

Maisonneuve & Larose

Le traité de soufisme d'un disciple d'Ibn Taymiyya: Aḥmad 'Imād al-dīn al-Wāsiṭī (m. 711/1311)

Author(s): E. Geoffroy

Source: *Studia Islamica*, No. 82 (1995), pp. 83-101

Published by: Maisonneuve & Larose

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1595582>

Accessed: 07/10/2009 08:38

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of JSTOR's Terms and Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>. JSTOR's Terms and Conditions of Use provides, in part, that unless you have obtained prior permission, you may not download an entire issue of a journal or multiple copies of articles, and you may use content in the JSTOR archive only for your personal, non-commercial use.

Please contact the publisher regarding any further use of this work. Publisher contact information may be obtained at <http://www.jstor.org/action/showPublisher?publisherCode=mal>.

Each copy of any part of a JSTOR transmission must contain the same copyright notice that appears on the screen or printed page of such transmission.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Maisonneuve & Larose is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Studia Islamica*.

<http://www.jstor.org>

Le traité de soufisme d'un disciple d'Ibn Taymiyya : Aḥmad 'Imād al-dīn al-Wāsiṭī (m. 711/1311)

Il est des hommes que leur quête amène à faire des expériences multiples, à côtoyer des milieux divers, jusqu'à ce qu'ils étanchent leur soif et se stabilisent dans la modalité qui leur convient. Tel est le cas de nombreux soufis, qui pèlerinent aussi spatialement que spirituellement sur la Voie, avec le désir de parvenir à son terme comme seul viatique. Le Proche-Orient de la première époque mamelouke constitue un terreau particulièrement fertile pour ces pèlerins, car les émirs qui ont bouté Francs et Mongols hors de Syrie et d'Égypte y accueillent ulémas et *fuqarā'*, orientaux comme occidentaux. Ils étendent sur eux leur protection et témoignent à leur égard de la bienveillance, voire de la déférence. Dans ce domaine pacifié et unifié, s'échangent les doctrines et les techniques spirituelles, apparaissent diverses sphères ou voies initiatiques.

C'est d'Orient, et plus précisément du sud de l'Irak, que vient Aḥmad 'Imād al-dīn al-Wāsiṭī. Il y naît en 657/1258, peu de temps après la prise de Bagdad par les Mongols. A Wāsiṭ, son père dirige la *ṭariqa Aḥmadiyya Rifā'iyya*. 'Imād al-dīn étudie tout d'abord les sciences islamiques et le droit chafiiite en Irak ; puis il s'établit au Caire où il fréquente certains milieux soufis. Toutefois, la voie *Ṣaḍiliyya* trouve grâce à ses yeux, et nous aurons l'occasion de justifier la présence de telles affinités. Peut-être 'Imād al-dīn fait-il la connaissance au Caire d'Ibn 'Aṭā' Allāh, troisième maître de l'ordre, qui enseigne à Al-Azhar le *fiqh* et le *taṣawwuf*. Toujours est-il qu'il se rend à Alexandrie, berceau égyptien de la voie.

Auprès des *ṣaḍilis* établis dans la ville du Delta, il « trouve ce qu'il recherchait : les lumières de la gnose, de l'amour et de l'initiation » ; il se

plie donc à leur méthode (1). A Alexandrie, le maître šāḍīli du moment est Yāqūt al-'Aršī (m. 732/1331) (2). De son propre aveu, al-Wāsiṭī retire beaucoup de son séjour dans cette famille spirituelle mais, dans le traité inédit qui fait l'objet du présent article, il ne fait aucune allusion à un de ses cheikhs.

En effet, c'est à Damas que réside son véritable guide, Ibn Taymiyya. Les sources, et à leur suite H. Laoust, n'établissent pas de lien entre le départ d'al-Wāsiṭī pour Damas et le rayonnement déjà grand du *šayḥ al-Islām* hanbalite sur le territoire mamelouk (3). Pourtant notre soufi irakien, qui éprouvait « dès son plus jeune âge de la répulsion pour les innovations blâmables (*bid'a*) et leurs promoteurs » (4), a de façon évidente été attiré par la capitale du hanbalisme que constitue alors Damas, et on peut le considérer comme l'un des premiers chafīites hanbalisants influencés par Ibn Taymiyya (5). Mais à la différence d'al-Ḍahabī (m. 748/1348) et d'Ibn Kaṭīr (m. 774/1373), al-Wāsiṭī s'est « converti » au hanbalisme (6). Cependant, il n'a pu côtoyer le polémiste syrien que jusqu'en 706/1306, date à laquelle débute la période d'exil et d'emprisonnement de ce dernier en Égypte : ils ne se reverront plus – puisqu'Ibn Taymiyya ne reviendra à Damas qu'en 713/1313 – mais correspondront.

Le message transmis par Ibn Taymiyya à al-Wāsiṭī consistait à approfondir sa connaissance de la vie du Prophète et à méditer son exemple. Le cheikh irakien restera cependant imprégné du *tašawwuf*, tout en s'intégrant pleinement à l'école théologique et juridique d'Aḥmad Ibn Ḥanbal (7). Cette complémentarité transparaît très clairement dans le *Sulūk*, dont la richesse nous a semblé mériter une lecture attentive.

(1) Ibn al-'Imād al-Ḥanbalī, *Šaḍarāt al-ḍabab*, Beyrouth, 1988, VI, 24.

(2) Autant que son maître Abū l-'Abbās al-Mursī, ce saint a marqué le soufisme alexandrin. Sur lui, cf. *Šaḍarāt al-ḍabab*, VI, 103 ; Ša'rānī, *Ṭabaqāt kubrā*, II, 14, Ibn Mulaqqin, Sirāḡ al-dīn, *Ṭabaqāt al-awliya'*, Beyrouth, 1986, p. 478, Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Al-Durar al-Kamīna fī a'yān al-mī'a al-ṭāmīna*, Beyrouth, s.d., IV, 408.

(3) H. Laoust évoque al-Wāsiṭī dans *Les schismes dans l'Islam*, Paris, 1965, p. 274, ainsi que dans « Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides », *R.E.I.* XXVIII, 1960, pp. 61-62.

(4) *Šaḍarāt*, VI, 24.

(5) A défaut de date précise, nous savons qu'al-Wāsiṭī s'est établi à Damas avant 699/1300, car il y a connu le soufi Ibn Hūd – sur lequel nous reviendrons – mort à cette date (*Šaḍarāt*, V, 447).

(6) Il n'est donc pas étonnant qu'al-Ḍahabī affirme avoir fréquenté assidûment 'Imād al-dīn – qu'il appelle « notre cheikh » – et en avoir tiré grand profit ; cf. *ibid.* et Ibn Taḡrī Birdī, *Al-Manḥal al-šafī*, Le Caire, 1984, I, 196.

(7) Il a notamment commenté le *Kitāb al-Kaḍī*, ouvrage de *fiqh* de Muwaffaq al-dīn Ibn Qudāma ; sur ce traité, cf. H. Laoust, *Le Précis de droit d'Ibn Qudāma*, PIFD, Beyrouth, 1950, p. XLI. A ce titre, Ibn Raḡab lui a donc réservé une notice dans ses « Classes de hanbalites » ; cf. son *Dayl 'ala ṭabaqāt al-ḥanabīla*, Le Caire, 1953, II, 358-360.

Al-Sulūk wa l-sayr ilā Llāh

« Le traité du cheminement initiatique » constitue le principal ouvrage de *taṣawwuf* composé par al-Wāsiṭī, si l'on en croit al-Dahabī⁽⁸⁾. Le manuscrit – un *unicum* conservé à Damas – est en effet volumineux (148 folios)⁽⁹⁾. Le cheikh irakien s'y montre un fin pédagogue⁽¹⁰⁾ de la Voie initiatique, ce que corrobore le fait qu'il ait eu de nombreux disciples à Damas⁽¹¹⁾. Il a d'ailleurs écrit le *Sulūk* à la demande « d'une personne ayant un droit » sur lui, sans doute quelque *murīd*⁽¹²⁾. Le but didactique suivi par al-Wāsiṭī l'a donc amené à énoncer son enseignement par une série de règles spirituelles ou *qā'ida*-s. Ce souci pédagogique n'est pas l'apanage des auteurs de la *Ṣāḍiliyya*, mais il évoque néanmoins les « Principes du soufisme » (*Qawā'id al-taṣawwuf*) d'Aḥmad al-Zarrūq (m. 899/1493) ou encore les « Règles des sagesse conduisant à l'illumination » (*Qawā'nin ḥikam al-iṣrāq*) d'Abū l-Mawāhib Ibn Zaḡdān (m. 882/1477).

Dans le *Sulūk*, figurent bien sûr les méthodes usuelles du soufisme, telles que le dépassement de la raison discursive (*al-dībn, al-fikr...*) et des mauvaises suggestions ou incitations (*al-ḥawaṭīr*)⁽¹³⁾. De façon attendue, l'auteur décrit en détail la progression initiatique qui doit mener l'aspirant à l'extinction de son égo (*al-fanā'*) dans la Présence divine, en s'abîmant dans une contemplation (*al-ṣubūd*) de plus en plus intense. Le *viator* transite par différents « sites, ou terrains de contemplation » *maṣḥad*-s des attributs divins (*al-ṣifāt*), sur lesquels al-Wāsiṭī s'arrête. Ayant adopté la thédicée hanbalite, il ne pouvait en effet que mettre l'accent sur la description de ces attributs. Ainsi, en éludant la question du « comment » – le *bilā kayfa* hanbalite –, il affirme que Dieu se tient sur son Trône (*al-istiwā'*) et que celui-ci se situe au-dessus de la création (*al-'ulū wa l-fawqīyya*)⁽¹⁴⁾. A ces données théologiques, il insuffle une dimension initiatique en prescrivant de contempler les attributs divins un par un au moyen du dévoilement spirituel (*kaṣf*)⁽¹⁵⁾. H. Laoust avait déjà remarqué que ces notions hanbalites, jugées anthropomorphiques par les

(8) Cité dans *Ṣaḍarat*, VI, 25.

(9) Cf. le catalogue de Riyāḍ al-Mālīh, *Fibris maḥṣūṣat dar al-kutub al-Zabiriyya : al-taṣawwuf*, Damas, 1978, II, 60-61 (n° 4709). L'auteur dit avoir rédigé le *Sulūk* « au début du VIII^e siècle [de l'Hégire] » (fol. 97a) ; quant au manuscrit qui nous reste, il a été copié en 780/1378. Notons qu'al-Ziriklī ne le mentionne pas dans la notice qu'il consacre au cheikh irakien (A *'Iam*, Beyrouth, 1990, I, 86–87) ; il en va de même pour Brockelmann dans son *G.A.L.*, mais il est vrai que ce dernier a peu investi le fonds damascène.

(10) Ou psychagogue, pour reprendre le terme employé par H. Landolt à propos du maître persan al-Isfarāyīnī (cf. *Le Révélateur des mystères*, Lagrasse, 1986, p. 40).

(11) *Ṣaḍarat*, VI, 24.

(12) Fol. 4b.

(13) Fol. 28a, 35a, 111a.

(14) Fol. 21a, 80a, 103a...

(15) Fol. 73b, 77a-b, 111a.

autres écoles islamiques, présentaient des affinités avec le soufisme⁽¹⁶⁾. De fait, le mystique bagdadien Ibn 'Aqil (m. 513/1119), gagné lui aussi au hanbalisme, professe la même théodicée⁽¹⁷⁾.

Cet attachement aux attributs, s'il est nécessaire pour assurer un dogme sain (*i'tiqād ṣaḥīb*), doit être lui aussi dépassé pour atteindre le « lieu de contemplation de l'Esprit divin, de l'Essence divine » *al-mašbad al-rūḥī al-dātī*, qui domine et englobe tous les autres *mašbad*-s. Parvenu à ce stade, le *viator* sera investi d'un amour privilégié (*maḥabba ḥāṣṣa*) de la part de son Seigneur⁽¹⁸⁾, et nous abordons ici un thème essentiel de la spiritualité d'al-Wāsiṭī.

L'Amour, fruit de l'attraction divine

L'aspirant ne peut effectuer le parcours initiatique que mû par la loi de l'attraction divine (*al-ḡaḍba*, *al-inḡidāb*), qui a sa source dans la sollicitude (*al-ināya*) de Dieu pour Ses créatures. Le mot *ḡaḍba* qualifie habituellement le « ravissement » ou « l'extase » du mystique ; mais le sens cosmologique très ample que lui donne 'Imād al-dīn semble provenir de la sphère doctrinale de la *Ṣādiliyya*⁽¹⁹⁾, et le cheikh lui-même souligne l'importance de cette notion chez les *ṣādilis*⁽²⁰⁾. Si Dieu attire à Lui, c'est pour aimer et être aimé. L'auteur, qui émaille son texte du terme *maḥabba*, invoque donc les versets coraniques traitant de cet amour réciproque⁽²¹⁾. Puisque l'amour prodigué par Dieu à l'homme est le but même de la Voie, le mystique ne peut que le chercher éperdument (*al-bayamān*), quitte à se consumer (*al-iḥtirāq*) au cours de sa quête⁽²²⁾. A son terme, le désir d'amour s'apaise en « intimité profonde » (*ḥulla*) de l'homme avec Dieu et avec Son Prophète⁽²³⁾. Al-Wāsiṭī ne perd jamais de vue la perspective initiatique, et insiste donc sur l'amour et l'attraction mutuels qui doivent également animer la relation entre maître et disciple⁽²⁴⁾.

(16) Cf. *La Profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, PIFD, Damas, 1958, p. 88, n. 2 ; cf. également R. Caspar, *Traité de théologie musulmane*, Rome, 1987, I, pp. 209, 211.

(17) Cf. G. Makdisi, *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionnel au XI^e siècle*, PIFD, Damas, 1963, pp. 309, 525.

(18) *Sulūk*, fol. 81a-82a.

(19) Cf. Ibn 'Atā' Allah, *Hikam*, éditée par P. Nwyia, Beyrouth, 1990, pp. 183, 219, 225 ; 'Alī 'Ammār, *Abū l-Ḥasan al-Ṣādīlī*, Le Caire, 1952, II, 40-41.

(20) *Sulūk*, fol. 140a. Au-delà des *ṣādilis*, c'est dans doute dans la doctrine d'al-Ḥakīm al-Tirmiḏī – nous allons le voir – qu'il faut chercher l'influence première de ce thème wāsiṭien.

(21) Cor. III, 31 ; LXI, 12.

(22) *Sulūk*, fol. 59b, 125a.

(23) Fol. 131b.

(24) Cf. M. al-Ṭablāwī, *Al-Taṣawwuf fī turāṭ Ibn Taymiyya*, Le Caire, 1984, p. 23.

Ne nous étonnons point de la suprématie de l'Amour chez ce hanbalite proche d'Ibn Taymiyya. Rappelons-nous que ce dernier a intégré dans sa doctrine des « éléments d'affectivité » de la mystique tels que la *maḥabba*, et qu'il énonce l'amour réciproque entre Dieu et l'homme⁽²⁵⁾. Al-Wāsiṭī se montre bien sûr plus audacieux sur ce point que le cheikh syrien et son principal disciple, Ibn Qayyim al-Ġawziyya, et sans doute s'est-il inspiré de la tradition hanbalite antérieure. 'Imād al-dīn cite peu de maîtres du *taṣawwuf* dans son traité, mais ceux qu'il invoque représentent manifestement des références pour lui. C'est le cas du soufi persan hanbalite 'Abd Allāh al-Anṣārī al-Harawī (m. 481/1089), dont notre cheikh a commenté les fameuses « Étapes des Itinérants » (*Manāzil al-sā'irin*)⁽²⁶⁾. Dans le traité de jeunesse d'al-Harawī, les « Cent Terrains », l'Amour prime tout puisque l'ensemble de ces terrains spirituels « s'abîment » dans la *maḥabba*⁽²⁷⁾. Le livre des Étapes, œuvre de la maturité, privilégie certes la mystique de la lucidité, mais il offre encore un champ large à la *maḥabba* et au *bayamān*, « la perte du contrôle de soi sous le coup de l'émerveillement ou de la stupéfaction »⁽²⁸⁾. Pour al-Harawī comme pour al-Wāsiṭī, l'amour spirituel est un trait distinctif des soufis, mais le second en souligne le caractère élitiste en le nommant *al-maḥabba al-ḥaṣṣa*, « l'amour privilégié »⁽²⁹⁾. Pour l'un et l'autre également, « l'amour transparaît dans la contemplation des attributs divins »⁽³⁰⁾.

Al-Wāsiṭī a puisé cette précéllence de l'amour divin dans une seconde source, découverte vraisemblablement lors de son séjour chez les ṣāḍilis d'Alexandrie : le cheikh ḥurāsānien al-Ḥakīm al-Tirmiḏī (m. 318/930). Il avoue avoir été « soutenu » ou fortifié (*ayyada-ni*) à plusieurs reprises par les paroles de ce maître⁽³¹⁾, qu'Abū l-Ḥasan al-Ṣāḍilī et ses disciples vénéraient⁽³²⁾. Al-Tirmiḏī « place l'amour à l'origine de toute manifestation d'ordre spirituel », créant ainsi un véritable « système de l'amour »⁽³³⁾. En outre, il lie la puissance d'amour et d'attraction exercée par Dieu (*ḡadba*) à l'abandon de la volonté humaine individuelle (*al-maṣī'a*) ; or,

(25) H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de la Taqī al-dīn Ibn Taymiyya*, I.F.A.O., le Caire, 1939, p. 91 ; Ibn Taymiyya, *Maḡmū' al-fatāwa*, Riyāḍ, 1398 h., II, 354.

(26) Ce commentaire est resté inachevé. Par ailleurs, il faut noter que les *Manāzil* ont bénéficié d'un grand nombre de gloses au cours de la première époque mamelouke (cf. Anṣārī, *Cheḡmin de Dieu*, traduit et présenté par S. de Laugier de Beaurecueil, Paris, 1985, pp. 48-52). Al-Wāsiṭī cite al-Harawī fol. 120b.

(27) *Cheḡmin de Dieu*, pp. 39, 149.

(28) *Manāzil*, le Caire, 1966, p. 34.

(29) *Op. cit.*, p. 32 ; *Sulūk*, fol. 90 a, 134a.

(30) *Manāzil*, p. 32.

(31) *Sulūk*, fol. 120b.

(32) Ṣa'rānī, *Tabaqāt kubrā*, II, 14 ; Ibn 'Atā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, Le Caire, *Maktaba 'allamiyya*, s.d., p. 61 ; 'Alī 'Ammār, *op. cit.*, I, 137, 140-141.

(33) Cf. G. Gobillot, « Un penseur de l'amour (ḡubb), le mystique khurāsānien al-Ḥakīm al-Tirmiḏī », *S.I. LXXIII*, 1991, pp. 29-30.

les maîtres šāḍilis ainsi qu'al-Wāsiṭi établissent la même relation, en employant le terme *isqāṭ* (ou *tark*) *al-tadbīr*, ou encore celui de *tafwīd* ⁽³⁴⁾. L'auteur du *Sulūk* va jusqu'à citer *in extenso* un passage du *Ḥatm al-awliyā'* sur l'extinction de la volonté individuelle au profit de celle de Dieu ⁽³⁵⁾. Seul l'amour réciproque entre l'homme et son Créateur, par le plaisir (*ḥalāwa*) qu'il procure, peut amener l'ego humain à « lacher prise » : il s'agit là d'un thème central de la spiritualité tirmidienne qui, on le voit, a eu une large diffusion ⁽³⁶⁾.

L'adhérence totale à la personne du Prophète, par la « puissance imaginaire »

Si l'attraction divine s'exerce sur l'ensemble de la création, le spirituel musulman n'en doit pas moins suivre une méthode pour parvenir à l'étape ultime de la « proximité » (*al-qurb*) évoquée par le hadith *qudsī* bien connu : « ... Mon serviteur ne se rapproche pas de Moi par quelque chose qui Me soit plus agréable que l'accomplissement de ce que Je lui ai prescrit... Et quand Je l'aime, Je suis son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il regarde, sa main avec laquelle il saisit et son pied avec lequel il marche... » (Buḥārī). Al-Wāsiṭi cite ce hadith en plusieurs occurrences ⁽³⁷⁾ ; en effet, les œuvres de rapprochement « permettent à l'amour de pénétrer de façon progressive dans l'ensemble de nos articulations et de nos veines » ⁽³⁸⁾. La clé de la « proximité » se trouve dans ce verset où Dieu fait parler Son Prophète : « Dis : si vous aimez Dieu, suivez-moi ! Alors Dieu vous aimera » ⁽³⁹⁾. Dans le soufisme sunnite, l'*imitatio Prophetæ* représente certes l'axe de toute orientation spirituelle, mais la formulation qu'en fait al-Wāsiṭi frappe par son intensité et son originalité.

La voie qu'il propose consiste à nouer un lien très étroit entre le *viator* et le Prophète ; pour ce faire, il ne néglige aucun moyen, du plus exotérique au plus ésotérique. L'aspirant doit d'abord se pénétrer de la vie de Muḥammad (*sīra*), en connaître tous les détails et les anecdotes (*al-tafāṣīl*, *al-waqā'i'*) ; les recueils de la tradition prophétique (*kutub al-ḥadīṭ*) lui seront évidemment familiers ⁽⁴⁰⁾. Telle a été la démarche de

(34) Al-Tirmidī, *Kitāb ḥatm al-awliyā'*, Beyrouth, 1965, pp. 411, 419-421 ; Ibn 'Atā' Allāh, *Al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr*, Le Caire, éd. populaire, s.d. ; 'Alī 'Ammār, *op. cit.*, II, 44-45 ; *Sulūk*, fol. 27a, 101b, 124a.

(35) *Sulūk*, fol. 102b ; *Ḥatm*, p. 417.

(36) Cf. al-Tirmidī, *Al-Masā'il al-maknūna*, Le Caire, 1979, p. 93 ; A. al-Sayīh, *Al-Sulūk 'inda l-Ḥakīm al-Tirmidī*, Le Caire, 1988, pp. 177-182.

(37) *Sulūk*, fol. 90b, 100a...

(38) Fol. 104a.

(39) Cor. III, 31.

(40) *Sulūk*, fol. 96a, 98a.

'Imād al-dīn à Damas, après sa rencontre avec Ibn Taymiyya. Lui qui a composé des résumés de la *sira* ⁽⁴¹⁾, il se réclame du *taṣawwuf* des « gens du hadith » (*abl al-ḥadīth*), celui de l'école hanbalite et de personnalités proches de ce courant, comme Sufyān al-Ṭawrī (m. 161/778) ⁽⁴²⁾. Rappelons qu'al-Anṣārī, hanbalite, fut un traditionniste brandissant l'arme de la *Sunna* contre la théologie acharite naissante ⁽⁴³⁾; quant à al-Tirmidī, autre référence d'al-Wāsiṭī, sa spiritualité est fondée sur sa grande connaissance du hadith, et des savants rigoureux comme Ṭāğ al-dīn al-Subkī et al-Dahabī n'ont pas hésité à valider ses compétences en ce domaine ⁽⁴⁴⁾.

L'imitation du Prophète (*al-mutāba'a*) resterait superficielle si elle se limitait à l'étude et aux œuvres extérieures (*al-a'māl*); elle doit également, comme le soulignent al-Qāṣānī et bien d'autres soufis, être expérimentée sur le plan spirituel (*al-aḥwāl*). Pour al-Wāsiṭī d'ailleurs, la lecture du hadith s'inscrit dans un processus initiatique : le Prophète représente son seul maître et, à l'audition de sa parole, un état particulier de contemplation (*maṣḥād*) descend sur lui ⁽⁴⁵⁾. Cette investiture, à l'instar de tous les événements spirituels en relation avec l'*imitatio*, peut se produire en s'attachant (*al-ta'alluq*, *al-irtibāt*) à la « présence spirituelle » (*al-rūḥāniyya*) de l'Envoyé, en la réalisant en soi (*al-tahaqquq*) ⁽⁴⁶⁾. Il s'agit là de l'élément central de la méthode initiatique wāsiṭienne, auquel le cheikh consacre - notamment - deux chapitres intitulés *Qā'ida fi l-rūḥāniyya* ⁽⁴⁷⁾.

Demandons-nous donc, en premier lieu, quel contenu donner au terme *rūḥāniyya*. Celui-ci désigne souvent la spiritualité d'une chose, opposée à sa corporéité ⁽⁴⁸⁾; dans ce cas, son sens s'apparente à celui de l'adjectif de relation *rūḥānī*, lequel, substantivé, qualifie les purs esprits dépourvus de corps, c'est-à-dire les anges (*al-rūḥāniyyūn*) ⁽⁴⁹⁾. Dans le *taṣawwuf*,

(41) *Ṣaḍarāt*, VI, 24-25.

(42) *Sulūk*, fol. 107a, 139b... H. Laoust note que Sufyān « est aussi revendiqué par le soufisme comme l'un de ses premiers grands représentants » (*Les schismes dans l'Islam*, p. 87), tandis que G. Leconte relève chez lui « des tendances mystiques proches de celles de Ḡunayd » (cf. son art. « Remarques sur Sufyān al-Ṭawrī », *B.E.O.* XXX, Damas, 1978, p. 58). Dans sa *Profession de foi*, Ibn Baṭṭa se réfère à al-Ṭawrī en plusieurs occurrences.

(43) S. de Laugier, *op. cit.*, pp. 23-24, 27.

(44) A. al-Sāyih, *Al-Sulūk 'inda l-Ḥakīm al-Tirmidī*, pp. 56-57; dans ce livre, le chapitre concernant les relations d'al-Tirmidī avec la tradition prophétique ne prend pas moins de quinze pages (pp. 43-58). Ibn Qayyim al-Ḡawziyya, par contre, refuse de considérer al-Tirmidī comme un authentique traditionniste; cf. sa *Tuḥfat al-mawḍūd bi abkam al-mawḷūd*, Beyrouth, 1983, p. 142.

(45) *Sulūk*, fol. 113a.

(46) Fol. 58b-59a.

(47) Fol. 58b, 96b.

(48) Cf. par exemple Ibn 'Aṭā' Allāh, *Ḥikam*, p. 181; Isfarayīnī, *Le Révélateur*, p. 176 (index du texte persan).

(49) Cf. Ibn 'Arabi, *Al-Fuṭūḥ al-makkiyya*, éd. O. Yahyia, XII, 180; Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Beyrouth, 1988, V, 361-363. Le mot *rūḥāniyyūn* peut cependant s'appliquer à des

la *rūḥāniyya* d'un prophète ou d'un saint défunt représente son influx spirituel ou, de façon plus concrète, son corps subtil ; ce dernier apparaît au mystique durant le sommeil ou à l'état de veille. Telle est la voie des uwaysis, reliés de la sorte à des maîtres décédés plusieurs siècles auparavant⁽⁵⁰⁾. En ce sens, l'émir Abd el-Kader déclare puiser sa science d'Ibn 'Arabi, la « tirant soit de sa forme spirituelle [...] soit de ce qu'il a lui-même écrit dans ses ouvrages »⁽⁵¹⁾ ; de même, al-Wāsiṭi s'attache au Prophète à la fois par la source scripturaire – le hadith et la *sīra* – et par la *rūḥāniyya* de l'Envoyé.

Le cheikh irakien conçoit cette *rūḥāniyya* comme une forme que l'on peut appréhender *de visu* (*ʿiyānan*), après une phase de purification et en se conformant sur tous les plans au modèle prophétique : à cet égard, il ne peut y avoir aucune coupure entre les aspects extérieur (*ẓābir*) et intérieur (*bāṭin*) de l'*imitatio*. La présence subtile du Prophète accompagne alors le cheminant au long de son périple initiatique⁽⁵²⁾. S'attacher à cette *rūḥāniyya* est essentiel, pour que descende sur le mystique celle qui provient directement de Dieu (*nazalat 'alayhi al-rūḥāniyya al-mansūba ilā l-Ḥaqq*) ; al-Wāsiṭi assimile ailleurs la présence muḥammadienne à la Loi donnée aux hommes, ou encore au souffle (*al-naḥas*) par lequel le Livre a été révélé⁽⁵³⁾. Il confère donc à la *rūḥāniyya* du Prophète le statut privilégié d'intermédiaire entre les sphères divine et humaine. On comprend qu'elle estompe pour lui celles des maîtres du soufisme, qui n'en sont qu'un pâle reflet ; l'auteur en parle d'expérience, car il affirme avoir été relié aux *rūḥāniyya*-s de Gunayd et d'al-Ḥarrāz⁽⁵⁴⁾. Ainsi, jusque dans sa critique des voies initiatiques que nous aborderons plus loin, 'Imād al-din confère au terme *rūḥāniyya* une importance surprenante.

Ce vocable, en effet, tient une place marginale dans le soufisme sunnite, surtout arabe. Il ne figure ni dans les manuels de *taṣawwuf* des IV^e et V^e siècles de l'Hégire, ni dans les dictionnaires de terminologie soufie⁽⁵⁵⁾. A l'inverse, les diverses acceptions du mot *rūḥ* sont abondamment traitées, et ceux de *ṣabaḥ* et *miṭāl* viennent compléter la description des

hommes « purement spirituels » ; cf. par exemple al-Sulamī citant Biṣr al-Ḥafī (*Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, Alep, 1986).

(50) Cf. Cl. Addas, *Ibn 'Arabi ou la quête du Soufre Rouge*, Paris, 1989, p. 87, n. 1, ainsi que notre thèse *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*, IFÉAD, Damas, 1995, pp. 206-207.

(51) Cf. l'introduction à ses *Ecrits spirituels*, par M. Chodkiewicz, Paris, 1982, p. 28.

(52) *Sulūk*, fol. 99a, 103b.

(53) Fol. 59a, 108a.

(54) Fol. 97a, 106a.

(55) Cf. par exemple les *Ta'rifāt* de Ğurġānī, *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya* de Qasānī, *Mu'ġam alfaẓ al-ṣūfiyya* de H. Šarqawī. Signalons que M. Chodkiewicz a rédigé pour *E.I.*², l'article *Rūḥāniyya*.

manifestations du monde spirituel dans le monde physique ⁽⁵⁶⁾. Dans son *Kitāb-al-rūḥ*, Ibn Qayyim al-Ġawziyya n'emploie pas, à notre connaissance, le terme *rūḥāniyya* ; il n'appartient évidemment pas au lexique du maître commun de ce dernier et d'al-Wāsiṭi : Ibn Taymiyya. De même, il apparaît à peine dans la sphère de la *Ṣādiliyya*. Notre cheikh hanbalite n'a vraisemblablement pas puisé ce terme chez les mystiques juifs, qui l'utilisaient depuis une époque assez reculée, notamment en Andalousie ⁽⁵⁷⁾, ni chez les *falāsifa*, Iḥwān al-Ṣafā' et autres Qarmates.

Par contre, se manifeste chez al-Wāsiṭi comme chez Ibn 'Arabī, une « capacité visionnaire » de « créer » les formes ou images spirituelles, c'est-à-dire de les « faire apparaître [...] dans le monde sensible » ⁽⁵⁸⁾. Relevons, dans ce contexte, un emploi commun du mot *ṣūra*. Lorsqu'il évoque le monde imaginal (*ālam al-ḥayāl*), ce « lieu intermédiaire où les réalités supérieures et intelligibles se manifestent dans des formes visibles » ⁽⁵⁹⁾, le maître andalou fait un large usage du terme *ṣūra* ⁽⁶⁰⁾. Pourtant, l'auteur du *Sulūk* ne reprend pas à son compte la vision métaphysique akbarienne de l'homme « image de Dieu » (*ṣūrat al-Ḥaqq*) ⁽⁶¹⁾ ; il n'envisage la *ṣūra* qu'au niveau du monde imaginal, en lui conférant une portée concrètement initiatique : il s'agit de faciliter l'accès de l'aspirant à la sphère muḥammadienne (*al-dā'ira al-muḥammadiyya*) ⁽⁶²⁾. Al-Wāsiṭi identifie cette sphère à une forme corporelle, et il faut peut-être ici se rappeler que l'école hanbalite a particulièrement médité le hadith selon lequel « Dieu a créé l'homme à Son image » ⁽⁶³⁾. Cette forme corporelle (*ḡism*) se compose d'organes – grossiers ou subtils – dont nous verrons quel usage symbolique en fait l'auteur.

(56) Cf. les grandes fatwas de la fin de l'époque médiévale sur ce point : Suyūṭī, *Al-Ḥawā'il-fatāwā*, Beyrouth, s.d. (nouvelle édition), I, 290-291, 483-484 ; II, 473 ; Ibn Ḥaḡar al-Haytami, *Al-Fatāwa al-ḥadiṭiyya*, Beyrouth, s.d., pp. 299-300.

(57) Nous devons cette information à P. Fenton.

(58) Cf. H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris, 1958, pp. 175, 180.

(59) Cf. D. Gril, introduction au *Dévoilement des effets du voyage* d'Ibn 'Arabī, Combas, 1994, p. XXIII.

(60) En ce qui concerne les acceptions de ce vocable chez Ibn 'Arabī, cf. S. al-Ḥakīm, *Al-Mu'ḡam al-ṣūfi*, Beyrouth, 1981, pp. 702-708. On relève dans le *Sulūk* des expressions akbariennes telles que *ṣūra zabira*, *ṣūrat al-ma'āni*...

(61) Ibn 'Arabī, *Futūḡhat*, Le Caire, 1329 H., I, 263.

(62) *Sulūk*, fol. 138a.

(63) H. Laoust, *Ibn Baḡḡa*, p. 104, n. 4. Ce hadith évoque évidemment la parole biblique du chapitre X de la Genèse.

L'héritier des prophètes

Al-Wāsiṭi intègre la *rūḥāniyya* dans la thématique de l'héritage prophétique dévolu aux saints, et l'influence akbarienne se décèle ici encore plus clairement. Selon Ibn 'Arabī, les saints héritent des prophètes par l'intermédiaire d'une « entité subtile » (*raqīqa*) ayant la forme (*šūra*) d'un ange ; cette *rūḥāniyya* « s'étend jusqu'au cœur » du saint héritier (*wāriṭ*), et de la sorte les deux peuvent communiquer ⁽⁶⁴⁾. Le maître andalou affirme d'ailleurs avoir maîtrisé, au début de son cheminement, la « puissance imaginale » (*quwwat al-ḥayāl*) permettant à l'initié de prendre les formes les plus diverses, et ce grâce à la *rūḥāniyya* de Jésus ('Isā) ⁽⁶⁵⁾.

Pour al-Wāsiṭi également, la *rūḥāniyya* des prophètes est le support au moyen duquel « l'héritier » peut communiquer avec tel ou tel prophète, et même s'unir spirituellement à lui (*al-ittihād*, *al-ittiṣāl*). Au saint revient en effet une part (*naṣīb*) de la prophétie et, par l'intermédiaire de la *rūḥāniyya* des prophètes, il établit avec eux un lien le réintégrant à la source – ce qu'exprime le seul mot *nisba* –, lien d'amour très fort puisqu'il peut aboutir à la « fusion » (*imtizāg*) ⁽⁶⁶⁾. Si le cheikh 'Imād al-dīn aime la ville de Jérusalem entre toutes, c'est qu'il y perçoit les influx spirituels de Moïse et de Jésus (*al-rūḥāniyyāt al-mūsawiyya wa l-īsa-wiyya*), et plus encore la présence d'Abraham. Bien qu'il ne se définisse pas ainsi expressément, al-Wāsiṭi peut être qualifié d'héritier abrahamique ; mais cette *wirāta* particulière passe, comme le stipule la doctrine akbarienne, par celle, globale et totalisante, du prophète Muḥammad ⁽⁶⁷⁾. Dans le *Sulūk*, les deux prophètes sont très souvent associés, fusionnés dans l'attribut qui caractérise habituellement le Patriarche : la *ḥulla*, ou le degré d'amitié intime avec Dieu ⁽⁶⁸⁾. L'auteur affirme à plusieurs reprises

(64) Dans ce passage des *Futūḥat* (II, 80), Ibn 'Arabī répond à la 58^e question du questionnaire d'al-Tirmiḏī ; cf. *Ḥaṣm al-awliya*, p. 225. La *šūra* concrétise, corporéise la *rūḥāniyya* du prophète ou du saint invoqué ; ainsi, Ṣadr al-dīn al-Qūnawī, le proche disciple d'Ibn 'Arabī, affirme que celui-ci pouvait se réunir en esprit avec n'importe quel prophète ou saint « en faisant descendre sa *rūḥāniyya* dans ce monde, et en le percevant incarné (*mutaḡassid*) dans un corps imaginal (*šūra miṭaliyya*) semblable au corps sensible qui était le sien ici-bas » ; cf. *Ṣaḍarāt*, V, 196. La proximité des deux vocables apparaît encore dans l'expression *ṣuwar rūḥāniyya* par lequel al-Yāfi'ī (m. 768/1367) désigne les « formes spirituelles » remplaçant les formes corporelles des *abdāl* ; rappelons que la tradition islamique reconnaît à ces saints la faculté de laisser plusieurs formes ou images de leur être physique en divers endroits ; cf. Suyūṭī, *Al-Ḥawī*, II, 472.

(65) *Fut.*, III, 43 ; Cf. Addas, *op. cit.*, p. 68.

(66) *Sulūk*, fol. 28a-b, 61a, 110a.

(67) Cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saint*, Paris, 1986, p. 92. Notons que le cheikh irakien n'emploie pas le terme *wirāta*, mais celui de *mīrāt* (*muḥammadi*) ; cf. fol. 104a ; sous sa plume, le mot *naṣīb* a le même sens.

(68) Al-Wāsiṭi évoque par exemple le *ḥāl ibrahīmi ḥalīlī muḥammadi* (fol. 108a), ou la *ḥulla muḥammadiyya ibrahīmiyya* (fol. 110b).

avoir été en relation avec le Patriarche par l'intermédiaire de la *rūḥāniyya* du Prophète, et est tellement pénétré de la *bullā* abrahamique qu'il en fait une vertu cardinale pour tout musulman⁽⁶⁹⁾.

Le patrimoine akbarien, on le voit, est loin d'être négligeable dans le *Sulūk*, mais le choix qu'al-Wāsiṭi a fait à Damas l'amène à se montrer prudent dans la formulation de son enseignement, à aborder de façon allusive certaines doctrines sans les nommer. Ainsi n'emploie-t-il pas textuellement l'expression *nūr muḥammadi* ou *ḥaqīqa muḥammadiyya*, car ceci équivaldrait à valider la doctrine akbarienne de « l'Homme parfait » (*al-Insān al-kāmil*), réprouvée par Ibn Taymiyya. Pourtant, la méthode de l'*imitatio Prophetarum* qu'il préconise ouvre bien une telle perspective cosmologique : pour s'identifier au Prophète, l'aspirant doit puiser dans la lumière (*nūr*) de Muḥammad, dans la matière lumineuse issue de son cœur (*mādda min nūr qalb al-rasūl*)⁽⁷⁰⁾ ; à l'instar des prophètes, l'initié accède à la connaissance spirituelle (*al-ma'ārif*) en s'éclairant à la Niche (*miškāt*) de l'Envoyé⁽⁷¹⁾. Substantivant l'adjectif de relation *al-muḥammadiyya*, le cheikh irakien en fait l'Image (*ṣūrat al-muḥammadiyya*) à laquelle peut s'identifier le soufi, le Réceptacle (*qalib al-muḥammadiyya*) dans lequel il peut se mouler ; puis il laisse entendre que Dieu se reflète dans cette Image et investit ce Réceptacle : voici la doctrine délicate de l'*Insān kāmil* discrètement distillée⁽⁷²⁾.

Al Wāsiṭi polémiste, ou l'influence taymiyyenne

Comment concilier l'inconciliable, ou comment se montrer perméable à l'enseignement d'Ibn 'Arabī tout en condamnant explicitement l'homme

(69) Il transpose cette vertu sur le plan social en employant le terme *ta'alluf*, qui désigne le fait d'être avenant, en harmonie avec autrui (fol. 98a, 109a, 110a-b). Nous avons relevé le cas d'un mufti de Jérusalem, au XVI^e siècle, auquel s'impose la *rūḥāniyya* d'Ibrāhīm alors qu'il participe à une séance de *ḍikr* ; cf. Naḡm al-dīn al-Ġazzī, *Al-Kawākib al-sā'ira bi a'yan al-mi'a al-āshira*, Beyrouth, 1945, III, 11-12.

(70) *Sulūk*, fol. 58b, 112b, 131b.

(71) Fol. 61a ; voir sur ce point Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-bikām*, éd. 'Afīf, Beyrouth, 1980, I, 63-64. Notons que la *Profession de foi (taḍkīrat al-ḥawaṣṣ)* présente maintes affinités avec le *Sulūk* ; bien qu'elle ait été attribuée à Ibn 'Arabī par R. Deladrière (Paris, 1985), il est vraisemblable qu'elle soit l'œuvre d'un cheikh qādirī hanbalite de la première époque ottomane (cf. le compte rendu de D. Gril sur cet ouvrage, dans le *Bulletin critique des Annales Islamologiques*, t. XX, 1984, p. 339). Pour R. Deladrière, « bien que l'expression de *Ḥaqīqa muḥammadiyya* ne figure pas dans la *Tadbkīra*, c'est [...] de cela qu'il s'agit » (*Profession*, p. 50) ; or, nous relevons une prudence similaire chez al-Wāsiṭi. En outre, l'auteur de la *Profession* insiste sur le fait que le Prophète « alimente » (*yamūaddu*) le monde tout entier, ce qui fait écho à la *mādda nabawiyya* évoquée dans le *Sulūk* : le nom *mādda* et le verbe *mādda* ou *amādda* proviennent de la même racine *MDD* ; cf. *Profession*, pp. 42, 113 ; *Sulūk*, fol. 112b.

(72) *Sulūk*, fol. 110b.

et l'œuvre ? Remarquons en premier lieu qu'il arrive que, dans un même texte, « on observe simultanément une dénonciation d'Ibn 'Arabī et la récurrence d'idées et de formulations spécifiquement akbariennes » (73). Il faut ensuite souligner qu'al-Wāsiṭi, dans le *Sulūk* comme dans d'autres ouvrages, attaque exclusivement chez Ibn 'Arabī la clé de voûte de sa métaphysique, qui sera formulée par ses disciples – et ses adversaires – en *wahdat al-wuġūd*, ou unicité de l'Être (74). L'argument invoqué par le disciple d'Ibn Taymiyya n'est pas original : la doctrine de la *Wahda* postule l'union entre les deux *essences* divine et créaturelle (*ittihād 'aynī dātī*), alors qu'il ne peut s'agir que d'une union noétique (*ittihād ma'nāwī*), mue par l'amour (*ittihād bi'l-maḥabba*), ou concernant seulement certains attributs communs entre Dieu et l'homme (*ittihād waṣfī*) (75). En fait, les adversaires de la *Wahda* réfutent cette doctrine car ils y voient un système philosophique pénétré d'influences étrangères (*falsafa*, Christianisme...), alors qu'ils agrément l'union née de l'expérience gustative de l'extinction de l'ego en Dieu (*al-fanā*) (76). Au demeurant, la critique d'al-Wāsiṭi est superficielle et n'évite pas les poncifs habituels des anti-akbariens, tels que le laxisme dans l'application de la *Šari'a* ou la prétention à la divinité (77).

L'auteur du *Sulūk* a pourtant côtoyé les représentants des écoles akbarienne et sab'ienne, florissantes à Damas en cette fin du VI^e/XII^e siècle. Al-Dahabī nous le décrit demandant au « chef des sab'iens de Damas », Badr al-dīn Ḥasan Ibn Hūd, de lui faire parcourir la Voie (*"uridu an tuslika-nī"*, lui aurait-il dit). Ce soufi était connu pour son ouverture aux

(73) M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, Paris, 1992, pp. 20-21. Par ailleurs, de nombreux cheikhs favorables au maître andalou ont été amenés à « dissimuler » leurs idées en fonction du contexte politique ou religieux ; cf. notre thèse, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 460.

(74) O. Yahia mentionne trois épîtres inédites du cheikh irakien sur le sujet ; cf. *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, Damas, PIFD, 1964, pp. 114-115.

(75) *Sulūk*, fol. 36b-37b, 52a.

(76) Cf. notre thèse, p. 468. Al-Wāsiṭi traque en premier chef la *falsafa* derrière la *Wahda* (*Sulūk*, fol. 107a, 113a), mais la théologie spéculative (*al-kalām*) n'est pas épargnée : comme la plupart des hanbalites, il opère un clivage entre le soufisme des « gens du hadith et de la *Sunna* » et celui des « gens du *kalām* » (fol. 112b). Al-Anṣārī al-Harawī rédigea un volumineux *Blâme du kalām et de ceux qui s'y adonnent* (cf. S. de Laugier, *op. cit.*, pp. 24, 32), et il n'est qu'à se rappeler un adage très répandu chez les hanbalites, qui résume leur hostilité séculaire à la théologie, notamment acharite : « Celui qui s'adonne au *kalām* est un hérétique » (cf. par exemple R. Caspar, *op. cit.*, p. 209).

(77) *Sulūk*, fol. 125a-b. Relevons d'ailleurs un manque de cohérence dans le camps des censeurs du soufisme doctrinal ; ainsi Ibn Qayyim al-Ġawziyya et Ibn Ḥaldūn ont accusé Al-Anṣārī al-Harawī, dont s'inspire ouvertement notre auteur, de professer l'unicité de l'Être avant qu'elle ne soit formulée par les écoles d'Ibn 'Arabī et d'Ibn Sab'īn ; cf. R. Caspar, *op. cit.*, p. 222 ; Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, Beyrouth, s.d., p. 523. Pour Ibn Sab'īn et son enseignement très controversé – par les soufis eux-mêmes –, nous renvoyons à M. Chodkiewicz, *Épître sur l'Unicité absolue*, Paris, 1982, pp. 34-38, et notre thèse, p. 470.

autres religions, et certains l'appelaient « le cheikh des Juifs » damascènes. De fait, il répondit à al-Wāsiṭi : « Dans quelle voie veux-tu être initié, celle de Moïse, de Jésus ou de Muḥammad ? »⁽⁷⁸⁾. Manifestement, il s'agit là d'une provocation, car Ibn Hūd savait à l'évidence que 'Imād al-dīn faisait partie de l'entourage d'Ibn Taymiyya, et peut-être était-il venu le « tester ».

A lire le *Sulūk*, on retire en effet l'impression que le tempérament de polémiste du *ṣayḥ al-Islām* a déteint sur son élève. Parmi les cibles de ce dernier figurent, avant même Ibn 'Arabī, les voies initiatiques. Al-Wāsiṭi voit en elles des « voies déviantes » (*ṭarā'iq munḥarifa*), car s'attacher à la *rūḥāniyya* d'un maître soufi et non à celle du Prophète n'est pour lui qu'un leurre. Ce cheikh peut suivre de façon authentique la *Sunna*, son état spirituel (*ḥāl*) et sa *rūḥāniyya* ne sont pas pour autant conformes à ceux de l'Envoyé. Le terme *inḥirāf* est fondamental dans la démonstration de l'auteur, puisqu'il admet que l'influx spirituel des cheikhs provienne de celui de Muḥammad, mais un vice, dit-il, s'est introduit dans la transmission, provoquant une « déviation », une « altération » de la Voie muḥammadienne⁽⁷⁹⁾. Affirmer la précellence de la *Ṭarīqa muḥammadiyya* au détriment des voies initiatiques particulières n'a, là encore, rien d'original puisqu'il s'agit du postulat de l'ensemble des soufis sunnites ; de même, certains parmi eux n'ont eu pour guide spirituel que le Prophète⁽⁸⁰⁾.

Al-Wāsiṭi illustre ce qu'il nomme *inḥirāf* par un témoignage personnel : lorsqu'il était affilié à tel ou tel cheikh, avant de venir à Damas, il éprouvait un « resserrement » (*ḍiḡ*) en lisant le Coran ; cette affliction a disparu depuis qu'il s'est rattaché à la seule *rūḥāniyya* du Prophète⁽⁸¹⁾. Cette expérience parmi d'autres l'a amené à « se détacher de toutes les voies auxquelles il était affilié » (*taḥalla min ḡami' ṭarā'iqi-hi*)⁽⁸²⁾. Hormis ce témoignage, les critiques adressées aux voies initiatiques suivent d'assez près le réquisitoire taymiyyen. Ainsi, on peut identifier les groupes de *fuqarā'* qui ont rejeté la Loi et ses règles de convenance spirituelle (*adāb*) aux *Rifā'iyya Baṭā'ihiyya*, contre lesquels s'acharna Ibn Taymiyya en 705/1305⁽⁸³⁾. De façon générale, 'Imād al-dīn reproche aux membres des *turuq* d'exalter par trop la personne du cheikh, ce qui porte chaque groupe à considérer le sien comme le Pôle suprême (*al-quṭb al-ḡawt*). En outre, la méthode spirituelle qu'ils suivent amènerait l'aspirant à goûter la solitude et l'isolement (*al-waḥṣa min al-ḥalq*), alors que le musulman

(78) *Ṣadarat*, V, 447.

(79) *Sulūk*, fol. 97b, 106a, 107b, 110.

(80) Nous renvoyons sur ce point à notre thèse, pp. 103 et sq.

(81) *Sulūk*, fol. 107b.

(82) *Ṣadarat*, VI, 24.

(83) *Sulūk*, fol. 83a-b ; H. Laoust, *Essai*, pp. 125-127.

doit, à l'instar des prophètes, se montrer avenant et ouvert à autrui⁽⁸⁴⁾. A l'instar d'Ibn Taymiyya, al-Wāsiṭi rejette chez certains soufis la pratique de la mention du nom *Allāh*, ou Huwa (« Lui »), appelée *dīkr al-ism al-muğarrad*. Cette forme de *dīkr* est trop dense, selon lui ; le novice, submergé par son état spirituel, peut perdre pied et se détacher de l'observance de la *Šari'a* et de la crainte de Dieu⁽⁸⁵⁾.

L'influence taymiyyenne affleure dans d'autres propos du cheikh irakien, parmi lequel nous relèverons un jugement sévère pour les Juifs et les Chrétiens. A son tour, il fait d'eux un critère négatif sur lequel il aligne les soufis tenants de l'unicité de l'Être, tandis que les *fuqarā'* qui « se déchaînent » (*taqaṭṭu'*, *tamazzuq*) sous l'emprise de l'extase sont censés avoir des « [mauvaises] mœurs juives et chrétiennes »⁽⁸⁶⁾... Ce genre d'assimilation abusive rencontrera beaucoup de succès auprès des adversaires postérieurs d'Ibn 'Arabī⁽⁸⁷⁾. Al-Wāsiṭi emboîte le pas à Ibn Taymiyya jusque dans sa réprobation des « fous de Dieu » (*muwallab-s*), extatiques de la rue qui, bien souvent, ni ne prient ni ne jeûnent ; selon nos deux censeurs, ils auront à rendre des comptes dans l'Au-Delà, alors que l'avis qui prédomine chez les ulémas est de déclarer les *muwalla-s* non-responsables sur le plan juridique et donc irréprochables⁽⁸⁸⁾. On pouvait s'attendre à une position plus clémente à ce sujet de la part de l'auteur du *Sulūk*, lui qui accorde dans ce traité tant d'importance au *ğadb*, terme sémantiquement et historiquement proche de celui de *walab*.

L'apport de la Šādiliyya

Al-Wāsiṭi concrétise la « sphère muḥammadienne », nous l'avons vu, par une forme corporelle (*šūra*) ; les membres ou organes de celle-ci ont pour fonction de symboliser diverses méthodes initiatiques et leurs économies spirituelles respectives. Parmi les méthodes qui lui semblent les plus aptes à intégrer le *viator* dans la sphère muḥammadienne, l'auteur accorde la prééminence à la « voie taymiyyenne », ou « modalité taymiyyenne » (*al-tariqa al-taymiyya*, *al-kayfiyya al-taymiyya*). A cette voie correspond l'organe central du regard (*al-bašar*) – regard vigilant, est-on tenté de dire –, ainsi que « la main de l'igtiḥād » (*al-yad al-igtiḥādiyya*) conduite par Ibn Taymiyya dans maints domaines des

(84) *Sulūk*, fol. 106b, 110a.

(85) 'Imād al-dīn ne semble viser ici que les groupes akbariens et sab'niens (fol. 111b), alors que son mentor leur associait sur ce point les šādilis (Ibn Taymiyya, *Mağmū'*, X, 225-227 ; H. Laoust, *Essai*, p. 339).

(86) *Sulūk*, fol. 65a, 108a, 120a.

(87) Cf. notre thèse, pp. 374 et sq.

(88) *Sulūk*, fol. 88b.

sciences islamiques. Cette modalité est venue parachever celles de Sufyān al-Ṭawrī et d'Ahmad Ibn Ḥanbal sur le plan de la *praxis* spirituelle (*al-yad al-'amaliyya*) : al-Wāsiṭi justifie ainsi le néo-hanbalisme taymiyyen⁽⁸⁹⁾.

Parallèlement, le cheikh 'Imād al-din reconnaît qu'il y a grand profit à retirer des voies qādirie et šāḍilie, qui représentent pour lui « l'organe d'expression doctrinal » (*al-lisān al-ma'nawī*) de la sphère muḥammadienne. Leur méthode consiste à anéantir l'acte humain (*fanā af'al-'abd*) dans l'acte divin ; réalisant ceci, ces voies affirment de façon absolue l'Unité divine (*taḡrid al-tawḥīd*). Pour l'auteur, rappelons-le, cet « anéantisement » (*fanā*) nie ipso facto toute velléité d'union avec Dieu, et est donc en parfaite conformité avec le dogme musulman⁽⁹⁰⁾. Al-Wāsiṭi ne mentionne qu'une seule fois la *Qādiriyya*, qu'il semble peu connaître ; mais Ibn Taymiyya y était affilié et louait 'Abd al-Qādir al-Ġilānī⁽⁹¹⁾, et sans doute a-t-il entretenu son élève irakien sur ce sujet.

Al-Wāsiṭi s'attarde davantage sur la *tariqa Šāḍiliyya*, qu'il qualifie également d'esprit (*rūḥ*) de la sphère muḥammadienne. Il sait grâce à ses cheikhs de lui avoir dévoilé la « parure du noble caractère muḥammadien » (*kiswat al-ahlāq al-muḥammadiyya*), et de l'avoir « éveillé » (*nab-baha*) sur ce point. Toutefois, l'extinction de l'ego que prône leur méthode « happe totalement » (*ingidab kulli*) la raison de l'aspirant ; en outre, il a trouvé chez les šāḍilis beaucoup de compassion et de sollicitude pour autrui, sentiments qui provoquent en eux un excès de sensibilité qu'il rejette⁽⁹²⁾. Une telle description surprend, car la *Šāḍiliyya* est connue pour son « intellectualisme » et sa sobriété spirituelle. Le tempérament ivre n'est pourtant pas absent de cette voie⁽⁹³⁾, comme l'illustre le cheikh Yāqūt al-'Arṣī qu'a vraisemblablement côtoyé al-Wāsiṭi. La vision qu'a ce dernier de la *Šāḍiliyya* porte la marque de la rigueur taymiyyenne ; elle reste cependant très nuancée et positive, en regard de la polémique engagée par Ibn Taymiyya contre Abū l-Ḥasan al-Šāḍilī et, au-delà, à al-Ḥakīm al-Tirmidī⁽⁹⁴⁾. Lorsque l'Irakien, il est vrai, se lie avec le *šayḥ*

(89) Fol. 139b.

(90) *Ibid.* Al-Wāsiṭi dégage ainsi – artificiellement – la *Šāḍiliyya* de toute influence venant de l'école de la *Waḥḍa* ; de la même façon, Ibn Taymiyya cite une condamnation émanant d'Abū l-'Abbās al-Mursī, le successeur d'al-Šāḍilī, à l'encontre de 'Afīf al-dīn al-Tilimsānī et des autres adeptes de la *Waḥḍa* : « Ce sont des mécréants (*kuffar*) », aurait-il dit, car ils identifient la création (*al-šan'a*) au Créateur (*al-šani'*) ; cf. Ibn Taymiyya, *Maḡmū'at al-rasā'il wa l-masā'il*, Le Caire, 1349 H., IV, 76.

(91) Cf. G. Makdisi, *L'Islam hanbalisant*, R.E.I. Hors série 10, Paris, 1983, pp. 52-53, ainsi que « L'Isnad initiatique soufi de Muwaffaq ad-dīn Ibn Qudama », dans les *Cahiers de l'Herne* consacrés à L. Massignon (n° 13), et « Ibn Tamiya : a Šūfi of the Qādiriyya Order », dans *American Journal of Arabic Studies*, vol. 1, Leiden, 1973. Cf. également Ibn Da'ūd, *Adab al-murīd*, ms. Damas 3667, fol. 28b.

(92) *Sulūk*, fol. 140a.

(93) Cf. notre thèse, pp. 264-266.

(94) Ibn Taymiyya, *Maḡmū'*, II, 222 ; 'Alī 'Ammār, *op. cit.*, I, 249.

al-Islām à Damas, celui-ci n'a pas encore eu maille à partir au Caire avec le maître šāḍilī Ibn 'Atā' Allāh⁽⁹⁵⁾.

Certains emprunts d'al-Wāsiṭī à l'enseignement šāḍilī ont été signalés précédemment ; il vaut la peine d'en relever un autre, tant il diffère de la perspective taymiyyenne : la supériorité du gnostique (*al-'arīf*) sur le dévot (*al-'ābid*). Selon le cheikh irakien, seul le premier, par son énergie spirituelle (*bimma*), peut « franchir les voies de la création » pour contempler directement « le soleil de la connaissance » (*šams al-ma'rifa*). Quant au *'ābid*, son regard ne franchit pas les limites de la pensées (*al-tafakkur*) et de la foi (*al-imān*), opposée ici à la certitude que procure la contemplation directe ; une certaine lassitude (*al-malāl wa l-kalāl*) s'empare donc souvent du dévot⁽⁹⁶⁾. Les maîtres šāḍilīs adressent exactement les mêmes griefs aux *'ubbād* (pl. de *'ābid*) et aux *zubbād* (pl. de *zābid*), car ils proposent d'accepter le monde – en le dépassant – et non d'y renoncer⁽⁹⁷⁾. On notera cependant qu'al-Wāsiṭī n'attaque pas le mot *zuhd* (ou *zābid*), très valorisé dans l'école hanbalite.

L'apologiste du soufisme

Sur le plan doctrinal, l'auteur du *Sulūk* est visiblement partagé entre ses anciennes appartenances initiatiques et sa fascination pour Ibn Taymiyya. Donnons-en un indice supplémentaire. Pour le *ṣayḥ al-Islām*, la hiérarchie ésotérique des saints et le Pôle (*al-qutb*) qui la couronne n'ont aucun fondement scripturaire ; les soufis n'ont fait qu'emprunter ce thème aux sectes chiites extrémistes telles que les Ismaéliens et les Nuṣayris⁽⁹⁸⁾. À l'inverse, al-Wāsiṭī fait du Pôle un des fondements (*aṣl*) auxquels doit se référer le cheminant. Il constitue en effet l'*Axis mundi* (*al-madār*) qu'il ne peut négliger, sous peine de s'égarer ou de peiner au cours du périple⁽⁹⁹⁾. Par contre, le *viator* qui préserve en lui (*ḥifz*) la conscience

(95) Sur cette affaire, qui a lieu en 707/1308 et qui va liguer toute la communauté soufie derrière le šāḍilī, cf. H. Laoust, *Essai*, p. 137 et « Le hanbalisme... », pp. 23-24.

(96) *Sulūk*, fol. 35a-b. À propos du « soleil de la gnose », citons le témoignage de l'historien al-Birzālī, selon lequel al-Wāsiṭī « évoquait fréquemment [...] les théophanies et les lumières qui emplissaient son cœur » (cité par A.H. al-Makkī, *Mawqif a'immat al-ḥaraka al-salafiyya min al-taṣawwuf wa l-šūfiyya*, Le Caire, 1988, p. 143).

(97) Cf. par exemple Ibn 'Atā' Allāh, *Laṭā'if*, p. 99 ; *Hikam* n° 107, 138, et le commentaire du šāḍilī maghrébin Ibn 'Abbad, cité par P. Nwyia : « Les dévots et les ascètes sont séparés de leur Seigneur par un voile qui est leur vue d'eux-mêmes et leur souci de leurs intérêts » (*Ibn 'Atā' Allāh*, p. 267).

(98) *Maḡmū'*, XI, 439,442-443.

(99) Notons qu'Ibn 'Arabī a centré sa définition du Pôle sur la racine *DWR* et son nom de lieu *madār* ; cf. sa *Risala fi ma'rifat al-aqtab*, citée par S. al-Ḥakīm dans son *Mu'gam*, p. 910.

perpétuelle du Pôle a des chances de parcourir rapidement la Voie (*yurğā labu ibtišār al-Tariq*)⁽¹⁰⁰⁾.

Ibn Taymiyya, semble-t-il, n'a pas cherché à estomper la formation et le tempérament mystiques du cheikh 'Imād al-dīn. Nous savons que le *ṣayḥ al-Islām* vouait à l'Irakien une grande vénération (*kāna yu'azzimu-hu wa yuğillu-hu*) et l'appelait « le Ġunayd de son temps »⁽¹⁰¹⁾. Ce n'est pas lui qui l'a dissuadé d'ouvrir une *zāwiya* à Damas : al-Wāsiṭi a de lui-même abandonné ce projet après avoir médité des passages de l'œuvre d'al-Tirmiḏi et avoir perçu que ce désir lui venait de son ego (*ṣabwa min nafsi*)⁽¹⁰²⁾. Il n'empêche que son rôle initiatique dans la capitale syrienne a été souligné par ses biographes.

Aussi, comme tout soufi, a-t-il fait l'apologie du *taṣawwuf* et de ses gens. Le *Sulūk* contient une riposte (*radd*) énergique contre « ceux qui taxent le soufisme sunnite de pure fabulation » (*man nasaba šūfiyyat abl al-ḥadiṯ ilā l-ḥayāl*), et al-Wāsiṭi d'énumérer les vertus nombreuses qui caractérisent selon lui les soufis. Il mentionne en premier lieu la *maḥabba ḥāṣṣa*, l'amour privilégié qu'ils entretiennent avec Dieu, mais concentre son argumentation sur la défense du *yaqīn*, la certitude intérieure et intuitive, fruit d'une sincérité absolue (*ṣidq*), qui permet de dépasser la seule foi pour atteindre les réalités divines (*al-ḥaqā'iq al-ilāhiyya*). Cette prétention des mystiques au *yaqīn* a de tout temps été dénoncée par certains exotéristes de l'Islam, mais le cheikh hanbalite montre que, loin de dévier de la *Šari'a* et de s'ériger en Loi spéciale, le *yaqīn* soufi se moule dans le Coran et la *Sunna* ; de plus, il présente l'avantage de dissiper les doutes (*šukūk*) que laisse subsister une foi privée de contemplation. Si les états spirituels expérimentés par les soufis sont pure illusion, comment expliquer alors que ceux-ci tremblent de tous leurs sens et que « leur foie se consume » par la seule crainte de Dieu⁽¹⁰³⁾ ?

A qui s'adresse ce plaidoyer ? Pas à Ibn Taymiyya bien sûr, qui a authentifié la spiritualité islamique, celle de Ġunayd mais aussi celle d'Abū Yazid Bisṭāmī. Non, al-Wāsiṭi s'en prend explicitement à certains *fuqabā'* de peu d'envergure, à ces fonctionnaires de la religion qui n'acceptent pas chez autrui la quête de l'Absolu, le *ṭalab Allāb*⁽¹⁰⁴⁾. A la fin de l'ouvrage d'ailleurs, il met en garde contre un enseignement routinier et superficiel des sciences islamiques ; la matière scientifique doit être épurée par la

(100) *Sulūk*, fol. 22a.

(101) Ibn Rağab, *Dayl*, II, 358 ; le cheikh syrien s'adresse ainsi à 'Imād al-dīn dans une lettre écrite du Caire : « à notre cheikh, l'imam, le gnostique, le guide, le cheminant sur la Voie ». Ailleurs, il dit que « notre maître (*sayyidunā*) le cheikh 'Imād al-dīn a rédigé des épîtres » contre les soufis *itibadiyya*, qu'Ibn Taymiyya prend visiblement comme références ; cf. *Mağmū'*, II, 464.

(102) *Sulūk*, fol. 120b.

(103) Fol. 89b-92b.

(104) Fol. 89b.

spiritualité (*tağrīd al-mādda*), enseignée et étudiée dans un état de recueillement (*buṣūʿ*). Au-delà d'un contenu formel, le professeur doit distiller la science de l'amour (*'ilm al-maḥabba*) dans le cœur de l'élève, et ceci grâce à sa *rūḥāniyya* ⁽¹⁰⁵⁾.

Il se trouve donc au VII^e/XIII^e siècle des juristes pour rejeter globalement cette dimension intérieure de l'islam qu'est le soufisme. Le témoignage d'al-Wāsiṭī corrobore sur ce point celui, contemporain, d'Ibn 'Aṭā' Allāh : dans les *Laṭā'if al-minan*, le « *faqīh* » désigne également le littéraliste fermé à la mystique ; ici aussi, l'hostilité vient des titulaires du *'ilm zābir*, des docteurs de la Loi qui ont compris que leur autorité morale pouvait être battue en brèche par celle, plus spirituelle, des cheikhs soufis ⁽¹⁰⁶⁾. En cette première époque mamelouke, les relations entre les uns et les autres restent conflictuelles, car le *taṣawwuf* n'a pas pénétré suffisamment les différents milieux concernés par les sciences islamiques. Mais très vite les orientations du régime mamelouk et les choix de la société syro-égyptienne vont favoriser l'implantation de la mystique sunnite dans cette culture. Au XV^e siècle, des poches de résistance subsistent, mais elles apparaissent comme marginales : le plaidoyer d'al-Wāsiṭī en faveur de la « certitude intérieure » (*yaqīn*) des soufis annonce la quasi-reconnaissance de celle-ci à la fin de la période mamelouke ⁽¹⁰⁷⁾.

Au terme de cette étude, l'auteur du *Sulūk* apparaît comme un esprit libre et, somme toute, courageux. Esquissons à nouveau un parallèle avec la personnalité indépendante d'Ibn 'Aqīl, passé lui aussi au hanbalisme mais influencé par le mu'tazilisme et soutenant la sainteté d'al-Ḥallāğ. Le parcours spirituel et doctrinal de tels cheikhs fait d'eux de véritables carrefours d'influences. Certaines références d'al-Wāsiṭī sont cohérentes, comme al-Anṣārī al-Harawī et al-Tirmidī, réunis par leurs qualités de *muhaddithūn*/traditionnistes et de pédagogues du cheminement spirituel ⁽¹⁰⁸⁾. A l'inverse, la perméabilité du cheikh à la doctrine akbarienne, qu'il condamne par ailleurs, induit une contradiction et témoigne surtout du rayonnement d'Ibn 'Arabī chez ses propres censeurs. L'expérience d'al-Wāsiṭī corrobore encore ce que nous savons de l'impact de la *Ṣāḍiliyya* dans l'Égypte mamelouke ; en effet, le champ doctrinal de cette *ṭarīqa* est assez vaste pour attirer des personnages aussi divers que notre Irakien et Abū l-Ḥasan al-Šuštārī (m. 668/1269) : l'un va se ranger sous la bannière d'Ibn Taymiyya tandis que l'autre, aux antipodes, deviendra l'héritier spirituel d'Ibn Sab'īn.

(105) Fol. 141a-b.

(106) *Laṭā'if*, pp. 14, 131.

(107) Cf. notre thèse pp. 477 et sq.

(108) Attestent de ce dernier trait les titres d'ouvrages consacrés aux deux soufis : *Chemin de Dieu*, par de Laugier, et *Al-Sulūk 'inda l-Ḥakīm al-Tirmidī*, d'al-Sāyih.

Nous n'en avons pas fini avec Ibn Taymiyya, car le témoignage de 'Imād al-dīn prouve que le *ṣayḥ al-Islām* a bel et bien été le directeur spirituel de soufis, ainsi que le suggérait H. Laoust⁽¹⁰⁹⁾. Celui qu'al-Wāsiṭī appelle de façon allusive *al-ustād*⁽¹¹⁰⁾ portait, selon lui, à la fois les sciences exotérique et ésotérique (*al-ḡami' lil-zāhir wa l-bāṭin*). S'adressant à d'autres disciples d'Ibn Taymiyya, le cheikh irakien leur souhaite d'être gratifiés « d'une part au moins de la relation muḥammadienne qu'entretenait le cheikh avec Dieu » (*qisṭ min naṣibi-bi al-muḥammadi ma'a Llāh*); ceci ne peut se produire, ajoute-t-il, que grâce à l'amour et l'attraction réciproques existant entre le *murīd* et le maître, en l'occurrence Ibn Taymiyya⁽¹¹¹⁾. A Damas, celui-ci a pu réduire au silence les voix akbariennes et surtout sab'iniennes par sa fougue de polémiste, et certainement aussi par son potentiel d'attraction évoqué par al-Wāsiṭī. En réintégrant, face à ses disciples ou élèves, toute référence spirituelle à la source muḥammadienne, a-t-il agi autrement que ne le font les maîtres du *taṣawwuf* ?

E. GEOFFROY
(Université de Strasbourg)

(109) *Schismes*, p. 273.

(110) *Sulūk*, fol. 38a.

(111) Cité par M. al-Ṭablāwī, *op. cit.*, p. 23. En ce qui concerne la littérature hagiographique sur Ibn Taymiyya, cf. notre thèse, p. 97.