ministère de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche



en ligne en ligne

AnIsl 32 (1998), p. 49-66

Éric Geoffroy

Entre hagiographie et hagiologie : les Lațā'if al-minan d'Ibn 'Aţā' 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

9782724710922 Athribis X Sandra Lippert 9782724710939 Bagawat Gérard Roquet, Victor Ghica 9782724710960 Le décret de Saïs Anne-Sophie von Bomhard 9782724710915 Tebtynis VII Nikos Litinas 9782724711257 Médecine et environnement dans l'Alexandrie Jean-Charles Ducène médiévale 9782724711295 Guide de l'Égypte prédynastique Béatrix Midant-Reynes, Yann Tristant 9782724711363 Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE) 9782724710885 Musiciens, fêtes et piété populaire Christophe Vendries

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Entre hagiographie et hagiologie: les Laṭā'if al-minan d'Ibn 'Aṭā' 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 'Aṭā' Allāh? On peut en douter. Ainsi, c'est par leur intermédiaire que l'enseignement d'Abū l-Ḥasan al-Šādilī, le maître éponyme de l'ordre, rayonna sur sa terre natale, le Maroc, à partir de l'Égypte 1: l'histoire des doctrines et des idées fournit maints exemples d'un tel phénomène de réflexion des ondes. Cette diffusion eut lieu au XIVe siècle, soit quelques années ou quelques décennies après la mort d'Ibn 'Aṭā' Allāh. Par la suite, ses ouvrages constitueront le corpus fondamental de la tarīqa šādiliyya, et pénétreront même les milieux soufis les plus étendus.

Aḥmad Tāj al-Dīn Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī est le troisième grand maître de l'ordre. À la différence de ses deux prédécesseurs, il est natif d'Égypte, et plus précisément d'Alexandrie ². Rappelons qu'Abū l-Ḥasan al-Šādilī a d'abord été envoyé en Ifrīqiya 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 656/1258 ³. Ibn 'Aṭā' Allāh naît deux ans plus tard.

¹ P. Nwyia, *Ibn 'Abbād de Ronda*, Beyrouth, 1961, p. XI et 120.
² Sur Ibn 'Aṭā' Allāh, cf. notamment Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī, *al-Durar al-kāmina fī a'yān al-mi'a al-ṭāmina*, Beyrouth, s.d., I, p. 273-275; al-Ša'rānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Le Caire, 1954, II, p. 20; al-Suyūṭī, Ḥusn al-muḥāḍara fī aḥbār Miṣr wa I-Qāhira, Le Caire, 1968, I, p. 301; Ibn al-'Imād, Šaḍarāt al-ḍahab fī aḥbār man ḍahab, Beyrouth, 1988, VI, p. 19; Ibn Mulaqqin, Ṭabaqāt al-awliyā', Beyrouth, 1986, p. 421-422. Parmi les études, citons A. al-Taftāzānī, *Ibn 'Aṭā' 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-Šāḍilī, on pourra consulter 'Alī 'Ammār, *Abū l-Ḥasan al-Šāḍilī*, Le Caire, 1952; A. M. Mackeen, «The Rise of al-Shâdhilî», *JAOS*, oct.-déc. 1971, vol. 91, p. 477-486; D. Gril, «Le saint fondateur», *in* A. Popovic et G. Veinstein (sous la direction de), *Les Voies d'Allah*, Paris, 1996, p. 104-120.

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 'Aṭā' Allāh enseigne «les deux sciences, exotérique et ésotérique», c'est-à-dire le droit musulman (fiqh) et le soufisme (taṣawwuf). Nous savons que les cours et les sermons qu'il donne à al-Azhar ont une grande audience. Il y parlait, nous dit Ibn Ḥaǧar al-'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 discourait aussi sur toutes sortes de sciences. [...] Le peuple accourait pour l'écouter, mais aussi beaucoup de juristes 4.»

Lorsqu'al-Mursī meurt en 686/1287, Ibn 'Aṭā' Allāh jouit donc d'une certaine notoriété en Égypte, grâce à ses dons de prédicateur ainsi qu'à son célèbre recueil de sentences spirituelles, les Ḥikam. Il représente désormais l'ordre šāḍilī, bien qu'un important rameau alexandrin voie le jour avec Yāqūt al-'Aršī (m. 707/1307) ⁵. Ibn 'Aṭā' 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 Šādiliyya ⁶. Ibn 'Aṭā' Allāh eut ainsi la lourde tâche d'assumer la défense du *taṣawwuf* contre ses dénégateurs. Ibn Taymiyya était sans doute un polémiste impénitent, mais il faut rappeler qu'il était lui-même affilié au soufisme, et qu'il en avait une lecture plus ouverte et nuancée que beaucoup de littéralistes ⁷.

Les *Lațā'if al-minan* répondent donc à cet objectif généreux : mener à bien une « défense et illustration » de la sainteté en islam, en montrant que le saint musulman ne fait en réalité que se conformer de façon plénière au modèle prophétique. La reconnaissance d'Ibn 'Aṭā' 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 'Aṭā' Allāh est précisément d'illustrer la sainteté en islam par l'exemple de son maître

⁴ Al-Durar al-kāmina I, p. 274. Ibn 'Aṭā' Allāh a regroupé la plupart de ses sermons dans un recueil intitulé *Tāğ 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-Ša'rānī (m. 973/1565) affirme qu'après la mort d'al-Mursī, Ibn 'Aţā' Allāh aurait été le disciple du cheikh Yāqūt (cf. ses Ṭabaqāt kubrā II, p. 20); or, les autres sources ne mentionnent pas cela; et surtout, dans la conclusion des Laţā'if al-minan, l'auteur insiste sur le fait qu'il n'a eu pour maître qu'al-Mursī.

⁶ H. Laoust, Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqi aldin Ibn Taymiya, RAPH 10, Le Caire, 1939, p. 137, 339; «Le hanbalisme sous les Mamlouks bahrides», REI XXVIII, 1960, p. 23.

⁷ Cf. notre article «Le traité de soufisme d'un disciple d'Ibn Taymiyya: Aḥmad 'Imād 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-Ḥasan» (Laṭā'if al-minan fī manāqib al-šayḥ Abī l-'Abbās al-Mursī wa šayḥihi al-Šādilī Abī l-Ḥasan). 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 'Aṭā' Allāh. En d'autres termes, il ne peut y avoir pour lui d'hagiologie sans hagiographie, et réciproquement.

La nécessité de rédiger les *Lațā'if al-minan* est soulignée par Ibn 'Aṭā' Allāh dans son introduction. En effet, al-Šāḍilī et al-Mursī n'avaient écrit que des oraisons (*hizb*; pl. *ahzâb*); comme beaucoup de maîtres, ils ont répugné à consigner l'expérience ineffable de l'initiation spirituelle, et Ibn 'Aṭā' Allāh cite dans les premières pages des *Laṭā'if* cette réponse qu'al-Šāḍilī 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 *šāḍilī*. Or, les *Laṭā'if al-minan* sont sans doute le dernier ouvrage d'Ibn 'Aṭā' 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 Lāǧīn, mort à cette date, il fait suivre son nom de la formule réservée aux défunts ⁸. Il y a donc urgence, car il lui faut transmettre l'enseignement qu'il a reçu de ses maîtres, le coucher sur papier avant que lui-même ne disparaisse. Le texte des *Laṭā'if*, qui contient le testament spirituel de l'auteur, a effectivement le caractère d'une œuvre ultime. Ibn 'Aṭā' Allāh a réussi dans cette entreprise, puisque les *Laṭā'if* sont, après les *Ḥikam*, l'œuvre de ce maître qui connut la meilleure diffusion dans le monde musulman ⁹.

L'«HÉRITAGE» MUHAMMADIEN

La doctrine de l'«héritage spirituel» (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 'Aṭā' 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» (wāriṭ) comme «l'homme en qui se manifestent la science et l'état spirituel» d'un maître 10; il étaye ensuite

⁸ Lat., p. 222 (nous désignerons les Laţā'if al-minan 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 Hağar à Ibn 'Atā' Allāh dans ses Durar.

¹⁰ Lat., p. 93.

ce point doctrinal en rapportant divers propos d'al-Šādilī 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-Šādilī 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 'Aṭā' 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-Šādilī 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 'Aṭā' 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-Šāḍilī par le fait que lui-même et son maître Ibn Mašīš descendent charnellement du Prophète par al-Ḥasan, un des petit-fils de Muḥammad. D'où le rôle particulier dévolu à ce personnage, tenu pour «le premier des Pôles ¹⁷», dans la transmission de l'héritage initiatique muhammadien à la voie šāḍilī. Il se détache d'autant plus que, pour Ibn 'Arabī, les quatre premiers califes (Abū Bakr, 'Umar, 'Uṭmān et 'Alī) ont exercé avant al-Ḥasan la fonction de Pôle spirituel parallèlement au califat extérieur ¹⁸. Al-Šāḍilī revendiquait fréquemment, semble-t-il, sa filiation charnelle avec le Prophète, qu'il appelait «mon aïeul» (ǧaddī ¹⁹). Faut-il y voir une trace de son origine marocaine? Le «chérifisme», en effet, anime déjà la société marocaine du XIIIe siècle. Des soufis marocains hasanides ultérieurs mettent également en relief les vertus spirituelles d'al-Ḥasan ²⁰.

¹¹ Lat., p. 97.

¹² Lat., p. 95.

¹³ Lat., p. 107.

¹⁴ Lat., p. 95.

¹⁵ Lat., p. 78.

¹⁶ Lat., p. 111.

¹⁷ Lat., p. 91.

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

¹⁹ Cf. la Durrat al-asrār wa tuḥfat al-abrār d'Ibn al-Ṣabbāġ (autre ouvrage relatant les vertus spirituelles d'al-Šādilī), 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-Šādilī 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-Šādilī est en contact subtil avec le Prophète et agit sur son indication. Il affirme même, et al-Mursī le fera à sa suite, qu'il ne se compterait plus parmi les musulmans si le Prophète lui était caché un seul instant ²¹.

Quelle dimension revêt l'héritage muhammadien chez al-Šādilī et ses successeurs? La filiation charnelle à l'homme historique que fut Muhammad ne représente qu'une trace sensible, un surcroît de baraka, une source de légitimité aussi. Ibn 'Ata' 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 Muhammad réside sa Réalité préexistante à toute la création, source et mobile de celle-ci. Témoin cette tradition prophétique: «J'étais prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile 22.» Pour les soufis, la Manifestation universelle, qui procède de l'Amour divin, trouve son origine dans le Prophète: «Tous les prophètes ont été créés à partir de la Miséricorde, disait al-Mursī, et notre Prophète représente l'essence de cette Miséricorde ²³.» C'est en vertu de cette précellence sur tous les autres prophètes que, le jour du Jugement et de façon exclusive, Muhammad exercera l'intercession pour l'ensemble des hommes (al-šafā'a al-'āmma ²⁴). La «Réalité muhammadienne» (al-haqiqa al-muhammadiyya), aussi appelée «Lumière muhammadienne» (al-nūr al-muhammadī), est «semblable au soleil, et la lumière du cœur de chaque saint à autant de lunes », explique Ibn 'Aţā' Allāh. «[...] La lune éclaire parce que la lumière du soleil se pose sur elle et qu'elle la réfléchit. Le soleil illumine donc de jour, mais aussi de nuit par l'intermédiaire de la clarté lunaire: il ne se couche jamais! Tu peux ainsi comprendre que le rayonnement des saints est permanent, vu que la lumière de l'Envoyé de Dieu irradie constamment sur eux ²⁵ ». Le cycle de la prophétie s'est achevé avec Muhammad; 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 'Aṭā' 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 'Aṭā' Allāh s'emploie à démontrer qu'il s'agit de la connaissance de Dieu, de la gnose. En effet, la plupart des docteurs de la Loi n'ont pas une richesse intérieure suffisante pour être détachés du monde; or, «l'héritier doit posséder les mêmes qualités que celui dont il hérite», c'est-à-dire le Prophète. Donc, seuls les gnostiques, les spirituels de l'islam, craignent réellement Dieu, parce qu'ils Le connaissent ²⁷.

Les saints participent également à la prophétie par les visions ($ru'y\bar{a}$) qu'ils reçoivent durant le sommeil ou à l'état de veille. Selon le Prophète en effet, la $ru'y\bar{a}$ représente la quarante-sixième partie de la prophétie 28 . Or, à lire les $Lat\bar{a}'if$ 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 ($\bar{a}lam \ al$ - $hay\bar{a}l$), dont elle dépend, sur le monde sensible 29 . Dans cet espace imaginal ont lieu les rencontres entre les hommes spirituels vivants ou défunts 30 et se transmet l'enseignement initiatique 31 . Al-Šādilī et al-Mursī semblent d'ailleurs plus familiers de la géographie céleste que de la topographie physique: le premier dit du second qu'il «connaît mieux les voies du ciel que celles de la terre 32 ». La dimension temporelle, elle aussi, est investie d'une même spiritualisation, comme l'attestent les nombreuses visions qu'ont les cheikhs de la Nuit du Destin ($laylat \ al$ - $qadr \ ^{33}$). Enfin et surtout, la $ru'y\bar{a}$ 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 'Aṭā' Allāh qualifie aussi bien les uns que les autres, par exemple, d'«isthmes» (barāzīḫ; sing. barzaḫ ³⁴) et de «source des secrets divins ³⁵». De même, la distinction théorique entre les miracles qu'accomplissent les prophètes (mu'giza) et ceux dont sont gratifiés les saints (karāma) s'estompe-t-elle bien souvent dans la réalité; d'ailleurs, explique l'auteur, toute karāma est en dernière instance un miracle du prophète dont le saint suit la trace ³⁶.

D'autres formulations doctrinales font craindre aux exotéristes de l'islam que les soufis ne s'attribuent des qualités réservées aux seuls prophètes. Selon les maîtres soufis, les saints ont accès au «voyage nocturne» ($isr\bar{a}$ ') 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-Ğāmi^c al-sagir de Suvūtī, 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 'Aṭā' Allāh, a fait de cet événement spirituel une «source d'imitation pour les hommes». Toutefois, l'auteur s'empresse de préciser que si le Prophète a effectué ce voyage physiquement et spirituellement, les saints, eux, ne peuvent l'accomplir qu'en esprit ³⁷.

Il existe un point plus litigieux qui a suscité l'animosité du censeur Ibn Taymiyya: dans ses oraisons et invocations, al-Šādilī demande à Dieu de lui accorder la 'isma 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-Šādilī 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 excellence ³⁹». Quand il requiert de Dieu la 'isma, 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 'isma si je m'en tiens au Livre et au modèle prophétique; par contre, Il ne me l'assure pas si je me fie à mon dévoilement, mon inspiration ou aux fruits de ma contemplation 40 »: cette parole d'al-Šādilī prouve qu'il ne vise aucunement à s'approprier l'impeccabilité des prophètes. Il ressort de tout cela que l'école šādilī, 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' Allāh 41.

La fonction d'«isthme» (barzaḥ) 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 'Aṭā' Allāh emploie l'expression sayyid kāmil, peut-être pour éviter de prêter le flanc aux attaques d'Ibn Taymiyya ⁴². Grâce à l'héritage prophétique, le saint participe aussi au statut d'insān kāmil. Al-Mursī affirmait ainsi que «si la réalité du saint était dévoilée aux regards, celui-ci serait adoré par les hommes; les attributs (awṣāf) et les qualités (nu'ūt) du saint procèdent en effet directement de ceux de Dieu ⁴³». Cette doctrine métaphysique a également une portée initiatique. Dans les Fuṣūṣ al-ḥikam ⁴⁴, Ibn '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-Šādilī recommande à l'un de ses interlocuteurs de suivre après sa mort al-Mursī, qu'il présente comme l'«homme parfait» (al-rağul 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.

```
<sup>37</sup> Lat., p. 154.
```

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

³⁹ Durrat al-asrār, p. 188.

⁴⁰ Durrat al-asrār, p. 117.

⁴¹ Lat., p. 205.

⁴² Lat., p. 12.

⁴³ Lat. p. 45.

⁴⁴ Éd. 'Afīfī, 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 *šādilī* à partir des termes *halīfa* et *qutb*. Selon le Coran (2:30), l'homme est le lieutenant de Dieu sur terre (*halīfa*); en lui a été déposé le «secret mystérieux» de la création ⁴⁶. Il a cette capacité parce que, ayant adoré Dieu au Paradis par la connaissance directe, il L'adore maintenant sur terre «en assumant les contraintes de la Loi ⁴⁷». Mais la lieutenance divine, elle aussi, n'échoit véritablement qu'aux élus, aux saints ⁴⁸: seuls ceux-ci peuvent assumer le califat (*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-Ḥasan, le petit-fils du Prophète, mais il fut dépossédé de son pouvoir temporel et ne détint donc plus que l'autorité spirituelle. Voici une des raisons pour lesquelles les Šādilī font de lui le premier Pôle ⁴⁹: 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 divins ⁵⁰», il reflète sur terre la miséricorde divine comme il prend sur lui les fléaux venant du ciel. Chez les Šādilī 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 temps ⁵¹. À l'instar de l'«Homme parfait», il revêt un double aspect métaphysique et initiatique qui fait de lui «le sens de l'existence» (al-Mursī parlant de lui-même ⁵²) et le gnostique accompli, le chef de la hiérarchie ésotérique des saints. Des termes entrevus, celui de *qutb* est celui qui présente le plus d'enjeux pour les Šādilī. 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 fonction ⁵³.

Même si les Šādilī s'en défendent parfois ⁵⁴, il y a chez eux cette idée que la *quṭbâniyya* est héritée de génération en génération au sein de la famille à la fois charnelle et spirituelle d'al-Šādilī: «Je demandai à Dieu que le Pôle, le grand Recours (*al-ġawṭ*) soit de ma maison jusqu'au jour du Jugement, dit celui-ci, et il me fut répondu que j'avais été exaucé ⁵⁵.» Dans les *Laṭā'if*, al-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

```
<sup>46</sup> Lat., p. 205.

<sup>47</sup> Lat., p. 85.

<sup>48</sup> Lat., p. 23.

<sup>49</sup> Lat., p. 91, 100.

<sup>50</sup> Lat., p. 90.
```

⁵¹ Lat., p. 19, 275.

⁵² Lat., p. 232.

⁵³ Lat., p. 90.

⁵⁴ Lat., p. 102.

⁵⁵ A. Ibn 'Ayyād, al-Mafāḫir al-'aliyya fi l-ma'āṭir al-šāḍiliyya, 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'ait informé, déclare al-Mursī, sur son nom, sur son ascendance et sur le rang qu'il détient auprès de Lui ⁵⁶!»

UN TEXTE FONDATEUR

Dans le projet hagiographique qui anime l'ouvrage d'Ibn 'Atā' Allāh, la dévolution de la fonction de Pôle à ses maîtres revêt une importance de premier ordre. L'élection dont al-Šādilī 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 'Alī b. Abī Ṭālib, qui fut le premier des Pôles [...] Elle consiste en une direction spirituelle (hidāya) dans laquelle Dieu peut attirer à Lui Son serviteur sans qu'il se soumette à un maître vivant; Il lui donne alors le Prophète comme unique guide sur la Voie, ce qui est une grande faveur ⁵⁷! » Dans le soufisme, ce rattachement direct au Prophète est qualifié de «voie muhammadienne 58». Les «Orientaux» représentent les maîtres de l'école de Bagdad et, à leur suite, les grands ordres irakiens nés au XIIe siècle, tels que la Qādiriyya, la Rifā'iyya, etc. Lors de ses pérégrinations en Orient, en 618/1221, al-Šādilī a notamment côtoyé le maître rifā'ī Abū l-Fath al-Wāsitī 59. Mais il s'agit surtout de marquer l'indépendance de la Šādiliyya à l'égard du grand maître du soufisme maghrébin dont les Šādilī sont pourtant les héritiers: Abū Madyan Šu'ayb (m. ayant 589/1193). On peut identifier les «Occidentaux» évoqués par al-Mursī principalement à l'école de ce maître. Le maillon initiatique unissant al-Šādilī à ce dernier est le cheikh al-Madanī 60, disciple d'Abū Madyan et maître d'Ibn Mašīš.

Par le rayonnement qu'il a eu, Abū Madyan est communément appelé «le grand Recours» (al-ġawt), expression qui désigne le Pôle suprême. Dans son œuvre, Ibn 'Arabī le cite plus que tout autre maître et a pour lui une grande vénération ⁶¹. Ibn 'Aṭā' Allāh lui-même reconnaît sa dette envers lui en commentant son fameux poème sur le compagnonnage initiatique ⁶². Dans les Laṭā'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-Šādilī, le maître maghrébin répond que celui-ci le dépasse de quarante sciences, et il ajoute qu'il est «l'océan qu'on ne peut

⁵⁶ Lat., p. 94.

⁵⁷ Lat., p. 91.

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

⁵⁹ 'Alī 'Ammār, *Abū l-Hasan al-Šādilī* I, p. 77-78.

⁶⁰ Cité dans Lat., p. 91.

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

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

embrasser ⁶³ ». 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 *Laṭā'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 *Laṭā'if*, nous montre al-Šādilī prenant la relève initiatique d'Abū l-Ḥaǧǧāǧ, cheikh appartenant à l'école d'Abū Madyan: il meurt la veille du jour où al-Šādilī arrive en Égypte (en 642/1244 ⁶⁵).

Parvenu à la plénitude spirituelle, al-Šādilī ne se réclame plus d'aucun maître terrestre, pas même d'Ibn Mašīš; en effet, il a «apporté à la Voie ce que personne n'avait apporté auparavant ⁶⁶». Sous ce rapport, les *Laṭā'if al-minan* peuvent être considérées comme le texte fondateur de l'ordre *šādilī*: en recueillant les paroles de ses maîtres et divers témoignages sur leur spiritualité, Ibn 'Aṭā' 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 (*ṭarīqa*)? La récitation de ses oraisons, par exemple, ne sera codifiée que par al-Mursī. Les règles et rites des différents ordres qui naissent aux XII^e et XIII^e siècles sont fréquemment fixés par les successeurs des maîtres dits «fondateurs». La littérature hagiographique joue dans ce processus un grand rôle, car elle propose aux disciples un modèle d'identification, une référence terminale, en la personne de ces maîtres.

Si l'on s'en tient au titre, on ne peut que rattacher le texte d'Ibn 'Aṭā' Allāh au genre hagiographique. Il y est en effet question des « vertus spirituelles » (manāqib) de ses maîtres, lesquelles doivent édifier le disciple. Les Laṭā'if relèvent également de ce genre par leur caractère exclusif et leur manque de relativisme: le propos du texte hagiographique individuel (il existe aussi des recueils d'« histoires de saints », dans lesquels sont évoqués maints personnages) est d'ériger un modèle absolu, incomparable, et donc hors d'atteinte du commun des hommes pieux ou même des saints. L'élection de ce héros doit être manifeste; elle doit s'accompagner de signes tangibles. D'où la mention récurrente, dans les Laṭā'if, des dons charismatiques: bien que l'école šāḍilī 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 'Aṭā' 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 &#}x27;Abd al-Raḥīm al-Qināwī, Abū 'Abd Allāh al-Qurašī, et surtout 'Abd al-Razzāq al-Ğazūlī: 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 phénomène ⁶⁷.

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

Comme son public est divers, Ibn 'Aṭā' 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 sādilī, peut ainsi retirer un profit correspondant à ses propres aptitudes. L'auteur des Laṭā'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 psychagogue; il présente par exemple une méthode concrète pour s'auto-évaluer en prenant comme critère tantôt l'amour, tantôt la mort ⁷¹.

Dans son sillage, les maîtres *šādilī* 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 *šādilī* de se diffuser rapidement dans le milieu des ulémas ⁷². La prudence d'Ibn 'Aṭā' 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 Lață'if témoigne de cet ancrage de la voie šāḍilī 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 sujet ⁷³. Plus généralement, l'omniprésence des sources scripturaires (Coran, hadiths) est due à la nature purement islamique du soufisme, mais elle atteste également d'une volonté de prouver l'orthodoxie foncière de cette spiritualité.

Pressé de transmettre son patrimoine spirituel, Ibn 'Aṭā' Allāh ne se préoccupe guère de l'ordonnance formelle de ses idées. Certes, un canevas existe, celui des prolégomènes, des neuf chapitres et de la conclusion, mais l'auteur se déplace très librement à l'intérieur de cet espace. Il suit le courant de sa pensée et opère de nombreuses digressions; il lui arrive également de se répéter. Le texte n'a donc pas la facture des *Ḥikam*; toutefois, il présente des aspects plus variés de la vie spirituelle. L'enseignement qu'il délivre complète celui, lapidaire, du recueil des «Sagesses»; en quelque sorte, il l'incarne dans l'Égypte du XIIIe 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 *šāḍilī* 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 Šāḍilī 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 'Arabī 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-mašīšiyya*, met en relief la fonction cosmique du Prophète, présenté comme le «voile suprême» entre Dieu et le monde. C'est donc la doctrine de la «Réalité muhammadienne», chère à Ibn 'Aṭā' Allāḥ, qui s'y trouve distillée ⁷⁴. Toutefois cette prière tient en deux pages, et quoique notre auteur ait reçu un enseignement oral provenant d'Ibn Mašīš, il avait besoin, pour mener à bien son projet hagiologique, de l'apport du premier théoricien de la sainteté en islam: al-Ḥakīm al-Tirmiḍī (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. Radtke ⁷⁵; par ailleurs, l'influence qu'il exerça sur Ibn 'Arabī a été mise en valeur par M. Chodkiewicz ⁷⁶. Or la lecture des *Laṭā'if* révèle que son rayonnement sur les Šādilī 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 saints ⁷⁷. 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 lecture ⁷⁸.

Pour al-Tirmidī comme pour les Šādilī, l'amour mutuel entre Dieu et l'homme (maḥabba) constitue le principe de toute sainteté. L'homme peut suivre la voie de l'ascèse, c'est-à-dire s'employer à cheminer vers Dieu pour pénétrer dans la sphère de la walāya; mais il s'agit là d'un mode de sainteté imparfait, «mineur» selon les Šādilī, qui emploient l'expression walāya suġrā 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, Laṭā'if al-minan («les touches subtiles de la grâce»), s'explique mieux maintenant. Pour al-Tirmidī, cette «sainteté particulière» (al-walāya al-ḥāṣṣa) concerne uniquement les élus de la Communauté, les saints proprement dits. Dans le premier cas, en effet, l'homme cherche à devenir l'«ami de Dieu»; dans le second, c'est Dieu qui choisit le saint comme «ami»; on ne peut donc parler d'élection que dans ce type de sainteté ⁸⁰.

La doctrine de la sainteté, on l'a vu, est présentée pour l'essentiel dans les prolégomènes (muqaddima). Après avoir énoncé le corrélatif d'opposition sainteté majeure – sainteté mineure, Ibn '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 (imān), 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» (hāliṣ 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 » (ṣādiqūn), et la sainteté majeure aux « véridiques » (ṣiddīqūn: forme intensive de ṣādiq). Ceux-ci, dont le prototype est Abū Bakr al-Ṣiddīq, sont supérieurs aux premiers car ils confirment la vérité pour l'avoir personnellement éprouvée ⁸³. Le « sage de Tirmid » et les Šādilī font de la ṣiddīqiyya, ou station de la « véridicité absolue », un des plus hauts degrés de la sainteté. Al-Šādilī déclare par exemple que « les saints (awliyā') n'aboutissent que là où commencent les véridiques ⁸⁴ »; comme le fera à sa suite al-Mursī, il place les ṣiddīqūn directement sous le Pôle ⁸⁵. Peut-être l'école ṣādilī est-elle sur ce point influencée par al-Ġazālī, qui considérait la ṣiddīqiyya comme « l'acmé de la walāya ⁸⁶ »; les Šādilī voient d'ailleurs en lui le détenteur accompli de la ṣiddīqiyya ⁸⁷. La place réservée à cette station spirituelle chez les Šādilī n'est pas non plus étrangère à la relation privilégiée qu'ils entretiennent avec Abū Bakr ⁸⁸.

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

Par contre, les premiers maîtres šādilī 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 sibylline ⁹³. 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 Futūḥāt makkiyya ⁹⁴. Or, Ibn 'Atā' Allāh laisse entendre que ses maîtres possédaient également cette

⁸³ Lat., p. 40; al-Tirmidī, Ḥatm 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-Gazālī a incontestablement marqué les Šādilī, notamment la métaphysique de la Lumière qu'il développe dans sa Miškāt al-anwār.

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

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

⁸⁹ Lat., p. 193.

⁹⁰ Lat., p. 45.

⁹¹ Lat., p. 42.

⁹² Lat., p. 44.

⁹³ Khatm, p. 142-326.

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

science spirituelle. Ainsi, al-Šāḍilī énumère quinze critères pour déterminer le Pôle véritable, à l'instar d'al-Tirmiḍī 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 *Ḥatm* est explicite, et l'on ne s'étonnera pas que certains des critères énoncés par al-Šāḍilī correspondent à des questions d'al-Tirmiḍī ⁹⁵. Plus loin, Ibn 'Aṭā' Allāh évoque les points doctrinaux dont traitait son maître durant ses séances; là encore, la plupart sont puisés dans le *Ḥatm al-awliyā*', dans une terminologie proche ou identique ⁹⁶. On relèvera par exemple ces expressions: l'«Intellect suprême» (al-ʿaql al-akbar ⁹⁷), le «jour où sont fixés les destins» (yawm al-maqādīr ⁹⁸), la «Poignée divine» (al-qabḍa ⁹⁹), etc.

Les 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 'Aṭā' 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 Šayḥ al-Akbar dans son *Ğawāb 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 'Aṭā' Allāh pour parvenir à la réalisation spirituelle doivent aussi beaucoup à al-Tirmidī. Ainsi, la précellence du «ravissement» (ǧadħ) 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 tafwīḍ et isqāṭ al-tadbīr: dans les deux cas, il s'agit d'«abandonner sa gouverne individuelle à Dieu», et Ibn 'Aṭā' Allāh rappelle qu'il a rédigé à ce sujet son Kitāb al-tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr 102. Or, dans son Ḥatm al-awliyā', al-Tirmidī a longuement développé le thème de l'extinction de la volonté individuelle au profit de la volonté divine (mašī'a 103).

⁹⁵ Lat., p. 90.

⁹⁶ Lat., p. 117.

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

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

⁹⁹ Cf. le cent vingtième point du questionnaire d'al-Tirmidi: «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-fașl 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 recoit l'assistance divine, comme ce fut le cas des musulmans à la bataille de Badr 104. Le modèle à imiter est ici encore le Prophète, qui a réalisé à la perfection la 'ubūdiyya afin que la rubūbiyya, la fonction seigneuriale de Dieu, soit reconnue sur terre ¹⁰⁵.

Sans en reprendre textuellement la terminologie, les Šādilī s'inspirent visiblement ici d'une autre catégorie tirmidienne: le walī 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 walī 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-šukr), 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 physique ¹⁰⁷ 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-Tirmidī ¹⁰⁸. 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 patience ¹⁰⁹.

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 reconnaissons là une attitude caractéristique de la spiritualité malāmatī ¹¹⁰. Or, bien que la voie du «blâme» (malāma) corresponde à une attitude spirituelle universelle, nous avons de bonnes raisons de penser que les Šādilī ont reçu l'influence du courant malāmatī par le biais d'al-Tirmidī, qui a entretenu des liens avec ce dernier 111.

```
<sup>104</sup> Lat., p. 64.
```

¹⁰⁵ Lat., p. 6.

¹⁰⁶ Al-Tirmidī, *Ḥatm 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.

¹⁰⁹ Cf. G. Gobillot, «Patience (sabr) et rétribution des mérites gratitude (šukr) et aptitude au bonheur selon al-Ḥakīm al-Tirmidī», Studisl (P) LXXIX, 1993, p. 59-61.

¹¹⁰ Sur ce point, cf. notre postface à La sagesse des maîtres soufis. 111 Cf. G. Gobillot, Le livre de la profondeur des choses, p. 41.

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 (iṣbār) aux flèches du destin» provient certainement de ce maître ¹¹². De même, le «gnostique» selon lequel «Dieu aurait dévoilé à al-Ḥaḍir les esprits (arwāḥ) des saints avant leur incarnation» n'est autre qu'al-Tirmidī ¹¹³. Les références à la clairvoyance des califes Abū Bakr et 'Umar sont prises textuellement chez lui ¹¹⁴, et d'une façon générale l'apologie des miracles des saints menée par Ibn 'Aṭā' Allāh doit beaucoup au «sage de Tirmid».

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 Šayḥ al-Akbar. Il est d'ailleurs le premier maître de l'ordre šādilī à témoigner de sa vénération à son égard, et les Laṭā'if al-minan, plus que toute autre œuvre du soufi alexandrin, rendent compte de l'influence doctrinale exercée par Ibn 'Arabī. Celleci transparaît avant tout, il est vrai, sur le plan métaphysique de l'«unicité de l'Être» (waḥdat al-wuǧūd 115). Mais elle touche également le domaine de la walāya dans lequel le legs akbarien est évidemment substantiel.

Rappelons qu'Ibn '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 *awliyā*' 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 Šayḫ al-Akbar.

Toujours en se limitant à la sphère de la sainteté, on notera d'autres emprunts de l'auteur des *Laṭā'if* à Ibn 'Arabī, tels que la distinction entre les miracles sensibles (*ḥissiyya*) 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 ésotérique ¹¹⁷. L'impact de la doctrine akbarienne sur les maîtres *šāḍilī* 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 (şabr) 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 *ṭarīqa šāḍiliyya*. En effet, la réécriture qu'a opéré Ibn 'Aṭā' Allāh de l'enseignement de ses maîtres a certainement donné naissance chez les Šāḍilī à une *conscience* de constituer une famille spirituelle, une voie initiatique particulière.

À vrai dire, les *Lațā'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 'Aṭā' 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'édifiant ¹¹⁹. Si Abū l-'Abbās al-Mursī a été l'initiateur, chez les Šāḍilī, de l'exégèse ésotérique (*ta'wīl*) des sources scripturaires et des paroles des premiers soufis, si donc il n'a pu être imité que par un nombre restreint d'initiés, Ibn 'Aṭā' 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.