

RÉDACTION D'ARABICA

Centre Universitaire Censier, 13, RUE DE SANTEUIL, PARIS 5^e

Directeur: M. G. LECOMTE.

Comité de rédaction: MM. R. BRUNSCHVIG, CL. CAHEN, M. COLOMBE,
N. ELISSÉEFF, H. LAOUST, J. LECERF, Y. MARQUET, CH. PELLAT,
D. SOURDEL, Mme J. SOURDEL-THOMINE, MM. G. TROUPEAU, G.
VAJDA et G. WIET.

Secrétaire de Rédaction: M. C. DUMONT.

*Tous droits de reproduction et de traduction réservés.
Copyright 1968 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands*

IMPRIMÉ AUX PAYS-BAS

ARABICA

REVUE D'ÉTUDES ARABES

FONDÉE

PAR

E. LÉVI-PROVENÇAL

ET PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DE LA
RECHERCHE SCIENTIFIQUE DE FRANCE -

TOME XV

ANNÉE 1968

NOUVE
28097



E. J. BRILL, ÉDITEURS, LEIDEN
1968

DES IHWÂN AL-ŞAFĀ' À AL-ĤĀĠĠ 'UMAR (B. SA'ĪD TALL) MARABOUT ET CONQUÉRANT TOUCOULEUR

PAR

YVES MARQUET

M AINTS AUTEURS¹ ont signalé l'influence exercée par la doctrine ismaïlienne sur celles des mystiques de l'Islam. Il vaudrait la peine d'opérer une confrontation méthodique de l'une et des autres tout au long de l'histoire de la mystique musulmane; ce serait une entreprise de longue haleine.

Un diplôme d'Études Supérieures soutenu en mai 1967 devant la faculté des Lettres de l'Université de Dakar par Maurice Puech, professeur d'arabe au lycée de Thiès, a attiré mon attention sur un ouvrage mystique sénégalais dont la lecture m'a suggéré une autre démarche, qui consisterait à progresser par paliers dans cette confrontation. Maurice Puech a traduit un certain nombre de chapitres du livre habituellement connu sous le titre de *Kitāb al-Rimāh* et dont le titre exact est *Kitāburimāhi hizbi l-raḥim 'alā nuḥūri hizbi l-Raḥīm*. Ce livre, dont le titre-même est tout un programme, est l'une des œuvres du fameux marabout toucouleur al-ĤāĠĠ 'Umar (b. Sa'īd Tall)², désigné, à Médine, comme *ḥalīfa* de la confrérie Tiġāniyya pour l'Afrique noire par le cheykh Muḥammad al-Ġālī (alors *ḥalīfa tiġāni* en Orient), mais rendu célèbre surtout par sa tentative, vers le milieu du 19^e s., pour se tailler un empire en Afrique occidentale (empire s'étendant sur une partie de l'actuel Mali et du Sénégal).

Je reviendrai brièvement sur l'aspect proprement africain du « maraboutisme » d'al-ĤāĠĠ 'Umar. Mais, ce qui frappe, dans le *Kitāb al-Rimāh*, c'est qu'il continue la lignée des œuvres mystiques

1. Entre autres MASSIGNON; ANAWATI et GARDET (*Mystique musulmane*, p. 54); et surtout CORBIN (*Histoire de la Philosophie Islamique*, NRF, collection Idées, I, pp. 47 et suiv.; p. 106; pp. 149-51; pp. 263 et suiv.) et A. AMIN, *Ḍuḥd*, III, pp. 245-6.

2. Sur al-ĤāĠĠ 'Umar, cf. notamment Alphonse GOUILLY, *L'Islam dans l'A.O.F.*, Paris, Larose 1952, pp. 72-76; Vincent MONTEIL, *Islam Noir*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, pp. 85-90; Jules SALENC, *La vie d'el-Hadj Omar*, BCEHSAOF, Paris, Larose 1918, pp. 405-35; Mohammadou Aliou THIAM, *La vie d'El Hadj Omar, qacida en poular*; traduc., notes et glossaire par Henri GADEN, Paris, Institut d'Ethnologie, 1935, XXV.

musulmanes écrites en Orient aussi bien qu'en Occident. Cet ouvrage jouit d'une certaine notoriété à l'extérieur puisqu'il a été publié plusieurs fois au Caire, la dernière édition, en marge du *Ġawāhir al-Ma'ānī* de 'Alī Ḥarāzīm¹ datant de 1963. Il reste un des livres de chevet des tidianes du Sénégal.

J'ai constaté que, comme les autres ouvrages du même ordre, ce livre est en réalité une compilation, constituée en majeure partie de citations de plus de cent auteurs arabes de toutes les époques, de toutes les régions, et de toutes les tendances. Il mériterait qu'on lui consacre une étude approfondie. Faute d'une telle étude, et faute de s'être reporté à tous les ouvrages cités, il est dans la plupart des cas impossible de savoir avec certitude où s'arrête une citation; et chacun des passages cités comporte à son tour le plus souvent des citations d'autres auteurs; si bien que l'on a souvent à faire des citations de citations. Pour autant qu'une simple lecture permette de s'en rendre compte, il apparaît qu'al-Ĥāġġ 'Umar a généralement recours à des textes relativement récents comportant des citations d'auteurs plus anciens. Mais il semble qu'il se réfère parfois directement à ces derniers.

Quoiqu'il en soit, comme on aura l'occasion de s'en rendre compte dans cet article, les citations tirées d'ouvrages relativement récents sont les plus nombreuses et les plus longues; leurs auteurs sont soit des mystiques nord-Africains mālikites, comme Cheikh Zarrūq², ou Sidi Aḥmad b. al-Mubārak³, soit des mystiques

1. 'Alī Ḥarāzīm, disciple du fondateur de la Tiġāniyya, le cheikh al-Tiġānī, sur lequel il a composé les *Ġawāhir al-ma'ānī*. C'est en marge de celui-ci qu'est publié le *Kitāb al-Rimāh*.

2. Šihāb al-dīn Abū l-'Abbās Abū l-Faḍl Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad b. 'Isā b. Zarrūq al-Burnusī al-Fāstī, ṣūfī marocain de la tribu des Barānis à Fez et Taza. Né en 846/1442, m. 899/1493 à Tripoli. Auteur de nombreux ouvrages dont : *Ta'sīs al-ḡawā'id wa-l-ḥisāl wa-taḥṣīl al-fawā'id li-ḡawī l-ḥisāl*; *Qawā'id al-taṣawwuf*; *Qawā'id al-Tariqa fi l-ġam' bayna l-ṣarī'a wa-l-ḥaqīqa*; *al-Waṣīfa al-zarrūqiyya*.

Les citations, nombreuses dans le *Kitāb al-Rimāh*, sont tirées du premier de ces ouvrages.

A son sujet, cf. 'Alī GANNŪN, *Nubūḡ*, I, 138; BERBRUGGER, *Voyage dans le Sud de l'Algérie*; RINN, *Marabouts et khouans*, 270; GAL, II, 253, S II, 360.

3. Aḥmad b. al-Mubārak, Marocain auteur du *Kitāb al-Ibriz min kalām sīdī 'Abd al-'Azīz al-Dabbāġ*, où, comme le titre l'indique, il a rassemblé une part des propos de son maître al-Dabbāġ. L'ouvrage a été écrit, dit-il lui-même dans la préface, en 1129 de l'hégire. MONTTEIL (*Islam noir*, p. 134) précise qu'il a paru en 1710 à Alger et qu'il reste un livre de chevet des tidianes en Afrique Occidentale. Al-Dabbāġ, de Fez, était un chérif ḥasanide

orientaux šāfi'ites, comme al-Ša'rānī¹, ou ḥanafites, parfois même ḥanbalites.

Mais il y a aussi des citations d'auteurs plus anciens comme les fameux nord-africains du 13^e s. de l'ère chrétienne, Abū Madyan (dont le tombeau est à Tlemcen), et al-Šāḡilī (fondateur de l'ordre des Šāḡiliyya); quelques citations aussi de mystiques andalous; des citations enfin des grands classiques de la mystiques comme al-Ġunayd (m. 911; directeur spirituel d'al-Ḥallāḡ); al-Quṣayrī (m. 1074; qui tenta de concilier la mystique et l'aš'arisme) et son maître al-Daqqāq; al-Gazālī, Ibn al-Fārīḡ, et surtout Ibn 'Arabi (dont la doctrine émanatiste a influencé toute la mystique postérieure) fréquemment mis à contribution.

Parfois aussi sont cités des juristes mālikites occidentaux comme le nord-africain Ibn al-Ḥāḡḡ (15^e s.) et le cadi andalou Abū Bakr b. al-'Arabi (à peu près contemporain de son homonyme et compatriote mystique); mais, à l'occasion, des juristes d'autres rites, comme le ḥanbalite Abū Ya'la.

On trouve enfin maintes traditions (souvent tirées des corpus d'al-Buḡārī, Muslim et al-Tirmiḡī; parfois empruntées à des traditionnistes moins importants), émanant d'Ibn 'Abbās par 'Ikrima, Ma'mar et Qatāda ou d'autres; mais de nombreuses traditions aussi émanant de Ḥuḡayfa et surtout d'Abū Darr et Abū Hurayra, revendiqués, on le sait, à la fois par les Ši'ites et les mystiques. Certaines émanent enfin de 'Alī ou même d'al-Ḥasan².

qu'Ibn al-Mubārak considère comme le pôle de son temps. Il semble avoir eu une prédilection pour les faits miraculeux et les descriptions fantastiques (par exemple celle du *barzakh*, et celle du « Conseil des hommes vertueux » dont on reparlera plus loin).

1. Al-Ša'rānī al-Šāfi'ī, mort au Caire en 973/1565. Célèbre šūfi égyptien qui exerça une grande influence sur le monde musulman. Membre de la confrérie Šāḡiliyya, fondateur de la branche Sa'rawiyya. Est dans la ligne d'Ibn 'Arabi. Eut pour principal maître 'Alī al-Ḥawwās (m. après 941 h). Auteur de nombreux ouvrages dont : *al-Baḥr al-mawrūd fī l-mawḍi'iq wa-l-'uḡūd*; *Lawāḡiq al-awḡār*; *Kaḡf al-ḡiḡāb wa-l-rān 'an waḡḡ as'īlat al-ḡann*. Selon GOLDZIEHER (*Muh. Studien*, II, 290), il raconte des choses extraordinaires sur ses étonnants pouvoirs, sur ses rapports avec Dieu, les anges et les prophètes et sa capacité de faire des miracles. Il rencontra une vive opposition chez ses contemporains. L'un d'eux falsifia ses écrits pour prouver que son enseignement était contraire au Coran et à la sunna; mais il réussit à se justifier (*EP*; *GAL*, II, 441); cf. aussi LAOUST, *Schismes*, p. 315. Très fréquemment mis à contribution par al-Ḥāḡḡ 'Umar.

2. Par exemple XXXVI, 6 (où Mu'āwiya est mis en scène également). Al-Ḥāḡḡ 'Umar fait d'ailleurs d'al-Ḥasan un orthodoxe sincère.

Tel qu'il est, le *Kitāb al-Rimāh* expose la « voie » propre à la confrérie Tiġāniyya, mais aussi la doctrine commune à toutes les confréries, et devenue classique. Or les correspondances avec la doctrine ſi'ite et plus particulièrement ismailienne y sont telles qu'il me semble intéressant d'opérer d'ores et déjà une première confrontation.

Hierarchie des prophètes et des saints

Le sceau des saints

Un chapitre fort intéressant (XXXVI; que n'a pas traduit Puech) traite de la hiérarchie et du sceau des saints.

On trouve chez les mystiques, depuis au moins Ibn 'Arabī, quelque chose de très analogue à la descente et à la remontée des âmes telles que les conçoivent les Ismailiens. Prophètes et saints sont hiérarchisés et cette hiérarchie a une place et un rôle bien définis dans l'histoire de la création et du monde, les grands faits qui la jalonnent étant la création de la lumière mohammedienne, la mission de Muḥammad sceau des prophètes, et l'apparition du sceau des saints.

Al-Ḥāġġ 'Umar (XXXVI, 11) cite Ibn 'Arabī pour donner une vue d'ensemble de la création :

1) À l'échelon de l'Intellect premier (c'est-à-dire Intellect universel), Dieu créa la lumière mohammedienne et, dans cette lumière, réunit en un tous les esprits des prophètes et des saints. Ibn 'Arabī l'appelle aussi, d'après le fameux verset de la niche des lumières (dont l'importance est primordiale à la fois pour les ſi'ites et pour les mystiques), « la niche du sceau des prophètes ». Cela se fonde sur la tradition : « la première chose que Dieu créa fut ma lumière ».

2) Puis tous ces esprits furent substantifiés (donc distingués les uns des autres; *ta'ayyanat*) et hiérarchisés, à l'échelon de la « tablette bien gardée », c'est à dire de l'Âme Universelle: ils se distinguent par leur extérieur lumineux. Dieu leur envoie alors une première fois « la réalité mohammedienne spirituelle et lumineuse » pour les avertir de la « réalité à la fois une et collective (*aḥadiyya fam'iyya*) et parfaite (*kamāliyya*) ».

3) « Les formes naturelles supérieures existent à partir du trône et du siège », c'est-à-dire qu'ont été créées les sphères célestes, et

peut-être aussi les quatre éléments, bref les universaux, et les manifestations de ces esprits se produisent (aux différents échelons du monde d'en haut?). Dieu leur fait alors une deuxième fois cet envoi « mohammédien » : les esprits prédisposés à croire à cette « unité collective et parfaite » (que constitue la lumière mohammedienne) crurent (ce qui sous-entend qu'Iblis fit exception).

4) Les formes naturelles composées des quatre éléments sont constituées : la foi apparaît alors dans les plus parfaites des âmes humaines et les hommes croient en Muḥammad.

Bien qu'il ait été le dernier prophète à exister corporellement, Muḥammad existait donc dans sa réalité depuis la création de la lumière mohammedienne : il était déjà prophète en acte et informé de sa mission prophétique. Quant aux autres prophètes, y compris Adam (le principal d'entre eux en tant que le premier dans le temps). Ils étaient eux aussi prophètes dans la connaissance prééternelle de Dieu, mais ils ne furent prophètes en acte et informés de leur mission prophétique que lorsqu'ils furent envoyés, c'est-à-dire, non seulement quand ils existèrent corporellement, mais « quand ils eurent acquis au complet les conditions de la prophétie ». Tous ils ont reçu la prophétie de la « niche du sceau des prophètes », c'est-à-dire de la lumière mohammedienne. Cela est appuyé par la tradition : « J'étais [déjà] prophète alors qu'Adam était [encore] entre l'eau et l'argile ». De même, le sceau des saints était un saint en acte informé de sa sainteté « alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile », tandis que les autres saints ne le sont (en acte) qu'après avoir rempli toutes les conditions de la sainteté.

C'est qu'en effet, explique al-Ḥāḡḡ 'Umar (d'après, semble-t-il, le *Kitāb 'Arā'is al-bayān*¹), Dieu a donné le privilège de la sainteté après avoir donné celui de la prophétie et de la mission : dès la prééternité il a choisi (après le sceau des prophètes) le sceau des saints (et aussi les membres de sa confrérie) purement et simplement, et sans raison d'ordre temporel (XXXVI, 18).

En ce qui concerne « les conditions de la sainteté », al-Ḥāḡḡ

1. Le mot 'Arā'is entre dans le titre de nombreux ouvrages. Il semble qu'il s'agisse ici d'un commentaire coranique ṣūfī qui pourrait être : 'Arā'is al-bayān fī ḥaqā'iq al-Qur'ān, de Ṣadraddīn Abū Muḥammad Rozbihān b. Abī l-Naṣr al-Fasawī al-Širāzī al-Baqlī al-Kāzarūnī al-Šūfī, m. 606/1209, qui enseigna à la vieille mosquée de Širāz. En effet, au chapitre XXXVI, I, 18, al-Ḥāḡḡ 'Umar appelle l'ouvrage 'Arā'is al-bayān.

'Umar explique (d'après le cheikh al-Tiġānī¹, semble-t-il) que « Dieu a 300 traits de caractère dont chacun mène au Paradis. Seul parmi les prophètes Muḥammad les a eus tous. Quant aux pôles qui l'ont suivi, même le grand *ḥuġġa* Ibn 'Arabī, ils ne connaissent que l'extérieur de ces vertus; ils sont appelés les mohammediens » (XXXVI, 13). La question n'apparaît pourtant pas absolument claire chez al-Ĥāġġ 'Umar. Il nous dit que 'Alī Ḥarāzīm, auteur des *Ġawāhir al-ma'ānī*, ayant interrogé le cheikh al-Tiġānī sur la réalité de la sainteté, celui-ci a répondu, en se référant à Ibn 'Arabī, que le terme de sainteté « particulière s'applique à celui qui a les 300 vertus de Dieu à la perfection : ces 300 vertus sont particulières à Muḥammad et à ses héritiers, les pôles de la communauté, jusqu'au sceau des saints ». Mais al-Tiġānī a ajouté paradoxalement, en faisant peut-être allusion à lui-même, que « ce [privilège] particulier n'implique pas qu'ils soient supérieurs aux autres de toute manière; l'un qui n'a pas toutes ces vertus peut avoir un rang plus élevé que les autres » (XXX 14). Mais Tiġānī est un peu plus explicite lorsqu'il explique que le sceau des saints « est celui qui a eu [réunies en lui seul] toutes les perfections divines qu'ont les autres saints » (XXXVI, 13). Al-Ĥāġġ 'Umar nous apprend qu'al-Şa'rānī, dans sa *Risāla*, dénombre les « sciences propres aux saints et notamment celle des attributs du sceau des saints de chaque génération (*qarn*; sans doute s'agit-il des pôles), de l'attribut de leur sceau suprême, ainsi que des attributs qu'exige la qualité de sceau (*ḥalmiyya*) » (XXX, 12). Mais il n'expose pas les conclusions d'al-Şa'rānī.

'Alī Ḥarāzīm explique qu'il y a sainteté générale et sainteté particulière (celle qui s'applique à l'homme doué des 300 vertus divines); la générale va d'Adam à Jésus; la particulière de Muḥammad (« le Seigneur de l'existence ») au sceau des saints (XXXVI, 14). Al-Şa'rānī, dans les « Perles du plongeur (*Durar al-ġawwās*) sur les

1. Il s'agit du fameux cheikh al-Tiġānī fondateur de la Tiġāniyya, à laquelle fut affilié al-Ĥāġġ 'Umar. Né près de Laghouat en 1150/1737. Poursuit ses études à Fez (1171/1758), Tlemcen (de 1181/1768 à 1186/1773). Puis se rend à la Mecque, Médine, le Caire. Fut affilié aux confréries Qādi-niyya, Taybiyya, Ḥalwatiyya (son ordre est parfois considéré comme une branche de cette dernière). Puis revient à Fez et à Tlemcen, se rend dans une oasis du sud algérien, où il croit recevoir du prophète l'ordre de propager sa confrérie. Son disciple 'Alī Ḥarāzīm lui suggère de retourner à Fez où il meurt (1230/1815) et est enterré dans sa *zāwiya*. On verra qu'il se prétendit le Sceau des saints.

fatwā-s de son cheikh 'Ali al-Ḥawwāš *¹, dit qu'il y a dans la communauté mohammedienne deux sceaux (*ḥalṣmayn*), auxquels tout saint passé ou futur emprunte son influx; l'un est le sceau de la sainteté particulière l'autre le sceau de la sainteté générale après lequel il n'y aura plus de saint jusqu'à l'heure du jugement (XXXVI, 12; peut-être y a-t-il ici interversion fautive dans les termes de générale et particulière).

Le sceau des saints reçoit un certain nombre de qualificatifs. Al-Ḥāḡḡ 'Umar l'appelle le seigneur des initiés, l'imām des véridiques, le fournisseur en influx des pôles et des *agwāf*; le pôle caché (*maḥtūm*), le *barzaḥ* scellé (XXXVI, 5); il est appelé aussi le *barzaḥ* des *barzaḥ-s*, la substance des substances (XXXVI, 15); il est question aussi de la « *barzaḥiyya* du pôle caché »; Ibn 'Arabī l'appelle « le sceau mohammedien connu » (XXXVI, 12), « le saint héritier qui reçoit de la source (*aṣl*; c'est-à-dire de Muḥammad et des autres prophètes), qui voit les échelons et sait auquel chacun doit être » (XXXVI, 11).

En ce qui concerne l'échelon du sceau des saints, al-Ḥāḡḡ 'Umar le définit ainsi : « le grade de sceau des saints est le sceau des grades (*ḥalṣ al-maqāmāt*); il surpasse tous les grades de la sainteté et n'a au-dessus de lui que les grades des prophètes » (XXXVI, 11). C'est qu'en effet les influx qui émanent de la « réalité mohammedienne », c'est-à-dire de l'essence de Muḥammad, se répandent sur les essences des prophètes et ceux-ci à leur tour les répandent sur le sceau des saints; mais celui-ci reçoit en outre un influx particulier de l'essence de Muḥammad, directement et sans qu'il passe par les autres prophètes. Tous les influx prophétiques d'abord émanés de la lumière mohammedienne convergent donc vers lui, et c'est lui seul qui les dispensera aux saints (comme la lumière mohammedienne les a dispensés aux prophètes). Selon plusieurs auteurs, notamment le cheikh al-Tiḡānī, le sceau répand ces influx en priorité sur les membres de sa confrérie, puis sur les cheikhs des autres confréries. On a donc la hiérarchie suivante : Muḥammad — les autres prophètes — le sceau des saints — les adeptes de sa confrérie — les cheikhs des autres confréries — les adeptes de ces autres confréries. Notons cependant que le cheikh al-Tiḡānī, ainsi que plusieurs auteurs, et contrairement à d'autres, place les compagnons de Muḥammad — même ceux qui n'ont pas reçu l'ouver-

1. 'Ali al-Ḥawwāš al-Burulluṣī Nūraddīn, maître d'al-Sa'rānī. Brockelmann ne cite de lui qu'un seul livre.

ture mystique — juste au-dessous des prophètes, donc au-dessus du sceau des saints (XXXVI, 5), de même que les compagnons de ce dernier (les membres de sa confrérie) sont au-dessus des autres confréries, ce qui ne cadre guère avec l'ensemble de la doctrine. Ces échelons de prophètes et de saints constituent les différentes étapes dans la descente de l'influx; ces étapes sont appelées « présences ». Il y a donc sept présences issues de l'émanation (*mustafīda*), qu'al-Ĥāġġ 'Umar expose, d'après d'autres auteurs, semble-t-il :

1) présence de la réalité aĥmadienne (appelée dans les *Ġawāhir* « l'un des inconnaissables de Dieu »). Seul Muĥammad a le privilège d'y avoir goûté;

2) présence de la réalité mohammedienne. Toutes les sciences des anges, prophètes et saints proviennent de son influx;

3) présence qui rassemble celles de tous les autres prophètes (ils reçoivent ce qui émane de la réalité mohammedienne);

4) présence du sceau des saints (il reçoit tout ce qui émane des essences des prophètes, mais reçoit en outre, comme ceux-ci, directement de l'essence de Muĥammad);

5) présence des membres de sa confrérie (supérieure même à celle des grands pôles);

6) présence qui rassemble celles des autres saints (qui puisent tout de la présence du sceau suprême). Selon les *Ġawāhir al-ma'ānī*, al-Tiġānī aurait dit : « tout cheikh a une présence à laquelle aucun autre ne participe avec lui »;

7) présence des membres de leurs confréries.

Ces sept présences peuvent être symbolisées par sept cercles concentriques (représentés graphiquement XXXVI, 21), le premier cercle, ou cercle extérieur, étant celui de la réalité aĥmadienne. Le deuxième, celui de la réalité mohammedienne, a deux portes : une en haut par où l'influx de Muĥammad se répand sur les prophètes; une autre à droite par où le sceau des saints reçoit l'influx qui lui est destiné en propre, sans l'intermédiaire (*barzahiyya*) de personne entre Muĥammad et lui. Le troisième cercle, celui des présences des prophètes, a une porte en haut par où l'influx se répand sur la présence du sceau. Le quatrième, celui de la présence du sceau, a une porte à droite, par où passe l'influx qui se répand sur les gens de sa confrérie, et une porte à gauche par où passe l'influx destiné à la présence des cheikhs. Mais l'influx qui passe par la première est beaucoup plus abondant (il est par rapport à

l'autre comme un océan par rapport à un point). Cela ajoute encore à la supériorité des gens de sa confrérie.

Le cinquième cercle, celui de la présence des adeptes de sa confrérie, a une porte par laquelle se répand spécialement sur eux l'influx particulier du sceau (émané lui-même directement de la réalité mohammedienne sans passer par les autres prophètes). Cela leur confère une supériorité supplémentaire sur les autres, parce qu'ils ont le privilège de cet influx, tout en partageant avec les autres tous les autres influx qui émanent perpétuellement de la présence du sceau et tout en recevant même une part plus importante (comparable à une mer par rapport à un crachat).

Le sixième cercle, ou cercle de la Présence qui rassemble celles des cheikhs, a une porte par où l'influx se répand sur les adeptes de leurs confréries. Enfin le septième cercle, ou cercle intérieur, est celui de la présence de ces derniers (XXXVI, 15-18).

Cependant une atmosphère de secret et de mystère a enveloppé le sceau des saints. En effet, al-Ĥāgg 'Umar nous dit : « Les grands saints admettent tous que le sceau des saints existera, qu'il est leur chef et leur fournisseur en influx, qu'il est l'intermédiaire entre eux et tous les prophètes, mais Dieu leur a seulement caché la connaissance de son essence » (XXXVI, 12). Le cheikh al-Tiġāni, répondant à une question du cheikh Muḥammad al-Ġāli¹, explique : « Le [pôle] caché (*maḥtūm*) c'est celui que Dieu a caché à toutes ses créatures, même aux anges et aux prophètes, sauf au Seigneur de l'existence (Muḥammad) » (XXXVI, 13); (il aurait pu ajouter « et à lui-même »). C'est qu'en effet l'influx particulier du sceau, qu'il a reçu directement de la réalité mohammedienne, et qu'il répand ensuite sur les membres de sa confrérie, les prophètes n'en ont pas conscience; et cela parce que le sceau a une source (*maṣrāb*) en commun avec eux (c'est-à-dire directement dans la réalité mohammedienne). De même tout saint, grand ou petit, reçoit l'influx d'un prophète sans se rendre compte que c'est uniquement par l'intermédiaire du pôle caché, du Sceau; et c'est pourquoi celui-ci est le seigneur des saints même s'ils ne connaissent pas son essence (XXXVI, 14, 15 et 17). Si un saint croit, à tort naturellement, qu'il tire l'influx directement de Muḥammad ou d'un autre prophète, c'est qu'il n'a pas conscience qu'il le doit au Sceau (de même que

1. Muḥammad al-Ġāli, disciple du cheikh Tiġāni. Fut *ḥallī* tiġāni pour l'Orient. Al-Ĥāgg 'Umar fut son disciple à Médine.

certains grands saints croient recevoir une science ou un mystère directement de Dieu sans avoir conscience de l'intercession du prophète). Il y a donc eu désaccord sur la personne du sceau. Ibn 'Arabi a, le premier, affirmé qu'il était un des deux sceaux. Dans ses *Futūḥāt makkiyya*, il raconte qu'il a vu en rêve un mur d'or et d'argent auquel ne manquaient que deux briques, l'une d'or, l'autre d'argent. Il s'inséra (*infaba'a*, comme un sceau) dans l'espace vide et compléta ainsi le mur. « J'interprétai le rêve ainsi, dit Ibn 'Arabi : la sainteté était scellée par moi. J'en parlai aux cheikhs et à mes contemporains parfaits qui l'interprétèrent de la même façon ». Ibn 'Arabi s'est donc appuyé, poursuit al-Ĥāġġ 'Umar, pour affirmer qu'il était un des deux sceaux, non pas sur une preuve décisive, mais uniquement sur un rêve et d'autres choses analogues. « Il avait vu l'existence d'un rang supérieur à celui de tous les pôles, au-dessus duquel il n'y a que les rangs des prophètes et il a cru, en toute confiance et avec joie, que ce rang lui appartenait ». Il dit alors les vers suivants : « Par nous Dieu a scellé la sainteté qui a abouti à nous; celle-ci n'aura plus de sceau après moi; moi seul j'ai obtenu le sceau qu'a Muḥammad dans sa communauté, et la science ». Mais il entendit une voix crier : « Tu n'as pas ce que tu crois et espérais; cela n'appartient qu'à un saint de la fin des temps; il n'y a pas plus noble que ce saint aux yeux de Dieu ». Ibn 'Arabi reconnut après cela : « J'ai longtemps sondé l'inconnaissable pour le connaître et connaître son nom, son rang, son pays, le lieu où il se trouvait et savoir quel est son état, mais Dieu ne m'a pas permis de le savoir ». Il a donc finalement renoncé à se donner pour le sceau suprême et a reconnu qu'il ne savait pas qui était celui-ci.

Aussi, selon al-Ĥāġġ 'Umar, aucun cheikh n'a été avec certitude le Sceau Suprême jusqu'au cheikh al-Tiġānī. Par contre, le cheikh al-Muḥtār al-Kuntī¹ a dit que le 12^e siècle de l'hégire ressemblait à celui de Muḥammad à plusieurs points de vue, notamment parce que s'y trouve le Sceau des saints, comme Muḥammad sceau des prophètes se trouvait en son siècle; puis, parce que les disciples du Sceau font le Grand *Ġihād* (contre les passions et les démons) de

1. Muḥtār b. Aḥmad al-Kuntī, fameux cheikh qādirī appartenant à la célèbre famille des Kunta qui « a exercé une influence politique et religieuse considérable dans le Sahara central et en pays nègre limitrophe, poussant même une pointe en Mauritanie. Le cheikh Sīdī Muḥtār et son fils ont donné à la Qādirīyya un nouvel essor dans ces régions. Ils ont écrit de nombreux ouvrages dont le principal est le *Kitāb al-Ṭarā'if* » (A. GOUILLY, *L'Islam dans l'A.O.F.*, pp. 98-9).

même que ceux de Muḥammad faisaient le Petit *Ġihād* contre les nations dans l'erreur; en outre, ce 12^e siècle a été le meilleur à part les trois qui ont suivi Muḥammad. Or, al-Kuntī, bien qu'appartenant à ce siècle, n'a pas revendiqué pour lui-même la qualité de Sceau suprême; par contre, al-Tiġānī a reçu, à l'état de veille, et non en rêve, la permission d'éduquer les créatures, en général et absolument, cela en 1196 de l'hégire. Aucun ne l'a revendiqué avant lui, tandis que lui-même a dit : « Le Maître de l'existence (Muḥammad) m'a informé de vive voix que je suis le pôle caché, cela à l'état de veille et non en rêve »; tout cela indique donc, sans équivoque, ajoute al-Ḥāġġ 'Umar, que la qualité de Sceau appartient bien à al-Tiġānī. Le cheikh Muḥammad al-Ġālī (disciple d'al-Tiġānī et maître d'al-Ḥāġġ 'Umar) a dit : « Le cheikh (al-Tiġānī) a été le Sceau pendant trente ans ». C'est donc par al-Tiġānī que Dieu a scellé les pôles en lesquels sont réunis les traits de caractère divins (XXXVI, 12/14) et c'est par son intermédiaire que tous les saints, sans en avoir conscience, reçoivent l'influx des prophètes. Al-Ḥāġġ 'Umar cite à ce sujet maints propos d'al-Tiġānī (en s'efforçant de les justifier). Ainsi al-Tiġānī aurait dit :

« Les influx qui émanent de l'essence du Seigneur de l'Existence (Muḥammad), les essences des prophètes les reçoivent et tout ce qui se répand et émane des essences des prophètes, mon essence le reçoit; et de moi, cela se répartit sur toutes les créatures depuis la création du monde jusqu'à la résurrection ».

« Tout saint ne boit et n'est abreuvé que de notre mer, depuis la création du monde jusqu'à la résurrection ».

« Tous les cheikhs ont appris de moi l'inconnaissable »; et il s'explique : « L'esprit de Muḥammad est mon esprit : son esprit fournit aux envoyés et prophètes, le mien aux pôles, aux initiés et aux saints depuis la prééternité jusqu'à l'éternité dans le futur ».

« Lorsque Dieu réunira ses créatures sur la station, un crieur criera de sa voix la plus forte que tous entendront « Ô hommes du Rassemblement! Voici votre imām de qui venait votre influx ».

« Les pôles, par rapport à moi, sont comme la masse par rapport aux pôles ».

« Abd al-Qādir al-Ġilānī a dit : « Mon pied est sur le cou de tout saint; il parlait de ceux de son temps; quant aux miens, ils sont sur le cou de tout saint depuis Adam jusqu'au jugement dernier ».

Son disciple Muḥammad al-Ġālī, qui était de ses amis et lui parlait librement, lui demande : « Que diras-tu si un autre le dit

après toi ? — « Aucun autre ne le dira » répond al-Tiġāni — « Mais Dieu ne peut-il donner à un autre plus qu'à toi ? — « Oui, mais il ne le fera pas parce qu'il ne le veut pas » (Dieu le savait dans Sa science prééternelle et voulait qu'il en fût ainsi).

« Je suis le seigneur des saints comme Muḥammad est le seigneur des prophètes ».

Enfin al-Tiġāni s'est vanté du privilège d'avoir reçu directement de Muḥammad des sciences que seul Dieu connaît (XXXVI, 5, 14, 15).

Mais si Tiġāni, dit al-Ĥāġġ 'Umar, est supérieur à tous les saints comme Muḥammad à tous les prophètes, sa confrérie est supérieure aux autres comme la communauté musulmane à celle des autres prophètes. Elle est appelée *ṣarīqa aḥmadiyya muḥammadiyya ibrahīmiyya* (et aussi *ḥanīfiyya*), parce que, comme on l'a vu, elle a bénéficié, non seulement de la grâce générale de Dieu, mais aussi de sa grâce particulière du fait qu'il a choisi, dans sa prééternité, le sceau des saints et les membres de sa confrérie, ce qui fait que ceux-ci sont, comme le sceau lui-même, supérieurs aux autres saints (XXXVI, 18).

Al-Tiġāni a dit au sujet de sa confrérie « Notre confrérie . . . abroge (*tuḥtīlu*) toutes les autres . . . ». Et encore : « Si les grands pôles étaient informés de ce que Dieu a préparé aux membres de cette confrérie, ils pleureraient et diraient : Seigneur! Tu ne nous a rien donné! — « Aucun saint, même les grands pôles, ne sauraient avoir de visées sur les échelons de nos compagnons, sauf les compagnons des prophètes ». Un membre d'une autre confrérie qui la quitte pour adhérer à la Tiġāniyya, « Dieu le met à l'abri dans ce monde et dans l'autre, il n'a rien à craindre ni de Dieu, ni du Prophète, ni de son cheikh, mort ou vif, quel qu'il soit ». Par contre, celui qui quitte la Tiġāniyya pour une autre confrérie, « les malheurs s'abattront sur lui dans ce monde et dans l'autre, et il ne réussira jamais » — Al-Tiġāni va jusqu'à dire : « Je peux seul faire entrer directement au Paradis tous mes compagnons même s'ils ont commis des péchés; il ajoute que Muḥammad lui a dit à ce propos des choses qu'il ne peut pas révéler. Même les membres de la Tiġāniyya qui ont l'extérieur des gens du commun privés de l'illumination (*maḥgūbin*), ont un rang plus élevé que celui des grands pôles, à condition qu'ils soient sincères (XXXVI, 16 et 17).

Dans ce qui précède maints détails évoquent des éléments de la doctrine ṣī'ite en général, et ismaïlienne en particulier. Notons tout

d'abord qu'Ibn 'Arabî a accepté la conception plotinienne que les *Iḥwān al-ṣafā'* se font de la création : là aussi Dieu crée le monde par l'intermédiaire de l'Intellect et de l'Âme universels, et nous retrouvons le corps du monde et ici-bas les quatre éléments et les corps composés. Au niveau de l'Intellect sont réunis en Un, dans la lumière mohammedienne, tous les esprits des prophètes et des saints, qui par contre se hiérarchisent au niveau de l'âme universelle, appelée, comme chez les *Iḥwān al-ṣafā'*, la « Tablette bien gardée ». N'en est-il pas de même chez ces derniers pour toutes les formes à créer ? La lumière mohammedienne n'évoque-t-elle pas d'autre part l'Âme parlante humaine universelle (l'Adam céleste) ? Nous trouvons ici aussi une allusion aux anges sommés de se prosterner devant Adam avant la création du monde matériel. La conception que se fait Ibn 'Arabî de la supériorité de Muḥammad sur tous les prophètes, et de ses raisons, paraît aussi très analogue à celle des *Iḥwān al-ṣafā'*. Les considérations sur le problème des 300 traits de caractère que se partagent les saints semblent dériver de celles dont nous trouvons l'expression dans les *Iḥwān al-ṣafā'* sur les 46 vertus de l'homme parfait (bien qu'il soit question chez les mystiques aussi des 46 vertus nécessaires au prophète).

A une conception émanatiste analogue, fait écho une conception analogue du cheminement de l'influx par le canal des différents échelons de la hiérarchie, influx qui relie entre eux tous les membres de la « Cité spirituelle ». La hiérarchie des prophètes et des saints elle-même appelle un certain nombre d'observations.

La hiérarchie, bien connue par ailleurs, des grands savants intercesseurs qui sont en nombre fixe et remplacés après décès (les quatre *'amsūd-s*, les sept *umanā'*, les quarante *abdāl*, les trois cents *nuqabā'*), est manifestement inspirée de la hiérarchie des initiés ismailiens (les quatre *abdāl*, les quarante, les quatre cents, et les quatre mille)¹. De même le Pôle (*quṭb*) est le grand saint de l'époque pour les uns et l'imām de l'époque pour les autres. Les adeptes des confréries sont appelés *awliyā' Allāh*, comme les adeptes de la cité spirituelle ismailienne; et aussi, le cas échéant, *siddiqīn* ou même *iḥwān*.

Quant à la hiérarchie des sept présences par où descend l'influx, elle ne saurait concorder avec une hiérarchie ismailienne du fait de

1. Cf. à ce propos CORBIN, *Hist. Phil. Isl.*, I, p. 106. À propos de la hiérarchie mystique chez les Ismailiens : Cf. Y. MARQUET, *Révélation et vision véridique*, dans *REI*, 1964, pp. 35 et 36.

l'apparition des confréries multiples qui introduisent un nouveau problème. Pourtant cette hiérarchisation même évoque invinciblement les nombreuses hiérarchisations que nous trouvons chez les Iḥwān al-şafā' dans différents ordres d'idée et qui justement sont souvent symbolisées par des cercles concentriques par analogie avec les sphères célestes.

Songons au cercle divin, à l'intérieur duquel se trouvent le cercle intellectuel, puis le cercle psychique, qui lui-même englobe tous les autres cercles de la création¹. Or les sept cercles qui, chez al-Ḥāġġ 'Umar, symbolisent les sept « présences », me semblent être un écho lointain des sept sphères des planètes (les neuf sphères célestes sont représentées graphiquement chez les Iḥwān al-şafā' : I, 116). De fait al-Ḥāġġ 'Umar, qui sans doute ne fait que répéter quelque chose de plus ancien, remarque que le cercle du sceau des saints est au milieu des autres cercles, qu'il y en a trois au-dessus et trois au-dessous, tout ce qui arrive au cercles d'en dessous passant par son intermédiaire (XXXVI, 18). Or de façon très analogue, les Iḥwān al-şafā' font remarquer que la sphère du soleil est au milieu de la voûte céleste² (trois sphères au-dessus et trois sphères au-dessous), ce qui symbolise l'importance, dans la création, du rôle de cet astre, archétype de la royauté, dont il a à s'occuper. Notons aussi que de même que ces cercles sont représentés, chez al-Ḥāġġ 'Umar, par un graphique, nous trouvons dans la *Risāla ġāmi'a* (vol. I, p. 488) un graphique comportant cinq cercles concentriques seulement, il est vrai; ces cercles sont coupés en tranche où sont représentées les hiérarchies des êtres corporels bons et mauvais. Le partage du temps en cycle de la « sainteté générale » et cycle de la « sainteté particulière », le prophète Muḥammad étant à la charnière, est tout à fait parallèle à ce que nous trouvons chez les Śi'ites, duodécimains aussi bien qu'ismaliens : cycle des prophètes, cycle des imāms. La figure du sceau des saints évoque celle du *qā'im* de la résurrection chez les Ismailiens, et plus encore du *mahdī* attendu chez les Duodécimains, à cause du mystère qui l'entoure; encore que, comme on le verra plus loin, le *mahdī* attendu et le *qā'im* (Muḥammad ressuscité selon les Iḥwān al-şafā') semblent trouver une autre correspondance chez les mystiques en la personne de Jésus ressuscité à la fin des temps. La supériorité de Muḥammad

1. Cf. *Iḥwān al-şafā'*, IV, 199 et suiv. (éd. de Beyrouth).

2. *Iḥwān al-şafā'*, II, 145.

sur les autres prophètes et des prophètes sur les saints est conforme à ce que nous trouvons chez les *Iḥwān al-ṣafā'*. On sait que chez les *Ši'ites* la hiérarchie prophètes-imāms a tendu à se renverser, que cela a été plus ou moins le cas chez les *Duodécimains* et parfois chez les *Ismâliens*, ainsi que dans certaines sectes extrémistes. Cette tendance semble avoir existé plus ou moins nettement chez certains mystiques. Rappelons qu'Ibn Taymiyya, dans son *Minḥağ al-sunna*, accuse Ibn 'Arabī d'avoir donné la supériorité au sceau des saints sur celui des prophètes, et de s'être donné pour le sceau des saints.

Sans aller vraiment si loin, Ibn 'Arabī, en établissant un contact direct entre l'essence de Muḥammad et le sceau des saints, mettait celui-ci presque au rang des prophètes autres que Muḥammad. En introduisant la notion de lumière mohammedienne, il évitait ce qui pouvait être considéré comme un genre d'extrémisme : la fusion directe en Dieu ; mais en adoptant l'émanatisme, et surtout par sa conception du sceau des saints, il frisait l'hétérodoxie. Que dire des prétentions exorbitantes d'un homme comme le cheikh Tiğāni ? N'est-il pas dans la lignée de maints audacieux fondateurs de sectes anciennes ? Il a su cependant éviter l'écueil qui aurait consisté à mettre le sceau des saints au-dessus du sceau des prophètes, et il n'avait pas d'ambitions politiques de très grande envergure, visant par exemple à renverser le califat à son profit — or les sectes sont toujours nées de différends d'ordre politique. Et puis, il y a une question de temps : un homme comme Ibn Tūmart, s'il avait vécu quelques siècles plus tôt, n'aurait-il pas été déclaré hétérodoxe ?

L'imām et le saint

Il est évident et bien connu que les mystiques ont transposé la conception *šī'ite* de l'imām en l'appliquant au saint. Non seulement le cheikh, être divin (*rabbānī*), est souvent appelé imām, mais il est calife de Dieu sur sa terre et calife du prophète ; il semble qu'aux yeux des mystiques, les saints soient les véritables califes après les quatre califes *rāsid-s*. Bien qu'il explique que le *ḥalīfa* est le successeur et remplaçant du cheikh (I, 184), al-Ḥāğğ 'Umar semble d'ailleurs établir une confusion volontaire entre la fonction de calife et le grade de *ḥalīfa* chez les mystiques, faisant ainsi rejaillir sur lui-même la gloire qui s'attache au titre. Les grands saints continuent la lignée des prophètes et, en particulier, ceux avec lesquels Dieu a établi un pacte (Coran, XXXIII, 7) et qui sont pour les *Ismâliens* les six grands prophètes (Adam et les cinq législateurs :

Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Mahomet). Le saint est donc l'héritier du prophète, ou même le pôle est l'héritier parfait. Il est le *ḥuġġā*. Il est l'intermédiaire entre les prophètes et les créatures, donc, *entre Dieu et les créatures*; il est chargé de guider les autres hommes, par l'enseignement ou *ta'lim*, par l'exemple ou par la propagande: c'est par l'intermédiaire des prophètes et des saints que Dieu déverse sur la masse des hommes « l'influx de Sa miséricorde ». De plus, chaque cheikh transmet sa « présence » à son successeur. Cela explique qu'il y ait nécessairement *en tout temps* un pôle (*qulb* ou *ġawf*) ayant pour auxiliaires tous les initiés de la hiérarchie; cela explique aussi la signification de l'*ismād* initiatique et la nécessité pour les cheikhs de délivrer aux initiés une « permission spéciale d'initiation »; et cela explique de ce fait la nécessité de l'attachement du disciple au cheikh. Tout cela évoque la désignation par l'imām ismaïlien de son successeur, et aussi de ses auxiliaires. Naturellement le saint est doué d'une science surhumaine (grâce à la révélation ou à l'inspiration, on y reviendra) dont il a hérité (c'est justement pour cela qu'il est dit héritier des prophètes), tout comme l'imām ismaïlien, et comme ses principaux initiés. Leur rôle est de sauvegarder la Loi.

Tout cela ressort nettement du livre d'al-Ĥāġġ 'Umar; mais comme c'est exposé à l'aide de citations de mystiques de tous les temps, il est clair qu'il y a continuité dans la formation de cette doctrine. Voici quelques citations qui appuient ce que je viens de dire. Al-Sāḥilī¹, dans la *Buġyat al-sālik*, qualifie le saint d'être divin (*rabbānī*; XIII, 1), et al-Ġunayd parle de la nature divine des saints (XVIII, 8) — « Tous les cheikhs missionnaires sont les représentants (*nuruwāb*) de Dieu » dit al-Şa'ṭānī dans *al-Baḥr al-mawrūd* (XVIII, 3). Ibn 'Arabi appelle les saints des califes du prophète — « Dieu, dit-il encore, a sur ses créatures des califes autres que les envoyés, et qui empruntent à l'Envoyé [de Dieu] et aux [autres] envoyés ce que ceux-ci ont reçu. Le *Kitāb al-'Arā'is* commente le verset : « C'est lui qui vous a établis ses califes sur sa terre » de la façon suivante : « Les nobles, les saints, les purs, les pieux, les bons (*aḥyār*), les pivôts (*awlād*), et les califes se succèdent les uns aux autres » (XXIX, 188). Il met dans la bouche de Dieu les paroles

1. Abū 'Alī Muḥammad b. Muḥammad al-Anṣārī al-Sāḥilī al-Mu'ammam al-Malaqī, né en 649/1251. Prédicateur à la grande mosquée de Malaga; m. 754/1353. Il est l'auteur, entre autres ouvrages, de la *Buġyat al-sālik fi al-raf al-masālik*, relatif aux grades ṣūfi-s et aux devoirs des disciples (GAL.).

suivantes : « J'ai fait de vous les coffres-forts de ma munificence : connaissance, amour et *walāya*; les califes du monde, après l'écoulement des temps passés (l'époque des prophètes?) et la révolution de la voûte céleste (*ḡalak dawwār*; notion astrologique très ismailienne); ce dont ont joui dans les temps les plus anciens ceux qui ont reçu en partage, Mission, Prophétie, royauté et noblesse¹, les détenteurs de l'autorité, [tout cela] sera à vous, *ô califes des prophètes et véridiques*; c'est lui qui a fait de vous des califes sur sa terre, comme Adam, Noé, Abraham, Moïse et Jésus, et qui a ajouté à votre noblesse celle de votre prophète [qui faisait sa supériorité] sur la foule (XXIX, 185).

Al-Ġunayd, fait appel à la tradition : « Le saint est parmi ses gens comme le prophète dans sa communauté, car il est l'héritier du prophète » (XVIII, 120), et de même le cheikh al-Muḥtār b. Aḥmad al-Kuntī, et le cheikh Zarrūq dans ses *Qawā'id* (XLIV, 8-9). « Les savants (donc le pôle et les initiés de la hiérarchie) sont les héritiers des prophètes sur le moment comme à la fin, même s'ils n'approchent pas de leur rang », dit-il aussi (XII, 94). Une citation du cheikh al-Tiġānī comporte elle-même une citation d'Ibn al-Fāriḍ : « Le savant parmi nous est un prophète et celui parmi nous qui appelle à Dieu assume la mission d'envoyé » (XVIII, 120). Selon Aḥmad b. al-Mubārak (*Kitāb al-Ibriz*), « seuls peuvent désavouer la réalité (*ḡaḡiqa*) ceux qui connaissent globalement la *ḡari'a* » c'est-à-dire « le prophète et les plus parfaits de ses héritiers, comme les *agwād* en tout temps » (X, 89). Al-Suhrawardī² dit dans son *Sanad* que le cheikh occupe l'un des rangs les plus élevés dans la voie mystique, la lieutenante de la prophétie, et l'action missionnaire; « il fait suivre au disciple la voie de l'imitation du prophète » (XVIII, 117). « Recevoir le soutien de son cheikh, dit-il, c'est recevoir celui du

1. *Iḡudn al-ḡaḡā'*, II, 298-300.

2. Al-Ḥāḡḡ ḡUmar a très souvent recours à des passages d'un Suhrawardī dont il cite deux ouvrages : *Adāb al-murīdīn* et *al-Sanad*.

Il ne s'agit ni du fameux ḡihāb al-dīn Yaḡyā al-Suhrawardī (initiateur de la philosophie illuminative, exécuté en 1191 sur l'ordre d'al-Malik al-Zāhir, fils de Saladin, sous l'inculpation d'ismaélisme), ni même du très orthodoxe ḡihāb al-dīn Abū Ḥafḡ al-Suhrawardī (1145-1234, qui fut chef des ḡūff-s de Bagdad sous le calife al-Nāḡir), mais de l'oncle du deuxième qui fut aussi son maître en même temps que le fameux 'Abd al-Qādir al-Ġilānī, et dont le nom est 'Abd al-Qāhir b. 'Abd Allāh b. Sa'd al-Suhrawardī Diyā' al-dīn Abū Naḡīb b. 'Ammūya, d'abord juriste ḡanafite puis cheikh ḡūff à Bagdad.

Brockelmann cite comme son œuvre un *Adāb al-murīdīn fī l-taḡawwuf*; par contre, il ne mentionne pas le *Sanad*.

prophète lui-même, car le cheikh représente le prophète (XVIII, 118). Le *Kitāb Al-'arā'is*, tout comme les *Ihwān al-şafā'*¹, fait appel au verset coranique où Moïse dit à Aaron « succède-moi à la tête de mon peuple » et le commente ainsi : « Ce verset montre que les saints ont des califes, des *nuḡabā'* et des *nuḡabā'* qui suivent leur voie (*sunna*), les prennent pour modèle et atteignent à leur échelon grâce à leur sincère volonté » (XXIX, 8), et à propos du même verset, Ibn Ḥāmid² dit : « Les prophètes et les saints ont eu continuellement des califes pour leur succéder après leur mort à la tête de leur communauté et de leurs compagnons. Ils guident les gens de leur lumière (cf. les propagandistes ismailiens) et préservent ce qui se perd de la Loi » (XXIX, 188). Il ajoute qu'Abū Bakr a joué ce rôle après le prophète, ce qui évidemment sépare ces mystiques du Śi'isme. Le *Kitāb al-'Arā'is* commente le verset « Dieu a élevé les uns au-dessus des autres » de la façon suivante : « pour que les uns imitent les autres dans leur religion, leur loyauté (*amāna*, terme qu'affectionnent les Śi'ites), leur preuve³ (*ḥuḡḡa*) et leur démonstration jusqu'à la fin des siècles. ... Un saint succède au saint, un véridique succède au véridique; Dieu met les uns à des échelons plus élevés que les autres, pour que sa terre ne se vide pas du *ḥuḡḡa* de Dieu et de sa protection (*amān*) » (XXIX, 188). On a là un raccourci parfait des notions d'héritage, de hiérarchie, de la nécessité permanente d'un imām qui soit la « preuve » (*ḥuḡḡa*) de Dieu.

Cheikh Aḥmad b. al-Mubārak, dans son *Kitāb al-Ibriz*, dit lui aussi « Le saint est un *ḥuḡḡa* (une preuve) pour les autres, et eux ne le sont pas pour lui, car le saint est plus près de Dieu (*al-Ḥaqq*) » (X, 88).

Un autre passage emprunté par al-Ḥāḡḡ 'Umar à 'Alī Ḥarāzīm dit : « Dieu, dans sa science prééternelle et sa volonté créatrice exécutoire, a fait que le secours (*madad*) qu'il fait parvenir à ses créatures par l'influx de sa miséricorde arrive en tout temps avec l'élite suprême de ses créatures : prophètes et véridiques » (XIII, 96).

Selon les « Règles » (*Qawā'id*) du cheikh Zarrūq, « le disciple reçoit l'influx du fluide spirituel de son cheikh seul; et c'est comme

1. *Ihwān al-şafā'*, IV, 117.

2. Peut-être est-ce un hanbalite, auteur d'un *Kitāb al-Uṣūl*.

3. Chez tous les Śi'ites le terme s'applique à l'imām ou à ses principaux propagandistes. À l'époque fātimide, c'était un grade de la hiérarchie des propagandistes ismailiens (cf. *ET*, *Supplément, Ismā'īliyya*; et *COHEN*, *op. cit.*, p. 131). Pour les ismailiens nizāriens, le *ḥuḡḡa* est parfois celui qui révèle un prophète à lui-même (cf. *COHEN*, *Hist. Phil. isl.*, I, p. 146 et suiv.).

s'il le recevait du prophète; car son cheikh l'a reçu de son cheikh à lui, et ainsi de suite jusqu'au prophète; et le prophète lui-même l'a reçu de Dieu * (XLIV, 157; cela est en accord avec ce qui nous a été dit de la hiérarchie, mais éclaire aussi la signification de l'*ismād* initiatique).

Tout cela implique donc une désignation (très analogue à celle du successeur par un imām ismaïlien, et aussi à celle des grands initiés ismaïliens).

Al-Ḥāḡḡ 'Umar insiste sur la permission spéciale d'initiation (*iqn ḥāḡḡ*) donnée aux initiés (XIII, 96). Il raconte avec un luxe de détails comment il a été lui-même initié à Médine, par le grand cheikh Muḥammad al-Gālī. Celui-ci, accompagné d'al-Ḥāḡḡ 'Umar, conférait le titre de *muqaddam* à ceux qui en étaient dignes; mais à lui, le cheikh al-Gālī dit : « Toi, tu n'es pas un *muqaddam*, mais l'un des successeurs du cheikh ». Puis al-Ḥāḡḡ 'Umar authentifie cette désignation par le récit de multiples rêves qui ont été faits par lui-même, ses disciples ou par d'autres (XXIX, 184 et suiv.).

Al-Sāḥīlī, dans la *Buḡyat al-sālik*, parle du cheikh héritier, enraciné dans la science, dont l'âme est pure, dont les passions sont effacées, qui a reçu les lumières des connaissances et les souffles des mystères et qui a étudié auprès d'un autre cheikh lui-même héritier de ces attributs (XIII, 97). Le *Kitāb al-'Arā'is* affirme « qu'il ne faut prendre pour modèle que celui qui a été initié, qui a suivi la voie des vrais seigneurs et a été soumis à l'influence des bénédictions de leur témoignage » (XIII, 96). Les *Gawāhir al-ma'ānī* évoquent l'obligation pour les saints de se livrer à l'action missionnaire. Mais pour cela il faut une permission spéciale. Celui qui l'a obtenue de Dieu, « sa parole cheminera dans tous les cœurs, les gens répondront à son appel et lui obéiront ». Par contre, pour Ibn 'Aṭā'¹, celui qui prétend mensongèrement avoir obtenu de Dieu cette permission mourra en infidèle à moins de se repentir (XVIII, 120). Enfin, notons qu'al-Sāḥīlī, dans la *Buḡyat al-sālik*, évoque l'initiation de Moïse par al-Ḥiḍr, comme les Ismaïliens se plaisent à le faire (XIII, 97).

Ce qui distingue ces cheikhs, et ce qui fait l'objet de leur héritage, comme pour les Ismaïliens, c'est la science, qui naturellement n'est pas une science vulgaire.

1. Ibn 'Aṭā' : peut-être s'agit-il du disciple d'al-Hallāḡ, qui témoigna en faveur de celui-ci malgré le tribunal. Reçut d'un garde un coup de galoche à la mâchoire des suites duquel il mourut en 309/922 (ANAWATY et GARDET, *Mystique Musulmane*).

Selon Ibn 'Arabī, on l'a vu, les représentants de Dieu sur terre, autres que les prophètes, empruntent leur science à Muḥammad et aux autres envoyés (X, 90).

Le *Kitāb al-'Arā'is*, on l'a vu aussi, fait dire à Dieu : « J'ai fait de vous comme les coffres-forts de Ma munificence : connaissance, amour et sainteté (*walāya*) » (XXIX, 185).

Cette science, il faut donc s'en rendre digne, comme chez les Ismaéliens, par une discipline qui tend avant tout à épurer l'âme; même ceux que Dieu a « choisis » ne peuvent s'en passer. C'est après seulement, et après l'acquisition de la science transmise par le maître, qu'on pourra (on y reviendra plus loin) recevoir la science par inspiration ou révélation. Al-Ġunayd dit : « Si Dieu avait caché les „réalités“ des saints aux gens du commun, ceux-ci périraient faute de les suivre et de les imiter, et ils seraient une preuve (*ḥuġġa*) contre eux au jour de la résurrection ».

Al-Ġunayd (à propos bien entendu des étapes de l'initiation mystique) mentionne « la marche vers les échelons supérieurs » (XVIII, 120), ce qui évoque l'idée de remontée chère aux Ismaéliens.

Selon « notre cheikh », dit al-Ḥāġġ 'Umar (c'est-à-dire al-Tiġānī), le but de l'exercice [du disciple] est d'enlever le voile qui recouvre l'esprit, d'origine divine (*rabbānī*), et le ramener à la pureté qu'il avait avant d'être uni au corps (XLV, 161). Al-Sāḥilī (*Buġyat al-sālik*) dit que le but suprême de la Loi, c'est de purifier l'âme des impuretés inhérentes au corps en l'épurant des caractéristiques blâmables et en l'ornant des caractéristiques louables (XXIII, 96).

Selon al-Suhrawardī, l'âme ainsi purifiée ressemble à un miroir qui reflète des lumières vénérables et la beauté de l'unicité (XVIII, 118)¹. Selon un passage qui semble être d'al-Ḥāġġ 'Umar, mais qui pourrait être une citation, « le but de l'éducation est de purifier l'essence [du disciple], de l'épurer de ses lâchetés pour qu'elle puisse supporter le secret, ce qui n'est possible qu'en en dissipant l'obscurité . . . ».

« Lors des trois premiers siècles de l'Islam, siècles vertueux, les gens étaient attachés à Dieu; l'initiation était inutile; le cheikh n'avait qu'à souffler à l'oreille du disciple, et alors celui-ci recevait l'illumination grâce à la pureté de son essence et de sa raison. Puis

1. Sur le symbole du miroir chez les Iḥwān al-ṣafā', cf. Yves MARQUET, *Imānāt, Résurrection et Hierarchy*, dans *REI*, XXX, (1962), p. 85 note 50.

les consciences s'attachèrent aux choses d'ici-bas, cherchèrent à satisfaire passions et plaisirs; l'âme alors devient négligente, et son maître, la raison, se trouve lié à la vanité. Alors la purification ne peut se faire que par l'intermédiaire d'un cheikh (d'où la nécessité de la voie : retraite, litanies, frugalité). Tel est le but de l'initiation (XX, 132-3) ¹. Pour le cheikh Zarrūq, « acquérir la sagesse (*hiġma*) doit être le souci majeur de tout croyant, à l'exemple de l'abeille qui se nourrit de tout nectar mais revient à la ruche uniquement pour faire son miel » ². Le cheikh Zarrūq dit encore dans ses « Règles » que le disciple, en retraite, qui se voue à la dévotion et délaisse sommeil et repos, sera délivré des quatre éléments (terre, eau, air et feu), son cœur sera alors débarrassé de ses voiles et il pourra regarder vers le royaume céleste avec les yeux du cœur et désirer Dieu (XLIV, 156). N'est-ce point là un point de vue typiquement ši'ite ³? 'Alī Qaṭra ⁴, dans son *Tanbīh al-aġbiyā'* et son maître 'Alī al-Ḥawwāš, évoque le nombre considérable des connaissances des saints concernant le Coran et la *Sunna* (X, 90). « On ne peut arriver à la connaissance de Dieu, dit al-Sāhili dans la *Buġyat al-sālik*, que par la connaissance de l'âme et de ses défauts divers, simples ou complexes, ainsi que des remèdes et nourriture à lui apporter. Seul peut le faire comme il faut l'être divin dont Dieu a éclairé l'intérieur des lumières de Sa connaissance, qu'Il a fait bénéficier des œuvres de Sa sagesse et à qui Il a fait connaître les secrets de la Loi, ainsi que le sens profond du Coran et de la *Sunna* (XIII, 96/7) ».

En effet, selon al-Ša'ānī (dans sa *Risāla*), « ce que les *muġtaḥidūn* ont compris du Coran et de la *Sunna* n'égalé qu'une petite partie de ce que connaissent les initiés ». Certaines de ces connaissances ont été consignées par 'Alī Qaṭra dans le *Tanbīh al-aġbiyā'*, et 3 000 l'ont été dans *al-Durr al-naẓīm*. La somme des connaissances des saints est de 71 000. D'après son maître 'Alī al-Ḥawwāš, il y a 247 000

1. Bien que cette idée semble assez courante en Islam, peut-être y a-t-il ici un écho de la conception ismailienne des périodes de manifestation où les gens de bien l'emportent, et des périodes de clandestinité, où dominent les suppôts de Satan (*Iḥwān al-jaṣḍ*, IV, 379).

2. Cf. *Iḥwān al-jaṣḍ*, II, 302 et 365 où l'abeille symbolise l'imām et où le miel, remède pour les corps, représente la science, remède pour les âmes.

3. Cf. CORBIN, *Hist. Phil. Isl.*, I, p. 84.

4. 'Alī Qaṭra : non signalé par Brockelmann. Le *Kitāb al-Rimāh* cite deux ouvrages de lui : *Tanbīh al-aġbiyā'*, et *al-Durr al-naẓīm*. Il eut pour maître 'Alī al-Ḥawwāš.

connaissances tirées de la *Fātiĥa* seule par le cheikh Ibrāhīm al-Matbūlī¹; au nombre de celles-ci, il y en a 411 que seuls connaissent les initiés (X, 90).

Celui qui est parvenu au plus haut degré de connaissance, le cheikh héritier reconnu par Dieu et ses dévots et qui est capable de guider les autres, est, selon al-Şāḥilī (dans la *Buġyat al-sālik*), l'héritier parfait, celui dont l'utilité s'étend à tout le monde; il est « enraciné dans la science, les facultés de sa raison sont solides, son âme est épurée, sa pénétration d'esprit est sans défaut, son opinion est toujours la bonne, il n'offre plus de prise à la passion; il est dilaté par les lumières de la science, et par le souffle des mystères, ayant acquis tout cela d'un cheikh héritier. Tel est l'héritage vrai » (XIII, 97). On reviendra plus loin sur l'ésotérisme que comporte cette conception. Ce qui nous intéresse ici, c'est la notion d'héritier parfait, c'est à dire d'homme parfait². L'on sait que pour les Ismaéliens, c'est la forme humaine archétype, l'Âme parlante humaine universelle, l'Adam céleste³ dont le premier Adam terrestre fut la première manifestation, et dont l'imām à toutes les époques est une manifestation. Ici c'est essentiellement sur le *qutb* que la notion est reportée. Même la notion de corps parfait semble avoir laissé un écho assourdi, mais elle est trop abâtardie pour mériter d'être exposée ici en détail.

Notons seulement que pour le cheikh al-Qurṭubī⁴, « la terre ne pourrait pas le corps des prophètes ».

Ainsi le *qutb* (ou le plus souvent *ḡawf* chez nos auteurs cités par al-Ĥāġġ 'Umar) joue ici-bas un rôle très analogue à celui de l'imām, et les membres de la hiérarchie mystique évoquent ceux de la hiérarchie ismaélienne. Il y a ceux qui sont presque au niveau du *qutb*, et, subordonnés à eux, toute une série d'échelons liés entre eux par des relations de maître à disciple, ce qui évoque la notion si vite du *ta'lim*.

1. Al-Ārif bi-llāh Abū Ishāq Ibrāhīm b. 'Abd Allāh al-Anṣārī al-Matbūlī al-Aḥmadī. m. 877/1472. Né à Matbūl. Se rend à Tanṭā, puis au Caire dans une *ḥuġra*. Fait plusieurs fois le pèlerinage; bâtit à la Mecque une grande *ḥuġra*. Auteur d'une *waṣīyya* (avec commentaire d'al-Şa'rānī: *al-Minaḥ al-samiyya*). Assez souvent cité par al-Ĥāġġ 'Umar.

2. A propos de l'homme parfait, cf. notamment 'Abd al-Raḥmān BADAŪI, *al-Insān al-kāmil 'inda l-'Arab*; CORBIN, *Hist. Phil. Isl.*, I, p. 108.

3. A ce propos, cf. CORBIN, *Hist. Phil. Isl.*, I, pp. 124 et suiv.

4. Je n'ai pu identifier ce personnage avec certitude. D'après le *Kitāb al-Rimāh*, il semble s'agir d'un certain Abū 'Abd Allāh al-Qurṭubī, auteur d'une *taḥkīra*; contemporain du sultan ayyūbide al-Malik al-Kāmil.

Al-Sāhili, dans la *Buḡyat al-sālik*, dit : « Suivre un tel homme (l'héritier parfait) en le prenant pour modèle est un moyen d'arriver à Dieu ».

« Dieu, dit le *Kitāb al-'Arā'is*, a établi une loi éternelle en vertu de laquelle nul ne peut parvenir jusqu'à lui sans qu'il lui ait destiné un maître connaissant Dieu, initié au mystère de Sa religion et de sa divinité. < . . . > Ce maître sera l'intermédiaire entre le [disciple] et Dieu » (XIII, 96).

« Il faut se faire instruire par les *imāms* (entendons les saints) », ajoute-t-il; et il cite une tradition selon laquelle le prophète aurait dit : « Après moi, imitez 'Umar et Abū Bakr ». La conception ismailienne a donc été adoptée, mais transposée et reportée des *imāms* alides sur les califes « orthodoxes » puis sur les saints.

« [Le disciple] qui imite vraiment le prophète et ses sectateurs, dit al-Suhrawardī, Dieu l'aime » : le cheikh éclairé devient un modèle pour le disciple, en même temps que son *imām*. C'est lui qui pousse le disciple à imiter parfaitement le prophète (XVIII, 118) : « On ne peut tirer profit de [son] cheikh que si on croit en lui plus qu'en les autres », dit 'Adī b. Musāfir¹ (XVIII, 3).

Le cheikh, dit al-Ša'rānī, est comme l'échelle qui aide à s'élever; c'est par la bonne éducation dont il fait preuve à son égard, que le disciple s'élèvera jusqu'à la bonne éducation à l'égard de Dieu (XVIII, 119)².

Selon les « Règles » du cheikh Zarrūq, Muḥammad est, parmi les autres prophètes (bien que ceux-ci soient de vrais prophètes), le seul intermédiaire valable entre le disciple et Dieu (cf. la lumière mohammedienne; XLIV, 8-9). Mais comme, ainsi qu'on l'a vu, le cheikh recevant l'influx de la « puissance de l'unique » (*wāḥidiyya*), est dans son peuple comme le prophète dans sa communauté, il va de soi que le disciple doit s'attacher à son cheikh dont il recevra l'influx.

'Adī b. Musāfir dit : « Ton cheikh te protégera même absent; il t'éduquera et t'éclairera de ses lumières ».

1. 'Adī b. Musāfir b. Ismā'īl al-Umawī al-Ša'mī al-Hakkārī; né à Ba'labakk. Fonde un monastère sur le mont Hakkār, près de Mossoul, où il rassemble des *Yazīdī-s*. M. en 557 ou 558/1163. Ordre fondé par ses disciples 'Adawīyya. Œuvres : *Waṣīyāt; I'tiqād ahl al-sunna wa-l-ḡamā'a*.

2. On a là une conception très voisine de celle que les Ismailiens se font de l'*imām jirāf mustaqīm*; et les *Iḥwān al-ṣafā'* appellent l'action, échelle de la montée, et la science, la lumière qui l'éclaire (IV, 217).

Cette façon de voir entraîne l'obéissance absolue et explique ce phénomène si actuel : la soumission totale des *ṣalaba* au marabout. Mais elle est parallèle au devoir d'obéissance tel que le conçoivent les Ismaïliens¹. En effet, tous les auteurs cités sont unanimes à exiger l'obéissance absolue du disciple au cheikh et à insister sur l'importance de cette obéissance. Je ne donnerai ici pour mémoire que quelques-unes des nombreuses citations que fait al-Ḥāḍiġ 'Umar à ce propos. « La satisfaction de Dieu est dans la satisfaction du [cheikh qui sert] de modèle », dit la *Buġyat al-Sālik* (XVIII, 121).

'Alī b. Wafā'² préconise l'obéissance absolue au cheikh (XVIII, 118), auquel on doit aussi vouer de l'affection. De même, al-Ṣa'rānī souligne que tous les « cheikhs demandent aux disciples beaucoup de respect et de révérence et exigent qu'ils agrément leurs avis » (XVIII, 119); et dans le *baḥr al-mawrūd*, il affirme qu'il faut aimer le cheikh plus que ses parents et ses enfants (XVIII, 118)³.

Al-Sāḥilī, de son côté, dans la *Buġyat al-sālik*, déclare qu'il faut se soumettre totalement à la volonté de l'héritier parfait « tel le cadavre entre les mains de son laveur », reprenant la célèbre formule d'al-Bisṭāmī⁴.

Mais c'est dans les faits que l'on peut encore aujourd'hui constater la soumission aveugle des disciples au cheikh, notamment en Afrique Occidentale, des « talibés » au « sériġne ». Cette obéissance aveugle évoque irrésistiblement celle qui est exigée à tous les échelons de la hiérarchie ismaïlienne.

Bien sûr, théoriquement, cette exigence de l'obéissance est inséparable de l'éducation de l'âme, donc du *ta'lim*. Comme les Iḥwān al-ṣafā', les mystiques se posent la question de savoir dans quelle mesure on peut se passer d'un cheikh.

Al-Ġunayd affirme la nécessité de suivre le saint pour qui est capable de le reconnaître (XVIII, 120). Al-Ġazālī, dans l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, chapitre (m. à m. « quart ») des *muhākāt* dit : « Celui

1. Cf. *Iḥwān al-ṣafā'*, III, 452.

2. Probablement Abū l-Ḥasan 'Alī b. M. b. M. b. Wafā' al-Sāḥilī al-Iskandarī al-Wafā', célèbre ṣūfī né au Caire 759/1357, m. 807/1404 à al-Rawḍa. Auteur de poèmes mystiques et de *Waṣāyā*.

3. On trouve quelque chose de très analogue chez les Iḥwān al-ṣafā'; cf. par exemple IV, 135.

4. Al-Bisṭāmī aurait reçu une initiation 'alīde, ainsi que 'Abd al-Qādir al-Ġilānī, selon DELADRIÈRE, *Abū Yazīd al-Bisṭāmī et son enseignement spirituel*, dans *Arabica*, XIV (1967), p. 80.

qui n'a pas de cheikh pour le guider sur la bonne voie, le diable le mettra forcément sur sa voie à lui » (XII, 95).

Abū Yazīd (al-Bisṭāmī), cité par al-Quṣayrī, dit à peu près la même chose : « Qui n'a pas de maître a le diable pour imām » (XII, 94). Al-Ḥāḡḡ 'Umar cite encore Abū l-Qāsim al-Quṣayrī, cheikh Zarrūq, cheikh Ġibrīl al-Ġarmābāzī (on s'égaré déjà dans le monde des choses corporelles désert mortel; comment ne s'égarerait-on pas dans le monde de l'inconnaissable), Abū Naḡīb al-Suhrawardī, cheikh Abū l-'Abbās al-Mursī¹, et aussi « notre cheikh » al-Tiḡānī selon qui « le *murīd* doit se faire guider par un *murśīd* ». Enfin lui-même affirme la nécessité d'un *murśīd* (XII, 93 et suiv.). À défaut d'un saint, dit Ibn 'Aṭā', il faut prendre un directeur spirituel quelconque (XVIII, 123). Cependant le cheikh Zarrūq, après avoir signalé que certains *fugarā'* attardés d'Andalousie se sont querellés sur le fait de remplacer les cheikhs par des livres, remarque que le disciple non doué a besoin à tout prix d'un cheikh; que le disciple intelligent peut s'éduquer lui-même grâce aux livres; qu'il n'y a pas besoin de propagandiste pour la piété, mais qu'il n'y a pas d'initiation possible dans l'aide d'un cheikh capable de donner des directives en cas d'ouverture mystique².

Le prophète lui-même a été initié par Warāqa b. Nawfal (donc comme Moïse par al-Ḥiḍr). Cheikh Zarrūq donne ensuite la hiérarchie des cheikhs en indiquant ceux qui peuvent se passer d'un maître : le *ṣayḥ al-ta'lim* (cheikh d'enseignement au sens šī'ite du terme) peut se contenter de livres; le *ṣayḥ al-tarbiya* (cheikh d'éducation) doit fréquenter un homme sage, bon conseiller, versé dans les connaissances religieuses; le *ṣayḥ al-tarqiya* (cheikh de promotion, que Puech traduit à juste titre « cheikh chargé d'initiation ») n'a besoin, lui, que de se faire bénir de manière parfaite et suivie (XII, 94 et suiv.). Or les *Iḥwān al-ṣafā'* ne nous disent-ils pas qu'on ne peut se passer d'un maître qu'une fois atteint un certain niveau et si l'on ne peut faire autrement ?

Naturellement, les « enseignants » de la hiérarchie mystique, comme ceux de la hiérarchie ismaïlienne, sont en même temps des

1. Je n'ai rien trouvé sur Ġibrīl al-Ġarmabaḡl dans BROCKELMANN, et Abū l-'Abbās al-Mursī y est seulement cité dans le corps d'un article, sans précision à son sujet.

2. Sur la nécessité de l'initiation, cf. ANAWATI et GARDET, *Myst. musulmane*, pp. 195-234; notamment page 197 (difficultés et dangers du *ḡib solitaire*).

«missionnaires», des propagandistes (*du'āt*). Ibn al-Fāriḍ, mentionne celui qui appelle à Dieu (XVIII, 7). Il est aussi fréquemment question des saints qui guident les gens de leurs lumières; de même, chez les Ismailiens, les propagandistes «enseignants» sont comparés à des étoiles.

Dans son *Baḥr al-mawrūd*, al-Şa'rānī mentionne les «missionnaires» (*al-du'āt ilā llāh*; XVIII, 118); les *Gawāhir al-ma'ānī* mentionnent les saints missionnaires (XVIII, 120). Al-Suhrawardī parle du prosélytisme (*al-da'wa ilā llāh*; XVIII, 117).

Chez les Ismailiens, l'imām et les initiés des différents échelons sont appelés médecins des âmes. De même, dans ses *Qawā'id*, le cheikh Zarrūq compare le cheikh au médecin et le disciple au malade (XVIII, 123). Le disciple est comme le malade qui espère guérir en se faisant soigner par un médecin compétent (XLIV, 158). Al-Sāḥilī, dans la *Buḡyat al-sālik*, évoque les défauts de l'âme, simples et complexes, ainsi que les remèdes et les nourritures à lui apporter (XIII, 96).

Selon «notre cheikh» (al-Tiḡānī), de même que le malade doit avoir recours à un médecin compétent, de même le disciple doit se faire soigner par un cheikh (XII, 94). Selon la *Buḡyat al-sālik* d'al-Sāḥilī encore, tant que l'homme «n'a pas atteint ces perfections...», il a toujours besoin d'un médecin qui le soigne. Ce médecin est l'héritier parfait» (XIII, 97). Enfin, il y a pour l'initié qui «retrouve la pureté de l'âme», une «deuxième naissance» (Coran), selon al-Suhrawardī (naissance au sens figuré, prend-il le soin de préciser, mais véritable; XVIII, 118). Et il fait appel aux paroles qu'aurait prononcées Jésus: «Seul entrera au Paradis celui qui naîtra une deuxième fois»¹. Or, on sait l'importance qu'a prise cette notion pour les Ismailiens, et les Ihwân al-şafā' citent les mêmes paroles de Jésus (XVIII, 118). D'autre part, selon le pôle 'Abd al-'Aziz al-Dabbāḡ, le fidèle dont l'initiation est assez poussée pour qu'il puisse voir le prophète à l'état de veille, semble extérieurement être avec les hommes, mais sa pensée est toujours occupée par le prophète. Il parle, mange, fait extérieurement n'importe quoi, mais tout cela machinalement car son cœur n'est pas avec les hommes (XXX, 200). Or, l'attitude du «frère» telle que la décrivent les Ihwân al-şafā' est très analogue à cela². Par contre, «qui n'adore pas Dieu adorera

1. «Celui qui n'est pas né deux fois n'arrivera pas au Royaume des cieux». ST. JEAN, 3, 3.

2. Cf. par exemple *Iḥwān al-şafā'*, III, 311.

forcément les créatures ». N'y a-t-il pas ici un écho de cette idée ismailienne que quand on n'est pas orienté vers l'Intellect, on est entraîné par la Nature et par le poids de la matière ?

Sari'a et haqīqa

On connaît le caractère ésotérique de la science que requièrent les mystiques. Dans son *Kitāb al-Ibrīz*, le cheikh Aḥmad b. al-Mubārak dit que le saint qui a reçu l'illumination connaît le vrai, le juste, et ne se laisse entraîner par aucune école juridique. Bien mieux, un tel saint serait capable de revivifier la Loi si les écoles juridiques venaient à disparaître. Car le prophète ne le quitte pas un instant, et lui, de son côté, il contemple sans cesse Dieu. Le saint est donc au courant de la volonté du prophète et de Dieu en ce qui concerne les lois (X, 88). Certes, une telle affirmation est en elle-même intéressante, parce qu'elle montre l'indépendance, à l'égard des quatre rites, des mystiques, ou tout au moins de certains mystiques, qui se sentent au-dessus de l'*iḡtihād*. Mais elle est intéressante également par référence à l'Ismaélisme. Car aux yeux des Ismaéliens, la Loi dans son aspect extérieur est nécessitée par l'imperfection des hommes du commun. Les prophètes, imāms et initiés sont tenus de s'y conformer lors des cycles où règnent les méchants, en quelque sorte pour donner le bon exemple; mais, malgré cela, ils sont en réalité au-dessus, parce qu'ils connaissent la réalité profonde.

Le cheikh Aḥmad b. al-Mubārak semble d'autre part approuver ceux qui estiment que les écoles juridiques détiennent toutes la vérité et que la Loi de Dieu se diversifie selon la pensée des *muḡtahid-s* et selon les hommes auxquels elle s'applique; il semble au contraire désapprouver les critiques des différents rites qui croient que la Loi est immuable et la même pour tous (X, 88). Certes, les Ismaéliens rejettent les rites orthodoxes et repoussent l'*iḡtihād* dans le sens orthodoxe du mot. Mais ils pensent que, comme la Révélation, la Loi comporte des significations différentes selon le niveau des hommes auxquels elle s'adresse. Seuls, ajoute Cheikh Aḥmad b. al-Mubārak, ceux qui ont une connaissance globale et profonde de la Loi (*sari'a*) peuvent désavouer la « réalité profonde » (*haqīqa*); seuls donc peuvent le faire le prophète, et le plus parfaits de ses héritiers, les pôles (*aḡwāʾif*) de chaque époque (X, 89). Pour rendre cette affirmation acceptable pour les Ismaéliens, il suffirait de remplacer le mot *aḡwāʾif* par celui d'imām.

De son côté, Cheikh 'Abd al-Wahhāb¹, dans sa *Risāla*, oppose l'initié ('*ārif*) au traditionaliste (*muqallid*). Il compare le premier à un homme entré dans une maison de jour, en pleine possession de ses facultés, et qui a vu tout ce qu'elle renferme; le deuxième à un homme qui n'y est jamais entré et n'a fait qu'en entendre parler (il y a aussi celui qui y est entré de nuit). Deux hommes comme ces derniers ne sauraient être d'accord, et aucun ne peut avoir raison. Deux hommes comme le premier sont forcément d'accord. La compréhension que les *muḥtāhidūn* ont du Coran et de la *Summa* est donc forcément inférieure à celle des initiés (X, 89-90). Or, l'on sait que les *Ihwān al-şafā'* affirment² que les désaccords entre sectes, entre autres raisons, ont pour causes les discussions stériles entre juristes ou théologiens ignorants; que ceux-ci d'ailleurs, à l'intérieur même de l'orthodoxie, ne peuvent de mettre d'accord.

Al-Sāhili, dans la *Buḡyat al-sālik*, dit que seul peut purifier une âme « l'être divin dont Dieu a éclairé l'intérieur des lumières de Sa connaissance, qu'Il a fait bénéficier des effets de Sa sagesse, et auquel Il a dévoilé les mystères de Sa *şarī'a*, ainsi que le sens du Coran et de la *Summa* » (XIII, 96-7).

Ibn 'Arabī déclare que la révélation présente différents aspects (donc avec diverses interprétations possibles), parce qu'il s'agit de la Loi divine. Il n'en est pas de même des autres lois. Si Dieu a fixé sa loi sous la forme où nous l'ont donnée les *muḥtāhid-s*, c'est afin qu'elle soit moins pénible pour la communauté (*yusr* opposé à '*usr*) et qu'elle s'y répande (X, 90-1).

Là encore, pour les Ismailiens, il y a pluralité d'interprétations possibles de la révélation selon le niveau des différents hommes auxquels elle s'adresse. Dans l'Ismailisme, qui forcément rejette les rites orthodoxes fondés par les *muḥtāhidūn*, il y a cependant un point de vue analogue : certains hommes doivent se conformer strictement à la loi sans chercher à comprendre. Peut-être y a-t-il lieu également de rapprocher ce passage d'une idée exprimée par les *Ihwān al-şafā'*³ : la religion (dans sa profondeur) est une, mais les lois [extérieures] sont multiples.

Ibn 'Arabī ajoute que les divergences de vue entre *muḥtāhidūn* permettent la pluralité des aspects, ce qui est un reflet « de l'im-

1. Le cheikh 'Abd al-Wahhāb : il s'agit vraisemblablement d'al-Şa'rānī.

2. Cf. *Iḥdmat*, p. 134.

3. *Iḥwān al-şafā'*, III, 486.

mense miséricorde innée chez le prophète Muḥammad * (sans doute parce que la loi pourra s'appliquer plus facilement à des cas différents). Notons que, pour les Iḥwān al-ṣafā' ¹, les désaccords sont utiles aussi parce qu'ils provoquent des discussions qui enrichissent la religion.

Tous les passages qui précèdent sont intéressants parce qu'ils soulèvent le problème du rapport entre Loi et gnose qui, comme on sait, aboutit à l'*ibāḥa* chez certains mystiques et dans certaines sectes extrémistes (par exemple les Druzes, le néo-Ismaélisme à ses débuts, etc.).

Naturellement, les deux volets de ce dyptique en impliquent un autre : l'opposition *ẓāhir* et *bāṭin*, « manifeste » et « caché ».

Cette notion n'est pas ici systématisée comme chez les Ismaéliens, mais elle existe.

L'imām Abū Muḥammad b. Abī Ġamra ² (ou peut-être Ibn al-Ḥāḡḡ) parle des '*ulamā' al-ẓāhir*' (savants littéralistes, ce sont ceux qui refusent toute interprétation du Coran; XXXI, 206).

Le cheikh Zarrūq, dans ses '*Règles*' (*Qawā'id*; à moins que ce ne soit al-Ḥāḡḡ 'Umar lui-même), dit que la retraite du disciple doit se faire en présence du cheikh et sur son ordre *apparent et caché* (XLIV, 153).

Enfin al-Ġunayd dit : « Dieu dans sa miséricorde a protégé les [saints] par cette forme humaine »; et il ne les fait reconnaître que par leurs semblables ou par celui qu'il a voulu faire profiter de leurs bénédictions; alors il fait disparaître aux yeux de celui-ci la forme humaine [du saint] et lui fait contempler la réalité divine: il a alors une perception absolue et non pas conjecturale (XVIII, 120).

On trouve de même, chez les Iḥwān al-ṣafā', l'opposition corps [apparent] et âme [cachée].

Il découle de ces deux ordres d'idée une autre notion, celle de la clandestinité; elle existe aussi chez les mystiques, mais pas nettement systématisée comme chez les Ismaéliens.

Al-Ša'rānī, à propos du Cheikh Abū l-Su'ūd al-Ġāriḥī ³, évoque la nécessité de garder les secrets de la voie (XVIII, 119) ⁴.

1. *Imdāt*, p. 134.

2. Je n'ai rien trouvé dans Brockelmann à propos de ce personnage; il semble être un traditionniste qui aurait fait la critique des traditions d'al-Buḥārī.

3. Le cheikh Abū l-Su'ūd b. Abī l-'Aṣṣ'ir al-Ġāriḥī. Je n'ai rien trouvé sur lui dans Brockelmann. Fut l'élève d'Ibrāhīm al-Matbūlī.

4. On connaît l'importance du secret chez les Ismaéliens. Les *falsīfa* euz-

Al-Ḥāḡḡ 'Umar lui-même, mentionnant les « retraites » (*ḥalwa*) en usage dans la confrérie tiḡāniyya, dit que chacune d'elles a des bienfaits innombrables qu'il ne peut citer de peur des mauvais disciples (XLV, 163).

Cycles Législatifs

On sait qu'aux yeux des Ismaéliens, la longue existence du monde se divise en multiples cycles astrologiques, tour à tour cycles de manifestation et cycles de clandestinité, de 6 000 ans¹. Ces derniers à leur tour se divisent en 6 millénaires, dont 5 sont inaugurés par un prophète législateur. En effet, au cours de ces millénaires, et en vertu des conditions astrologiques, la Loi révélée se dégrade sous l'effet de la corruption humaine, et en outre les circonstances de temps et de lieu entraînent une nécessité d'adaptation de la Loi à ces circonstances nouvelles. Les envoyés législateurs apportent donc une révélation qui restaure et renouvelle à la fois les législations antérieures.

Or, on trouve chez nos auteurs mystiques un écho de cette conception. On a vu que le *Kitāb al-'Arā'is* dit : « Dieu vous a établis comme califes sur Sa terre à l'exemple d'Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, et a ajouté à votre noblesse celle de votre prophète » (XXIX, 185). Peut-être (comme les Ismaéliens, qui vraisemblablement se fondent sur le verset coranique XXXIII, 7), considère-t-il ces personnages comme les grands prophètes; et sans doute est-ce sous l'influence des Ismaéliens, car pour les Nuṣayriyya, par exemple, qui croient également aux cycles², ces cycles sont inaugurés par d'autres grands prophètes.

Quoiqu'il en soit, le point de vue exposé par certains auteurs présente une analogie frappante avec celui des Ismaéliens. Selon les *Ḡurāḥir al-ma'ānī* de 'Alī Ḥarāzīm, « celui qui se détourne des gens de son époque en se contentant de ce qu'ont dit les morts qui l'ont précédé est marqué au sceau de la privation; il est comme celui

mêmes pensent que certaines choses doivent être cachées au vulgaire. Cette idée est couramment exprimée par les mystiques. ANAWATI et GARDET remarquent que toutes les œuvres de mystiques gardent un certain caractère d'ésotérisme de peur qu'ils ne viennent aux mains des profanes. C'est exactement le cas des épîtres des Iḥwān al-ṣafā'.

1. Cf. CORBIN, *Hist. Phil. Isl.*, I, p. 129.

2. Faut-il en conclure que les Nuṣayriyya, dont les onze imāms légitimes sont les mêmes que ceux des Duodécimains, ont, comme les Ismaéliens, subi l'influence directe des Sabéens de Ḥarrān ?

qui se détourne du prophète de son temps et de sa législation en se contentant des lois des prophètes du passé, et qui est marqué au sceau de l'infidélité » (XIII, 96).

Pour Ibn Hāmid, les califes des prophètes et des saints préservent pour les membres de la communauté ce qu'ils perdent de leur *Sunna* (XXIX, 188).

Pour Ibn 'Arabī (Sayḥ Muḥyī l-dīn b. 'Arabī al-Ḥātīmī), le prophète a le pouvoir d'ajouter à la Loi, alors que le simple représentant n'en a pas le droit (le saint est donc ici assimilé aux imāms qui, pour les Ismaéliens, séparent les grands prophètes). Ce « représentant » ne peut juger ou enseigner que conformément à la loi de Muhammad.

Les Juifs n'ont accepté Jésus que tant qu'il n'a rien changé à la Loi mosaïque; mais lui, en tant que prophète, pouvait changer la Loi en y ajoutant ou en y retranchant.

Les « califes » actuels ne peuvent pas le faire; mais ils peuvent ajouter ou retrancher aux lois fixées par *iğtihād*, c'est-à-dire qui ne sont pas réellement appuyées sur un texte. (De même, aux yeux des Ismaéliens, les imāms peuvent modifier les applications de la Loi, mais ne modifient pas la Loi révélée dans son principe).

Il arrive, poursuit Ibn 'Arabī, que dans le domaine de la Loi « le calife » aille à l'encontre d'un *ḥadiṯ* en s'imaginant à tort qu'il est le résultat de l'*iğtihād*; tout simplement cette tradition ne lui a pas été confirmée par une vision mystique (illumination). En outre, il n'est pas garanti (*ma'ṣūm*) contre l'illusion, source de la distraction et de l'oubli, ni des transmissions mal rapportées, source de modification et de falsification (les mots distraction et oubli évoquent l'expression « sommeil de l'ignorance et de la négligence » qu'affectent les *Iḥwān al-ṣafā'*). Quand Jésus [re]descendra (avant le jugement dernier), il supprimera beaucoup des lois fixées par *iğtihād*; et montrera la vraie Loi (la réalité profonde de la Loi), que, suivant le prophète, les lois des imāms fondateurs des rites s'opposent à propos d'une même révélation. La révélation comporte différents aspects (c'est-à-dire diverses interprétations possibles) parce que c'est la Loi divine; ce n'est pas le cas des autres lois (X, 90-1).

L'inspiration šī'ite de ce passage est frappante. Pour les Šī'ites, avant la résurrection, le dernier grand imām (le terrain ayant été longuement préparé au préalable) dévoilera la réalité profonde qui sous-tend la Loi et la révélation, une fois la justice rétablie sur

terre. Pour les Duodécimains, il s'agit de l'*imām mahdī* attendu; pour les Iḥwān al-şafā'¹, de Muḥammad ressuscité; pour Ibn 'Arabī, de Jésus. Il semble cependant que le point de vue d'Ibn 'Arabī soit plus proche de celui des Ismaéliens : Jésus reviendra, ici, boucler le cycle des 6 millénaires inaugurés par un grand prophète. Notons que, selon les *Gawāhir al-ma'ānī* de 'Alī Ḥarāzīm, la mission de Muḥammad était universelle, alors que celle des autres prophètes était particulière; c'est pourquoi la zone d'influence du saint est plus vaste que celle du prophète (XVIII, 119-120).

Vision authentique

Pour justifier sa prétention d'être un « successeur », *ḥalīfa*, et non un simple *muqaddam*, al-Ḥāḡḡ 'Umar raconte comment à Médine son cheikh Muḥammad al-Ġālī l'a désigné; mais surtout il corrobore cela par le récit de multiples rêves faits par lui-même ou par d'autres (XXIX, 184 et suiv.).

Dans le premier de ses rêves, il se fait confirmer par son cheikh Muḥammad al-Ġālī sa qualité de *ḥalīfa*. Dans un deuxième, qu'il fait lui-même, et dans les autres, que font soit des disciples soit d'autres personnages, sa nomination est confirmée par le prophète, allusivement.

Certains de ces rêves comportent un élément de désignation analogue à ceux dont font état les Ši'ites à propos de 'Alī, comme la remise d'un drapeau; d'autres tendent à prouver qu'al-Ḥāḡḡ 'Umar jouit auprès du prophète d'un rang privilégié. Dans d'autres, enfin, le cheikh Tiḡānī intervient aussi dans cette désignation plus ou moins explicite.

Puis, pour authentifier la valeur de ces rêves, il fait appel (XXIX, 192 et suiv.) à la notion de « vision véridique » (appelée généralement dans les textes qu'il cite *ru'yā ṣāliḥa* ou *ḥasana*, plutôt que *ṣādiqa* ou *ṣaḥiḥa*). Citant tout d'abord le verset coranique X, 65², il ajoute que le *Lubāb al-ta'wīl*³ donne une tradition émanant de 'L'bāda b. al-Şāmit selon laquelle le mot *busrā* est à interpréter « vision authentique », tradition rapportée aussi par al-Tirmidī; que

1. Cf. *Imdād*, p. 79.

2. *Lahūnu l-busrā fi l-dunyā wa-fi l-āḥira*.

3. Peut-être le *Lubāb al-ta'wīl fi ma'ānī l-tanzīl* de 'Alī al-dīn 'Alī b. M. b. Ibrāhīm al-Ḥāzīm al-Šiḥī al-Baḡdādī, né à Bagdad (673/1274). Se rendit ensuite à Alep. M. 741/1340.

le *Sirāf al-munir* signale la même interprétation chez un grand nombre de commentateurs; qu'al-Buḥārī et Muslim rapportent tous deux la tradition, émanant d'Abū Hurayra (compagnon revêtu, on le sait, à la fois par les Ši'ites et les mystiques) : « Bientôt la vision du croyant sera véridique, car elle est l'une des 46 parts de la prophétie » — Il cite également une tradition émanant d'Abū Hurayra et donnée par Muslim, une autre émanant d'Ibn 'Abbās donnée par al-Nasā'i, deux autres encore données par al-Tirmidī (émanant l'une de 'Uḫāda b. al-Šāmit et l'autre d'Abū l-Dardā') selon lesquelles la « bonne nouvelle » (*buṣrā*) signifie « Vision authentique ». Il cite encore une tradition émanant d'Abū Hurayra et rapportée à la fois par al-Buḥārī, Muslim et Abū Dāwud, mais rapportée aussi par al-Ṭabarānī (comme émanant de Mālik b. 'Abd Allāh et Abū Bakra) et par al-Dārānī (comme provenant de Qatāda) à propos de la vision qu'on peut avoir du prophète en rêve et à l'état de veille. Il cite ensuite un passage de Zayn al-dīn al-Ḥawāfi¹ (*al-Waṣāyā l-qudsiyya*) sur le même sujet; puis un passage de 'Abd Allāh al-Ḥayyāt² (*al-Faṭḥ al-mubīn*) qui donne deux traditions concernant la *buṣrā* et la « vision authentique », un passage d'al-Ša'rānī (*al-Baḥr al-mawrūd*) concernant la *buṣrā*. Un peu plus tard, il cite un passage du *Kaṣf al-ḥiḡāb wa-l-rān* (ouvrage d'al-Ša'rānī) assurant que la vision authentique fait partie de la prophétie; « c'est un indice de prophétie généralisée, ajoute l'auteur, que le prophète aurait aimé rencontrer dans son peuple » et, un peu plus loin, « elle est une des 46 parts de la Révélation faite au prophète »; et il explique qu'avant de recevoir la révélation par l'intermédiaire de Gabriel pendant 23 ans (soit 46 fois 6 mois), celui-ci a reçu la révélation en rêve pendant 6 mois; donc la révélation par rêve constitue 1/46 de la Révélation. Il cite ensuite, à propos de la vision authentique, un poème de quelques vers (auteur non identifié) et mentionne à ce propos l'ouvrage *ṣaḥiyyat al-samā'*, cite deux passages du *Kaṣf al-qinā'* de 'Alī al-Ḥawwās, dont l'un

1. Zayn al-dīn Abū Bakr M. b. M. al-Ḥawāfi, Šūfi ḥanbalite, né en 1356 à Ḥawāf (Ḥurāsān). Étudie au Caire. Retourne au Ḥurāsān où il meurt en 838/1435. Auteur des *Waṣāyā l-qudsiyya*. (ANAWATI et GARDET, *Myst. Mus.* p. 201; S. DE BEAURECUEIL, dans *Cahiers* (Cercle thomiste), Le Caire, sept. 1952, pp. 37-58).

2. 'Abd Allāh b. M. al-Ḥārūfī al-Fāsi al-Tūnist al-Ḥayyāt, m. à Tunis en 1170/1757. Auteur d'*al-Faṭḥ al-mubīn wa-l-durr al-jamīl fi faḍl al-ṣalāt 'alā sayyid al-mursalīn* (ouvrage de ḥadīf écrit en 1715).

mentionne une tradition relative à une vision de 'Abd Allāh b. 'Umar qu'al-Hāġġ 'Umar rectifie, et dont l'autre précise que « ce que le croyant voit pendant son sommeil est une révélation de Dieu faite par l'intermédiaire de l'ange chargé de transmettre l'inspiration. Il ne peut supporter le poids de la révélation à l'état de veille, ni entendre l'ange ». Qui plus est, « le sommeil est un état mixte, entre le corporel et le spirituel, mais avec prédominance du spirituel », et « les anges peuvent comprendre la parole de Dieu sans intermédiaire » parce qu'ils n'ont pas de corps comme les hommes.

Mais ce n'est pas tout : al-Hāġġ 'Umar revient sur la question au chapitre XLIV (153 et suiv.), relatif à la retraite (*ḥalwa*).

Il cite un passage d'al-Suhrawardi qui, lui-même, évoque une tradition d'al-Buḥārī remontant à 'Ā'īsa : « La révélation est tout d'abord venue au prophète sous forme de vision authentique (*ṣāliḥa*), pendant le sommeil < . . . >. Puis [Dieu] lui fit aimer la solitude; il prit alors l'habitude de se retirer dans la caverne de Ḥirā' < . . . >. Il mena cette vie jusqu'à ce que Dieu vint le trouver alors qu'il était dans la caverne; alors l'ange vint à lui et lui dit « Lis » (c'est-à-dire jusqu'à la révélation proprement dite) ». Dans toutes ces visions par rêve, qui ont un but édifiant (et viennent de l'inspiration donnée par un ange), l'initié peut voir un ou plusieurs saints personnages, peut voir un prophète et parler avec lui, mais surtout voir le prophète Muḥammad. L'un des premiers buts de l'exercice mystique (litanies, oraisons, et retraites) est d'amener le disciple à cela, un but plus lointain, qui aboutit au stade de la « gnose parfaite », étant d'arriver à se réunir avec le prophète, « face à face, à l'état de veille », paroles de 'Alī al-Ḥawwāš à son disciple al-Şa'rānī, rapportées par celui-ci dans son livre *Lawāqiḥ al-anwār al-qudsiyya fī l-'uhūd al-muḥammadiyya*, et citées par al-Hāġġ 'Umar (XXXI, 199). Al-Şa'rānī cite comme ayant bénéficié de cette vision du prophète à l'état de veille « Abū Madyan, le cheikh 'Abd al-Raḥīm al-Qanawī, le cheikh Mūsā al-Zawāwī, al-Şāḍilī, le cheikh Abū l-'Abbās al-Mursī, le cheikh Abū l-Su'ūd b. Abī l-'Aṣā'ir, son maître Ibrāhīm al-Matbūlī et le cheikh Ġalāl al-dīn al-Suyūṭī (qui aurait vu le prophète plus de 70 fois).

La vision du prophète à l'état de veille est très dangereuse, sauf pour celui qui a reçu de Dieu la force de la supporter. Le prophète peut apparaître, soit sous l'aspect qu'il avait en ce monde, soit sous la forme de son essence, mais aux initiés parfaits seulement (grâce à la lumière de leur intelligence). Mais il peut apparaître aussi sous

l'aspect d'autres prophètes ou de saints (un disciple pourra le voir sous les traits de son cheikh). L'initié pourra voir aussi les anges. Selon certains, comme le *cadi* Abū Bakr b. al-'Arabī, quand on voit le prophète, c'est « avec les yeux du cœur » (cela semble une citation du cheikh Ḡalāl al-dīn al-Suyūṭī).

Le prophète apparaissant en rêve ou à l'état de veille, donne à l'intéressé ordres ou instructions. Lors d'une polémique avec un juriste qui invoque pour défendre sa thèse une tradition, un saint prétend voir apparaître, au-dessus de celui-ci, le prophète qui lui apprend que cette tradition est fautive (XXXI, 208).

Il peut y avoir aussi des rêves d'origine diabolique (tradition d'Abū Hurayra, transmise par al-Buḥārī, Muslim et Abū Dāwūd); mais selon Zayn al-dīn al-Ḥawāfi (*al-Waṣāyā l-qudsiyya*), le diable peut alors prendre l'aspect des hommes de bien, non celui du prophète (XXIX, 192-3) ¹.

Tout cela montre donc l'importance de la vision véridique pour les mystiques. Il n'est pas possible de voir Dieu, mais on voit l'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Il serait fort utile de faire un historique approfondi de cette notion pour savoir quand elle est apparue dans l'Islam. Certes, elle a sa source dans le Coran. Mais il est permis de penser qu'elle s'est développée ultérieurement. Il est vraisemblable qu'elle n'a pas été admise sous sa forme définitive par tous les Musulmans. La tradition « celui qui me verra dans son sommeil, me verra à l'état de veille » est interprétée de façons diverses, nous dit al-Ḥāḡḡ 'Umar : pour certains, il s'agit du jugement dernier, et par conséquent tous les Musulmans verront alors le prophète; pour d'autres, il s'agit des initiés qui auront le privilège de voir le prophète à l'état de veille durant leur vie (XXXI, 205-6).

Selon le cheikh Ḡalāl al-dīn al-Suyūṭī (XXXI, 206), un savant extérioriste nie la vision du prophète à l'état de veille, sous prétexte que « l'œil mortel ne peut voir l'essence ('ayn) immortelle ». Si donc la vision en rêve, elle, est admise par tous, il est probable que tous ne lui ont pas accordé la même valeur; il serait tentant de penser, de prime abord, que ce sont les Šī'ites qui ont développé la notion sous l'influence de l'hellénisme et des Sabéens ḥarrāniens ², et qu'ils l'ont ensuite transmise aux mystiques, à moins que Šī'ites et mystiques l'aient développée ensemble et se soient ensuite séparés sur d'autres points, essentiellement celui du calife.

1. Cf. MARQUET, *Révélation et vision véridique*, dans *REI*, 1964, p. 30.

2. Cf. MARQUET, *Sabéens et Iḥwān al-ṣafā'*, dans *SI*, XXV, 1966, p. 90.

Le « conseil des hommes de bien »

A propos de la vision que les initiés peuvent avoir du prophète à l'état de veille, al-Ĥāġġ 'Umar mentionne ce que Maurice Puech a traduit par le « Conseil des Justes » (*dīwān al-şālīhīn*). Al-Ĥāġġ 'Umar (XXXI, 201 et suiv.) cite de larges extraits de la description qu'en donne le cheikh Aĥmad b. al-Mubāarak dans le *Kitāb al-Ibriz*, d'après son cheikh, le « pôle » 'Abd al-'Azīz b. Mas'ūd al-Dabbāġ (Aĥmad b. al-Mubāarak, en effet, y consacre tout le 4^e chapitre de son *Kitāb al-Ibriz*).

Ce conseil se tient dans la fameuse caverne de Ĥīrā' où Muĥammad s'isolait, avant le début de sa mission, ou plutôt, à proximité de la caverne.

Le Pôle suprême est à l'extérieur de la caverne, la Mecque derrière son épaule droite, Médine devant son genou gauche. A sa droite, se tiennent quatre pôles mālikītes, à sa gauche, trois pôles représentant les trois autres rites.

En face des pôles se tient l'assistance, sur six rangées, disposées en trois-quarts de cercle, la première rangée partant du quatrième pôle à droite et aboutissant au troisième à gauche, et les pôles fermant ainsi le cercle. Devant l'assistance et en face du pôle suprême, se tient le « représentant » de l'assistance (*wakīl*), appelé aussi « juge du conseil », également mālikīte (Muĥammad b. 'Abd al-Karīm al-Başrawī, de la famille başrienne des Banū Ĥālid).

Quelques femmes assistent au conseil, placées sur trois rangs, sur la gauche du « représentant » et entre lui et les trois pôles. Dans les rangées des vivants se tiennent quelques morts : ceux-ci gardent l'aspect qu'ils avaient au moment de leur mort, et n'ont pas d'ombre parce que c'est leur essence spirituelle et transparente qui est présente; ils sont venus du *barzah* en volant, mais gagnent leur place en marchant. Les djinns parfaits forment une section de rangée derrière les humains et les anges se tiennent derrière l'assistance; les uns et les autres traitent certaines questions particulières.

Parfois, le prophète assiste au conseil, prenant alors la place du Pôle suprême, qui prend celle du « représentant », celui-ci prenant place dans la première rangée. Les anges viennent dans ce cas se placer dans le champ de lumière que dégage le prophète et deviennent invisibles. Ces lumières brûlantes seraient mortelles, mais Dieu donne aux saints la force d'en supporter l'éclat.

La nuit anniversaire de la Nuit du Destin, les autres prophètes et envoyés y assistent aussi, et Muĥammad est accompagné de ses

épouses et des meilleurs de ses Compagnons. Sont présents également les anges suprêmes, ou rapprochés, et d'autres. Les quatre de la *mudāhala*, ainsi qu'Abū Bakr et 'Uṭmān, ou tout au moins certains d'entre eux, l'accompagnent, Fāṭima se plaçant dans le groupe des femmes; elle prie pour le prophète dans un langage particulier, mais que les saints comprennent. Le prophète peut apparaître aux uns sous son aspect terrestre, et aux autres, les initiés, sous la forme de son essence.

Cette notion du conseil des hommes de bien reste très populaire en Afrique Noire, selon ce que m'a dit M. Puech qui a eu l'occasion d'en parler avec des mystiques sénégalais.

Il serait intéressant de rechercher à quelle époque elle remonte sous la forme attestée ici. Elle doit être ancienne, puisque al-Ḥāǧǧ 'Umar, ou plutôt Aḥmad b. al-Mubārak, cite à ce propos le cas d'Ibn 'Arabi qui, au chapitre 463 de ses *Futūḥāt makkiyya*, dit avoir vu tous les prophètes et envoyés à la fois entourés de leurs communautés, et même tous ceux qui doivent venir d'ici la fin du monde. Lors de certaines visions, il a notamment eu l'occasion de se lier et de parler avec Muḥammad, Abraham, Moïse, Hūd, Jésus.

Mais de même que la *ḥalqa* des cheikhs pourrait être un écho des *maǧālis* ismailiens, il est permis de penser qu'il y a dans le conseil des hommes de bien, malgré la description trop sensualiste qu'en fait le cheikh al-Dabbāǧ, un souvenir abâtardi de la Cité spirituelle que mentionnent les *Iḥwān al-ṣafā'*¹. Et si ceux-ci nous en parlent comme d'un fait permanent, parce qu'elle est constituée par la communauté passée et présente des Ismailiens, essentiellement par celle des initiés de rangs divers qu'unit l'influx spirituel, il est probable que ces derniers s'en sont fait une représentation symbolique, due à de véritables visions mystiques et, peut-être, dans certains cas, collectives.

L'arbre renversé², la tête (c'est-à-dire les racines) tournée vers le ciel et descendant pour nourrir de ses fruits les âmes des habitants des différents étages du paradis (le paradis d'en haut et le paradis mystique d'ici bas) est plus qu'un symbole d'ordre intellectuel, et n'est pas non plus le symbole d'un fait purement matériel, à savoir l'existence concrète de la communauté ismailienne.

• • •

1. *Imdāt*, pp. 100-1.

2. *Ibid.*

Indépendamment des multiples expressions communes aux mystiques et aux Ismailiens, maints autres détails évoquent les conceptions šī'ites en général, et ismailiennes en particulier. Je ne cite que pour mémoire les exemples suivants :

Le cheikh al-Qurṭubī déclare « que la mort n'est pas la pure inexistence, mais qu'elle est le passage d'un état à un autre (XXXI, 208). Les Iḥwān al-şafā' insistent sur cette idée, qu'ils tiennent sans doute à la fois des Grecs et des Chrétiens. Mais, sauf erreur de ma part, ils sont sans doute les premiers Musulmans à le faire.

Le 2^e chapitre est consacré à développer l'idée que le père spirituel est plus important que le père corporel. La même idée est exprimée chez les Iḥwān al-şafā' (IV, 49-50).

Ibn Wafā' parle de celui (le disciple) « qui vend la présence divine pour un morceau de chair, pétri de sang et d'urine, ne valant pas même une fraction de dirham » (XVIII, 119). C'est également une image qu'affectionnent les Iḥwān al-şafā'.

Enfin, le prophète a ordonné de fréquenter les bons et d'éviter les méchants (remarque, sembler-il, du cheikh Zarrūq dans *Ta'sīs al-ḡawā'id*; XII, 94); les Ismailiens ont systématisé cette attitude.

A propos de la retraite que doivent à certains moments effectuer les disciples, al-Ḥāġġ 'Umar se demande si elle doit être de 40 jours, comme celle de Moïse, ou de 30 jours comme celle de Muḥammad. On a vu l'importance qu'a ce nombre de 40 « jours » aux yeux des Iḥwān al-şafā'. Il est vraisemblable d'ailleurs que les Ismailiens se soient livrés à des retraites analogues. Que l'on songe au rôle que joue la *ḥalwa* dans le culte druze¹.

• • •

La doctrine ismailienne, si l'on admet un certain nombre de postulats de base, est solide et cohérente. La doctrine d'Ibn 'Arabī l'est beaucoup moins, et elle s'abâtardit progressivement à mesure qu'on la retrouve chez des auteurs plus récents. Il n'en reste pas

1. Les Druzes semblent avoir proclamé la grande Résurrection qui abolissait la *şari'a*, tout, comme au début, les Néo-ismailiens (cf. B. Lewis, *Kamāl al-dīn biography of Rāšid al-dīn Sinān*, dans *Arabica*, XIII/3 (1966), pp. 240-1). Notons à ce propos que les Druzes sont revenus au Sabéisme (cf. MARQUET, *Sabéens et Iḥwān al-şafā'*) en adoptant notamment la transmigration des âmes (*tanāsuh*), et l'incarnation de Dieu (en al-Ḥākīm) (*ḥulūf*).

moins que les correspondances entre mystique et Ismaélisme sont trop évidentes pour être purement fortuites.

A quoi tiennent-elles ? S'agit-il d'influences réciproques ? S'agit-il d'un développement parallèle issu des mêmes sources ? S'agit-il d'influences livresques (l'influence des épîtres des *Iḥwān al-ṣafā'* sur tous les courants de l'Islam est indéniable) ? Tout cela est possible et même vraisemblable. Mais si, comme j'ai tenté de le démontrer dans *Sabéens et Iḥwān al-ṣafā'*, les Ismaéliens tiennent des Sabéens l'essentiel de leur doctrine, ils peuvent revendiquer l'antériorité, et ce sont eux alors qui ont exercé sur les autres la plus forte influence. Au reste, cela n'est pas pour nous étonner. Ainsi que je le montrerai ailleurs (car ce n'est pas ici mon propos), ils considéraient les mystiques, et aussi les philosophes, comme les plus aptes des non-Ismaéliens à bénéficier de leur propagande ; et ces efforts de propagande auprès des mystiques ont duré des siècles. Leur influence est déjà perceptible chez al-Ḡunayd. Si al-Ḡazālī a éprouvé le besoin de s'instruire dans leur doctrine¹, sans doute n'était-ce pas uniquement, au début, dans le but de la réfuter. Mais

1. Cf. le *Munqidh mina l-dalāl* et le *Mustaḥsirī*. Malgré son originalité et malgré son hostilité à l'égard des Bāṭiniyya, Ḡazālī garde la trace de l'influence que ceux-ci ont exercée sur lui, notamment dans la conception qu'il se fait des démons de l'âme individuelle et dans sa conception de l'ésotérisme (le Prophète adaptait son discours à l'intelligence et aux besoins de chacun, il parlait à chacun la langue qu'il était capable de comprendre ; la masse doit croire aux vérités révélées sans chercher à aller plus loin). D'autre part, pour Ḡazālī, la nature humaine étant faite de deux éléments distincts, l'âme et le corps, l'âme doit se soulever de son origine et imposer sa loi au corps (le bien pur opposé au mal pur). L'âme doit réprimer les instincts corporels, alors Satan ne peut plus intervenir. L'homme est étranger dans le monde corporel où il est tenu de vivre. La cause de l'inspiration est appelée ange, celle de la tentation, Satan. L'homme doit commencer par se connaître lui-même ; quiconque se connaît lui-même connaît Dieu. Pour guérir et revenir à Dieu, il faut prendre conscience de soi. Il faut purifier l'âme, la débarrasser des passions, semblables à de la rouille accumulée sur un miroir. Les bonnes actions sont des médicaments, le but est la santé du cœur. « Le châtiment arrive dès que descend le voile sur le cœur, car le feu allumé de Dieu ne s'empare que de ceux qui en sont séparés par le voile ». L'immortalité est un instinct divin ; c'est pour continuer à exister dans le temps et l'espace que l'homme recherche biens terrestres et célébrité. Il est possible à certains mystiques d'arriver au rang des prophètes. Tout cela est exprimé sous une forme plus ou moins différente chez les *Iḥwān al-ṣafā'*. Notons aussi que la « vision véridique » joue pour lui le même rôle que pour les *Iḥwān al-ṣafā'*.

Pour le détail de ces idées de Ḡazālī, cf. Muḥammad KAHLU, *Satan dans l'Iḥyā' d'al-Ḡazālī*, dans *Hespéris-Tamuda* (Fac. des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat), vol. VI, 1965.

c'est avec Ibn 'Arabi, promoteur de la tendance moderne de la mystique, que cette influence est le plus sensible; car toute sa doctrine de la *waḥdat al-wuġūd* semble directement inspirée de la doctrine ismailienne de l'émanatisme. Sans doute, pourrait-on suivre plus loin encore le développement de cette influence, jusqu'au 15^e et peut-être même 16^e siècle. Rien ne ressemble au portrait de l'initié que nous donnent les Iḥwān al-şafā' comme celui que nous donne le « Pôlé » 'Abd al-'Aziz al-Dabbāġ : Il semble être avec les hommes, mais en fait il est ailleurs (XXXI, 200). Et si tant de propagandistes ismailiens, au cours des siècles, se sont « camouflés » sous l'apparence de mystiques, sans doute n'ont-ils eu aucun mal à cela, car cette attitude leur était naturelle. Au reste, si l'on peut parler de mystique à propos des Ismaliens, c'est une mystique basée sur la science et l'action, comme je l'ai déjà dit ¹, et aussi une mystique à tendance collective et sociale; au point qu'il est permis de se demander si leur organisation n'a pas plus ou moins servi de modèle à l'organisation du Şūfisme moderne et n'a pas notamment influé sur la formation des congrégations.

Toutes ces analogies éclairent, sans doute, le propos d'un intellectuel mauritanien : « Au fond, nous sommes un peu Şi'ites »; et pourtant combien la Mauritanie est éloignée des foyers du Şi'isme!

• • •

Ici se pose un autre problème. S'il y a une telle continuité dans toute la doctrine mystique musulmane, je dirais même une telle continuité depuis les Iḥwān al-şafā' jusqu'à al-Ḥāġġ 'Umar, à quoi tiennent les différences considérables entre la mystique orientale moderne et le maraboutisme d'Afrique du Nord et surtout d'Afrique Occidentale ² ?

1. Dans *Imdmat*, p. 98.

2. Je ne parle pas ici du marabout charlatan, qui n'a reçu de désignation que de lui-même et que les Musulmans considèrent comme un escroc; ni même du petit marabout qui, dans son village, en Afrique Noire, a parfois remplacé le sorcier animiste. Mais, dans l'ensemble, rien ne ressemble à un marabout comme un autre marabout, qu'il s'agisse du marabout d'Afrique Noire ou du marabout qui naguère encore jouissait en Afrique du Nord d'un tel prestige. Leur attitude à l'un et à l'autre se caractérise notamment par une assurance dominatrice, bien étrangère sans doute aux grands mystiques du passé, comme aux initiés ismailiens.

Certes il n'y a pas que des différences, et si l'on a pu reprocher à certains marabouts leur cupidité, le mercantilisme s'est développé également dans certaines confréries d'Orient, et l'on peut assister à une séance de derviches tourneurs en payant le prix du spectacle. Mais les différences l'emportent sans doute, à la fois quant à l'importance des confréries et au nombre de leurs adhérents, et quant au rôle que joue le cheikh et au prestige dont il jouit.

La mystique s'est popularisée en Orient et en Occident à la même époque.

En Orient, le nombre des confréries est considérable; elles jouaient naguère un rôle important; les adhérents étaient, dans les villages d'Égypte par exemple, fort nombreux ¹. Mais on n'a jamais vu ce qui existe en Occident: par exemple en Libye, où le chef de la confrérie sénoussite est devenu roi et où la quasi totalité de la population de Cyrénaïque est affiliée à la confrérie; en Mauritanie ou au Sénégal, où presque tous les Musulmans sont affiliés à une confrérie ou à une autre (au Sénégal, Qādiriyya ou Ḥamaliyya, Tiḡāniyya ou Mouride) ².

L'institution du *ribāʿ* n'est pas propre à l'Occident musulman; mais on n'a jamais vu en Orient un mouvement comme celui des Almoravides.

Ces différences tiennent vraisemblablement à des facteurs sociaux.

En Orient, lors de la décadence du califat, il y a eu des guerres civiles, des invasions, des changements de frontière et de dynasties, donc d'États. Mais, dans l'ensemble, les structures étaient stables et fortement hiérarchisées; les responsabilités étaient bien définies; celles des juristes étaient particulièrement importantes. Le grand *mufti* et le grand cadi jouent un rôle prépondérant et ont le pas en fait, en Égypte par exemple, sur le *ṣayḥ al-maʿyāḥa*. Dans le domaine de la Loi, ce sont les *fuqahā'* qui décident, et l'on sait que les confréries ont toujours été suspectes aux yeux de certains d'entre eux. En Afrique du Nord, de vastes régions n'ont été soumises en fait qu'exceptionnellement à de véritables États, et l'anarchie a été le plus souvent beaucoup plus générale qu'en Orient. Le cas de la Mauritanie avant la conquête française n'est pas un cas absolument exceptionnel.

1. Cf. MONTEIL, *Le Monde Musulman*, p. 88.

2. Cf. MONTEIL, *L'Islam Noir*, p. 127.

Comme le dit Slīmar¹, les marabouts ont été « pacificateurs, médiateurs et arbitres dans les querelles des tribus et à l'intérieur des tribus; protecteurs des opprimés et des persécutés; pionniers de la sédentarisation et du défrichement en zone désertique, agents du développement du commerce et des échanges avec l'amélioration de la sécurité; fournisseurs d'aide et d'asile aux pauvres et aux vieillards; promoteurs de la coopération et de la solidarité entre membres des confréries éducateurs et agents culturels »; et, comme le dit Monteil, le maraboutisme tel qu'il existe au Maghreb est né de « la nécessité d'une autorité stable et impartiale, du besoin de sécurité, d'aide économique ».

Bref, les marabouts ont été amenés à jouer un rôle temporel que n'ont pas connu, au moins à un tel degré, les mystiques d'Orient. En Afrique noire, le marabout est souvent consulté à la place du cadi, quand il ne fait pas fonction de cadi².

Les Almoravides se sont séparés de leurs modèles orientaux défenseurs des marches de l'Islam, en se muant en conquérants et fondateurs d'empire.

Al-Ḥāḡḡ 'Umar, bien que haïssant, dit-il, ceux qui fréquentent les sultans (XXIX, 185), n'en est pas moins devenu conquérant et chef d'État, allant le cas échéant, sous prétexte de guerre sainte, jusqu'à combattre d'authentiques Musulmans.

S'il est possible de lui trouver des modèles, c'est bien chez les Almoravides, puis dans les mouvements comme le Senoussisme qu'il faut aller les chercher³.

1. SLĪMAR (cité par MONTEIL, *Islam Noir*, p. 137), dans *Note on the socio-economic and cultural role of sufi brotherhoods and maraboutism in the modern Maghrib*.

2. MONTEIL, *Islam Noir*, p. 138.

3. En ce qui concerne l'Afrique noire occidentale, la forme mystique et confrérique sous laquelle l'Islam y a pénétré explique la faveur avec laquelle il y a été accueilli: la société africaine traditionnelle (en voie de désagrégation) présente des affinités mentales avec ce que Corbin appelle la « philosophie prophétique ». Le « saint », intermédiaire entre l'autre monde et la communauté d'ici-bas (hiérarchisée sous son égide et étroitement solidaire), prend la relève du prêtre animiste.