Abū l-ʿAbbās al-ʿAzafī, *Diʿāmat al-yaqīn fī zaʿāmat al-muttaqīn*, éd. Aḥmad Tawfīq. Rabat, Maktabāt ḫidmat al-kitāb, 1989. 112 p.

Il était grand, décharné, sombre de teint, vêtu d'une tunique en poils de chèvre, d'un burnous long et rapiécé, coiffé d'une calotte de joncs. Telle était l'allure insolite, propre à frapper l'imagination populaire, qu'offrait à ses visiteurs l'un des plus fameux soufis maghrébins, des plus vénérés aujourd'hui encore Abū Yaʿzā, Mūlāy Bū ʿAzzā pour ses dévôts marocains.

Ulémas, soufis ou simples paysans, ils étaient nombreux à gravir la montagne Irūğān située au sud de Meknès, à trois jours de marche de Fès, pour visiter ce personnage fabuleux qui vécut, selon certains, jusqu'à l'âge de 130 ans, assez longtemps en tout cas pour assister à l'effondrement de la dynastie almoravide et à l'établissement de l'empire almohade. Entre Abū Yaʿzā (ob. 572/1176) et ses hôtes, la communication était parfois malaisée : s'il était capable de dompter les lions et de guérir les maux du corps et de l'esprit, Abū Yaʿzā, en revanche, ne sut jamais autre chose de la langue arabe que le strict nécessaire pour accomplir validement la *ṣalāt*. Un handicap qui, s'il le contraignait à recourir aux services d'un interprète pour dialoguer, avec ceux de ses hôtes qui ne pratiquaient pas le berbère, ne l'empêchait pas, rapporte-t-on de signaler à l'imām, le cas échéant, qu'il avait commis une faute de prononciation au cours de sa récitation. L'analphabétisme de ce *wālī* berbère était en effet largement compensé, si l'on en croit ses biographes, par une *firāsa* exceptionnelle et redoutable. Grande était la stupeur de ces visiteurs qui, à peine introduits auprès du *šayḫ*, entendaient celui-ci dénoncer en public les péchés dont ils croyaient jusque-là ne partager le secret qu'avec leur conscience : du larcin à l'adultère, en passant par l'ablution bâclée, Abū Yaʿzā n'épargnait rien ni personne. Comme l'un de ses maîtres lui en faisait un jour le reproche, il répondit qu'il n'avait pas le choix : c'est sous la contrainte divine qu'il parlait.

D'après Ibn ʿArabī, qui, dans un passage des *Mawāqiʿ al-nuğūm* (éd. du Caire, 1965, p. 65), évoque ce type particulier et impressionnant de *mukāšafa*, c'est en voyant des stries noires sur le ou les membres corporels impliqués dans l'acte répréhensible que des saints tels qu'Abū Yaʿzā connaissent immédiatement les fautes commises par leurs visiteurs.

Un autre texte du Šayḫ al-Akbar — qui, bien que ne l'ayant pas rencontré, vouait manifestement une profonde vénération au saint d'Irūğān — apporte une indication intéressante : Abū Yaʿzā, affirme l'auteur des *Futūḥāt* (*Fut.* IV, 50-51), avait reçu l'« héritage moïsiaque »; en d'autres termes sa sainteté revêtait les caractéristiques spirituelles propres au prophète Moïse. L'une d'elles, selon lui, était une lumière proprement aveuglante qui illuminait son visage; d'où, affirme-t-il, l'épisode fameux — que les hagiographes ont tous scrupuleusement consigné mais sans qu'aucun d'eux fournisse d'explication — au cours duquel Abū Madyan perdit la vue à cause d'Abū Yaʿza et la recouvra grâce à lui.

C'est par l'intermédiaire de l'un de ses maîtres, Muḥammad b. Qāsim al-Tamīmī (ob. 603/1206), qui lui transmit la *ḫirqa* à Fès en 592/1195, qu'Ibn ʿArabī prit connaissance des *aḫbār* relatifs à Abū Yaʿzā. Ce *fāsī* — qui séjourna quinze ans en Orient, durant lesquels il n'eut de cesse de recueillir des traditions auprès des *muḥaddiṯ*-s les plus réputés — est l'auteur de plusieurs ouvrages, recensés par Marrākušī dans la longue notice qu'il lui consacre (*Al-Ḏayl wa l-takmila*, VIII, éd. M. Bencherifa, Rabat, 1984, n° 136). Un seul — à notre connaissance —

BCAI 7 (1991) al-ʿAzafī (A.ʿA.): Diʿāmat al-yaqīn fī zaʿāmat al-muttaqīn, éd. A. Tawfīq, recensé par Cl. Addas
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

a franchi le seuil de la postérité : le *Mustafād fī manāqib al-ʿubbād bi-madīnati Fās...* dont une partie importante a été récemment découverte au Maroc. L'édition, même amputée, de ce recueil hagiographique sur les saints de Fès, entreprise par Ahmed Toufiq et Mohammed Bencherifa, sera sans nul doute d'un apport considérable pour notre connaissance — si lacunaire — du soufisme maghrébin des 5e et 6e siècles de l'hégire. Le *Tašawwuf* de Tādilī (ob. 627/1230) — dont nous devons à A. Toufiq une nouvelle édition (Rabat, 1984), très supérieure à celle qu'avait donnée A. Faure en 1958 —, jusqu'ici l'une de nos principales sources pour cette époque, est certes d'une valeur documentaire indiscutable, mais il ne couvre qu'une superficie restreinte du Maghreb. De plus, à la différence de Tādilī qui, dans la majorité des cas, n'a pas connu les maîtres qu'il évoque, Tamīmī, décédé à l'aube du septième siècle, a approché un certain nombre de soufis dont il brosse le portrait, et notamment les deux figures majeures de ce siècle de sainteté : Abū Yaʿzā et Abū Madyan.

Que l'on ne s'attende cependant pas à des révélations; de l'itinéraire d'Abū Yaʿzā, de son enseignement doctrinal, de son expérience spirituelle, le récit du *Mustafād* (qu'A. Toufiq a eu l'amabilité de nous communiquer) ne nous dit guère plus que celui du *Tašawwuf* ou celui — beaucoup plus tardif — d'Aḥmad Ṣawmaʿī (ob. 1013/1604), le *Kitāb al-maʿzā fī manāqib Abī Yaʿzā* (dont l'édition critique a été présentée par ʿAlī al-Ǧāwī dans le cadre de sa thèse en histoire soutenue à Rabat en 1989) c'est-à-dire rien, ou si peu. La littérature hagiographique musulmane est, à cet égard, souvent frustrante. Animés d'un irrépressible désir apologétique, ceux qui la produisent s'efforcent moins d'informer leur lecteur que de l'édifier, quitte à trahir quelquefois la vérité. Aussi bien l'histoire des saints qu'ils nous lèguent est plus souvent une consignation, exacte ou non, de leurs miracles petits et grands que la fidèle transcription de leur destinée. Abū Yaʿzā semble avoir été une victime privilégiée de ce mal endémique. La parution du *Diʿāmat al-yaqīn*, excellemment édité et présenté par A. Toufiq à partir de deux manuscrits (celui de la Bib. Gen., m.s. 341*q* et celui de la Bib. Has., m.s. 9447), vient malheureusement confirmer ce diagnostic.

Issu d'une illustre famille de Ceuta, l'auteur, Abū l-ʿAbbās al-ʿAzafī (ob. 633/1235), contemporain d'Ibn ʿArabī et de Tādilī (qui le mentionne dans le *Tašawwuf* parmi ses transmetteurs) compte au nombre des ulémas les plus notoires de son époque. Sa formation de *muḥaddiṯ* transparaît d'ailleurs pour ainsi dire à chaque ligne du texte. C'est entre 613 et 621 — une période, A. Toufiq a raison de le souligner, qui voit la désagrégation de l'empire almohade — qu'il rédige la *Diʿāmat*, à la demande de deux princes almohades. Qu'il y ait eu, chez l'auteur autant que chez les commanditaires, une intention politique ne fait pas l'ombre d'un doute. Les Almohades ne seront d'ailleurs pas les seuls dynastes à exploiter le nom d'Abū Yaʿzā pour tenter de rassembler le peuple autour du leur. À cet aspect politique à peine perceptible s'ajoute un aspect polémique plus marqué, que révèle notamment le souci constant de l'auteur de donner à sa démarche un label d'orthodoxie; une obsession qui détermine en fait l'organisation et la structure de l'ouvrage. Une première introduction nous rappelle les règles rigoureuses et sacrosaintes en vigueur chez les traditionnistes, qui exigent que l'on sélectionne les informations en fonction des informateurs, et nous avertit de la volonté de l'auteur de les appliquer à la lettre. Cette mise au point est suivie du fastidieux exercice de rigueur visant à démontrer, soit par des arguments rationnels, soit par des preuves scripturaires, la possibilité des *karamāt*.

BCAI 7 (1991) al-ʿAzafī (A.ʿA.): Diʿāmat al-yaqīn fī zaʿāmat al-muttaqīn, éd. A. Tawfīq, recensé par Cl. Addas
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

L'ouvrage s'achève par une conclusion du même style sur les notions de *walī* et de *walāya*, suivie de trois sections regroupant des *aḫbār* relatifs à Ḫaḍir, Ilyās et al-Yasaʿ.

Le sujet, en principe essentiel, de l'ouvrage, à savoir les *karamāt* d'Abū Yaʿzā, occupe moins d'un tiers du livre. L'auteur a recensé environ une cinquantaine de ces prodiges attribués à Abū Yaʿzā — ils se répartissent en trois catégories — ce que nous révélait déjà la notice du *Tašawwuf* : la faculté qu'avait Abū Yaʿzā de se faire obéir des fauves (les anecdotes sur ce thème reviennent de manière obsédante), son pouvoir de guérir les maladies corporelles ou mentales, ses dons de *firāsa*. Dans cette dernière catégorie apparaissent divers témoignages, précieux parce qu'inédits, selon lesquels le sultan almohade ʿAbd al-Mu'min aurait emprisonné Abū Yaʿzā, puis, convaincu de sa sainteté, l'aurait relâché. Le thème du souverain qui séquestre un saint en raison de sa popularité, pour le libérer ensuite par crainte de ses pouvoirs, est un des leitmotive de l'hagiographie musulmane. Il convient de s'en souvenir avant d'exploiter ces récits.

« Les miracles qu'il [Abū Yaʿzā] a accomplis après sa mort sont aussi nombreux que ceux qu'il a accomplis de son vivant. » Cette affirmation d'un célèbre auteur šāḏilī, le šayḫ Zarrūq, souligne en même temps qu'elle explique en partie la situation particulière d'Abū Yaʿzā dans le soufisme maghrébin. Une popularité presque fatale : tout se passe en effet comme si, au regard de ses biographes et de la foule nombreuse qui, chaque année au printemps, se rend sur sa tombe pour implorer son secours et sa *baraka*, Abū Yaʿzā était essentiellement, exclusivement, un faiseur de miracles. Ni les uns ni les autres ne semblent avoir jamais eu le souci d'approfondir davantage les caractères spécifiques de sa *walāya*...

On ne s'étonne guère, dans ces conditions, du désintérêt des islamologues à l'égard du saint d'Irūḡān. On ne relève à l'heure actuelle que deux études succinctes, celle de Loubignac (in *Hesperis*, 1944, p. 245-304) et celle de Dermenghem (in *Le culte des saints*, Paris, 1982, p. 59-70). Aussi ne saurait-on trop féliciter Ahmed Toufiq pour le travail patient et scrupuleux qu'il accomplit, de publication en publication, pour enrichir de documents peu et mal connus notre connaissance de soufis maghrébins qui, en raison de la dissémination ultérieure de certains de leurs disciples directs ou indirects au Proche-Orient, ont joué un rôle important, et cela à un moment où le *taṣawwuf* connaissait les profondes mutations d'où naîtront les formes qu'il prendra ensuite pendant des siècles et jusqu'à nos jours.

Qu'il ait été ou non un thaumaturge, Abū Yaʿzā est d'abord un éminent représentant d'un certain courant, fruste et robuste, du *taṣawwuf*, et c'est en tant que tel qu'il convient de l'étudier, lui, ses prédécesseurs et ses successeurs, si l'on veut un jour avoir une image plus complète, plus précise de ce que fut l'univers des spirituels maghrébins. Mais, pour y parvenir, il faudra d'abord traverser le glacis de *mirabilia* sous laquelle une vénération excessive les a, souvent, étouffés.

Claude ADDAS
(Paris)

BCAI 7 (1991) al-ʿAzafī (A.ʿA.): Diʿāmat al-yaqīn fī zaʿāmat al-muttaqīn, éd. A. Tawfīq, recensé par Cl. Addas
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Claude ADDAS, *Ibn ʿArabī ou la quête du soufre rouge*. Paris, Gallimard, 1989. 12 × 22,5 cm, 407 p. (dont 62 p. comprenant cinq annexes, bibliographie, index et table).

« La biographie d'Ibn ʿArabī, écrivait Michel Chodkiewicz en 1986, reste à écrire. » Voilà qui est fait, et c'est d'une manière admirable que l'ouvrage de C.A. — sans doute la « thèse en préparation » annoncée en note par l'auteur du *Sceau des saints* p. 16 — répond à ce vœu. C'est avec beaucoup de souplesse que l'auteur de cette « Quête », se proposant de « retracer l'itinéraire spirituel et intellectuel d'Ibn ʿArabī, en le situant, chaque fois que possible, dans le contexte religieux et historique de l'époque » (p. 24), nous conduit d'une étape à l'autre de ce merveilleux pèlerinage d'Orient; et c'est d'abord le pèlerin lui-même qu'elle nous propose ainsi comme guide. En effet cet ouvrage est avant tout le fruit d'un examen minutieux des nombreuses allusions autobiographiques, repérées un peu partout dans l'immense œuvre du maître, ainsi que des témoignages de ses principaux disciples, le tout étant mis en regard des conditions sociales et politiques de l'époque à travers une analyse des meilleures sources historiques. La riche documentation ainsi mise à notre disposition se rapportant aussi bien à l'itinéraire matériel, depuis l'Andalousie almohade jusqu'à la Syrie des Ayyoubides, qu'au « voyage nocturne » accompli par le visionnaire dans le monde imaginal, les dix chapitres dont se compose ce livre nous permettent de suivre le Shaykh al-Akbar sur les deux plans à la fois. Il en résulte, entre autres choses, que parmi les nombreuses figures prophétiques qu'il a rencontrées dans ses visions, c'est bien celle de Jésus, « sceau de la sainteté universelle » selon lui comme on sait, qu'il considère comme son « premier maître », tandis que le rôle de Ḫaḍir (Khezr), très accentué par Henry Corbin, paraît secondaire sous ce rapport. Quant aux maîtres rencontrés par Ibn ʿArabī en chair et en os — les soufis, les *fuqahā'*, les lettrés, les hommes du pouvoir et, *last but not least*, les femmes —, les nombreuses précisions données par C.A. tout au long de son travail, résumées de façon utile dans les annexes, font de celui-ci sans conteste l'ouvrage sur la vie d'Ibn ʿArabī qu'il faudra désormais consulter.

Cela dit, on notera également le fait que la trame du récit biographique est souvent interrompue par des développements purement doctrinaux et dont le propos n'est pas toujours évident. Au lieu de revenir à plusieurs reprises sur la doctrine de la « sainteté », déjà analysée de façon magistrale par Michel Chodkiewicz (cf. mon compte rendu dans *Bulletin critique* n° 4, 1987, p. 83 et suiv.), cette biographie aurait sans doute gagné à s'étendre un peu sur ce que Henry Corbin appelait « la dialectique de l'amour » et surtout à approfondir l'épineuse question du rapport entre celle-ci et la très remarquable attitude du Shaykh à l'égard des femmes. Aussi semble-t-il que la rencontre de la belle Niẓām devant le temple de la Kaʿba (fin 598 h., C.A. p. 250 et suiv.) soit quelque peu ombragée ici par deux visions survenues à peu près en même temps : celle du « Jouvenceau » (déjà analysée par Fritz Meier dans un article paru d'abord dans *Eranos-Jahrbuch* 1944, Zurich, Rhein-Verlag, 1945, p. 187 à 214 mais dont C.A., le jugeant « assez décevant » (p. 241, n. 2), cite uniquement la traduction anglaise, hélas défectueuse), et celle du Prophète entouré des quatre premiers califes, du « Sceau » (Jésus) et du visionnaire lui-même. C'est cette « consécration » que l'auteur interprète comme « le dernier acte de l'accession d'Ibn ʿArabī à la fonction suprême de la *walāya* » (p. 238), en suggérant avec insistance qu'il

BCAI 7 (1991) al-ʿAzafī (A.ʿA.): Diʿāmat al-yaqīn fī zaʿāmat al-muttaqīn, éd. A. Tawfīq, recensé par Cl. Addas
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net