



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne

Anlsl 32 (1998), p. 49-66

Éric Geoffroy

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

Conditions d'utilisation

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

Conditions of Use

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

Dernières publications

- | | | |
|--|--|--|
| 9782724711523 | <i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne</i> 34 | Sylvie Marchand (éd.) |
| 9782724711707 | ?????? ?????????? ??????? ??? ?? ???????? | Omar Jamal Mohamed Ali, Ali al-Sayyid Abdelatif |
| ?????? ?? ??????? ??????? ?? ??????? ?????????? ?????????? ?????????? ?????????? ?????????? ???????? | | |
| ????????? ??????? ??????? ?? ??????? ?? ??? ??????? ??????: | | |
| 9782724711400 | <i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i> | Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.) |
| 9782724710922 | <i>Athribis X</i> | Sandra Lippert |
| 9782724710939 | <i>Bagawat</i> | Gérard Roquet, Victor Ghica |
| 9782724710960 | <i>Le décret de Saïs</i> | Anne-Sophie von Bomhard |
| 9782724710915 | <i>Tebtynis VII</i> | Nikos Litinas |
| 9782724711257 | <i>Médecine et environnement dans l'Alexandrie médiévale</i> | Jean-Charles Ducène |

Entre hagiographie et hagiologie : les *Laṭā’if al-minan* d’Ibn ‘Atā’ Allāh (m. 709/1309)

L’ORDRE SOUFI des Šādilī aurait-il connu une telle diffusion de par le monde sans le secours des œuvres d’Ibn ‘Atā’ Allāh ? On peut en douter. Ainsi, c’est par leur intermédiaire que l’enseignement d’Abū l-Hasan al-Šādilī, le maître éponyme de l’ordre, rayonna sur sa terre natale, le Maroc, à partir de l’Égypte¹ : l’histoire des doctrines et des idées fournit maints exemples d’un tel phénomène de réflexion des ondes. Cette diffusion eut lieu au XIV^e siècle, soit quelques années ou quelques décennies après la mort d’Ibn ‘Atā’ Allāh. Par la suite, ses ouvrages constitueront le corpus fondamental de la *tariqa šādiliyya*, et pénétreront même les milieux soufis les plus étendus.

Aḥmad Tāj al-Dīn Ibn ‘Atā’ Allāh al-Iskandarī est le troisième grand maître de l’ordre. À la différence de ses deux prédécesseurs, il est natif d’Égypte, et plus précisément d’Alexandrie². Rappelons qu’Abū l-Hasan al-Šādilī a d’abord été envoyé en Ifriqiya par son cheikh marocain ‘Abd al-Salām Ibn Mašīš (m. 622/1225). C’est à Tunis, en effet, qu’il commence à s’adresser aux hommes. Puis la vindicte du cadi de la ville l’oblige à émigrer vers l’Égypte ; parmi les disciples qui l’accompagnent figure son successeur Abū l-‘Abbās al-Mursī, d’origine andalouse. Une fois établi à Alexandrie, al-Šādilī répand son enseignement dans tout le pays du Nil, qu’il traverse chaque année pour se rendre au Pèlerinage. C’est lors de l’un de ces périples qu’il meurt, dans le désert du sud-est égyptien, en 656/1258³. Ibn ‘Atā’ Allāh naît deux ans plus tard.

¹ P. Nwyia, *Ibn ‘Abbād de Ronda*, Beyrouth, 1961, p. XI et 120.

² Sur Ibn ‘Atā’ Allāh, cf. notamment Ibn Ḥaḡr al-‘Asqalānī, *al-Durar al-kāmina fi a'yān al-mi'a al-tāmina*, Beyrouth, s.d., I, p. 273-275; al-Šā'rānī, *al-Tabaqāt al-kubrā*, Le Caire, 1954, II, p. 20; al-Suyūṭī, *Husn al-muḥāḍara fi alḥabar Miṣr wa l-Qāhira*, Le Caire, 1968, I, p. 301; Ibn al-‘Imād, *Šadarāt al-dahab fi alḥabar man ḏahab*, Beyrouth, 1988, VI, p. 19; Ibn Mulaqqīn, *Tabaqāt al-awliyā'*, Beyrouth, 1986, p. 421-422. Parmi les études, citons A. al-Taftāzānī, *Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sikandarī wa taṣawwufuhu*, Le Caire, 1969; P. Nwyia, *Ibn ‘Atā’ Allāh et la naissance de la*

confrérie shādhilite, Beyrouth, 1971; cf. également notre ouvrage *La sagesse des maîtres soufis* (qui consiste en une traduction commentée, avec postface, des *Laṭā’if al-minan*), Paris, à paraître à l’automne, 1998.

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

Al-Mursī ne cesse à son tour de se déplacer sur le territoire égyptien pour former des disciples et délivrer le message de la Šādiliyya. À cet effet, il envoie son jeune et brillant disciple au Caire, qui est alors la grande métropole du monde musulman. Là, conformément à la volonté de son maître, Ibn ‘Atā’ Allāh enseigne «les deux sciences, exotérique et ésotérique», c'est-à-dire le droit musulman (*fiqh*) et le soufisme (*taṣawwuf*). Nous savons que les cours et les sermons qu'il donne à al-Azhar ont une grande audience. Il y parlait, nous dit Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, «du haut d'une chaire [...], et y tenait un langage qui apaisait les âmes, mêlant les paroles des soufis à ce qu'on rapporte des pieux devanciers (*al-salaf*); il discourrait aussi sur toutes sortes de sciences. [...] Le peuple accourrait pour l'écouter, mais aussi beaucoup de juristes⁴.»

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

Ibn Taymiyya récusait en premier lieu la doctrine métaphysique d'Ibn ‘Arabī, mais il critiquait aussi certains principes de la Šādiliyya⁶. Ibn ‘Atā’ Allāh eut ainsi la lourde tâche d'assumer la défense du *taṣawwuf* contre ses dénégateurs. Ibn Taymiyya était sans doute un polémiste impénitent, mais il faut rappeler qu'il était lui-même affilié au soufisme, et qu'il en avait une lecture plus ouverte et nuancée que beaucoup de littéralistes⁷.

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

⁴ Al-Durar al-kāmina I, p. 274. Ibn ‘Atā’ Allāh a regroupé la plupart de ses sermons dans un recueil intitulé *Tāḡ al-‘arūs*.

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

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

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

al-Mursī et du maître de ce dernier, al-Šādilī : le titre complet de l'ouvrage est «*Les touches subtiles de la grâce, ou des vertus spirituelles du cheikh Abū l-‘Abbās al-Mursī et de son maître al-Šādilī Abū l-Hasan*» (*Laṭā’if al-minān fī manāqib al-šayh Abī l-‘Abbās al-Mursī wa šayhihi al-Šādilī Abī l-Hasan*). On sait que le soufisme est une science expérimentale fondée sur la «gustation» (*dawq*). Traiter de la sainteté sans l'incarner, sans la faire «goûter» par ses lecteurs, eut été inconcevable pour ce pédagogue de la spiritualité qu'est Ibn ‘Atā' Allāh. En d'autres termes, il ne peut y avoir pour lui d'hagiologie sans hagiographie, et réciproquement.

La nécessité de rédiger les *Laṭā’if al-minān* est soulignée par Ibn ‘Atā' Allāh dans son introduction. En effet, al-Šādilī et al-Mursī n'avaient écrit que des oraisons (*hizb*; pl. *ahzāb*) ; comme beaucoup de maîtres, ils ont répugné à consigner l'expérience ineffable de l'initiation spirituelle, et Ibn ‘Atā' Allāh cite dans les premières pages des *Laṭā’if* cette réponse qu'al-Šādilī fit à la personne lui ayant demandé pourquoi il n'avait rien rédigé sur la Voie soufie : «Mes disciples me tiennent lieu de livres.» Cette petite phrase présage d'ailleurs le rôle primordial que jouera la relation de maître à disciple dans l'ordre *šādilī*. Or, les *Laṭā’if al-minān* sont sans doute le dernier ouvrage d'Ibn ‘Atā' Allāh. Nous savons en tout cas que le livre a été rédigé après 698/1298 ; en effet, lorsque l'auteur rapporte l'entretien qu'il a eu avec le sultan al-Manṣūr Lāğin, mort à cette date, il fait suivre son nom de la formule réservée aux défunt⁸. Il y a donc urgence, car il lui faut transmettre l'enseignement qu'il a reçu de ses maîtres, le couper sur papier avant que lui-même ne disparaisse. Le texte des *Laṭā’if*, qui contient le testament spirituel de l'auteur, a effectivement le caractère d'une œuvre ultime. Ibn ‘Atā' Allāh a réussi dans cette entreprise, puisque les *Laṭā’if* sont, après les *Hikam*, l'œuvre de ce maître qui connut la meilleure diffusion dans le monde musulman⁹.

L'«HÉRITAGE» MUHAMMADIEN

La doctrine de l'«héritage spirituel» (*wirāṭa*) est sous-jacente à tout l'ouvrage. Elle apparaît tout d'abord dans la transmission du secret initiatique (*sirr*) détenu par al-Šādilī à son disciple al-Mursī, puis de celui-ci à Ibn ‘Atā' Allāh. Après avoir mis en évidence, dans le premier chapitre, l'élection divine dont al-Šādilī fut l'objet, l'auteur s'emploie à montrer dans le second qu'al-Mursī «a hérité de la station initiatique de son maître et qu'il détient [donc] la précellence spirituelle». Il y définit préalablement l'«héritier» (*wārit*) comme «l'homme en qui se manifestent la science et l'état spirituel» d'un maître¹⁰ ; il étaye ensuite

⁸ *Lat.*, p. 222 (nous désignerons les *Laṭā’if al-minān* par cette abréviation). Nous utilisons l'édition récente du Caire (*Maktabat ‘ālam al-fikr*, 1992), car elle est la seule disponible pour les non-spécialistes.

⁹ Comme en témoigne la notice, déjà mentionnée, que consacre Ibn Ḥaḡār à Ibn ‘Atā' Allāh dans ses *Durār*.

¹⁰ *Lat.*, p. 93.

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

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

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

¹¹ *Lat.*, p. 97.

¹² *Lat.*, p. 95.

¹³ *Lat.*, p. 107.

¹⁴ *Lat.*, p. 95.

¹⁵ *Lat.*, p. 78.

¹⁶ *Lat.*, p. 111.

¹⁷ *Lat.*, p. 91.

¹⁸ Cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Paris, 1986, p. 121.

¹⁹ Cf. la *Durrat al-asrār wa tuḥfat al-abrār* d'Ibn al-Šabbāq (autre ouvrage relatant les vertus spirituelles d'al-Šādīlī), Qéna (Égypte), 1993, p. 35, 37, 160, 175. Nous reviendrons plus loin sur ce texte.

²⁰ Cf. notre *Soufisme en Égypte et en Syrie*, op. cit., p. 261, n. 109.

D'une certaine façon, al-Šādili fait participer tous les adeptes de sa voie à ce double héritage muhammadien. Celui-ci ne consiste pas en un dépôt mort, que sépareraient sept siècles entre le testateur et le légataire : à l'instar de nombreux maîtres du *taṣawwuf*, al-Šādili est en contact subtil avec le Prophète et agit sur son indication. Il affirme même, et al-Mursī le fera à sa suite, qu'il ne se compterait plus parmi les musulmans si le Prophète lui était caché un seul instant²¹.

Quelle dimension revêt l'héritage muhammadien chez al-Šādili et ses successeurs ? La filiation charnelle à l'homme historique que fut Muḥammad ne représente qu'une trace sensible, un surcroît de *baraka*, une source de légitimité aussi. Ibn 'Atā' Allāh montre que, plus profondément, ses maîtres ont hérité de la fonction cosmique du Prophète. C'est pourquoi il consacre une bonne partie de ses prolégomènes à présenter la personnalité ésotérique de celui-ci et, par voie de conséquence, de celle des saints. Derrière l'individu Muḥammad réside sa Réalité préexistante à toute la création, source et mobile de celle-ci. Témoin cette tradition prophétique : « J'étais prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile²². » Pour les soufis, la Manifestation universelle, qui procède de l'Amour divin, trouve son origine dans le Prophète : « Tous les prophètes ont été créés à partir de la Miséricorde, disait al-Mursī, et notre Prophète représente l'essence de cette Miséricorde²³. » C'est en vertu de cette précellence sur tous les autres prophètes que, le jour du Jugement et de façon exclusive, Muḥammad exercera l'intercession pour l'ensemble des hommes (*al-ṣafā'a al-'āmma*²⁴). La « Réalité muhammadienne » (*al-haqīqa al-muhammadiyya*), aussi appelée « Lumière muhammadienne » (*al-nūr al-muhammadi*), est « semblable au soleil, et la lumière du cœur de chaque saint à autant de lunes », explique Ibn 'Atā' Allāh. « [...] La lune éclaire parce que la lumière du soleil se pose sur elle et qu'elle la réfléchit. Le soleil illumine donc de jour, mais aussi de nuit par l'intermédiaire de la clarté lunaire : il ne se couche jamais ! Tu peux ainsi comprendre que le rayonnement des saints est permanent, vu que la lumière de l'Envoyé de Dieu irradie constamment sur eux²⁵. » Le cycle de la prophétie s'est achevé avec Muḥammad ; ce sont donc maintenant les saints qui ont pour mission de guider les hommes jusqu'à la fin des temps. Bien sûr, ils accomplissent cette tâche à un moindre degré que les prophètes mais, pour al-Mursī, cet héritage constitue la véritable *imitatio Prophetae* : seuls les saints se conforment pleinement au modèle prophétique, appelé communément la *Sunna*²⁶.

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

²¹ *Lat.*, p. 95.

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

²³ *Lat.*, p. 16.

²⁴ *Lat.*, p. 15.

²⁵ *Lat.*, p. 21-22.

²⁶ *Lat.*, p. 22.

sont les héritiers des prophètes.» Quel type de science détiennent ces savants ? Ibn ‘Atā’ Allāh s’emploie à démontrer qu’il s’agit de la connaissance de Dieu, de la gnose. En effet, la plupart des docteurs de la Loi n’ont pas une richesse intérieure suffisante pour être détachés du monde ; or, «l’héritier doit posséder les mêmes qualités que celui dont il hérite», c’est-à-dire le Prophète. Donc, seuls les gnostiques, les spirituels de l’islam, craignent réellement Dieu, parce qu’ils Le connaissent²⁷.

Les saints participent également à la prophétie par les visions (*ru'yā*) qu’ils reçoivent durant le sommeil ou à l’état de veille. Selon le Prophète en effet, la *ru'yā* représente la quarante-sixième partie de la prophétie²⁸. Or, à lire les *Latā'if al-minan*, on remarque que la vision a beaucoup plus d’influence sur la genèse et la formation de la Šādiliyya que les événements terrestres. Elle tisse avec eux un écheveau complexe de causes à effets, car c’est toujours elle qui les annonce et détermine leur occurrence. Elle témoigne ainsi de la supériorité du monde imaginal (*‘ālam al-hayāl*), dont elle dépend, sur le monde sensible²⁹. Dans cet espace imaginal ont lieu les rencontres entre les hommes spirituels vivants ou défunts³⁰ et se transmet l’enseignement initiatique³¹. Al-Šādīlī et al-Mursī semblent d’ailleurs plus familiers de la géographie céleste que de la topographie physique : le premier dit du second qu’il «connaît mieux les voies du ciel que celles de la terre³²». La dimension temporelle, elle aussi, est investie d’une même spiritualisation, comme l’attestent les nombreuses visions qu’ont les cheikhs de la Nuit du Destin (*laylat al-qadr*³³). Enfin et surtout, la *ru'yā* permet aux saints d’avoir un lien direct avec le Prophète, ce qui, par rapport à son «héritage», constitue un mode de participation toujours actualisé.

Les saints n’empiètent-ils pas sur les prérogatives des prophètes lorsqu’ils revendiquent ainsi cet héritage ? Ibn ‘Atā’ Allāh qualifie aussi bien les uns que les autres, par exemple, d’«isthmes» (*barāzīh*; sing. *barzah*³⁴) et de «source des secrets divins³⁵». De même, la distinction théorique entre les miracles qu’accomplissent les prophètes (*mu'ḡiza*) et ceux dont sont gratifiés les saints (*karāma*) s’estompe-t-elle bien souvent dans la réalité; d’ailleurs, explique l’auteur, toute *karāma* est en dernière instance un miracle du prophète dont le saint suit la trace³⁶.

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

²⁷ *Lat.*, p. 20, 275.

²⁸ Certaines variantes mentionnent d’autres chiffres; cf. *al-Ǧāmi'* *al-ṣaqīr* de Suyūṭī, nos 4389 à 4393.

²⁹ Voir par exemple *Lat.*, p. 73-74, 79.

³⁰ *Lat.*, p. 76, 89, 107.

³¹ *Lat.*, p. 104, 113.

³² *Lat.*, p. 117.

³³ *Lat.*, p. 75, p. 140.

³⁴ Dans la métaphysique soufie, l’«isthme» est ce qui conjoint et sépare à la fois deux ordres; le plus souvent, il représente une réalité intermédiaire entre Dieu et le monde. Pour Ibn ‘Arabī par exemple, les noms divins sont un «isthme» entre nous et le Nommé; cf. *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Le Caire, 1329 H., II, p. 203.

³⁵ *Lat.*, p. 12, 274.

³⁶ *Lat.* p. 225.

commente Ibn ‘Atā’ Allāh, a fait de cet événement spirituel une «source d’imitation pour les hommes». Toutefois, l'auteur s'empresse de préciser que si le Prophète a effectué ce voyage physiquement et spirituellement, les saints, eux, ne peuvent l'accomplir qu'en esprit³⁷.

Il existe un point plus litigieux qui a suscité l'animosité du censeur Ibn Taymiyya : dans ses oraisons et invocations, al-Šādīlī demande à Dieu de lui accorder la *‘is̄ma*³⁸. En théologie musulmane, ce terme désigne surtout l'impeccabilité que la plupart des savants accordent aux prophètes ; mais dans ses emplois coraniques notamment, il recouvre des significations plus larges que cela : al-Šādīlī joue manifestement de cette souplesse sémantique. Il applique par exemple le terme à Dieu en L'appelant *al-Ma’sūm al-akbar*, «l'Infaillible par excellence³⁹». Quand il requiert de Dieu la *‘is̄ma*, il est évident qu'il s'agit seulement de Lui demander une sauvegarde relative contre le péché (*hifz*), laquelle est reconnue aux saints. «Dieu me garantit la *‘is̄ma* si je m'en tiens au Livre et au modèle prophétique ; par contre, Il ne me l'assure pas si je me fie à mon dévoilement, mon inspiration ou aux fruits de ma contemplation⁴⁰» : cette parole d'al-Šādīlī prouve qu'il ne vise aucunement à s'approprier l'impeccabilité des prophètes. Il ressort de tout cela que l'école *šādīlī*, à l'exemple du soufisme sunnite dans son ensemble, professe la supériorité spirituelle des prophètes sur les saints, et que l'héritage des seconds vis-à-vis des premiers ne peut être que partiel. «Les saints perçoivent les stations spirituelles des prophètes mais ils n'en ont pas une vision globale. À l'inverse, ceux-ci dominent parfaitement les stations des saints», confesse Ibn ‘Atā’ Allāh⁴¹.

La fonction d'«isthme» (*barzah*) entre Dieu et les hommes revient par excellence au Prophète. Il est l'«Homme parfait» (*al-insān al-kāmil*), qui réunit la créature et le Créateur. Ibn ‘Atā’ Allāh emploie l'expression *sayyid kāmil*, peut-être pour éviter de prêter le flanc aux attaques d'Ibn Taymiyya⁴². Grâce à l'héritage prophétique, le saint participe aussi au statut d'*insān kāmil*. Al-Mursī affirmait ainsi que «si la réalité du saint était dévoilée aux regards, celui-ci serait adoré par les hommes ; les attributs (*awṣāf*) et les qualités (*nu’ūt*) du saint procèdent en effet directement de ceux de Dieu⁴³». Cette doctrine métaphysique a également une portée initiatique. Dans les *Fuṣūṣ al-hikam*⁴⁴, Ibn ‘Arabī identifie l'Homme parfait au gnostique (*ārif*), celui qui a réalisé tous les degrés de l'Être. C'est en ce sens qu'al-Šādīlī recommande à l'un de ses interlocuteurs de suivre après sa mort al-Mursī, qu'il présente comme l'«homme parfait» (*al-raḡūl al-kāmil*⁴⁵) : seul le maître accompli est apte à faire éclore en la personne du disciple la perfection spirituelle qu'il recèle virtuellement en lui. L'Homme parfait a donc une face tournée vers Dieu, et une autre dirigée vers les hommes.

³⁷ *Lat.*, p. 154.

³⁸ Voir son «Oraison de la Mer» (*ḥizb al-balḥr*), traduite en annexe dans notre ouvrage *La sagesse des maîtres soufis*, op. cit., ainsi que la *Durrat al-asrār*, p. 213.

³⁹ *Durrat al-asrār*, p. 188.

⁴⁰ *Durrat al-asrār*, p. 117.

⁴¹ *Lat.*, p. 205.

⁴² *Lat.*, p. 12.

⁴³ *Lat.* p. 45.

⁴⁴ Éd. 'Afīfi, Le Caire, 1946, p. 120.

⁴⁵ *Lat.* p. 94; cf. aussi la *Durrat al-asrār*, p. 141.

La doctrine de l'« Homme parfait », développée surtout par l'école d'Ibn 'Arabī, reçoit une formulation plus explicite de la part des premiers maîtres *šādili* à partir des termes *halifa* et *qutb*. Selon le Coran (2:30), l'homme est le lieutenant de Dieu sur terre (*halifa*) ; en lui a été déposé le « secret mystérieux » de la création⁴⁶. Il a cette capacité parce que, ayant adoré Dieu au Paradis par la connaissance directe, il L'adore maintenant sur terre «en assumant les contraintes de la Loi»⁴⁷. Mais la lieutenance divine, elle aussi, n'échoit véritablement qu'aux élus, aux saints⁴⁸ : seuls ceux-ci peuvent assumer le califat (*hilāfa*) spirituel, qui est à la fois représentation de Dieu sur terre et succession du Prophète. Les quatre premiers califes historiques ont tenu cette fonction, en épousant également son aspect temporel en tant que chefs de la communauté musulmane. Puis elle revint à al-Hasan, le petit-fils du Prophète, mais il fut dépossédé de son pouvoir temporel et ne détint donc plus que l'autorité spirituelle. Voici une des raisons pour lesquelles les Šādili font de lui le premier Pôle⁴⁹ : il fut le premier «calife intérieur» de l'islam.

Le Pôle (*qutb*), axe du monde par lequel se maintient l'ordre universel, représente une autre figure médiatrice entre Dieu et les hommes. Captant «l'ensemble des influx divins⁵⁰», il reflète sur terre la miséricorde divine comme il prend sur lui les fléaux venant du ciel. Chez les Šādili ainsi, d'ailleurs, que chez Ibn 'Arabī, la fonction de Pôle (*al-qutbāniyya*) s'apparente à la lieutenance (*hilāfa*) : outre son rôle cosmique, le Pôle assume la succession du Prophète jusqu'à la fin des temps⁵¹. À l'instar de l'« Homme parfait », il revêt un double aspect métaphysique et initiatique qui fait de lui «le sens de l'existence» (al-Mursī parlant de lui-même⁵²) et le gnostique accompli, le chef de la hiérarchie ésotérique des saints. Des termes entrevus, celui de *qutb* est celui qui présente le plus d'enjeux pour les Šādili. Il n'est pas indifférent de rappeler qu'à leur époque déjà, beaucoup de saints de moindre envergure s'attribuent ou se voient décerner le titre de Pôle. On en trouve l'écho dans ce passage décisif des *Latā'if* où al-Šādilī définit quinze critères caractérisant le Pôle : en même temps qu'il écarte beaucoup de prétendants, il se présente lui-même comme le détenteur de cette fonction⁵³.

Même si les Šādili s'en défendent parfois⁵⁴, il y a chez eux cette idée que la *qutbāniyya* est héritée de génération en génération au sein de la famille à la fois charnelle et spirituelle d'al-Šādilī : «Je demandai à Dieu que le Pôle, le grand Recours (*al-ġawt*) soit de ma maison jusqu'au jour du Jugement, dit celui-ci, et il me fut répondu que j'avais été exaucé⁵⁵.» Dans les *Latā'if*, al-Šādilī et al-Mursī s'identifient explicitement au Pôle de leur temps ; leur hagiographe induit également cela en mettant en scène maintes situations où apparaissent l'étendue de leurs pouvoirs initiatiques et leur précellence spirituelle. Intermédiaires privilégiés

⁴⁶ *Lat.*, p. 205.

⁵¹ *Lat.*, p. 19, 275.

⁴⁷ *Lat.*, p. 85.

⁵² *Lat.*, p. 232.

⁴⁸ *Lat.*, p. 23.

⁵³ *Lat.*, p. 90.

⁴⁹ *Lat.*, p. 91, 100.

⁵⁴ *Lat.*, p. 102.

⁵⁰ *Lat.*, p. 90.

⁵⁵ A. Ibn 'Ayyād, *al-Mafāhīr al-'aliyya fī l-ma'āfir al-šādiliyya*, p. 150.

entre Dieu et les hommes, ils connaissent le «poids» spirituel des autres initiés, faculté qui, selon Ibn ‘Arabī, est réservée au Pôle: «Par le Dieu unique, il n'y a pas de saint passé ou présent sur lequel Il ne m'aît informé, déclare al-Mursī, sur son nom, sur son ascendance et sur le rang qu'il détient auprès de Lui⁵⁶!»

UN TEXTE FONDATEUR

Dans le projet hagiographique qui anime l'ouvrage d'Ibn ‘Atā’ Allāh, la dévolution de la fonction de Pôle à ses maîtres revêt une importance de premier ordre. L'élection dont al-Šādīlī fait l'objet permet de voir en lui l'initiateur d'une nouvelle voie ne devant plus rien au terreau spirituel dans lequel elle a poussé. «Notre voie, disait al-Mursī, ne se rattache ni aux Orientaux ni aux Occidentaux, mais remonte en ligne droite à al-Hasan fils de ‘Ali b. Abī Tālib, qui fut le premier des Pôles [...] Elle consiste en une direction spirituelle (*hidāya*) dans laquelle Dieu peut attirer à Lui Son serviteur sans qu'il se soumette à un maître vivant; Il lui donne alors le Prophète comme unique guide sur la Voie, ce qui est une grande faveur⁵⁷!» Dans le soufisme, ce rattachement direct au Prophète est qualifié de «voie muhammadienne⁵⁸». Les «Orientaux» représentent les maîtres de l'école de Bagdad et, à leur suite, les grands ordres irakiens nés au XII^e siècle, tels que la Qādiriyya, la Rifā'iyya, etc. Lors de ses pérégrinations en Orient, en 618/1221, al-Šādīlī a notamment côtoyé le maître *rifā'i* Abū l-Fatḥ al-Wāsiṭī⁵⁹. Mais il s'agit surtout de marquer l'indépendance de la Šādīliyya à l'égard du grand maître du soufisme maghrébin dont les Šādīlī sont pourtant les héritiers: Abū Madyan Šu‘ayb (m. avant 589/1193). On peut identifier les «Occidentaux» évoqués par al-Mursī principalement à l'école de ce maître. Le maillon initiatique unissant al-Šādīlī à ce dernier est le cheikh al-Madānī⁶⁰, disciple d'Abū Madyan et maître d'Ibn Mašīš.

Par le rayonnement qu'il a eu, Abū Madyan est communément appelé «le grand Recours» (*al-ǵawt*), expression qui désigne le Pôle suprême. Dans son œuvre, Ibn ‘Arabī le cite plus que tout autre maître et a pour lui une grande vénération⁶¹. Ibn ‘Atā’ Allāh lui-même reconnaît sa dette envers lui en commentant son fameux poème sur le compagnonnage initiatique⁶². Dans les *Latā'if*, le ton change. L'auteur y relate l'entretien qu'ont eu dans le monde céleste Abū Madyan et al-Mursī: interrogé sur al-Šādīlī, le maître maghrébin répond que celui-ci le dépasse de quarante sciences, et il ajoute qu'il est «l'océan qu'on ne peut

⁵⁶ *Lat.*, p. 94.

⁶¹ Cl. Addas, «Abu Madyan and Ibn ‘Arabī», dans *Muhyiddin Ibn ‘Arabī, a Commemorative Volume*, Dorset, 1993, p. 163-180; *Les soufis d'Andalousie*, trad. française de G. Leconte, Paris, 1995, p. 113-114.

⁵⁷ *Lat.*, p. 91.

⁶² *Al-Tawfiq fi ḥadāb al-ṭariq*, éd. récente (s.d.) du Caire; il y vante son rang spirituel notamment p. 7 et 27.

⁵⁸ Cf. notre *Soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 101-104.

⁵⁹ ‘Ali ‘Ammār, *Abū l-Ḥasan al-Šādīlī I*, p. 77-78.

⁶⁰ Cité dans *Lat.*, p. 91.

embrasser⁶³ ». Dès lors, Abū Madyan ne peut plus être considéré comme le véritable fondateur de la Šādiliyya, ainsi qu'il a été souvent avancé. Si les disciples d'Abū Madyan ayant essaimé en Égypte sont présents dans les *Latā'if*⁶⁴, la vague *šādilī* a rapidement recouvert cette voie partout où elle était implantée (Égypte, Maghreb), jusqu'à faire oublier certains de ses représentants. La *Durrat al-asrār*, qui note davantage les détails biographiques que les *Latā'if*, nous montre al-Šādilī prenant la relève initiatique d'Abū l-Haġgāġ, cheikh appartenant à l'école d'Abū Madyan : il meurt la veille du jour où al-Šādilī arrive en Égypte (en 642/1244⁶⁵).

Parvenu à la plénitude spirituelle, al-Šādilī ne se réclame plus d'aucun maître terrestre, pas même d'Ibn Mašiš ; en effet, il a « apporté à la Voie ce que personne n'avait apporté auparavant⁶⁶ ». Sous ce rapport, les *Latā'if al-minān* peuvent être considérées comme le texte fondateur de l'ordre *šādilī* : en recueillant les paroles de ses maîtres et divers témoignages sur leur spiritualité, Ibn 'Atā' Allāh instaure une mémoire collective dans laquelle puiseront les membres de la Šādiliyya et, au-delà, un grand nombre de soufis. À l'instar des autres éponymes de « confréries », al-Šādilī a-t-il initié plus qu'une méthode spirituelle (*tariqa*) ? La récitation de ses oraisons, par exemple, ne sera codifiée que par al-Mursī. Les règles et rites des différents ordres qui naissent aux XII^e et XIII^e siècles sont fréquemment fixés par les successeurs des maîtres dits « fondateurs ». La littérature hagiographique joue dans ce processus un grand rôle, car elle propose aux disciples un modèle d'identification, une référence terminale, en la personne de ces maîtres.

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

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

⁶⁴ 'Abd al-Raḥīm al-Qināwī, Abū 'Abd Allāh al-Qurašī, et surtout 'Abd al-Razzāq al-Čazūlī ; cf. l'index de *La sagesse des maîtres soufis*.

⁶⁵ *Durra*, p. 34.

⁶⁶ *Lat.*, p. 77.

d'un chapitre à teneur doctrinale ; l'auteur y justifie l'existence des miracles contre les dénégateurs, tout en dressant une typologie des diverses attitudes humaines face à ce phénomène⁶⁷.

Ibn 'Atā' Allāh, en effet, est habité par une ambition qui dépasse largement celle de l'hagiographe ordinaire, et c'est ce qui le distingue d'Ibn al-Šabbāg, disciple zélé qui restitue fidèlement l'enseignement d'al-Šādīlī dans sa *Durrat al-asrār*. En tant que troisième grand maître de l'ordre *šādīlī*, il a autorité pour formuler la doctrine de ses cheikhs, et même lui donner une orientation personnelle. Certes, il reprend des pans entiers de l'enseignement d'al-Šādīlī, que l'on retrouve dans la *Durrat al-asrār* (c'est par exemple le cas du long passage sur l'Amour⁶⁸). Toutefois, son empreinte est omniprésente, et parfois ses propres commentaires se substituent à ceux de ses maîtres ; il opère ainsi une sorte de fusion entre leurs propos et les siens. Interprète de leur pensée, il émet aussi des appréciations sur eux⁶⁹. Parfois, il n'y a plus que lui qui parle⁷⁰, et sa notoriété déjà établie l'amène à citer ses ouvrages. Son apport le plus explicite réside évidemment dans les prolégomènes (*al-muqaddima*), où il fait œuvre d'hagiologue. Ses longs développements sur la sainteté ont pour but de préparer le lecteur à accepter ce qui suit : par leur personnalité exceptionnelle, les maîtres de l'auteur illustrent parfaitement cette sainteté.

Comme son public est divers, Ibn 'Atā' Allāh délivre un message pluriel en manipulant plusieurs registres de langage ; chacun, du simple croyant qu'il faut édifier au soufi averti, du détracteur qu'il faut convaincre au disciple de l'ordre *šādīlī*, peut ainsi retirer un profit correspondant à ses propres aptitudes. L'auteur des *Latā'if* s'adresse au lecteur avec beaucoup d'attention et de sollicitude, en lui facilitant la compréhension des choses spirituelles par l'emploi de paraboles (par exemple, Dieu est comparé à un roi, et les saints à ses ministres) ; par souci de clarté, il distingue diverses catégories (de formes de sainteté, d'opposants au soufisme...). Il se livre aussi à une analyse subtile des comportements humains et se montre un fin psychologue ; il présente par exemple une méthode concrète pour s'auto-évaluer en prenant comme critère tantôt l'amour, tantôt la mort⁷¹.

Dans son sillage, les maîtres *šādīlī* postérieurs s'adresseront eux aussi à des publics variés, afin de toucher tous les êtres ; ils veilleront à délivrer avec mesure un enseignement ésotérique en l'enveloppant dans des propos moins audacieux. Une telle habileté dans la présentation de la doctrine – accompagnée d'un attachement profond aux sources scripturaires – vaudra à l'ordre *šādīlī* de se diffuser rapidement dans le milieu des ulémas⁷². La prudence d'Ibn 'Atā' Allāh lui est aussi dictée par le regard de censeurs tels qu'Ibn Taymiyya, mais cela ne l'empêche pas de distiller de façon à peine voilée les doctrines d'Ibn 'Arabī, comme

⁶⁷ *Lat.*, p. 58-68.

⁶⁸ *Lat.*, p. 48-49.

⁶⁹ *Lat.*, p. 90.

⁷⁰ *Lat.*, p. 225-227.

⁷¹ *Lat.*, p. 49-50.

⁷² Le chapitre premier des *Latā'if* témoigne de cet ancrage de la voie *šādīlī* chez les plus grands savants de l'époque. On pourra consulter sur ce point la thèse de J.-Cl. Garcin, *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale: Qūṣ*, Le Caire, TAEI 6, 1976, p. 316 et sq.

nous le verrons. Lorsqu'il traite de l'intercession absolue revenant au Prophète – thème qui l'oppose à Ibn Taymiyya – il prend la précaution de citer toute la chaîne des garants qui ont rapporté la tradition prophétique à ce sujet⁷³. Plus généralement, l'omniprésence des sources scripturaires (Coran, hadiths) est due à la nature purement islamique du soufisme, mais elle atteste également d'une volonté de prouver l'orthodoxie foncière de cette spiritualité.

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

UNE APOLOGIE DE LA SAINTETÉ (WALĀYA) EN ISLAM

L'apport doctrinal d'al-Ḥakīm al-Tirmidī

Lorsque l'école *šādilī* voit le jour au VII^e/XIII^e siècle, la spiritualité islamique a déjà élaboré son corps de doctrines. La spécificité de cette école va donc s'affirmer en opérant des choix dans ce patrimoine, en développant ou en reformulant tel ou tel point. Les Šādili ont sans doute puisé dans leur patrimoine immédiat, celui d'Abū Madyan et d'Ibn Mašīš, mais nous pouvons difficilement évaluer cet héritage car l'enseignement de l'un et de l'autre maîtres était essentiellement oral. La personnalité spirituelle d'Abū Madyan, par exemple, est encore mal connue, bien qu'Ibn 'Arabi en ait dévoilé certains aspects. L'influence d'Ibn Mašīš est plus perceptible dans les *Laṭā'if*, notamment dans les propos que l'auteur rapporte de lui sur l'amour. Sa célèbre Prière, intitulée *al-ṣalāt al-mašīsiyya*, met en relief la fonction cosmique du Prophète, présenté comme le «voile suprême» entre Dieu et le monde. C'est donc la doctrine de la «Réalité muhammadienne», chère à Ibn 'Atā' Allāh, qui s'y trouve distillée⁷⁴. Toutefois cette prière tient en deux pages, et quoique notre auteur ait reçu un enseignement oral provenant d'Ibn Mašīš, il avait besoin, pour mener à bien son projet hagiologique, de l'apport du premier théoricien de la sainteté en islam : al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. 318/930).

⁷³ Lat., p. 13.

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

La doctrine du « sage de Tirmid » nous est maintenant bien connue grâce aux travaux de G. Gobillot et de B. Radtke⁷⁵; par ailleurs, l'influence qu'il exerça sur Ibn 'Arabī a été mise en valeur par M. Chodkiewicz⁷⁶. Or la lecture des *Latā'if* révèle que son rayonnement sur les Šādili ne fut pas moindre. Al-Šādilī et al-Mursī, nous rapporte Ibn 'Aṭā' Allāh, avaient une grande vénération pour le maître du Khorassan; ils l'appelaient *al-imām al-rabbānī*, et voyaient en lui un des quatre « piliers » (*awtād*) de la hiérarchie initiatique des saints⁷⁷. L'ouvrage d'al-Tirmidī le plus diffusé dans le monde musulman était *Le Sceau des saints* (*Kitāb ḥatm al-awliyā'*). Or, al-Šādilī le commentait très régulièrement à ses disciples et al-Mursī ne négligeait aucun moyen, même surnaturel, pour se rendre du Caire à Alexandrie, où se tenaient les séances de lecture⁷⁸.

Pour al-Tirmidī comme pour les Šādili, l'amour mutuel entre Dieu et l'homme (*mahabba*) constitue le principe de toute sainteté. L'homme peut suivre la voie de l'ascèse, c'est-à-dire s'employer à cheminer vers Dieu pour pénétrer dans la sphère de la *walāya*; mais il s'agit là d'un mode de sainteté imparfait, « mineur » selon les Šādili, qui emploient l'expression *walāya ṣugrā*⁷⁹; al-Tirmidī définit cela comme la « sainteté générale » (*al-walāya al-'āmma*) qui échoit à tout croyant. La « sainteté majeure » (*al-walāya al-kubrā*), elle, suppose une grande réceptivité à l'initiative divine, à la grâce (*minna*; pl. *minan*): le titre du livre, *Latā'if al-minan* (« les touches subtiles de la grâce »), s'explique mieux maintenant. Pour al-Tirmidī, cette « sainteté particulière » (*al-walāya al-hāṣṣa*) concerne uniquement les élus de la Communauté, les saints proprement dits. Dans le premier cas, en effet, l'homme cherche à devenir l'« ami de Dieu »; dans le second, c'est Dieu qui choisit le saint comme « ami »; on ne peut donc parler d'élection que dans ce type de sainteté⁸⁰.

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

⁷⁵ Voir notamment pour la première *Le livre de la profondeur des choses*, Villeneuve d'Ascq, 1996 et, pour le second, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, Richmond, 1996.

⁷⁶ Cf. l'index de son ouvrage *Le Sceau des saints*, op. cit.

⁷⁷ *Lat.*, p. 103.

⁷⁸ *Lat.*, p. 112.

⁷⁹ *Lat.*, p. 35. Cf. également la *Durrat al-asrār*, p. 132, 152.

⁸⁰ *Lat.*, p. 34. Pour al-Tirmidī, voir G. Gobillot, *Le livre de la profondeur des choses*, op. cit., p. 45, 59-60, 74.

⁸¹ *Lat.*, p. 36.

⁸² *Lat.*, p. 173.

Un peu plus loin, apparaît une autre distinction proprement tirmidienne : la sainteté mineure revient aux « sincères » (*sādiqūn*), et la sainteté majeure aux « véridiques » (*siddīqūn* : forme intensive de *sādiq*). Ceux-ci, dont le prototype est Abū Bakr al-Šiddīq, sont supérieurs aux premiers car ils confirment la vérité pour l'avoir personnellement éprouvée⁸³. Le « sage de Tirmidī » et les Šādīlī font de la *siddīqiyya*, ou station de la « véridicité absolue », un des plus hauts degrés de la sainteté. Al-Šādīlī déclare par exemple que « les saints (*awliyā'*) n'aboutissent que là où commencent les véridiques⁸⁴ » ; comme le fera à sa suite al-Mursī, il place les *siddīqūn* directement sous le Pôle⁸⁵. Peut-être l'école *šādīlī* est-elle sur ce point influencée par al-Ğazālī, qui considérait la *siddīqiyya* comme « l'acmé de la *walāya*⁸⁶ » ; les Šādīlī voient d'ailleurs en lui le détenteur accompli de la *siddīqiyya*⁸⁷. La place réservée à cette station spirituelle chez les Šādīlī n'est pas non plus étrangère à la relation privilégiée qu'ils entretiennent avec Abū Bakr⁸⁸.

Al-Tirmidī assimile le *sādiq* au « cheminant » (*sālik*) qui parcourt la Voie initiatique de sa propre initiative, et donc avec difficulté ; le *siddīq*, quant à lui, correspond au « ravi en Dieu » (*mağdūb*) qu'Il attire à Lui par Son amour et Sa sollicitude. Ibn 'Atā' Allāh se situe dans la même perspective ; prenant la défense du *mağdūb*, souvent perçu comme un « illuminé » incapable de rendre compte de son expérience, il affirme que celui-ci parcourt avec fulgurance la Voie, alors que le « cheminant » le fait « à dos de chameau⁸⁹ ». Le *mağdūb* a donc une connaissance plus directe de Dieu que le *sālik*⁹⁰, ce qu'avait souligné auparavant al-Tirmidī. Ibn 'Atā' Allāh établit une dernière correspondance avec les modalités binaires de sainteté déjà exposées : à la sainteté mineure, fondée sur l'argumentation, fait face la sainteté majeure, qui repose sur la contemplation⁹¹. Cette antithèse n'est pas spécifique de la pensée d'al-Tirmidī ; elle appartient au soufisme en général. Tous les spirituels de l'islam sont susceptibles de faire leur cette phrase d'al-Šādīlī : « Le fait de voir Dieu par l'œil de la foi et de la certitude nous a libéré de tout recours à la pensée discursive⁹². »

Par contre, les premiers maîtres *šādīlī* revendiquent clairement l'héritage d'al-Tirmidī par l'écho qu'ils donnent à son fameux questionnaire : dans le sixième chapitre de son livre, l'auteur du *Hatm al-awliyā'* pose cent cinquante-sept questions formulées de manière volontairement sibylline⁹³. Seul Ibn 'Arabī y répondra, trois siècles plus tard, dans un petit traité intitulé *al-Ğawāb al-mustaqīm* ainsi que dans le chapitre soixante-treize des *Futūhāt makkiyya*⁹⁴. Or, Ibn 'Atā' Allāh laisse entendre que ses maîtres possédaient également cette

⁸³ *Lat.*, p. 40; al-Tirmidī, *Hatm al-awliyā'*, éd. O. Yahia, Beyrouth, 1965, p. 330; M. Chokiewicz, *op. cit.*, p. 59.

⁸⁴ Cf. *Durrat al-asrār*, p. 218.

⁸⁵ *Lat.*, p. 90, 146.

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

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

⁸⁸ *Lat.*, p. 105, 174, 186-187, 215, 217, 220... al-Qāshānī, maître de l'école d'Ibn 'Arabī, avance qu'il n'y a que la prophétie qui

soit plus élevée que la *siddīqiyya*, en raison de l'intimité parfaite qui réunissait le Prophète et Abū Bakr; cf. *Laṭā'if al-lām fi iśārat ahl al-ilhām*, éd. S. 'Abd al-Fattāḥ, Le Caire, 1996, II, p. 57 (l'attribution de ce texte à al-Qāshānī reste hypothétique).

⁸⁹ *Lat.*, p. 193.

⁹⁰ *Lat.*, p. 45.

⁹¹ *Lat.*, p. 42.

⁹² *Lat.*, p. 44.

⁹³ *Khatm*, p. 142-326.

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

science spirituelle. Ainsi, al-Šādilī énumère quinze critères pour déterminer le Pôle véritable, à l'instar d'al-Tirmidī qui a voulu défier dans son questionnaire ceux qui se réclament de la sainteté sans en avoir été investis. Dans ce passage, la référence à l'auteur du *Hatm* est explicite, et l'on ne s'étonnera pas que certains des critères énoncés par al-Šādilī correspondent à des questions d'al-Tirmidī⁹⁵. Plus loin, Ibn 'Atā' Allāh évoque les points doctrinaux dont traitait son maître durant ses séances ; là encore, la plupart sont puisés dans le *Hatm al-awliyā'*, dans une terminologie proche ou identique⁹⁶. On relèvera par exemple ces expressions : l'« Intellect suprême » (*al-'aql al-akbar*⁹⁷), le « jour où sont fixés les destins » (*yawm al-maqādir*⁹⁸), la « Poignée divine » (*al-qabda*⁹⁹), etc.

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

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

⁹⁵ *Lat.*, p. 90.

⁹⁶ *Lat.*, p. 117.

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

⁹⁸ Cf. le trente-deuxième point du questionnaire d'al-Tirmidī (*Hatm al-awliyā'*, p. 190). Ibn 'Arabī définit *al-maqādir* comme « la détermination des instants dans lesquels s'accomplissent la décision (*hukm*) et le décret (*qaḍā*) divins » (*Hatm al-awliyā'*, p. 196).

⁹⁹ Cf. le cent vingtième point du questionnaire d'al-Tirmidī : « Qu'est-ce que la Poignée ? » (*Hatm al-awliyā'*, p. 295).

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

¹⁰¹ *Lat.*, p. 117.

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

¹⁰³ *Hatm*, p. 411, 417, 419.

Par sa soumission active à Dieu, l'homme acquiert cette transparence ontologique qui est le secret de la spiritualité islamique, mais aussi de toute élection divine. C'est en prenant conscience de cette indigence foncière que l'homme reçoit l'assistance divine, comme ce fut le cas des musulmans à la bataille de Badr¹⁰⁴. Le modèle à imiter est ici encore le Prophète, qui a réalisé à la perfection la '*ubūdiyya* afin que la *rubūbiyya*, la fonction seigneuriale de Dieu, soit reconnue sur terre¹⁰⁵.

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

Si rien n'est possible sans la grâce divine, il revient donc à l'homme, en retour, de pratiquer sans cesse l'action de grâce (*al-ṣukr*), de manifester à Dieu sa gratitude pour tous les dons qu'il reçoit. Les Šādilī ont pleinement appliqué ce précepte, qui se traduit chez eux par une attitude spirituelle caractéristique : le soufi ayant réalisé sa vacuité ontologique attribue à Dieu son existence, ses pensées et ses actes ; il ne peut que le remercier de le sustenter à tous les niveaux de l'être. Les bienfaits divins doivent se manifester jusque dans l'apparence physique¹⁰⁷ et, de fait, les cheikhs *šādilī* revêtent généralement des habits élégants qui reflètent et proclament la Beauté divine. Al-Mursī, rapporte Ibn 'Atā' Allāh, « préférait le riche plein de gratitude au pauvre armé de patience », et l'auteur précise que telle était la position d'al-Tirmidī¹⁰⁸. Ceci laisse à penser que les Šādilī n'ont pas seulement médité le *Hatm al-awliyā'* du maître khorassanien, mais aussi son ouvrage *al-Durr al-maknūn* dans lequel est affirmée la supériorité de la gratitude sur la patience¹⁰⁹.

De même, les Šādilī mettent l'accent sur la nécessaire occultation du saint, ainsi que sur la défiance des œuvres pieuses, pour l'infatuation de soi-même que celles-ci peuvent susciter. Nous reconnaissions là une attitude caractéristique de la spiritualité *malāmatī*¹¹⁰. Or, bien que la voie du « blâme » (*malāma*) corresponde à une attitude spirituelle universelle, nous avons de bonnes raisons de penser que les Šādilī ont reçu l'influence du courant *malāmatī* par le biais d'al-Tirmidī, qui a entretenu des liens avec ce dernier¹¹¹.

¹⁰⁴ *Lat.*, p. 64.

¹⁰⁵ *Lat.*, p. 6.

¹⁰⁶ Al-Tirmidī, *Hatm al-awliyā'*, p. 117-127, 331-333; M. Chodkiewicz, *op. cit.*, p. 44-45; B. Radtke, *op. cit.*, p. 26, 43.

¹⁰⁷ *Lat.*, p. 200.

¹⁰⁸ *Lat.*, p. 221.

¹⁰⁹ Cf. G. Gobillot, « Patience (*ṣabr*) et rétribution des mérites – gratitude (*ṣukr*) et aptitude au bonheur selon al-Ḥakīm al-Tirmidī », *Studsl* (P) LXXIX, 1993, p. 59-61.

¹¹⁰ Sur ce point, cf. notre postface à *La sagesse des maîtres soufis*.

¹¹¹ Cf. G. Gobillot, *Le livre de la profondeur des choses*, p. 41.

D'autres emprunts plus ponctuels prouvent que les Šādilī ont étudié dans le détail l'œuvre d'al-Tirmidī. La définition de la patience (*sabr*) comme le fait de «rester en cible (*isbār*) aux flèches du destin» provient certainement de ce maître¹¹². De même, le «gnostique» selon lequel «Dieu aurait dévoilé à al-Hadîr les esprits (*arwāh*) des saints avant leur incarnation» n'est autre qu'al-Tirmidī¹¹³. Les références à la clairvoyance des califes Abū Bakr et 'Umar sont prises textuellement chez lui¹¹⁴, et d'une façon générale l'apologie des miracles des saints menée par Ibn 'Aṭā' Allāh doit beaucoup au «sage de Tirmidī».

L'apport doctrinal d'Ibn 'Arabī

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

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

Toujours en se limitant à la sphère de la sainteté, on notera d'autres emprunts de l'auteur des *Latā'if* à Ibn 'Arabī, tels que la distinction entre les miracles sensibles (*hissiyya*) et ceux d'ordre intérieur, spirituel (*ma'nawiyya*¹¹⁶), ou encore l'emploi de l'expression *awliyā'* *al-'adad* pour désigner les saints de la hiérarchie ésotérique¹¹⁷. L'impact de la doctrine akbarienne sur les maîtres *šādilī* ira d'ailleurs croissant après Ibn 'Aṭā' Allāh, surtout chez le cheikh égyptien 'Alī Wafā (m. 807/1404) et ses successeurs de la branche *wafā'iyya*¹¹⁸.

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

¹¹³ *Lat.*, p. 84; *Hatm*, p. 362.

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

¹¹⁵ Cf. notre article «De l'influence d'Ibn 'Arabī sur l'école shâdhilie égyptienne (époque mamelouke)»; communication donnée au colloque *L'héritage intellectuel et spirituel d'Ibn 'Arabī* (Marrakech,

mai 97); actes à paraître en arabe (fondation El legado andalusi, Grenade), et en français (revue «Horizons maghrébins», Toulouse).

¹¹⁶ *Lat.*, p. 58.

¹¹⁷ *Lat.*, p. 22.

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

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

À vrai dire, les *Laṭā'if al-minan* sont à double titre un texte fondateur ; en effet, elles ont servi de modèle aux cheikhs postérieurs de l'ordre, dans cet art de la pédagogie spirituelle qu'ils ont tant pratiqué. À l'instar d'Ibn 'Atā' Allāh, certains d'entre eux ont succédé au maître dont ils avaient relaté les vertus spirituelles ; à son instar, ils n'ont jamais négligé, dans le propos hagiographique qui les animait, la dimension hagiologique, ce qui les a amené à sortir de l'étroitesse du cadre confrérique pour dresser une apologie globale du soufisme et de la sainteté. À son instar, ils ont souvent manié conjointement l'*adab al-manāqib*, le genre hagiographique, et le *wa'z*, la prédication visant à distiller dans le public quelques vérités d'ordre spirituel tout en l'instruisant et en l'édifiant¹¹⁹. Si Abū l-'Abbās al-Mursī a été l'initiateur, chez les Šādili, de l'exégèse ésotérique (*ta'wil*) des sources scripturaires et des paroles des premiers soufis, si donc il n'a pu être imité que par un nombre restreint d'initiés, Ibn 'Atā' Allāh, lui, a délibérément opté pour un discours plus ouvert : il a voulu « traduire » la réalisation spirituelle de ses maîtres en termes accessibles à des publics divers. D'où la large diffusion dont a bénéficié son œuvre.

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