

Giuseppe Cecere

Raison et “dévoilement”. Notes sur l’épistémologie soufie d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309)

Abstract. Prominent Shādhilī Sufī shaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (d. 709 / 1309) played a major role in consolidating the “cooperation” between mystical and juridical dimensions of Islam in Mamluk Egypt. In his Kitāb Latā’if al-minan, drawing the biographies of his predecessors Abū l-‘Abbās al-Mursī (d. 686/1287) and Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (d. 656/1258), he provides a full-fledged theory of sanctity (walāya) which relies primarily on epistemological grounds. Considerations about human knowledge and its connections with divine love constitute the main support for the author’s claim that the “friends of God” (awliyā’ Allāh) are the true ‘ulamā’ and thus, according to a well-known ḥadīth, the true legitimate “heirs of the Prophet”. Far from simply opposing “acquired” and “inspired” knowledge, he stresses the inner unity between different religious sciences with regard to their origin and their ultimate goal in God. He recommends a sound juridical formation as preliminary to the spiritual path, but he states that proper understanding of the Law is only possible by means of spiritual illumination, and that every science (‘ilm) ultimately relies on divine “unveiling” (kashf). In order to grasp Ibn ‘Aṭā’ Allāh’s epistemological theories, his considerations on knowledge are analyzed on the background of the theories of previous Muslim thinkers (with special regard to Abū Ḥāmid al-Ghazālī, d. 505/1111) as well as of the complex social and intellectual networks in which the Shādhiliyya was involved at the time.

Keywords. Sufism, Islamic Philosophy (falsafa), Islamic Theology, Ash‘arism, Shādhiliyya, Medieval Egypt, Epistemological Theories, Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī, Abū Ḥāmid al-Ghazālī.

Introduction

La présente étude porte sur la relation entre connaissance par acquisition rationnelle et connaissance par “dévoilement” dans la vision épistémologique du cheikh soufi égyptien Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309), premier véritable écrivain de la *ṭarīqa Shādhiliyya*. Ce courant soufi, qui se forma en Tunisie et prit son essor en Égypte, dans le vii^e/xiii^e siècle, autour du maître Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (m. 656/1258) et de son premier successeur (*khalīfa*) Abu l-‘Abbās al-

Mursī (m. 686/1287), joua un rôle majeur dans la collaboration entre dimensions “ésotériques” et “exotériques” de l’islam qui marqua la vie culturelle, religieuse et sociale de l’Égypte à l’époque ayyoubide, puis mamelouke.

Tout particulièrement, plusieurs maîtres Shādhilī-s ayant participé à la fois de milieux mystiques, juridiques et philosophiques, la Shādhiliyya dans son ensemble pourrait avoir contribué de façon significative à l’affirmation, au sein de la société égyptienne, de ce qu’on a défini le compromis entre soufisme et “ash‘arisme philosophique”¹, c’est-à-dire, le long processus d’intégration entre “mystique de la sobriété” (s’inspirant du maître al-Junayd al-Baghdadi, m. 298/910) et *kalām* (théologie ou apologie rationaliste) ash‘arite. Un tel processus, déjà évident chez Abū l-Qāsim al-Qushayrī (m.465/1072), trouva ses formulations “classiques” dans l’oeuvre d’Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m. 505/1111), puis de Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209).

En ayant recours, de façon prioritaire, à ce véritable *manifeste* de la pensée d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī qui est son *Kitāb Laṭā’if al-minan*, nous avons articulé notre recherche dans trois directions principales. En premier lieu, nous avons enquêté sur quelques indices révélateurs de l’existence possible de dimensions « philosophiques » dans la culture d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh et des premiers maîtres šāḍilites. Puis, nous avons tenté de reconstituer la conception épistémologique sous-jacente à la théorie de la sainteté exposée par Ibn ‘Aṭā’ Allāh dans les *Laṭā’if al-minan*. Enfin, nous avons essayé de comparer telle conception épistémologique avec celle d’un protagoniste du compromis entre soufisme et ash‘arisme qui était aussi, au dire du même Ibn ‘Aṭā’ Allāh, l’un des “saints” les plus vénérés par les maîtres fondateurs de la Shādhiliyya: Abū Ḥāmid al-Ghazālī (en cela, nous avons fait référence aux considérations que ce dernier expose dans son *opus magnum*, le *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, au sujet de la sainteté et des rapports entre connaissance par « instruction » et par « inspiration »).

Les tous premiers résultats de ces sondages, que nous présentons ici comme des notes pour servir à des recherches ultérieures, semblent confirmer l’intérêt d’une telle enquête. Tout particulièrement, des différences significatif nous semblent émerger entre la conception d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh et celle d’al-Ghazālī, au sujet des rôles respectifs de l’effort rationnel et du dévoilement intuitif dans la construction de la connaissance certaine. Ce qui paraît de grand intérêt aux fins

¹ Sans vouloir ici évoquer le débat historiographique sur la notion de “philosophie” en islam médiéval, nous limitons à signaler que dans la présente étude les termes “philosophie”, “philosophe”, “philosophique”, sont employés dans un sens large, allant de la *falsafa* à proprement parler, à la logique (*mantīq*), jusqu’à la théologie spéculative ou “apologie” musulmane (*kalām*). Pour une introduction aux principales questions historiographiques et terminologiques, nous renvoyons à Cristina D’Ancona (a. c. di), *Storia della filosofia medievale*, Torino: Einaudi, 2005; en particulier, en ce qui concerne la possibilité de considérer le *kalām* comme une véritable “philosophie islamique”, cfr. Ida Zilio-Grandi, “Temi e figure dell’apologia musulmana (*‘ilm al-kalām*) in relazione al sorgere e allo sviluppo della *falsafa*”, *Ibid*, p. 137-164.

d'une reconsidération du sens, et des modalités possibles, du compromis entre soufisme et ash'arisme philosophique dans l'Égypte ayyoubide et mamelouke.

1. *Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī et les "fondations" de la Shadhiliyya*

Figure proéminente dans l'histoire de la culture et de la spiritualité musulmane, le cheikh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309) représente bien, de par sa même expérience biographique, le haut degré d'interpénétration entre milieux juridiques et milieux mystiques qui marque la société égyptienne de son temps². Né à Alexandrie, vers la moitié du VII^e/XIII^e siècle, dans une famille de juristes malikites (le plus éminent étant son grand-père paternel, le *faqīh* 'Abd al-Karīm), le jeune Ibn 'Aṭā' Allāh reçut une formation solide dans les sciences religieuses exotériques, sous la direction d'enseignants illustres tel le grammairien célèbre Muḥī al-Dīn al-Mārūnī (m. 693/1294) et le *qāḍī* malikite Nāṣir al-Dīn b. al-Munayyir (620-683/1222-1284)³. En même temps, Ibn 'Aṭā' Allāh s'engagea dans la voie mystique: à partir de 674/1276⁴, tout en poursuivant ses études juridiques, il côtoya le cheikh soufi Abū l-'Abbās al-Mursī (m. 686/1287). Ce maître d'origine andalouse était le successeur (*khalīfā*) du cheikh Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (m. 656/1258) à la tête du groupe que ce dernier avait installé à Alexandrie, en quittant Tunis, dans les années 640/1240. Une partie des anciens disciples d'al-Shādhilī étant restés en Tunisie, la branche égyptienne de la Shādhiliyya semble néanmoins avoir connu un succès plus vaste et plus rapide que celle tunisienne⁵. En particulier, les premiers maîtres Shādhilites semblent avoir exercé un attrait considérable, dans toute l'Égypte, sur les milieux des juristes, autant chaféites que malikites: à ce sujet, il est à noter que le principal maître d'Ibn 'Aṭā' Allāh en jurisprudence (*fiqh*), le *cadi* malikite

² Sur la figure et l'oeuvre d'Ibn 'Aṭā' Allāh, voir: Abū l-Wafā' al-Taftazānī, *Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī wa-taṣawwufuhu*, Maktabat "Al-Anglū al-Miṣriyya", Le Caire, 1969 (2^e éd.); P. Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie ṣāḍilīte*, Dar al-Machreq, Beyrouth, 1972. Cf. aussi G. Cecere, «Le charme discret de la Shādhiliyya. Ou l'insertion sociale d'Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī», dans G. Cecere, M. Loubet, S. Pagani (éd.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques*. IFAO, Le Caire, 2013, p. 63-93; pour une liste des principales sources sur la vie d'Ibn 'Aṭā' Allāh, cfr. *Ibid.*, p.89, n.3.

³ Sur ces deux personnages, cf. G. Cecere, «Le charme discret de la Shādhiliyya», cit., p. 89, notes 5 et 6 respectivement, et les références bibliographiques qu'y sont données.

⁴ Ibn 'Aṭā' Allāh dit avoir côtoyé le cheikh al-Mursī pendant douze ans Cf. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan fī manāqib al-shaykh Abī l-'Abbās al-Mursī wa-shaykhihi Abī l-Ḥasan al-Shādhilī*, éd. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 1999 (2^e éd.), p. 105. Or, le cheikh étant mort en 686/1287, la première rencontre serait donc à placer vers 674/1276. Notons, en passant, que l'édition des *Laṭā'if al-minan* d'Ibn 'Aṭā' Allāh citée ci-dessus, et que nous avons utilisée régulièrement dans cet article, a été réalisée par l'un des intellectuels musulmans les plus réputés dans l'Égypte contemporaine, l'imam 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910-1978), qui fut le cheikh d'al-Azhar de 1973 à 1978.

⁵ Sur la branche tunisienne de la Shādhiliyya, cf. N. Amri, *Un « manuel » ifrīqiyyen d'adab soufi. Paroles de sagesse de 'Abd al-Wahhāb al-Mzūghī (m. 675/1276), compagnon de Shādhilī*, Contraste Editions, Tunis, 2013 (en particulier, p. 31-97).

Nāṣir al-Dīn mentionné ci-dessus, semble avoir été lui-même un disciple d'Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (bien que, pour des raisons que nous avons essayé d'analyser dans une étude précédente, Ibn 'Aṭā' Allāh ne fasse aucune mention de cette circonstance)⁶.

Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī devint bientôt l'un des principaux disciples d'al-Mursī, à la mort duquel il assumait la direction de la confrérie, ou du moins de la plus « productive » de ses branches⁷, en Égypte. Maître accompli dans les sciences juridiques et mystiques, prédicateur réputé et écrivain prolifique, Ibn 'Aṭā' Allāh fut un véritable « intellectuel soufi », qui opéra intensément à la consolidation et transmission du patrimoine spirituel de la Shādhiliyya, ainsi qu'à la diffusion et affirmation du soufisme dans la société égyptienne de l'époque.

Tout particulièrement, en s'éloignant en cela de l'exemple des maîtres fondateurs al-Shādhilī et al-Mursī, qui n'avaient pas laissé de legs écrit, Ibn 'Aṭā' Allāh fut l'auteur d'une production littéraire imposante dans les domaines de la spiritualité ainsi que, paraît-il, de la jurisprudence⁸. Dans ce cadre, il fut aussi le premier qui écrivit une hagiographie des cheikhs al-Shādhilī et al-Mursī: ce *Kitāb Laṭā'if al-minan* qui tint office de véritable texte fondateur dans la littérature de la Shādhiliyya. Si d'autres auteurs s'engagèrent bientôt dans la production d'ouvrages hagiographiques « alternatives » sur ces maîtres (telle la *Durrat al-asrār* du shādhilite maghrébin Ibn al-Ṣabbāgh, composée peu après 718/1318⁹), l'oeuvre d'Ibn 'Aṭā' Allāh exerça une influence incomparablement plus vaste et durable.

En effet, les *Laṭā'if al-minan* remplissent plusieurs fonctions à la fois: « récit de fondation » de la tariqa et hagiographie des maîtres fondateurs; traité hagiologique exposant les fondements théoriques de la notion de sainteté (*walāya*) en islam; enfin, véritable « auto-hagiographie » du même Ibn 'Aṭā' Allāh, celui-ci visant à se présenter, par le biais d'allusions aussi discrètes que significatives parsemées tout au long du texte, comme l'héritier spirituel des maîtres fondateurs.¹⁰ Comme le montrent plusieurs études récentes, l'aspiration d'Ibn 'Aṭā' Allāh à un tel héritage, et

⁶ Sur ce point, cf. G. Cecere, « Le charme discret de la Shādhiliyya », cit., p. 72-75.

⁷ Sur la question de la succession à al-Mursī, et la concurrence entre différentes branches de la Shādhiliyya entre Égypte et Tunisie, cf. N. Hofer, « Mythical Identity Construction in Medieval Egypt. Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī and Avraham Maimonides », dans G. Cecere, M. Loubet, S. Pagani (éd.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale*, cit., p. 393-422 (en particulier, p. 398-399); N. Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2015, chapitres 4 et 5; V. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, University of Texas Press, Austin, 1998, p. 150-154; É. Geoffroy « Les milieux de la mystique musulmane à Alexandrie aux XIII^e et XIV^e siècles », dans Chr. Décobert (dir.), *Alexandrie médiévale 2*, Ifao, Le Caire, 2002, p. 169-179 (en particulier, p. 173, 178).

⁸ Pour une liste complète des ouvrages attribués à Ibn 'Aṭā' Allāh, cf. al-Taftāzānī, *Ibn 'Aṭā' Allāh*, cit., p. 79-115 (la notice sur un ouvrage juridique perdu est à p. 113).

⁹ Pour ce *terminus post quem*, cf. N. Amri, *Un « manuel » ifriqiyen d'adab soufi*, cit., p. 16.

¹⁰ Sur ce dernier point, cf. G. Cecere, « Le charme discret de la Shādhiliyya », cit., p. 75-82.

donc à l'autorité sur la tariqa naissante, fut loin d'être incontestée¹¹; néanmoins, le courant s'inspirant du maître alexandrin finit par affirmer bientôt son "hégémonie" sur les autres. L'oeuvre d'Ibn 'Aṭā' Allāh joua donc un rôle déterminant dans la définition des paradigmes normatifs et "historiographiques" de la Shādhiliyya naissante, ainsi que dans ses développements futurs.

En particulier, les *Latā'if al-minan* contribuèrent à inscrire la Shādhiliyya dans le sillage du « soufisme de la sobriété », c'est-à-dire la tendance de spiritualité "légalitaire" s'inspirant du grand maître al-Junayd al-Baghdādī (m. 298/910)¹². En s'affirmant bientôt comme le courant majoritaire de la spiritualité musulmane, le soufisme "junaydien" avait imposé l'idéal d'une pleine intégration entre dimensions mystiques et juridiques de l'islam. Un tel idéal trouva même une projection "rétroactive", pour ainsi dire, dans la construction du paradigme historiographique de la continuité directe entre l'exemple du Prophète Muḥammad et le "véritable" soufisme: la représentation d'un processus d'évolution linéaire qui passerait par certains des Compagnons du Prophète et des « pieux devanciers » (*salaf*), puis par les ascètes et les combattants dévots des premiers deux siècles de l'hégire, jusqu'à parvenir, justement, aux maîtres de la "sobriété" et à leurs épigones¹³. Dans le long terme, l'affirmation du courant "junaydien" avait aussi déterminé les conditions favorables pour le dit compromis entre soufisme et ash'ārisme "philosophique".

2. Soufisme et ash'ārisme dans l'Égypte médiévale

Dès l'époque ayyoubide, l'Égypte semble avoir constitué un terrain particulièrement fertile pour la collaboration entre dimensions "ésotériques" et "exotériques" de l'islam, dans le cadre d'une politique visant à promouvoir la "restauration" du sunnisme dans tous les différents milieux de la société égyptienne.

La recherche d'une coopération étroite entre milieux juridiques et mystiques fut un élément-clé de la politique religieuse des Ayyoubides, puis des Mamelouks. À côté de la diffusion de la *madrasa*, l'institution qui avait marqué la rescousse sunnite en Orient dans le domaine des sciences "exotériques", les gouvernants s'engagèrent dans une stratégie d'intégration des courants "mystiques" à l'ordre religieux et politique qu'ils voulaient affirmer. Une telle stratégie se traduisit

¹¹ Sur cet aspect, cf. les références bibliographiques données *supra*, n. 7.

¹² Cf. A. Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, Brill, Leiden, 2000, p. 51-56.

¹³ Ce paradigme, grâce aussi à sa consécration définitive de la part d'Ibn Khaldūn, a été largement accepté parmi les savants musulmans ainsi que occidentaux jusqu'à présent, la pluralité de courants et d'attitudes marquant les premiers siècles n'ayant fait l'objet d'une redécouverte que dans des époques très récentes. Cf. en particulier S. Svirī, "Sufism: Reconsidering Terms, Definitions and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism", dans Geneviève Gobillot and Jean-Jacques Thibon (éds.), *Les maîtres soufis et leur disciples: iii-v siècle de l'hégire (ix-xi s.). Enseignement, formation et transmission*, e Institut Français du Proche-Orient, Beyrouth, 2012, p. 17-34.

dans deux activités principales: 1) des formes de soutien à des courant soufis “non-antinomiques” (dont celui du même al-Shādhili, auquel les autorités ayyoubides donnèrent un établissement lors de son installation à Alexandrie); 2) l’introduction, en Égypte et en Syrie, d’une institution, d’origine “iraquienne”, qui symbolisait au plus haut degré la volonté de contrôle étatique envers le domaines “ésotériques” de l’islam : la *khānqāh*, sorte de couvent soufi financé et réglé par une fondation pieuse (*waqf*) et contrôlé par un administrateur externe au groupe des mystiques qu’y étaient hébergés (un juriste ou autre savant “exotérique”)¹⁴. Un autre aspect significatif de la politique religieuse adoptée par Ṣalāḥ al-Dīn et ses successeurs semble avoir été une attitude globalement favorable à l’égard de l’*ash‘ārisme philosophique*. Ce dont témoigne, en particulier, une étude de Frank Griffel sur le patronage “étatique” dont jouirent, à différentes époques, le théologien “rationaliste” Fakhr al-Dīn al-Rāzī et d’autres *philosophical scholars*, tels Sayf al-Dīn al-Āmidī (551-631/1156-1233), Afḍal al-Dīn al-Khunājī (590-646/1194-1248), Athīr al-Dīn al-Abhārī (d. 663/1264), et Sirāj al-Dīn al-Urmawī (594-682/1198-1283)¹⁵. Par ailleurs, une telle politique de protection, et même de soutien, à l’égard de certains savants ash‘arites à tendance “philosophique”, ne comportait pas forcément une ouverture généralisée envers la *falsafa* en tant que telle. En fait, d’autres expériences de “dialogue” entre courants juridiques, mystiques et philosophiques furent drastiquement “découragées” par les autorités. Ce dont témoigne, en particulier, le fin tragique du maître du courant *ishrāqī*, le cheikh Shihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī, mis à mort à Alep, en 587/1191, sur l’ordre de Ṣalāḥ al-Dīn¹⁶.

3. Les dimensions philosophiques de la la Shādhiliyya naissante: un territoire inexploré

Dans les *Laṭā‘if al-minan*, Ibn ‘Aṭā’ Allāh ne fait aucune référence explicite à la *falsafa*, ni à des rapports éventuels entre la Shādhiliyya naissante et certains aspects de la culture philosophique de l’époque. Tout de même, l’existence de tel rapports semble être suggérée par nombre d’indices, aussi bien internes qu’externes à l’oeuvre d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh.

3.1. Des “auctoritates” en dialogue avec la philosophie?

¹⁴ La première *khānqāh* égyptienne fut fondée par Saladin, en 569/1174, dans le palais de Sa‘īd al-Su‘adā’ au Caire. Le chef spirituel de cette communauté était nommé par le sultan et jouissait du titre de « cheikh de (tous les) cheikhs » (*shaykh al-shuyūkh*). Cf. Abū l-Wafā’ al-Taftazānī, *Al-ṭuruq al-ṣūfiyya fī Miṣr*, Dār al-Ma‘ārif, Le Caire, 1991, p. 25. Les attributions spécifiques du *shaykh al-shuyūkh* dans les différentes époques demeurent néanmoins très difficiles à déterminer, et un véritable processus institutionnel de centralisation de l’autorité sur les tariqas égyptiennes semble dater d’une époque beaucoup plus récente. Cf. F. de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Brill, Leiden, 1978, p. 7-39.

¹⁵ Cf. F. Griffel, “On Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Life and the Patronage He Received,” *Journal of Islamic Studies* 18 (2007), p. 313–44.

¹⁶ Cf. A. Knysh, *Islamic Mysticism*, cit., p. 195-196.

Dans les *Laṭā'if al-minan*, Ibn 'Atā' Allāh mentionne, parmi les *auctoritates* des maîtres al-Shādhilī et al-Mursī, plusieurs savants et spirituels musulmans qui avaient dialogué intensément, à différents titres, avec l'héritage conceptuel et méthodologique de la philosophie grecque. Dans certains cas, le sens d'un tel dialogue demeure difficile à saisir: il en est ainsi d'Ibn 'Arabī (m. 638/1240), penseur soufi aussi grand que controversé (et dont les modalités de "réception" dans la Shādhiliyya naissante restent un sujet à explorer), tout comme du cité al-Junayd al-Baghdādī, figure « archétypique » du soufisme de la sobriété, et du théosophe korasannien al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. 318/930), mystique à forte tendance spéculative, hautement apprécié par les maîtres fondateurs de la Shādhiliyya¹⁷, et dont la production imposante ne cesse de soulever nombre de problèmes d'interprétation ainsi que d'attribution. D'autres personnages, par contre, s'inscrivent dans la ligne droite de la "théologie philosophique" ash'arite. En particulier, le célèbre *Irshād* d'al-Juwaynī (m. 478/1087), l'un des représentants les plus éminents de ce courant, est indiqué par Ibn 'Atā' Allāh comme le livre de référence du cheikh al-Mursī dans le domaine de la "théologie dogmatique" (*uṣūl al-dīn*; lit.: "principes fondamentaux de la religion")¹⁸. En outre, deux auteurs tels al-Qushayrī et al-Ghazālī, qui furent protagonistes, à différentes époques, du compromis entre soufisme et ash'arisme, sont évoqués, à plusieurs reprises, parmi les références majeures des fondateurs de la Shādhiliyya dans le domaine spécifique du soufisme.

3.2. Deux "philosophes" côtoyant le cheikh al-Mursī

En plus des autorités du passé évoquées ci-dessus, les *Laṭā'if al-minan* nous livrent aussi un indice précieux sur l'existence de relations entre la Shādhiliyya naissante et des milieux "philosophiques" contemporains: la mention des savants Shams al-Dīn al-Iṣbahānī (ou bien al-Iṣfahānī, m. 688/1290) et Shams al-Dīn al-Īkī (ou bien al-Ījī, 696/1297), parmi les admirateurs, et même, peut-être, les disciples, du cheikh al-Mursī.

En voulant donner la mesure du respect dont le cheikh jouissait dans les milieux des sciences exotériques, Ibn 'Atā' Allāh écrit en fait:

Les savants ('*ulamā'*) de son époque reconnaissaient sa valeur [d'al-Mursī], à tel point que notre maître (*shaykhunā*), l'*imām* très savant ('*alāma*) Shams al-Dīn al-Iṣbahānī, épée des maîtres de la controverse (*sayf al-munāẓirīn*) et preuve des théologiens (*ḥujjat al-mutakallimīn*), et le cheikh très savant ('*alāma*) Shams al-Dīn al-Īkī le visitaient en

¹⁷ Sur la grande vénération des cheikhs al-Mursī et al-Shādhilī pour «le maître seigneurial (*al-imām al-rabbānī*)» al-Tirmidī, et sur la haute valeur que les deux attribuaient aux enseignements (*kalām*) de celui-ci, cf. Ibn 'Atā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 97.

¹⁸ Cf. Ibn 'Atā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 107.

cherche de bénéfiques spirituels (*julūs al-mustafīd*), en profitant de ses enseignements (*ākhidhayn ‘anhu*) ; ils recueillaient chaque mot qui sortait de sa bouche [d’al-Mursī]¹⁹.

Bien que Ibn ‘Aṭā’ Allāh ne fasse aucune mention d’un intérêt de ces deux savants envers les disciplines philosophiques, les deux résultent, d’après d’autres sources, avoir cultivé - et même enseigné - la logique (*manṭiq*) et la philosophie (*falsafa*). En fait, l’un et l’autre sont présentés, par certains auteurs, comme des modèles d’une intégration pleinement réussie de la *falsafa* au système des sciences islamiques.

En particulier, l’historien Tāj al-Dīn al-Subkī (m. 771/1370) consacre une notice très favorable, dans ses *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyat al-kubrā*, à Shams al-Dīn al-Iṣbahānī²⁰. Cet illustre *faqīh* chaféite, qui exerça des fonctions importantes en Égypte (dont celle de qāḍī de Qūs); est décrit comme un homme aussi savant que pieux: “ *imām* dans la logique, la théologie, les fondements de la jurisprudence et la controverse (*imām fī l-manṭiq wa-l-kalām wa-l-uṣūl wa-l-jadal*)”, et “assidue dans l’adoration et la vigilance intérieure (*kathīr al-‘ibāda wa-l-murāqaba*)”²¹. Conscient du statut controversé de la *falsafa* dans la culture du temps, Subkī insiste sur la subordination constante de la philosophie à la loi religieuse de la part de ce savant scrupuleux:

« [Shams al-Dīn al-Iṣbahānī], si un étudiant (*tālib*) voulait apprendre la philosophie (*falsafa*) avec lui, il lui l’interdisait en disant: - Non, jusqu’à ce que tu ne seras imbu des sciences juridiques (*sharī‘āt*)²²».

En outre, al-Subkī mentionne deux ouvrages d’al-Iṣbahānī ayant une connotation “philosophique” explicite: un commentaire (*sharḥ*), défini comme “très bon (*ḥasan jiddan*)”, du *Maḥṣūl* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī, et un traité original, intitulé *al-Qawā‘id*, en matière de logique (*manṭiq*) et théologie dogmatique (*uṣūl al-dīn*)²³.

Une forte intégration d’intérêts juridiques, philosophiques et mystiques semble aussi caractériser la figure de Shams al-Dīn al-Īkī. En particulier, l’historien Ibn Kaṭīr (m.774/1373) affirme qu’al-Īkī fut un savant réputé dans les sciences du Coran et de la Sunna tout comme dans la logique (*manṭiq*), et qu’il exerça même, pendant un temps, le rôle de *shaykh al-shuyūkh*²⁴.

La présence de ces deux intellectuels à côté du cheikh al-Mursī, paraît donc bien significative, quant aux rapports possibles entre la Shādhiliyya naissante et la “culture

¹⁹ Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Laṭā‘if al-minan*, cit., p. 96-97.

²⁰ Pour sa biographie, cf. Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyat al-Kubrā*, *‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī*, Le Caire, 1964-1976, X, p. 41-42.

²¹ Cf. al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyat al-Kubrā*, cit., p. 41.

²² al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyat al-Kubrā*, cit., p. 42.

²³ Cf. al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyat al-Kubrā*, cit., p. 42.

²⁴ Cf. Ibn Kathīr, *Al-Bidāya wa-l-nihāya*, Le Caire 1328 H [= 1910], vol. XIII, nécrologie de l’année 696.

philosophique” de l’époque. Cela, d’autant plus que, dans le passage des *Laṭā’if* dont il est question, certains éléments laissent entrevoir la possibilité de l’existence de relations spécifiques de “maître à disciple” entre les deux Shams al-Dīn, le cheikh al-Mursī et peut-être le même Ibn ‘Aṭā’ Allāh. En premier lieu, l’expression *ākhidayni ‘anhu* (lit.: « les deux [savants] prenaient de lui »), que nous avons traduit, prudemment, par “ils profitaient de ses enseignements”, pourrait bien indiquer une affiliation directe des deux Shams al-Dīn à la Shādhiliyya sous la direction d’al-Mursī : en fait, la construction *akhadha ‘an*, «prendre de (quelqu’un)», est largement attesté, à l’époque, dans le sens technique de «prendre la voie de Dieu sous la direction du maître Untel»²⁵. En outre, l’appellatif *shaykhunā* (lit.: “notre maître”), que Ibn ‘Aṭā’ Allāh applique au cheikh al-Iṣbahānī, peut être entendu non seulement comme une simple expression honorifique, mais aussi bien dans son sens littéral: donc, il serait possible que Ibn ‘Aṭā’ Allāh ait été effectivement un “disciple” de ce savant, quoiqu’on ne sache pas dans quelles disciplines²⁶.

3.3. La Shādhiliyya et le soufisme “hellénisant” de la Sab‘īniyya

Un troisième genre d’indices sur les possibles “dimensions philosophiques” de la culture de la première Shādhiliyya, est constitué par des informations venant de sources externes à l’oeuvre d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh, et concernant les rapports entre le réseau shādhilite et la branche égyptienne de la Sab‘īniyya, le courant de soufisme philosophique d’Ibn Sab‘īn (m. 669/1269-1270-71).

Dans la seconde moitié du vii^e/xiii^e siècle, la Sab‘īniyya eut une diffusion significative dans la région du Delta, surtout grâce à l’activité d’al-Shushtarī (m. 668/1269), figure controversée de penseur et spirituel musulman revendiquant de façon explicite une sorte de « continuité » (dont le sens reste néanmoins à évaluer) entre les philosophes grecs, les *falāsifa* arabes et sa propre doctrine mystique et théosophique²⁷. Au début du XIV^e siècle, un foyer de la Sab‘īniyya semble avoir été

²⁵ La même formule est utilisée par Tāj al-Dīn al-Subkī, ainsi que par Ibn Farḥūn, en rapport à l’initiation spirituelle d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh sous la direction d’al-Mursī Cf. al-Subkī, *Tabaqāt al-Shāfi’iyyat al-Kubrā*, cit., p. 176 ; Ibn Farḥūn, *al-Dībāj al-mudhahhab li-ma’rifat a’yān ‘ulamā’ al-madhab*, Maṭba‘at al-Sa‘āda, Le Caire, 1329 H [= 1911], p. 70.

²⁶ Mary Ann Koury Danner considère al-Iṣbahānī comme maître d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh en *kalām* (ash‘arite), en *uṣūl al-fiqh*, et en logique, dialectique et rhétorique. Cf. Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ wa-miṣbāḥ al-arwāḥ. The Key to the Salvation & The Lamp of Souls. Translated [...] by Mary Ann Koury Danner*, Islamic Texts Society, Cambridge (Royaume Uni) , 1996, p. 4. Abū I-Wafā’ al-Taftazānī insiste, en revanche, sur l’aspect de la *falsafa*: cf. al-Taftazānī, *Ibn ‘Aṭā’ Allāh*, cit., p. 23. À cet égard, il faut néanmoins remarquer, une fois de plus, que Ibn ‘Aṭā’ Allāh ne fait aucune mention directe du côté philosophique de l’activité d’al-Iṣbahānī.

²⁷ Cf. L. Massignon, «Recherches sur Shushtarī», dans *Mélanges William Marçais*, Maisonneuve, Paris, 1950 p. 251-276. Une liste des ouvrages connues de Shushtarī est donnée *ibidem*, p. 264-274. Pour une interprétation du sens possible de la référence de Shushtarī aux philosophes grecs, cf. G. Cecere, «Des soufis sur les épaules des philosophes? Le ‘nid’ d’Ibn Sab‘īn à Alexandrie (XIIIe-XIVe siècles)», dans G. Dorival, Ch. Méla, F. Möri (dir.), *Alexandrie La Divine*, Fondation Martin Bodmer, Éditions La Baconnière, Genève, 2014, p. 854-859.

encore actif à Alexandrie: « Le démon y a installé son nid et y a fait des petits, en dévoyant les groupes des *sab'īniens* et des *'arabiens* »²⁸, se plaignait le juriste ḥanbalite Ibn Taymiyya (m. 728/1328), qui accusait de dérive moniste l'école d'Ibn Sab'īn aussi bien que celle d'Ibn 'Arabī.²⁹ Néanmoins, la Sab'īniyya comme force organisée paraît s'effacer bientôt du paysage spirituel alexandrin, tout en se développant dans d'autres centres du domaine mamluk (Le Caire, Damas).

Peut-être certaines de ses branches furent absorbés par la Shādhiliyya (tout comme d'autres groupes soufis "mineurs" du Delta³⁰), ce que semble suggérer, en particulier, l'appropriation du *ribāṭ et mausolée* d'al-Shustarī, à Damiette, par les Shādhilites locaux. En tout état de cause, l'hypothèse d'une interaction significative entre disciples de la Sab'īniyya et Shādhiliyya semble être corroborée par certaines affinités doctrinales³¹. A cet égard, il est à noter que bien de maîtres shādhilites d'envergure ont voulu confirmer, au fil des siècles, la compatibilité des enseignements d'Ibn Sab'īn avec la *sharī'a* et la *sunna*: parmi les majeurs, Ibn 'Abbād al-Rundī (fin s.viii^e/xiv^e), Aḥmad Zarrūq (s. ix^e/xv^e) et Ibn 'Ajība (s. xii^e/xviii^e)³².

Ce qui plus est, il existe au moins un indice d'une interaction directe entre Sab'īniyya et Shādhiliyya pour l'époque même d'Ibn 'Aṭā' Allāh: comme le signale Louis Massignon, le nom du cheikh Shams al-Dīn al-Īkī (que nous avons évoqué ci-dessus: cf. 3.2) figure dans une liste de disciples de la Sab'īniyya égyptienne³³. Ce qui ferait de lui un véritable "point d'intersection" entre les deux groupes.

3.4. Un silence difficile à expliquer

Les différents genres d'indices évoqués ci-dessus semblent attester d'une certaine ouverture, de la part des premiers maîtres de la Shadhiliyya, envers des aspects de la culture musulmane de l'époque qu'on pourrait qualifier, au sens large, de "philosophiques". Cependant, comme on l'a déjà remarqué, Ibn 'Aṭā' Allāh ne fait aucune mention d'un tel aspect et il ne fait pas état, non plus, des côtés "philosophiques" (dont témoignent néanmoins d'autres sources) des figures que nous avons examinés dans les paragraphes précédents. Comment expliquer une telle "omission"?

En effet, l'hypothèse d'une exigence de "prudence" de la part d'Ibn 'Aṭā' Allāh ne serait pas vraisemblable, à notre avis, dans le contexte socio-culturel que l'on vient d'évoquer. En revanche,

²⁸ Cf. Ibn Kathīr, *Al-Bidāya wa-l-nihāya*, cit., XIV, p. 50.

²⁹ Cf. L. Massignon, «Recherches sur Shushtarī», cit., p. 256.

³⁰ Sur la tendance à l'absorption de groupes soufis "mineurs" de la part de la Shādhiliyya, cf. É. Geoffroy, «Les milieux de la mystique musulmane », cit., p. 172.

³¹ Cf. G. Cecere, «Des soufis sur les épaules des philosophes?», cit., p. 856.

³² Cf. G. Cecere, «Des soufis sur les épaules des philosophes?», cit., p. 854.

³³ Cf. L. Massignon, «Recherches sur Shushtarī», cit., p. 261.

on pourrait se demander si les raisons de ce silence sur les possibles dimensions “philosophiques” de la Shādhiliyya ne soient pas à rechercher dans la vision épistémologique d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh, et tout particulièrement dans sa conception des rapports entre “raison” et “dévoilement”. C’est donc sur cette conception que nous allons enquêter dans les paragraphes suivants.

4. Entre “science et lumière”

Dans le *Kitāb Laṭā’if al-minan*, Ibn ‘Aṭā’ Allāh insiste, à plusieurs reprises, sur sa qualité de « maître dans les deux voies » : c’est-à-dire, la voie des sciences juridiques et celle des sciences mystiques. Dans un passage d’importance cruciale, il présente cette double compétence comme la réalisation d’une prédiction, par dévoilement intuitif (*mukāshafa*), de son maître al-Mursī. Celui-ci aurait dit un jour à son disciple:

“Persévère! Car, par Dieu (*wa-llāhi*), si tu persévères, tu feras sans doute autorité (*fa-lata-kūnann^a muftīyy^{an}*; lit. “tu seras un *muftī*” ou “tu émettras des *fatwā-s*”) dans les deux voies (*al-madhabayn*)”; il voulait dire [précise Ibn ‘Aṭā’ Allāh], la voie des gens de la Loi (*al-sharī’a*), ou de la science exotérique (*al-‘ilm al-zāhir*), et la voie des gens de la Réalité spirituelle (*al-ḥaqīqa*) ou de la science ésotérique (*al-‘ilm al-bāṭin*)»³⁴.

Une telle “prédiction” semble bien exprimer une conception précise des rapports entre “science ésotérique” (*al-‘ilm al-bāṭin*) et “science exotérique” (*al-‘ilm al-zāhir*). En premier lieu, il est à noter que l’image est articulée dans le lexique technique des sciences juridiques: l’expression utilisé pour indiquer la notion de “faire autorité”, est en fait “tu seras un *muftī*”, participe actif du verbe *aftā, yuftī* (lit.: “émettre un avis”) et terme technique désignant un juriste autorisé à émettre des *fatwā-s*, c’est-à-dire des avis ayant valeur de consultations juridiques; de même, les deux voies de la connaissance ici évoquées sont appelées “les deux *madhab-s*”, terme technique désignant les écoles juridiques. Tout cela suggère une association profonde entre mystique et jurisprudence, ces deux domaines d’activité étant ici envisagées comme des modalités différentes d’accès à une même et seule science, laquelle permet à l’être humain de bien orienter ses relations avec Dieu et avec les autres êtres humains (comme on le montrera plus bas). En même temps, l’image d’un homme “faisant autorité dans les deux voies”, évoque directement celle de *shaykh al-sharī’a wa-l-ḥaqīqa* (“maître de la Loi religieuse et de la Réalité spirituelle”) qui désignait, traditionnellement, un maître ancien très admiré par les fondateurs de la Shādhiliyya : le cheikh Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996), qui joua un rôle fondamental dans le développement et l’affirmation du « soufisme de la sobriété ». On a là, donc, une indication claire de la généalogie spirituelle dans laquelle Ibn ‘Aṭā’

³⁴ Cf. Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Laṭā’if al-minan*, cit., p. 107.

Allāh veut inscrire la Shādhiliyya. Dans ce cadre, il est à noter que l'ouvrage principal d'al-Makkī, son « manuel » de soufisme intitulé *Qūt al-Qulūb* (« La nourriture des cœurs ») figure, dans les *Laṭā'if al-minan*, parmi les références fondamentales des maîtres al-Shādhilī et al-Mursī. Cela, dans un passage de grand intérêt, où le *Qūt al-qulūb* d'al-Makkī fait l'objet d'une comparaison explicite avec l'ouvrage majeur d'al-Ghazālī (m. 505/1111), le célèbre *Ihyā' 'ulūm al-dīn*:

Le cheikh [al-Mursī] rapportait [ce propos] de son maître Abū l-Hāsan [al-Shādhilī]: «Le *Ihyā'* te transmet (lit.: “te fais hériter”) la science (*al-'ilm*), et le *Qūt* la lumière (*al-nūr*) »; et il rapportait [aussi cet autre propos] de son maître Abū l-Hāsan [al-Shādhilī]: «Il vous incombe d'étudier (*'alaykum bi-*) le *Qūt*, car il est vraiment une nourriture (*qūt*)»³⁵.

Une telle comparaison semble bien exprimer une préférence pour le *Qūt* sur le *Ihyā'*. Ce qui peut paraître étonnant, vu la très haute valeur spirituelle que les maîtres fondateurs de la Shādhiliyya reconnaissaient à l'imām al-Ghazālī. En effet, dans l'économie du texte, la comparaison entre *Ihyā'* et *Qūt* suit immédiatement un passage où al-Ghazālī est exalté comme un “véridique” (*ṣiddīq*, l'un des plus hauts degrés spirituels) et comme un véritable saint intercesseur :

A propos de l'imām Abū Ḥāmid al-Ghazālī, [le cheikh al-Mursī] déclarait: « Nous témoignons qu'il a atteint le degré suprême dans la station de la “véridicité” (*al-ṣiddīqiyya al-'uzmā*)».

Et le cheikh al-Shādhilī disait: « Si vous avez a un besoin (*hāja*) à exposer à Dieu, invoquez l'intercession de l'imām Abū Ḥāmid [al-Ghazālī] vers Lui (*tawassulū ilayhi bi -l-imām Abī Ḥāmid*) »³⁶.

L'expression d'une préférence pour le *Qūt* d'al-Makki sur le *Ihyā'* d'al-al-Ghazālī est donc une question qui mérite bien d'être explorée, d'autant plus que sur ce terrain Ibn 'Aṭā' Allāh semble en quelque sorte se rapprocher de son plus illustre « adversaire », le savant hanbalite Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya (m. 728/1328). Ce dernier, tout en mettant en lumière la profondeur de l'influence du *Qūt* sur le *Ihyā'*, avait jugé les deux ouvrages de façon très différente: en fait, il avait approuvé l'ouvrage d'al-Makkī (malgré quelques réserves sur des points mineurs) et « condamné » celui d'al-Ghazālī., car il voyait dans le *Qūt* l'expression d'un soufisme encore exempte de la supposée « contamination » avec la philosophie grecque qu'il reprochait au *Ihyā'*, al-Ghazālī ayant fini, à son avis, pour rester empoisonné par ce même poison de la *falsafa* dont il pensait d'avoir distillé l'antidote³⁷.

Or, Ibn 'Aṭā' Allāh ne pouvant sans doute partager le jugement négatif d'Ibn Taymiyya sur al-Ghazālī, on pourrait néanmoins se demander si la priorité qu'il accorde à l'œuvre d'al-Makkī ne soit pas à reconduire à une raison d'ordre épistémologique. En particulier, l'opposition (et

³⁵ Cf. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 97.

³⁶ Cf. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 97.

³⁷ Cf. Y. Michot, “An Important Reader of al-Ghazālī: Ibn Taymiyya”, *The Muslim World* 103 (January 2013), p. 131-160.

hiérarchisation) que Ibn ‘Aṭā’ Allāh évoque entre la « science » (*ilm*) dispensée dans le *Iḥyā’* et la « lumière » (*nūr*) dispensée dans le *Qūt* semble bien renvoyer, par une métaphore assez transparente, à une opposition (avec pareille hiérarchisation) entre connaissance rationnelle (acquise par un effort d’apprentissage et de réflexion intellectuelle) et connaissance intuitive (reçue par inspiration divine). Dans ce cadre, on pourrait donc se demander si l’identification du *Iḥyā’* à la « science » ne soit pas à mettre en rapport à la priorité qu’al-Ghazālī, dans tel ouvrage, avait accordé à l’effort rationnel sur le dévoilement mystique comme voie de la connaissance du vrai sens de choses. En effet, comme on le verra plus bas, une telle conception épistémologique sera radicalement contestée par Ibn ‘Aṭā’ Allāh, bien que le maître alexandrin ne polémiqua jamais ouvertement avec l’autorité d’al-Ghazālī.

5. “Sciences de l’instruction” et “sciences de l’inspiration” d’après al-Ghazālī

Dans son célèbre *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, al-Ghazālī avait, d’une part, contribué à faire avancer le processus d’intégration entre soufisme et ash‘arisme dans une direction favorable à une plus grande valorisation des “dimensions mystiques” de l’islam, surtout en articulant la notion de l’amour divin en termes pleinement compatibles avec le “rationalisme” des théologiens ash‘arites³⁸. D’autre part, il avait exprimé une conception épistémologique qui privilégiait nettement la modalité de connaissance rationnelle propre des « sciences de l’instruction » (*al-‘ulūm al-ta’līmīyya*) par rapport à celle intuitive propre des « sciences de l’inspiration » (*al-‘ulūm al-hilāmīyya*)³⁹. Malgré l’habituelle fluidité terminologique de l’auteur, les références à la notion de connaissance dans le *Iḥyā’* semblent en fait s’articuler autour de deux couples sémantiques principaux : les termes *ilm* (« science ») et *ma‘rifa* (« connaissance ») désignent le plus souvent un processus d’apprentissage rationnel, tandis que *dhawq* (« goût ») et *kashf* (« dévoilement ») font référence au domaine de la connaissance intuitive. La première de ces modalités de connaissance comporte un processus d’acquisition graduelle, par un effort d’apprentissage et de « réflexion » (*i’tibār, istibṣār*). Dans la seconde modalité, en revanche, la connaissance s’attache au cœur soudainement par une

³⁸ Al-Ghazālī traitant de l’amour divin dans nombre d’ouvrages, son exposition la plus systématique du sujet est présentée dans un traité faisant partie de l’*Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, le *Kitāb al-maḥabba wa-l-uns wa-l-riḍā* (« livre de l’amour, de l’intimité et du contentement »). Cf. B. Abrahamov, *Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of Al-Ghazālī and Al-Dabbāgh*, Routledge, Londres, 2002, p. 42-86. Pour une introduction à la problématique de l’amour divin dans l’histoire de la pensée et de la spiritualité musulmane, nous renvoyons à cet ouvrage, ainsi qu’à J. N. Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, State University of New York Press, New York, 1979.

³⁹ Cf. B. Abrahamov, *Divine Love in Islamic Mysticism*, cit., p. 69-70.

« inspiration » (*ilhām*) octroyée par Dieu⁴⁰: une expérience ne revenant qu’aux prophètes et aux véritables saints, et donc jugée comme étant extrêmement rare. En effet, le cycle de la prophétie ayant été scellé par Muḥammad, al-Ghazālī montre clairement de considérer la voie de l’apprentissage comme la plus fiable pour tous les croyants, y compris les saints. Dans la perspective de l’auteur, en fait, l’inspiration authentique est très difficile à distinguer des fausses inspirations égotiques ou diaboliques, et le seul critère de validation de l’inspiration est la compatibilité avec la Loi, ce dont on ne peut juger que sur la base d’une connaissance solide des sciences exotériques. Ce qui plus est, al-Ghazālī semble aussi considérer que, les connaissances octroyées aux saints ayant une portée beaucoup plus limitée que celles octroyées aux prophètes, les “inspirations” des saints ne concernent que des dévoilements ponctuels sur des aspects et/ou des événements précis relevant du monde de l’invisible (*al-ghayb*), mais pas des “sciences” à proprement parler⁴¹; donc, même dans les rares cas où de telles inspirations seraient authentiques, elles seraient toujours à intégrer avec les notions acquises à travers l’étude des sciences rationnelles. Dans ce contexte, al-Ghazālī fait des remarques d’extrême intérêt au sujet du soufisme. La voie de la connaissance intuitive, dit-il, est celle normalement empruntée par les soufis, qui préfèrent les sciences fondées sur l’inspiration (*al-‘ulūm al-ilhāmīyya*) à celle fondées sur l’instruction (*al-‘ulūm al-ta’līmīyya*). Une telle approche est néanmoins critiquée par « les gens de l’effort d’apprentissage rationnel » (*dhawū al-i’tibār*), vu l’extrême rareté de l’inspiration authentique: en fait, tous ceux qui n’arrivent pas à purifier leurs cœurs des attachements à ce bas-monde, ne peuvent pas faire confiance à leur inspiration ; et même celui qui arrive à purifier son cœur, aurait du mal à le garder dans tel état de pureté, à cause de l’instabilité constitutive du cœur humain qui l’expose continuellement aux tentations. Par conséquent, qui n’a pas été formé dans les « vraies sciences » (celles « de l’instruction ») avant de s’engager dans le chemin mystique, risque facilement de devenir proie de fausses imaginations ou de suggestions diaboliques. Pour al-Ghazālī donc, l’instruction est à la fois une condition préalable à l’engagement dans la voie mystique et un critère d’évaluation des inspirations éventuelles de ceux qui y sont engagés⁴². Dans une telle perspective, les sciences de “l’instruction” seraient à préférer à celles de “l’inspiration” même de la part des soufis.

⁴⁰ Telle intervention divine, à son tour, peut s’articuler selon des modalités différentes : la connaissance par inspiration (*ilhām*) au sens propre, dont la personne concerné ne sait pas expliquer d’où ou comment elle vient, est celle qui touche aux « saints » et aux « gens purs » (*awliyā’, aṣfiyā’*) ; par contre, la connaissance par « révélation » *stricto sensu*, (*wahī*) est celle qui est transmise à la personne concerné par un ange (donc par une source dont le recevant est conscient), et ce genre de connaissance ne revient qu’aux prophètes et aux envoyés. Cf. B. Abrahamov, *Divine Love in Islamic Mysticism*, cit., p. 64-65.

⁴¹ Pour cette interprétation, cf. B. Abrahamov, *Divine Love in Islamic Mysticism*, cit., p. 67.

⁴² Cf. B. Abrahamov, *Divine Love in Islamic Mysticism*, cit., p. 66 -70.

6. Les conceptions épistémologiques d'Ibn 'Aṭā' Allāh: remarques préliminaires

Ibn 'Aṭā' Allāh, tout en attribuant à l'imam al-Ghazālī une très haute valeur spirituelle, s'éloigne sensiblement des positions de celui-ci sur sainteté et connaissance, quoiqu'il ne polémiqua jamais avec une telle autorité de façon explicite.

De prime abord, en effet, plusieurs idées d'Ibn 'Aṭā' Allāh sur la sainteté sembleraient plutôt faire ressortir des affinités avec les théories ghazaliennes. Tout particulièrement, l'insistance du maître alexandrin sur l'adoption de la Loi comme critère de validation (ou infirmation) de l'expérience spirituelle, semble bien aller dans le sens souhaité par al-Ghazālī: d'après Ibn 'Aṭā' Allāh, le maître al-Shādhilī affirmait que le soufi, en cas de conflit entre son inspiration individuelle (*ilhām*) et les données de la Révélation, doit toujours abandonner son inspiration et se conformer aux Scriptures, Dieu ayant promis la certitude aux croyants dans le Coran et la Sunna, pas dans l'intuition subjective. Ce qui plus est, Ibn 'Aṭā' Allāh semblerait même se conformer aux doctrines d'al-Ghazālī sur les rapports entre sciences de "l'instruction" et de "l'inspiration": l'auteur de l'*Ihyā'* ayant affirmé la nécessité d'une formation solide dans les sciences juridiques, comme condition préalable à l'engagement dans le parcours mystique, Ibn 'Aṭā' Allāh témoigne d'une telle formation préalable pour soi-même ("mufti dans les deux voies", cf. *supra*), ainsi que pour le maître éponyme Abū l-Ḥasan al-Shādhilī: « Il ne s'engagea pas dans la Voie initiatique, avant de pouvoir controvertiser avec autrui sur tel ou tel point des sciences exotériques »⁴³.

Cependant, une analyse plus attentive montre que certaines affinités entre les deux auteurs sont plutôt superficielles, ou même illusoire. Tout particulièrement, la perspective d'Ibn 'Aṭā' Allāh sur l'harmonisation entre sciences de "l'instruction" et sciences de "l'inspiration" s'avère être bien différente de celle d'al-Ghazālī. Dans les *Laṭā'if al-minan*, en fait, Ibn 'Aṭā' Allāh attribue à son propre maître, le cheikh al-Mursī, une pleine capacité de conjuguer sciences exotériques et ésotériques, sans pourtant faire aucune mention d'une formation préalable de ce dernier dans les domaines de "l'instruction". En effet, si on regarde de près les nombreuses références de l'ouvrage aux « sciences » que maîtrisait le cheikh al-Mursī, on en tire plutôt l'impression que de telles connaissances, même dans les domaines exotériques, soient parvenues au cheikh davantage par "inspiration" que par "instruction". Un exemple évident dans ce sens, concerne la connaissance des langues, d'après le témoignage d'un disciple persan du cheikh :

⁴³ Cf. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 75. Cette attitude prudente évoque d'ailleurs celle tenue par le maître persan al-Iṣbahānī, selon Tāj al-Dīn al-Subkī, vis-à-vis des étudiants désireux de s'engager avec lui dans le domaine de la *falsafa* (cf. *supra*).

Le cheikh Abū l-‘Abbās [al-Mursī] me dit un jour : « Quel est le nom de ceci ou cela en persan (‘*ajamiyya*)? ». Je pensai que le cheikh souhaitait apprendre un peu de ma langue, et je lui apportai donc un livre intitulé *al-Turjumān* [« L’Interprète / Traducteur »]. [...] Il se prit alors à rire, et me dit : “Pose-moi n’importe quelle question en persan, et je vais te répondre en arabe, ou alors pose n’importe quelle question en arabe, et je vais te répondre en persan ! ». Je lui posai donc des questions en persan, et il me répondit en arabe, puis je lui posai des questions en arabe, et il me répondit en persan. Puis, il me dit : « Ô ‘Abd Allāh, j’ai simplement voulu te faire plaisir en te demandant comment s’appelle la telle ou la telle chose en persan. Car à celui qui est en charge de cette fonction [celle de *qutb*: « Pôle », le degré suprême de la hiérarchie ésotérique des saints], aucune langue ne lui est cachée»⁴⁴.

La sainteté est ici indiquée, donc, comme le véritable fondement de la connaissance, même dans le domaine des sciences extérieures. La différence de perspective entre la vision épistémologique d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh et celle d’al-Ghazālī paraît donc très significative. Une analyse de certains passages ultérieurs des *Laṭā’if al-minan* au sujet des rapports entre sainteté et connaissance, permettra de mieux éclaircir notre propos.

Par. 7. Sainteté et connaissance dans les *Laṭā’if al-minan*

Dans l’ouverture du *Kitāb Laṭā’if al-minan*, Ibn ‘Aṭā’ Allāh prononce une louange de Dieu qui est, en même temps, une pré-annonce des conceptions hagiologiques et épistémologiques qu’il développera dans l’ouvrage :

Louange à Dieu, qui a ouvert à Ses saints (litt. « amis/protégés», *awliyā’*, sing.: *walī*) la porte de Son amour (*maḥabba*) et a délivré leurs âmes (*nufūs*, sing.: *nafs*) des liens de la séparation (*a qāl al-qat’iyya*; sc. par rapport à Dieu) : ils ont donc pu se consacrer (entièrement) aux devoirs du service à Lui (*wujūb khidmati-hi*). Il a éclairé leurs intellects (*uqūl*; sing.: *aql*) de Sa lumière (*nūr*), et ils ont ainsi pu contempler (*āyanat*) les merveilles (*‘ajā’ib*) de Sa puissance (*qudra*). Il a préservé leurs cœurs (*qulūb*; sing.: *qalb*) de tout ce qui n’est pas Lui (*al-aghyār*)⁴⁵, et il en a effacé les images de Ses traces (*ṣuwar al-athār*)⁴⁶, jusqu’à ce qu’ils ont été conquis (*ẓufirat*) par la connaissance (*ma’rifā*) de Lui⁴⁷. Il a dévoilé (*kashaḥa*) à leurs esprits (*arwāḥ*; sing.: *rūḥ*) la sainteté

⁴⁴ Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Laṭā’if al-minan*, cit., p. 100.

⁴⁵ Dans le langage technique soufi, le terme *al-aghyār* (sing. *ghayr*, “autre”) désigne souvent “tout ce qui n’est pas Dieu” (voire, toutes les choses créées, considérées ici sous l’angle de leur distinction du Créateur, et donc de leur inconsistance ontologique). C’est justement dans ce sens que le mot *al-aghyār* est expliqué ici par ‘Abd ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd: “Ce qui est différent de Lui (*mā yughayyiru ‘anhu*)”; “tout sauf Dieu” (*kull mā siwā Allāh*). Cf. Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Laṭā’if al-minan*, cit. p. 22, n.2.

⁴⁶ C’est-à-dire, “les images des êtres créés”, ceux derniers étant les “traces” (*athār*) de l’activité du Créateur.

⁴⁷ Nous lisons ici *ḥattā ẓufirat bi-ma’rifati-hi*, en accueillant ainsi la vocalisation “passive” du verbe (*ẓufirat*) adoptée par ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Cf. Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Laṭā’if al-minan*, cit. p. 22. Par contre, la traduction proposée par Éric Geoffroy (“ils sont ainsi parvenus à la gnose”) semble être fondée sur une vocalisation “active” du verbe (*ẓafarat*). Cf. Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī, *La sagesse des maîtres soufis*. Traduit de l’arabe, annoté et présenté par Éric Geoffroy, Éditions Grasset, Paris, 1998, p. 19. . A notre avis, la vocalisation passive est ici à préférer pour deux raisons principales: 1) un tel choix souligne le caractère “passif” de la connaissance humaine, par rapport à l’auto-révélation divine, dans la vision épistémologique d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh; 2) dans le contexte spécifique, le sens de “être conquis” paraît le plus cohérent avec la métaphore qui est à la base de tout ce passage: l’image des cœurs des saints comme étant les “captifs” (*sabāyā*) de la Présence divine. Enfin, quant à la traduction du terme *ma’rifā*, nous préférons toujours “connaissance” à

(*quds*) de Sa perfection (*kamāl*) et les attributs (*nu'ūt*) de Sa majesté (*jalāl*): il sont ainsi devenus les captifs (*sabāyā*) de Sa présence (*ḥaḍra*)⁴⁸.

Dans une telle conception, les notions de “sainteté” (*walāya*) et de “connaissance” (*ma'rifa*) sont profondément entrelacées, et les deux sont fondées sur celle de “amour divin” (*maḥabba*). En insistant sur la transcendance de Dieu et sur l'insuffisance (*taqṣīr*) foncière de l'être humain, Ibn 'Aṭā' Allāh indique l'initiative, totalement libre et gratuite, de Dieu, comme le fondement exclusif de toute possibilité de connaissance, et même d'obéissance, de la part de l'être humain:

Je reconnais ma déficience (*taqṣīr*) à agir en conformité aux droits de Son Unicité (*aḥadiyya*). Je suis conscient qu'on peut pas appréhender (*lā yuḥāṭu*) ni Son Essence (*dhāt*) ni Ses attributs (*ṣifa*). Le serviteur (*al-'abd*; sc.: l'être humain) ne peut recevoir de Dieu que ce qu'Il a voulu lui octroyer (*manṣūr*)⁴⁹.

Ibn 'Aṭā' Allāh évoque ici une conception épistémologique assez conventionnelle dans la tradition soufie, en l'articulant d'ailleurs en termes parfaitement compatibles avec une formulation rigoureuse de la doctrine ash'arite selon laquelle toute action (apparente) de l'être humain n'est qu'une « création de Dieu » (*makhlūqat Allāh*, comme il le dit dans d'autres passages). Dans la perspective de l'auteur, tout acte de connaissance de la part des créatures ne repose, en dernière analyse, que sur un acte d'auto-révélation (toujours partielle) de la part de Dieu. Ibn 'Aṭā' Allāh affirme, à plusieurs reprises, que Dieu a voulu Se faire connaître à toutes les créatures, de la sorte que celles-ci puissent L'adorer en conformité aux droits de Sa seigneurie absolue. Une telle volonté est, d'après lui, le fondement exclusif de la prophétie, ainsi que de la sainteté. En particulier, la relation entre les fonction des “prophètes” et celles de leurs “héritiers” (c'est-à-dire les saints, dans la perspective de l'auteur : cfr. *infra*) est présentée dans les termes suivants:

Sache que Dieu – qu'Il soit glorifié et exalté – a voulu parfaire Sa grâce (*ni'ma*), étendre l'effusion (*fayḍ*) de Sa miséricorde (*raḥma*) et manifester complètement Son faveur (*faḍl*) immense en octroyant la connaissance de Lui à tous Ses serviteurs (*al-'ibād*, sing. 'abd; les êtres humains). Cependant, Il savait que les intellects de la commune des êtres humains ('uqūl 'umūm al-'ibād) sont incapables d'une compréhension directe de Sa seigneurie (*rubūbiyya*). Pour cette raison, Il a établi les prophètes (*al-anbiyā'*) et les envoyés (*al-rusul*) auxquels Il a donné une prédisposition parfaite à recevoir tout ce qui procède de Sa divinité (*ulūhiyya*). [...] Le cycle de la prophétie a été clos par l'Élu, notre prophète Muḥammad. [...] Puis, le Vrai (*al-Ḥaqq*; Dieu), qu'Il soit glorifié, a placé, au sein de la communauté de Muḥammad (*fī ummatihī*; c'est-à-dire, parmi les musulmans), [des êtres pratiquant] l'appel (*al-du'ā'*) à Dieu perpétuellement, constamment et jusqu'à la fin des temps (*abad^{an}, dā'im^{an}, sarmad^{an}*), grâce à ce qu'ils ont hérité (*warathū*) et appris (*akhadhū*) de lui (Muḥammad); Il a témoigné de leur

“gnose”, ce dernier terme pouvant évoquer, dans l'esprit du lecteur, des associations sémantiques inappropriées.

⁴⁸ Cf. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit. p. 21-22.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 22.

droit à cette mission (*shahida lahum al-ḥaqq bi-dhālika*), et Il a les rendus capables de qui était nécessaire dans un tel but (*ja 'ala-hum ahl^{am} li-mā hunālika*)⁵⁰.

L'auteur appuie son argumentation sur un verset du Coran (12, 108), où Dieu adresse à Muḥammad l'ordre suivant:

« Dis : 'Voici mon chemin ! Nous appelons à Dieu en toute clairvoyance (*baṣīra*), moi [= Muḥammad] et ceux qui me suivent » (Cor. 12,108)⁵¹.

La pertinence d'un tel appui scripturaire est assurée par un commentaire que Ibn 'Aṭā' Allāh attribue à son maître al-Mursī. En interprétant la "clairvoyance" (*baṣīra*) comme la capacité de donner à chaque être « une indication précise [...] de la voie qu'il doit emprunter », le cheikh al-Mursī aurait fait de ce verset un pilier de la notion de sainteté (*al-walāya*): d'après lui, par l'expression *et ceux qui me suivent*, Dieu aurait ouvert aux hommes clairvoyants la porte de l'imitation du Prophète, en ce qui concerne la fonction de guider les êtres humains⁵². De toute évidence, cette interprétation du concept de *baṣīra* est bien fonctionnelle à l'objectif de présenter les saints comme les héritiers du Prophète.

D'autre part, un *ḥadīth* célèbre confère cette fonction, de manière explicite, aux "savants", les '*ulamā*'⁵³: « Les savants sont les héritiers des prophètes (*al-'ulamā' wirathat al-anbiyā'*) »⁵⁴.

Par conséquent, la réflexion d'Ibn 'Aṭā' Allāh sur sainteté et prophétie débouche nécessairement sur un effort de redéfinition des notions de « science (*'ilm*) » et de « savants (*'ulamā'*) ». Il pose donc une question cruciale:

À quelle science est-il fait allusion [dans le *ḥadīth* cité ci-dessus]? Et quels sont ces "savants" (*'ulamā'*) qui bénéficient de la Proximité divine ?⁵⁵.

La réponse, pour Ibn 'Aṭā' Allāh, ne fait pas de doute: les "savants" indiqués par le Prophète ne sont que les "saints". À l'appui de cette interprétation, il cite un deuxième *ḥadīth* célèbre:

« Les savants de ma communauté (*'ulamā' ummatī*) sont comparables aux prophètes du peuple d'Israël (*anbiyā' banī Isrā'īl*) »⁵⁶.

⁵⁰ Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 28-33.

⁵¹ Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 33.

⁵² Cf. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 33.

⁵³ Sing. *'ālim*; lit. « ceux qui détiennent la science »; d'où, par spécialisation sémantique, le sens technique de "docteurs de la Loi (religieuse)" et savants en sciences islamiques "exotériques": en français, ouléma(s).

⁵⁴ Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 34.

⁵⁵ Ibid..

⁵⁶ Ibid.

En commentant ce *ḥadīth*, Ibn ‘Aṭā’ Allāh souligne que Muḥammad n’a pas comparés les savants de l’Islam aux “envoyés” (*rusul*; sing. *rasūl*) d’Israël, mais tout simplement à ses “prophètes” (*anbiyā’*; sg. *nabī*). Or, d’après Ibn ‘Aṭā’ Allāh, le statut d’envoyé englobe celui de prophète, mais l’inverse n’est pas vrai:

Un prophète (*nabī*) n’apporte pas une nouvelle loi (divine, *sharī‘a*) : il ne fait que confirmer la loi apportée par quelqu’un (c’est-à-dire un “envoyé”, *rasūl*) avant lui. Tout comme Josué (*Yūsha‘ ibn Nūn*): il (ne) vint (que) pour confirmer la Loi de (l’envoyé) Moïse (*jā‘a muqarrir^{an} li-sharī‘at Mūsā*) et faire appliquer les préceptes de la Thora (*al-Tawrāt*) [...] (Par contre), un “envoyé” (*rasūl*) est (justement) comme Moïse - sur lui la paix - lequel apporta une loi (divine) nouvelle (*shar‘ jadīd*), c’est-à-dire tout ce qui fait partie de la Thora⁵⁷.

Tout comme les prophètes d’Israël, donc, les savants de l’islam ont pour fonction de corroborer la loi qui a été révélée à un envoyé (dans la perspective musulmane, Muḥammad) et de veiller à son application. “D’évidence, il ne leur revient pas d’initier une loi nouvelle”, précise Ibn ‘Aṭā’ Allāh, en prévenant ainsi toute accusation de prétention à la prophétie de la part des saints. Puis, en comparant ces deux *hadīths* avec plusieurs verset coraniques faisant référence aux notions de “science” (*‘ilm*) et de “savants” (*‘ulamā’*), Ibn ‘Aṭā’ Allāh affirme que, dans toutes ces différentes occurrences, il s’agit de « la science utile » (*al-‘ilm al-nāfi‘*): celle qui est liée à la crainte de Dieu (*al-taqwā*) et qui permet à l’être humain de maîtriser les passions. En particulier, la connexion foncière entre science et crainte de Dieu est affirmée par le recours à Cor. 35,28 : « Seuls les savants craignent Dieu parmi Ses serviteurs ». Toute science ne suscitant pas cette crainte, conclut Ibn ‘Aṭā’ Allāh, ne mérite pas d’être appelée « science ».

Loin de se limiter à la simple « connaissance de l’invisible », une telle conception est appliquée aussi bien aux sciences « extérieures », tout particulièrement à celles juridiques. Dans ce cadre, en polémique implicite avec la notion de simple compétence technique évoquée dans le sens usuel du mot *faqīh*, qui désigne un “expert de jurisprudence (*fiqh*)”, Ibn ‘Aṭā’ Allāh propose une définition du terme *faqīh* en sens moral et spirituel, qui est attribuée à l’ascète réputé Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728),

« Le (véritable) *faqīh*, est celui qui comprend (*faqaha*) [directement] de Dieu ce qu’Il a prescrit ou prohibé »⁵⁸.

On reconnaît là un procédé rhétorique fréquent dans la tradition soufie, et tout particulièrement dans Ibn ‘Aṭā’ Allāh, et qu’on pourrait appeler “usage polémique de l’étymologie”. Cela consiste à jouer sur les rapports étymologiques entre différents mots (et parfois sur des fausses étymologies fondées sur des simples relations paronymiques), afin de “resémantiser” un terme

⁵⁷ Ibid..

⁵⁸ Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Laṭā‘if al-minan*, cit., p. 35.

technique du langage scientifique (le plus souvent, des sciences juridiques) en lui conférant un sens relevant de la sphère de l'éthique et/ou de la spiritualité, qui est présenté comme étant le plus authentique. Un tel procédé repose sur l'idée que le vrai sens de toute science, consiste, en dernière analyse, dans le perfectionnement moral et spirituel. Dans le cas d'espèce, une telle motivation d'ordre général est renforcée par un but polémique immédiat : afin de revendiquer l'héritage prophétique en faveur des saints, Ibn 'Aṭā' Allāh doit remettre en cause la qualification de *'ulamā'* pour tous les savants purement « exotériques », voire tous ceux qui sont fermés à l'expérience spirituelle. Dans un tel but, il cite une définition “polémique” ultérieure du terme « juriste » (*faqīh*), cette fois-ci sous l'autorité du cheikh al-Mursī :

Le (véritable) “juriste” (*faqīh*) est celui qui a déchiré (*infaqa'a*) le voile qui recouvrait l'œil de son cœur (*'ayn qalbihi*) et contemple le Royaume de son Seigneur (*malakūt rabbihi*)⁵⁹.

Dans la perspective d'Ibn 'Aṭā' Allāh, donc, la simple compétence technique ne suffit pas à faire un “savant” : même dans les domaines exotériques, la véritable science, en dernière analyse, n'est que le résultat d'un “dévoilement” :

« La science (*'ilm*) est dévoilement (*kašf*), au-delà de l'époque ou du type particulier de science »⁶⁰.

En pleine cohérence avec son interprétation rigoureuse du principe de la création divine de toute action humaine, 'Ibn 'Aṭā' Allāh considère que, dans toutes les sciences, y comprise celle exotériques, tout acte (apparent) de connaissance de la part de l'être humain n'est que le produit d'un acte créatif de Dieu. Dans un tel cadre, la différence même entre ces deux modalités de connaissance s'avère être “extérieure” et illusoire : les deux “voies”, celle des sciences exotériques et celle des sciences ésotériques, n'ont en effet qu'un seul et même fondement, l'initiative de Dieu.

8. Instruction et inspiration d'après Ibn 'Aṭā' Allāh.

La conception épistémologique adoptée par Ibn 'Aṭā' Allāh a des conséquences importantes sur sa conception de la sainteté. En premier lieu, la priorité de la connaissance par “inspiration” sur celle par “instruction” comporte, dans le domaine spirituel, une préférence pour la condition de *majdhūb* (« ravi en Dieu ») sur celle de *sālik* (« itinérant, cheminant sur la voie vers Dieu »). La différence entre ces deux conditions, dont le fondement scripturaire est indiqué dans le verset

⁵⁹ Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 36.

⁶⁰ Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 173.

coranique « Dieu attire à Lui qui Il veut ; Il dirige vers Lui celui qui revient repentant » (Cor., 42, 13)⁶¹, est bien expliquée dans le passage suivant:

«[Les croyants] sont (de) deux catégories (*ṣanf*) [...] : les serviteurs (*al-‘ibād*) qui croient en Dieu par simple approbation (*taṣḍīq*) et consentement (*idh‘ān*) et les serviteurs qui croient en Dieu grâce à la vision (spirituelle) et à la contemplation (*al-shuhūd wa-l-‘iyān*) . Ce second type de foi/croyance (*īmān*) est appelé parfois “foi” (*īmān*) tout court, et parfois « certitude » (*yaqīn*). [...] Cette foi est à l’origine de la sainteté accomplie (ou « pure », *khāliṣ al-walāya*), tandis que la première confère une forme de sainteté extérieure (*ẓāhir al-walāya*)».⁶²

Dans ce passage, plusieurs éléments semblent à retenir: 1) la foi est identifiée, en dernière analyse, à la sainteté: même la croyance par simple consentement, est en fait considérée comme une forme de sainteté, bien que “mineure” ou “extérieure”; 2) la différence épistémologique entre les deux modalités de “sainteté” ici évoquées, comporte des conséquences éthiques: seule la “vision certaine” permet une “obéissance certaine” de la Loi, en estompant du coeur les images des créatures, sources de distractions et donc de transgressions potentielles; 3) la connaissance par dévoilement est connotée en termes de “lumière”: ce qui semble confirmer notre interprétation en sens “épistémologique” (cfr. *supra*) de la comparaison entre la “science” dispensée dans l’oeuvre d’al-Ghazālī et la “lumière” dispensée dans celle d’al-Makkī .

Dans un autre passage, Ibn ‘Aṭā’ Allāh illustre la connexion entre modalités de la connaissance et modalités de la sainteté en termes très explicites:

Les deux modes de sainteté précédemment évoqués peuvent aussi être énoncés comme “la sainteté fondée sur les signes et l’argumentation” (*walāyat dalīl wa-burhān*) et “la sainteté fondée sur la vision et la contemplation” (*walāyat shuhūd wa-‘iyān*) . La première est le fait des hommes attachés au raisonnement (*i‘tibār*) ; la seconde échoit à ceux qui sont doués de clairvoyance (*ibtisār*; de la même racine que *baṣīra*). [...] Les gens de la vision et de contemplation considèrent les gens des signes et de l’argumentation comme appartenant au commun des croyants : comment Dieu, disent-ils, dont la manifestation est évidente dans ce monde, aurait-il besoin d’arguments pour guider les hommes vers Lui ? Pourquoi Celui qui a établi la preuve (*al-dalīl*) aurait-Il besoin d’être prouvé ? comment serait-Il objet de connaissance, alors que celle-ci procède de Lui ?⁶³.

La supériorité de la clairvoyance, et donc du “dévoilement”, sur le raisonnement ne pourrait pas être affirmée de façon plus nette.

⁶¹ Cf. Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Laṭā‘if al-minan*, cit., p. 146. Dans la perspective de l’auteur, cela signifie que, d’une part, Dieu stimule l’énergie de certaines personnes pour qu’elles se mettent en quête de Lui (ce qui est évoqué dans la deuxième partie du verset), mais que, d’autre part, la sollicitude divine touche aussi d’autres personnes sans qu’ils aient cherché Dieu et sans qu’ils possèdent quelque prédisposition à la vie spirituelle (ce dont témoigne la première partie du verset dont il est question, ainsi que le verset 3,74 : ‘Il accorde spécialement Sa miséricorde à qui Il veut’ Cor. 3,74). Si ces deux conditions semblent comporter, de prime abord, une distinction entre une attitude “passive” et une “active”, l’interprétation de l’auteur montre qu’une telle distinction ne serait qu’apparente, les deux attitudes remontant, en dernière analyse, à l’initiative divine.

⁶² Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Laṭā‘if al-minan*, cit., p. 143.

⁶³ Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Laṭā‘if al-minan*, cit., p. 50-51.

9. Le dessin d'Ibn 'Aṭā' Allāh : une "l'hégémonie culturelle" du soufisme?

Nos premières remarques sur le sens du rapport entre sciences « exotériques » (al-'ulūm al-zāhira) et « ésotériques » (al-'ulūm al-bāṭina) d'après Ibn 'Aṭā' Allāh nous permettent de mieux saisir la portée réelle de son auto-qualification comme « maître dans les deux sciences ». Loin de servir à une simple défense et illustration de la mystique aux yeux des savants « exotériques », une telle qualification repose sur une vision épistémologique précise, où le "dévoilement" - donc l'initiative divine - est le fondement de toute véritable connaissance, aussi bien par rapport aux réalités du monde de l'invisible (*'ālam al-ghayb*), qu'à celles de l'expérience ordinaire, ou « monde de la manifestation » (*'ālam al-shahāda*).

Dans une telle perspective, le domaine de la connaissance ésotérique englobe, en dernière analyse, celui de la connaissance exotérique, l'illumination spirituelle permettant une compréhension de la signification profonde des objets des sciences « discursives » ; mais l'inverse, bien évidemment, n'est pas vrai. Ce qu'explique bien cette citation du cheikh al-Mursī :

« Nous [= les soufis] partageons (*shāraknā*) avec les juristes (*al-fuqahā'*) leurs connaissances [de la Loi], mais eux ne partagent pas avec nous nos connaissances [des réalités spirituelles]»⁶⁴

Autrement dit, la science mystique englobe celle juridique, la première donnant accès à une connaissance de la Loi aussi précise, et bien plus profonde, que celle à laquelle on peut parvenir grâce à la seconde. Une telle vision de la hiérarchie entre les différentes modalités de la connaissance entraîne la revendication explicite d'un rôle des « saints » dans l'interprétation et l'application de la Loi, et donc dans la direction de la société: à toute époque, dit Ibn 'Aṭā' Allāh, Dieu charge ses saints de « faire autorité (*qā'imīn bi-l-ḥujja*) et cheminer sur la Voie (*al-ḥijja*)»⁶⁵.

Ibn 'Aṭā' Allāh est donc engagé dans un lutte pour l'affirmation d'un rôle hégémonique du soufisme dans le domaine des sciences religieuses. Dans un tel combat, il se trouve confronté, en premier lieu, aux quelques "poches de résistance" qui semblent encore exister, de son époque, à l'égard du « compromis » entre soufisme et ash'arisme: tout particulièrement, il s'en prend à ces savants (désormais rares, paraît-il) qui continuent de s'opposer à une véritable reconnaissance de la sainteté (*walāya*) ou qui contestent les miracles et /ou l'élection spirituelle des tout saint vivant. En même temps, comme on a essayé de le montrer plus haut, les réflexions d'Ibn 'Aṭā' Allāh sur la sainteté, ainsi que sur les modalités de la connaissance, semblent entraîner une polémique « à

⁶⁴ Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 107.

⁶⁵ Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 36. Éric Geoffroy propose, pour la première phrase, une traduction plus explicitement connotée en sens juridique: « veiller à l'application de la Loi (*al-ḥujja*) ». Cf. Ibn 'Aṭā' Allāh, *La sagesse des maîtres soufis. Traduit [...] par Éric Geoffroy*, cit., p. 35.

distance » au sein même de ce champs de forces varié qui avait contribué, dans les siècles précédents à l'élaboration dudit compromis entre soufisme et ash'arisme; en particulier, Ibn 'Aṭā' Allāh s'éloigne même d'un maître vénéré tel Abū Ḥāmid al-Ghazālī sur un point aussi centrale que le rapport entre connaissance par "inspiration" et par "instruction".

Conclusions

Deux siècles après la grande synthèse ghazalienne, le soufi-juriste Ibn 'Aṭā' Allāh semble avoir tenté de renégocier, pour ainsi dire, les termes du compromis entre soufisme et ash'arisme philosophique, en visant à affirmer une conception épistémologique où le dévoilement mystique est le fondement de tout genre de science, y compris des sciences « rationnelles ».

Dans une telle perspective, la "philosophie" ne dut apparaître, aux yeux du maître shādhilite, comme une véritable "science" en soi (dans le sens qu'on a essayé d'illustrer plus haut), mais tout simplement comme un ensemble de techniques fonctionnelles à l'organisation et mise en ordre de données susceptibles de servir aux "sciences" à proprement parler, telle les sciences juridiques ou la théologie spéculative. Cela, dans un cadre où les sciences de l'instruction étaient d'ailleurs subordonnées aux sciences de l'inspiration, le vrai sens de la connaissance venant toujours du "dévoilement". Une telle conception épistémologique, pourrait-elle expliquer le « silence » d'Ibn 'Aṭā' Allāh sur les dimensions philosophiques possibles de la Shādhiliyya naissante ? Et pourrait-on indiquer dans cette même conception, la raison (ou l'une des raisons) de la préférence que Ibn 'Aṭā' Allāh semble accorder à la "lumière" dispensée par al-Makkī sur la "science" dispensée par al-Ghazālī?

Sans prétendre de donner ici la réponse finale à de telles questions, et sans aucunement vouloir pousser notre investigation sur le terrain de l'histoire de la philosophie à proprement parler, nous espérons néanmoins avoir montré l'intérêt de ces sondages préliminaires pour tous ceux/celles qui s'occupent des rapports entre "philosophie" et "discours religieux" en Islam médiéval.

Bibliografia

Abrahamov, Binyamin, *Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of Al-Ghazâlî and Al-Dabbâgh*, Routledge, Londres, 2002.

Amri, Nelly, *Un « manuel » ifrîqiyen d'adab soufi. Paroles de sagesse de 'Abd al-Wahhâb al-Mzûghî (m. 675/1276), compagnon de Shâdhilî*, Contraste Éditions, Tunis, 2013.

Bell, Joseph Norment, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, State University of New York Press, New York, 1979.

Cecere, Giuseppe «Le charme discret de la Shâdhiliyya. Ou l'insertion sociale d'Ibn 'Atâ' Allâh al-Iskandarî», dans Giuseppe Cecere, Mireille Loubet, Samuela Pagani (éd.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques*. IFAO, Le Caire, 2013, p. 63-93.

Cecere, Giuseppe, «Des soufis sur les épaules des philosophes? Le 'nid' d'Ibn Sab'în à Alexandrie (XIIIe-XIVe siècles)», dans Gilles Dorival, Charles Méla, Frédéric Möri (dir.), *Alexandrie La Divine*, Fondation Martin Bodmer, Éditions La Baconnière, Genève, 2014, p. 854-859.

Cornell, Vincent, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, University of Texas Press, Austin, 1998.

D'Ancona, Cristina (a c. di), *Storia della filosofia medievale*, Einaudi, Torino, 2005.

De Jong, Frederick, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Brill, Leiden, 1978.

Geoffroy, Éric, « Les milieux de la mystique musulmane à Alexandrie aux XIII^e et XIV^e siècles », dans Chr. Décobert (dir.), *Alexandrie médiévale 2*, Ifao, Le Caire, 2002, p. 169-179.

Griffel, Frank, *On Fakhr al-Dîn al-Râzî's Life and the Patronage He Received*, "Journal of Islamic Studies" 18 (2007), p. 313-44.

Hofer, Nathan, "Mythical Identity Construction in Medieval Egypt. Ibn 'Atâ' Allâh al-Iskandarî and Avraham Maimonides", dans Giuseppe Cecere, Mireille Loubet, Samuela Pagani (éd.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale*, cit., p. 393-422.

Hofer, Nathan, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, Édinburgh, Edinburgh University Press, 2015.

Ibn 'Aṭā Allāh, *Laṭā'if al-minan fī manāqib al-shaykh Abī l-'Abbās al-Mursī wa-shaykhihi Abī l-Ḥasan al-Shādhilī*, éd. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 1999 (2^e éd.).

Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-falāḥ wa-miṣbāḥ al-arwāḥ. The Key to the Salvation & The Lamp of Souls. Translated [...] by Mary Ann Koury Danner*, Islamic Texts Society, Cambridge (Royaume Uni), 1996.

Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, *La sagesse des maîtres soufis. Traduit de l'arabe, annoté et présenté par Éric Geoffroy*, Éditions Grasset, Paris, 1998.

Ibn Farḥūn, *al-Dībāj al-mudhahhab li-ma'rifat a'yān 'ulamā' al-madhab*, Maṭba'at al-Sa'āda, Le Caire, 1329 H [= 1911].

Ibn Kathīr, *Al-Bidāya wa-l-nihāya*, Le Caire 1328 H [= 1910].

Knysh, Alexander, *Islamic Mysticism: A Short History*, Brill, Leiden, 2000.

Massignon, Louis, «Recherches sur Shushtarī», dans *Mélanges William Marçais*, Maisonneuve, Paris, 1950, p. 251-276.

Michot, Yaḥyā, *An Important Reader of al-Ghazālī: Ibn Taymiyya*, "The Muslim World" 103 (January 2013), p. 131-160.

Nwyia, Paul, *Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie šāḍilite*, Dar al-Machreq, Beyrouth, 1972.

Sviri, Sara, "Sufism: Reconsidering Terms, Definitions and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism", dans Geneviève Gobillot & Jean-Jacques Thibon (éd.), *Les maîtres soufis et leur disciples: iii-v siècle de l'hégire (ix-xi s.). Enseignement, formation et transmission*, Institut Français du Proche-Orient, Beyrouth, 2012, p. 17-34.

(al-) Subkī, Tāj al-Dīn, *Tabaqāt al-Shāfi'īyyat al-Kubrā*, 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, 1964-1976, 10 vols.

(al-) Taftazānī, Abū l-Wafā' *Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī wa-taṣawwufuhu*, Maktabat "Al-Anglū al-Miṣriyya", Le Caire, 1969 (2^e éd.).

(al-)Taftazānī, Abū l-Wafā', *Al-turuq al-šūfiyya fī Miṣr*, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 1991 (2^e éd.).

Zilio-Grandi, Ida, "Temi e figure dell'apologia musulmana ('ilm al-kalām) in relazione al sorgere e allo sviluppo della *falsafā*", in Cristina D'Ancona (a c. di), *Storia della filosofia medievale*, Einaudi, Torino, 2005. p. 137-164.