repens pas quand tu es en bonne santé, parfois [Dieu] te met à l'épreuve par les maladies (*amrāḍ*) et les tribulations (*miḥan*), afin que tu en sortes nettoyé des péchés, comme un vêtement quand on le lave¹⁰⁶. »

C'est dans cette même perspective qu'il faut, selon nous, lire la description suivante des effets extérieurs et intérieurs de la désobéissance, qui présente des points de contact significatifs avec les théories d'al-Tirmidī. Cette description évoque de nombreux phénomènes où la distinction entre le physique et le spirituel serait bien difficile à tracer :

« Parmi les effets extérieurs (*al-ātār al-ẓāhira*) [de la désobéissance], il y a : l'apparition de la faiblesse (*kudūra*) dans les membres et le durcissement (*ḡumūd*) de l'œil ; la paresse dans le service [religieux] (*ḥidma*) et l'abandon du respect pour les choses sacrées (*al-ḥurma*) ; la manifestation de l'emprise des désirs et la disparition de la splendeur (*baḥḡa*) [dérivant] des actes d'obéissance. Quant aux effets intérieurs (*al-ātār al-bāṭina*), ce sont : la dureté (*qasāwa*) du cœur, l'obstination (*mu'ānada*) de l'âme, l'oppression (*ḍiq*)¹⁰⁷ de la poitrine (*ṣadr*) par les désirs ; la perte de la douceur dans l'obéissance, et la succession d'altérations intérieures (*aḡyār*) qui obscurcissent la splendeur du lever des lumières [divines] (*burūq ṣawāriq al-anwār*) ; la prise de pouvoir par la passion et d'autres choses encore, telles la succession des doutes (*irtiyāb*), l'oubli de l'Endroit auquel il faut retourner (*al-ma'āb*)¹⁰⁸ et l'extension/allongement du compte (*al-ḥisāb*, mot qu'il faut prendre dans un sens eschatologique)¹⁰⁹. »

Action humaine et décret divin

Tout en évoquant les possibles effets physiques de la désobéissance, Ibn 'Aṭā' Allāh ne saurait admettre aucune interprétation déterministe des relations entre le comportement

106. « *Anta fi ḥaḍrat Allāh mulawwaṭ bi-ma'ṣiyatika : ta'kulu al-ḥarām wa-tanzuru ilā al-muḥarram, fa-man yaf al-muḥālafāt wa-l-ṣahawāt yazlim qalbahu, fa-in lam tatub fi waqt al-ṣiḥḥa, fa-rubbamā ibtalāka bi-l-amrāḍ wa-l-miḥan ḥattā taḥruḡa naqiyyan min al-ḍunūb ka-l-ṭawb idā ḡusila* », Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fi al-taṣawwuf, al-musammā Tāḡ al-'arūs*, p. 119.

107. Image opposée à celle, plus répandue, de « l'ouverture de la poitrine » (*fatḥ al-ṣadr*) qui désigne l'illumination spirituelle.

108. Dans un sens coranique : « En vérité, le retour est vers ton Seigneur », *Inna ilā rabbika al-ruḡ'a* (Coran XCVI, 8).

109. Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fi al-taṣawwuf, al-musammā Tāḡ al-'arūs*, p. 29-30.

humain et l'apparition de ces phénomènes. À ses yeux (il est en cela pleinement aš'arī), toute relation de causalité n'est que métaphorique, la seule cause réelle de tout n'étant que la volonté, absolument libre, de Dieu. Une telle liberté de l'initiative divine par rapport à la bonne ou mauvaise santé de l'être humain est clairement affirmée dans un autre passage du *Tāğ al-'arūs* :

« Il (Dieu) a décrété pour toi la santé et la maladie, la richesse et la pauvreté, la joie et la tristesse, afin que tu Le connaisses à travers Ses attributs¹¹⁰. »

En effet, il se peut bien que la maladie atteigne l'être humain sans l'intervention d'aucune cause seconde (d'ordre moral ou physique) qui puisse en donner une explication extérieure. De même, il se peut que Dieu envoie la maladie à un homme ou une femme dont il veut tester et manifester l'élection spirituelle. Quant au niveau des causes secondes, Ibn 'Aṭā' Allāh insiste, de façon plus ou moins explicite, sur des relations habituelles entre processus physiologiques et spirituels, en confirmant d'ailleurs la doctrine soufie de l'unité profonde entre « extérieur » (*zāhir*) et « intérieur » (*bāṭin*) dans tous les éléments de la création.

Conclusion

L'adoption d'une approche inspirée d'al-Tirmidī dans l'analyse des nombreuses références d'Ibn 'Aṭā' Allāh aux rapports entre vie corporelle et vie spirituelle, semble confirmer une influence profonde de la physiologie des passions d'al-Tirmidī sur le maître alexandrin. Dans le cadre d'une anthropologie mystique fondée, à l'instar de celle d'al-Tirmidī, sur la vision de l'être humain comme une unité psycho-physiologique complexe, Ibn 'Aṭā' Allāh semble suggérer que la santé et la maladie, aussi bien physiques que spirituelles, sont à mettre au compte de l'équilibre ou du déséquilibre entre les différents processus intérieurs et extérieurs de la vie humaine. Un tel équilibre n'étant possible qu'à travers l'unification de l'être humain dans la réalisation parfaite de sa condition ontologique de service à Dieu – ce en quoi consiste le sens ultime de la notion de sainteté dans la tradition soufie (et tout particulièrement dans la perspective, élaborée par Ibn 'Aṭā' Allāh, du *isqāṭ al-tadbīr*) – nous pouvons reconnaître l'existence, dans sa pensée, d'un rapport entre santé et sainteté.

Une telle corrélation entre santé et sainteté n'est pas à envisager comme un rapport linéaire de causalité, mais comme une interaction complexe entre de nombreux processus physiologiques et spirituels, dont l'origine, le développement et le résultat final ne dépendent en dernière analyse, selon Ibn 'Aṭā' Allāh, que de l'initiative divine, qui « fait tourner entre Ses deux doigts » le cœur de l'être humain.

110. « *Qaddara (Allāh) laka al-ṣiḥḥa wa-l-maraḍ wa-l-ḡanā' wa-l-faqr wa-l-faraḥ wa-l-ḥuzn ḥattā ta'rifaḥu bi-awṣāfibi* », Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf, al-musammā Tāğ al-'arūs*, p. 66.

Bibliographie

Sources

- Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, *Kitāb al-qaṣd al-muḡarrad fī ma'rifat al-ism al-mufrad*, éd. Dār Ġawāmi' al-Kalim, Le Caire, [1999]; Maurice Gloton (trad.), *Traité sur le nom Allāh. Introduction, traduction et notes par Maurice Gloton*, Les Deux Océans, Paris, 1981.
- , *Laṭā'if al-minan*, 'Abd al-Ḥālim Maḥmūd (éd.), Dār al-Ma'arif, Le Caire, 1999 (2^e éd.); Éric Geoffroy (trad.), *La sagesse des maîtres soufis*, Bernard Grasset, Paris, 1998.
- , *Miftāḥ al-falāḥ wa-miṣbāḥ al-arwāḥ bi-ḍikr Allāh al-Karīm al-Fattāḥ*, al-Maktaba al-Azhariyya li-l-Turāṭ, Le Caire, 1999; éd. Maṭba'at al-Sa'āda, Le Caire, 1322/1904-1905; Mary Ann Koury Danner (trad.), *Miftāḥ al-Falāḥ wa-Miṣbāḥ al-Arwāḥ (The Key to The Salvation & The Lamp of Souls)*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1996; Maurice Gloton (trad. partielle), *Traité sur le nom Allāh. Introduction, traduction et notes par Maurice Gloton*, Les Deux Océans, Paris, 1981.
- , *al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf al-musammā Tāḡ al-'arūs al-ḥāwī li-taḥḍīb al-nufūs*, Dār Ġawāmi' al-Kalim, Le Caire, 2004.
- Ibn Farḥūn, *al-Dībāḡ al-muḍāḥḥab li-ma'rifat a'yān 'ulamā' al-maḍḥab*, Maṭba'at al-Sa'āda, Le Caire, 1329/1911.
- Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *al-Durar al-kāmina fī a'yān al-mi'a al-ṭāmina*, Hayderabad, 1348/1929-1930.
- al-Ša'rānī, 'Abd al-Waḥḥāb, *Lawāqīḥ al-anwār fī ṭabaqāt al-aḥyār al-mašḥūr bi-l-Ṭabaqāt al-kubrā*, 'Abd al-Raḥman Ḥasan Maḥmūd (éd.), Maktabat al-Ādāb, Le Caire, 2001.
- al-Subkī, Tāḡ al-Dīn, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya al-kubrā*, Le Caire, 1324/1906-1907.
- al-Suyūṭī, Ġalāl al-Dīn, *Ḥusn al-muḥāḍara fī aḥbār Miṣr wa-l-Qāhira*, Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (éd.), 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, 1321/1903-1904.
- al-Tirmiḍī, al-Ḥakīm, *Riyāḍat al-naḥs*, in Radtke, Bernt & O'Kane, John, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two Works by al-Ḥakīm al-Tirmiḍī*, Curzon Press, Londres, 1996.
- , *Sīrat al-Ḥakīm al-Tirmiḍī*, Bernt Radtke (trad.), in Radtke, Bernt & O'Kane, John, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two Works by al-Ḥakīm al-Tirmiḍī*, Curzon Press, Londres, 1996.

Études

- Abrahamov, Binyamin, *Divine Love in Islamic Mysticism. The Teachings of al-Ghazālī and al-Dabbāḡḥ*, Routledge Curzon, Londres, New York, 2003.
- Bannerth, Ernst, « Dhikr et Khalwa d'après Ibn 'Aṭā' Allāh », *MIDEO* 12, 1974, p. 65-90.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Supplément II, Brill, Leyde, 1949.
- Cecere, Giuseppe, *Il Tāj al-'arūs: discorsi persuasivi dello shaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī*, Thèse de doctorat, Università di Firenze, Florence, 2007.
- , « Le charme discret de la Ṣādiliyya. Ou l'insertion sociale d'Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī » in Cecere, Giuseppe, Loubet, Mireille & Pagani, Samuela (éd.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques*, Ifao, Le Caire, 2013, p. 63-93.
- , « Se faire nourrir par les mécréants ? » in Cecere, Giuseppe, Loubet, Mireille & Pagani, Samuela (éd.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques*, Ifao, Le Caire, 2013, p. 189-207.
- , « Des soufis sur les épaules des philosophes ? Le « nid » d'Ibn Sab'īn à Alexandrie (XIII^e-XIV^e siècles) » in Dorival, G., Mela, Ch. & Möri, F. (éd.), *Alexandrie la divine*, Fondation Martin Bodmer, Éditions La Baconnière, Genève, 2014, p. 854-859.
- Fenton, Paul B., « Juifs et soufis en Égypte mamelouke » in McGregor, Richard & Sabra, Adam (éd.), *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Ifao, Le Caire, 2006, p. 121-135.

- Geoffroy, Éric, « Les milieux de la mystique musulmane à Alexandrie aux XIII^e et XIV^e siècles » in Décobert, Christian (éd.), *Alexandrie médiévale* 2, Ifao, Le Caire, 2002, p. 169-179.
- Geoffroy, Éric (dir.), *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Maisonneuve, Paris, 2005.
- Gobillot, Geneviève, « Un penseur de l'Amour [Ḥubb] : le mystique khorasanien al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. 318/930) », *StudIsl* 73, 1991, p. 25-44.
- , *Le livre de la profondeur des choses*, Presses universitaires du Septentrion, Paris, 1996.
- , « Un point sur les études tirmidiennes », *AnIsl* 32, 1998, p. 67-79.
- Gril, Denis, « L'enseignement d'Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī d'après le témoignage de son disciple Rāfi' Ibn Šāfi'ī » in Geoffroy, Éric (dir.), *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Maisonneuve, Paris, 2005, p. 93-106.
- Hofer, Nathan, « Mythical Identity Construction in Medieval Egyptian Sufism. Ibn 'Aṭā' al-Iskandarī and Abraham Maimonides » in Cecere, Giuseppe, Loubet, Mireille & Pagani, Samuela (éd.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques*, Ifao, Le Caire, 2013, p. 393-422.
- Lazarus-Yafeh, Hava, *Studies in al-Ghazzālī*, Magnes Press, Jérusalem, 1975.
- Massignon, Louis, « Recherches sur Shushtari, poète andalou enterré à Damiette » in *Mélanges William Marçais*, Maisonneuve, Paris, 1950, p. 251-276.
- McGregor, Richard, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafa' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabi*, State University of New York Press, Albany, 2004.
- Nwya, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique : Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Dār al-Mašriq, Beyrouth, 1970.
- , *Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie šāḍilite*, Dār al-Mašriq, Beyrouth, 1972.
- Radtke, Bernt & O'Kane, John, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two Works by al-Ḥakīm al-Tirmidī*, Curzon Press, Londres, 1996.
- Russ-Fishbane, Elisha, « Physical Embodiment and Spiritual Rapture in Thirteenth-Century Sufi Mysticism » in Cecere, Giuseppe, Loubet, Mireille & Pagani, Samuela (éd.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques*, Ifao, Le Caire, 2013, p. 305-332.
- Scattolin, Giuseppe, « Love (Ḥubb) of God in Islamic mysticism (II)-Love (Ḥubb) of God in the Hadith. Study of a Semantic Development », *MIDEO* 27, 2008, p. 131-167.
- Shoshan, Boaz, *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Sviri, Sara, *The Taste of Hidden Things*, Inverness, California, 2002.
- , « Al-Ḥakīm al-Tirmidhī and the Malāmatī Movement in Early Sufism » in Lewisohn, L. (éd.), *The Heritage of Sufism. Volume 1: Classical Persian Sufism from its Origins to Rūmī, 700-1300*, Oneworld Publications, Oxford, 1999, p. 583-613.
- , « Words of Power and the Power of Words : Mystical Linguistics in the Works of al-Ḥakīm al-Tirmidhī », *JSAI* 27, 2002, p. 204-244.
- al-Taftāzānī, Abū al-Wafā' Muḥammad, *Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī wa-taṣawwufuhu*, Maktabat al-Anḡlū al-Miṣriyya, Le Caire, 1969.
- Zsom, Dora, « Defying Death by Magic. The Circle of al-Shādhili » in Cecere, Giuseppe, Loubet, Mireille & Pagani, Samuela (éd.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques*, Ifao, Le Caire, 2013, p. 275-302.