

L'AUTOBIOGRAPHIE (FAHRASA) DU SOUFI MAROCAIN
AḤMAD IBN 'AĠĪBA

(1747-1809)

PAR

J.-L. MICHON

I

INTRODUCTION

LE soufi¹ Aḥmad Ibn 'AġĪba, dont l'« Autobiographie » (*Fahrassa*) sera traduite dans les pages qui suivent, a longtemps échappé à l'attention des orientalistes, et mêmes des spécialistes de la mystique maghrébine. Tant L. Rinn dans ses *Marabouts et Khouans* (Alger 1884) que Depont et Coppolani dans *Les Confréries religieuses musulmanes* (Alger 1897) ignorent son existence. Et si, plus tard, son nom, parfois associé à certains de ses ouvrages, est cité par des islamisants, c'est de façon tout à fait occasionnelle². Seule fait exception la notice que Lévi-Provençal lui consacre dans *Les Historiens des Chorfa* (Paris 1922, p. 336) et qui est ainsi libellée:

« Ibn 'Ajība³

... Aboû'l-'Abbās Aḥmed b. Moḥammed Ibn 'Ajība et-Tiṭṭāwanî était un chérif ḥasanî; il naquit dans la tribu des

1. Le terme *ṣūfī*, selon une des étymologies admises, désigne « celui que Dieu a fait son ami » (participe passif de *ṣāfā*, « rendre une affection sincère »), c'est-à-dire le *walī* (même sens), le saint à qui la Vérité (Dieu, *al-Ḥaqq*) se montre sans voile. Par extension, on emploie le mot *ṣūfī* pour désigner les *mutaṣawwifūn*, c'est-à-dire ceux qui cherchent à se rapprocher de Dieu en suivant la voie du soufisme (*taṣawwuf*), qui est la dimension mystique, ésotérique, de l'Islam.

2. Ainsi A. MOULIÉRAS, *Le Maroc inconnu*, Oran/Paris 1895-99, I, p. 74 (v. n. 1, p. [110]); I. GOLDZIEHER, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris 1920, p. 278, n. 138; L. MASSIGNON, *Passion d'Al-Ḥallāj*, Paris 1922, Bibliothèque n° 888; *Dīwān d'Al-Ḥallāj*, dans *J. A.*, Paris 1931, *passim*; et *Textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris 1929, p. 137; C. BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Sup. I, p. 483; Sup. II, p. 359; G. II (1949) p. 118; G. DRAGUE, *Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc*, Paris 1951, p. 260; L. BRUNEL, *Le Monachisme errant dans l'Islam*, Paris 1955, p. 41; M. LINGS, *Un Saint musulman du vingtième siècle: le Cheikh al-'Alawī*, Paris 1967, p. 134.

3. Bibliographie: 'Abd el-Qādir EL-KOŪHIN, *Imdād dhawī'l-isti'dād* [Rabat, Mss., 514 (1)], *passim* [note de Lévi-Provençal].

Anjra, qui s'étend sur le littoral méditerranéen du Maroc, entre Tanger et Tétouan. Il alla à Fès suivre les cours d'Ibn Soûda, de Bennânî et d'El-Warzâzî et s'affilia à la nouvelle confrérie des Darqâwa, dont il fut le représentant dans la partie septentrionale de la région des Jbâla. Il passa toute sa vie à Tétouan ou dans le pays avoisinant et mourut de la peste en 1224 (1809-10). Il est l'auteur d'un assez grand nombre d'ouvrages parmi lesquels... [suivent des indications sur quatre ouvrages importants¹] et une *Fahrâsa* qui fournit d'intéressants renseignements sur le centre intellectuel qu'était la ville de Tétouan, au début du XIX^e siècle ».

Cette notice situe bien notre auteur dans son cadre géographique (cf. carte p. [20]) et chronologique et en dessine les traits marquants : son appartenance chérifienne (il descendait du Prophète par Ḥasan, fils de 'Alî et Fāṭima, fille de Mahomet), sa formation théologique, puis le fait essentiel : son affiliation à l'ordre mystique (*ṭarîqa*) des Darqâwa et le rôle qu'il joua dans la diffusion de cet ordre.

L'entrée d'Ibn 'Ağîba dans la *ṭarîqa darqâwiyya* eut lieu en 1208 de l'Hégire (1793). Ibn 'Ağîba, qui était alors âgé de 46 ou 47 ans, exerçait des fonctions d'imâm et donnait des cours de science religieuse dans plusieurs mosquées et médersas de Tétouan. C'est à la suite d'un séjour à Fès, où il venait de rendre visite à quelques-uns de ses anciens maîtres en théologie, qu'il décida de passer par la tribu des Banî Zarwâl et de s'arrêter à la zaouïa de Bū Briḥ, que le chérif idrisside Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî avait fondée trois ou quatre ans plus tôt et où affluaient les fidèles désireux de recevoir son enseignement mystique et sa *baraka* : l'influence spirituelle qui ouvre à l'âme l'accès aux mystères divins.

Cette rencontre, dont le récit nous est conservé dans la *Fahrâsa* (chapitre 8), fut décisive pour notre auteur. Elle marqua le début d'une « rupture d'habitudes » (*ḥarq al-'ād*), au cours de laquelle Ibn 'Ağîba allait troquer la chaire du professeur pour l'état du mendiant, l'habit du *faqîh* respecté pour la *muraqqa'a*, le froc rapiécé du derviche.

Cette « conversion », pour spectaculaire qu'elle fût aux yeux des non initiés, représentait en fait l'aboutissement de longues années de vie dévotionnelle et d'intense recherche de la réalité

1. Ce sont les nos 13, 16, 17 et 22 du chapitre 6 de la *Fahrâsa*.

(*haqīqa*) sous-jacente aux pratiques et aux dogmes de la loi religieuse (*ṣarī'a*). Aussi ne mit-elle pas longtemps à donner des fruits extraordinaires ¹. En l'espace d'une année, après avoir surmonté avec succès les épreuves initiatiques imposées par son maître, Muḥammad al-Būzīdī, humble chérif ḥasanī et proche compagnon du Darqāwī, Ibn 'Ağība reçut « la grande illumination » (*al-faṭḥ al-kabīr*) et devint aussitôt un prédicateur infatigable, un commentateur savant et intuitif du Coran et de nombreux textes mystiques, un *walī*, un saint, dont l'influence et l'exemple rallièrent à la *ṭarīqa* de nombreux disciples.

Contenu de la Fahrassa

Ce n'est pas un des moindres mérites de la *Fahrassa* que de nous faire revivre cette carrière assez exceptionnelle. D'autre part, en raison même du genre littéraire que forment les *fahāris*, cet ouvrage constitue à plusieurs égards une précieuse source documentaire.

Une *fahrassa*, nous apprend *l'Encyclopédie de l'Islam* ², est un catalogue (du persan: *fihrist*) dans lequel un savant énumère ses maîtres et les matières ou les ouvrages étudiés sous leur direction. Un tel catalogue peut aussi s'enrichir de réflexions et d'anecdotes personnelles au point de devenir un véritable récit autobiographique: c'est à ce dernier type, déjà popularisé en Andalousie musulmane et très cultivé au Maghreb, qu'appartient la *Fahrassa* d'Ibn 'Ağība.

Le matériel rassemblé dans cet ouvrage peut se ranger sous trois rubriques principales: répertoires et nomenclatures, récits autobiographiques, développements didactiques.

A. — *Répertoires*. Ce sont:

— Une généalogie familiale (chapitre 1; voir aussi Appendice 2), accompagnée d'une discussion sur l'origine chérifienne de l'auteur et d'une légende dorée de ses ancêtres;

— plusieurs chaînes d'appuis dans la science du *ḥadīṭ* (*Ṣaḥīḥān* d'al-Buḥārī et Muslim) et celle du *fiqh* (chapitre 4);

— une chaîne de transmission (*silsila*) de l'enseignement mystique, qui remonte de Muḥammad al-Būzīdī et Mawlāy al-'Arabī al-Darqāwī jusqu'au prophète Mahomet (chapitre 13; v. aussi appendice 1);

1. D'où le jeu de mots popularisé par des disciples: 'Ağība 'uğūba zamānihi.

2. *E I* ², II, article *Fahrassa*, par Ch. PELLAT.

— une liste des professeurs dont Ibn ‘Ağiba a suivi l’enseignement religieux: d’abord dans des écoles de village, puis à Qaṣr al-Kabīr, et surtout à Tétouan et à Fès, avec la liste des ouvrages étudiés (chapitre 3) et le texte des licences (*iğāzāt*) délivrées par certains maîtres (chapitre 5);

— une liste des œuvres que lui-même a composées (chapitre 6). Cette liste, qui comprend 38 titres (non comprise la *Fahrāsa*), n’est pas complète. Sa rédaction, comme celle de la *Fahrāsa* dans son ensemble — à l’exception du post-scriptum dont il sera question au paragraphe suivant —, est antérieure de deux années à la mort de l’auteur et quatre ou cinq ouvrages seraient à ajouter à ceux qu’elle énumère¹;

— une nomenclature des sciences, avec la description des matières dont elles traitent et le degré d’approfondissement auquel Ibn ‘Ağiba était parvenu dans certaines d’entre elles (chapitre 18).

B. — *Récits autobiographiques*. Ils occupent la plus grande partie de l’ouvrage et couvrent pratiquement toute la vie de l’auteur (v. *infra*, « Données chronologiques ») dont ils suivent d’assez près le déroulement chronologique.

Ibn ‘Ağiba raconte successivement son enfance (chap. 2), ses études religieuses (chap. 3), ses premières expériences de la vie dévotionnelle (chap. 7) et son entrée dans la voie mystique (chap. 8), la façon dont il servit son maître spirituel (chap. 9), ses débuts dans la fonction de *šayḥ* et de prédicateur errant (chap. 10), les épreuves initiatiques qu’il dut traverser avant d’atteindre la délivrance (chap. 11), comment il subit un emprisonnement de quelques jours à Tétouan (chap. 12). Il mentionne aussi quelques événements significatifs, ou charismes, qui l’ont aidé au cours de sa quête mystique (chap. 15), donne des indications sommaires sur les résultats de sa carrière de *šayḥ* (chap. 16) et parle enfin de sa vie conjugale — il eut au total cinq épouses, dont il répudia une — et des enfants nés de ses mariages (chap. 17).

C. — *Développements didactiques*. En passant de l’enseignement exotérique à la fonction de maître spirituel (*šayḥ*, *muršid*), Ibn ‘Ağiba ne perdit rien de ses qualités pédagogiques qui, dès lors, allaient lui servir non seulement à enseigner la loi religieuse (*šarī‘a*)

1. cf. *infra*, Appendice 3 et n. 1, p. [59].

mais à appeler, puis à guider les croyants dans la voie spirituelle (*ṭarīqa*). Aussi prend-il prétexte de nombreux faits ou incidents de sa vie pour formuler des considérations relevant de ce qu'on peut appeler la « mystique pratique », par contraste avec les exposés de pure doctrine qu'il réserve à d'autres ouvrages. Parmi les sujets sur lesquels il s'arrête assez longuement, on notera les suivants :

— la différence entre le « savant » (*'ālim*) et le « saint » (*walī*) ; lequel est supérieur à l'autre ? Pourquoi, sur ce point, l'opinion du vulgaire, des exotéristes, diffère de celle des ésotéristes (chapitre 7) ;

— de l'utilité spirituelle des pérégrinations (chap. 10) et du combat contre soi-même, qui réalise la rupture des habitudes (chap. 11) ;

— en quoi consiste la fonction de maître spirituel (*šayḥ*) ; quelles sont les conditions à remplir pour l'exercer, et quelles sont les convenances (*adab*) que le disciple doit observer vis-à-vis du maître (chap. 13) ;

— de la relativité des charismes sensibles ou matériels par rapport aux charismes spirituels, lesquels ne sont autres que l'action droite, la foi certaine et la contemplation illuminative (chap. 15) ;

— de l'utilité du mariage pour le « pauvre en Dieu » (*faqīr*), c'est-à-dire pour le disciple la voie initiatique, et des convenances qui doivent régir les rapports entre époux (chap. 17).

D. — Une place à part doit être faite au chapitre final (chap. 19) dans lequel Ibn 'Ağiba a rassemblé un certain nombre d'écrits en vers et en prose qui n'avaient pas trouvé leur place ailleurs. En premier lieu, il y recopie toutes les poésies de son *Dīwān*, œuvre qu'il avait cependant qualifiée, dans sa liste d'ouvrages (chap. 6, [38]) de « *Dīwān* indépendant », mais à laquelle il ajoute ici un certain nombre de pièces en langue vulgaire, faites pour être chantées dans les séances de danse extatique (*ḥaḍrat al-raqs*). Il reproduit ensuite le texte de quatre lettres adressées à des disciples. Enfin, il insère le texte de trois litanies (*ḥizb*, plur. *aḥzāb*)¹, composées sans doute en même temps que les derniers chapitres de la *Fahrasa* puisqu'elles ne figurent pas dans la liste d'ouvrages du chapitre 6.

Seules les lettres seront traduites intégralement ci-après. Pour les *aḥzāb* et les poésies de caractère surtout dévotionnel, je me

1. cf. n. 2, p. [44].

contenterai d'indiquer quelques caractéristiques permettant de les identifier. Certaines pièces du *Dīwān*, par contre, feront l'objet d'un bref résumé analytique.

Portrait de l'auteur

Ibn 'Ağība n'écrit pas la *Fahrāsa* par simple plaisir de parler de lui-même. Son but exprès, tel qu'il le formule dans ses prolégomènes, est de « célébrer les bienfaits de Dieu » en faisant part à autrui des grâces qu'il a reçues. D'autre part, il éprouve quelque inquiétude à la pensée que certains de ses contemporains pourraient se prévaloir des moments passés en sa compagnie ou d'anecdotes de seconde main recueillies à son sujet pour rédiger une biographie plus ou moins approximative.

Peut-être pensait-il, en l'occurrence, à Abū Muḥammad Skirğ (mort en 1250/1834 à Tétouan), son condisciple à Tétouan auprès de plusieurs maîtres, puis son disciple en *taṣawwuf*, qui écrivait alors une histoire de Tétouan où il traçait des portraits de tous les gens importants qui avaient vécu dans cette ville¹, ou au chérif Būziyyān al-M'askarī al-Iğrīsī, disciple de Mawlāy al-'Arabī al-Darqāwī et auteur des *Ṭabaqāt Darqāwiyya* dont de nombreux manuscrits circulent aujourd'hui encore parmi les membres de la confrérie². Par un exemple qui sera donné plus loin à propos de la « conversion » d'Ibn 'Ağība au soufisme (v. n. 4, p. [70]), on verra que ce dernier avait quelque raison de craindre des omissions ou des déformations qui, pour bien intentionnées qu'elles fussent, allaient à l'encontre de son souci d'exactitude vis-à-vis de la postérité.

C'est néanmoins à Būziyyān, qui rencontra maintes fois Ibn 'Ağība, son compagnon dans la *ṭarīqa*, que nous devons ce portrait de l'auteur de la *Fahrāsa*: « Il était maigre, et sa peau était tendue sur les os par suite de la discipline spirituelle, de l'ascèse et du

1. La substance de cet ouvrage (non publié à ce jour) intitulé *Nuzhat al-Iḥwān . . . fī l-aḥbār al-wārīda fī binā Tiṭwān . . .* a été reprise par l'historien contemporain Muḥammad Dāwūd dans sa monumentale *Ta'rīḥ Tiṭwān* (cf. *infra*, « Bibliographie »).

2. Leur titre complet est: *Kanz al-asrār fī Manāqib Mawlanā al-'Arabī al-Darqāwī wa-ba'ḍ aṣḥābihi l-aḥyār*. Būziyyān y consacre plusieurs pages à Ibn 'Ağība ainsi qu'à son frère Hāsimī et au Ṣayḥ Muḥammad Būzīdī. Le manuscrit que j'ai consulté est celui de la bibliothèque privée de M. 'Abd Allāh Gannūn, à Tanger (non daté; 77 p. de 27 lignes, écriture savante, très serrée).

scrupule intenses qui le caractérisaient. Il portait une jellaba et un burnous rapiécés, selon la coutume des Darqāwa et, lorsqu'il écrivait ou participait aux cercles de *dīkr*, il se ceignait d'une large ceinture en fibres de palmier. Dans la danse sacrée, nous ne pouvions pas soutenir son rythme car, alors, il se métamorphosait, ses yeux devenaient fixes et il invoquait avec une force, une intensité et un ravissement extraordinaires ».

L'impression d'énergie et de ferveur — le « feu sacré » — qui se dégage de ces lignes est également celle qui domine à la lecture de la *Fahrāsa*. On y voit Ibn 'Ağiba manifester dès l'enfance un zèle exceptionnel pour l'étude et la vie dévote; dédaignant la compagnie des garçons de son âge, il recherche celle des hommes qui peuvent lui apprendre quelque bribe de science religieuse. Ensuite, à Qaṣr al-Kabīr, à Tétouan, il mène pendant de longues années une vie difficile d'étudiant pauvre. Quant à sa quête mystique, il la poursuit avec la détermination que l'on sait.

En ce qui concerne le « scrupule » (*wara'*) mentionné par Būziyyān, c'est une des vertus les plus prisées par les soufis. Il consiste, selon la définition qu'en a donnée Ibn 'Ağiba dans un glossaire de terminologie soufique, « à éviter tout ce qui trouble le cœur, provoque en lui une aversion ou de l'obscurité ». Mieux encore, pour « les élus de l'élite, c'est le refus de s'attacher à ce qui n'est pas Dieu, le fait de fermer la porte au désir de ce qui n'est pas Lui, de concentrer sur Lui toute préoccupation et de ne prendre appui que sur Lui »¹. C'est dire que le scrupule, qui est la marque de la sincérité vis-à-vis de Dieu, exclut nécessairement toute complaisance vis-à-vis de soi-même. Ibn 'Ağiba ne s'en départit pas lorsqu'il se dépeint. Jamais il ne donne l'impression d'arranger les faits pour apparaître sous un jour flatteur. Il ne songe pas, par exemple, à tirer vanité de son penchant précoce pour les choses sérieuses, puisque c'est Dieu qui a mis en son cœur l'amour de la science (chap. 2). Plus tard, bien qu'attiré par la voie mystique, on le voit quitter le Šayḥ Darqāwī sans lui avoir spécifiquement demandé l'initiation et ne mettre aucun empressement à répondre aux invites — assez inhabituelles pourtant de la part d'un maître soufi — du Šayḥ Būzīdī (chap. 8; cf. n. 3 et 4, p. [70]). Lorsqu'enfin il s'engage sur « la voie du retour à Dieu », il doit payer chèrement

1. *Mi'rāğ al-tašawwuf ilā ḥaqā'iq al-tašawwuf*, 1ère éd., Damas 1355/1937, p. 7. J'ai établi une traduction annotée de ce glossaire dans Thèse, Paris 1966 (cf. *infra*, « Bibliographie »).

la belle situation sociale et la respectabilité qu'il s'était acquises: il lui faut notamment s'y reprendre à plusieurs fois avant de pouvoir se soumettre à l'ordre de mendier donné par son *šayḥ* car rien, dit-il avec humour, ne lui avait paru aussi tranchant pour les artères de son âme (chap. 11). A l'occasion du procès qui le conduit en prison à Tétouan avec d'autres *fuqarā'*, il ne fait nullement figure de héros puisque, appliquant le principe de la *taqiyya*, la « restriction mentale », il donne aux oulémas la renonciation écrite qu'ils demandent (chap. 12; cf. n. 3, p. [87]).

Ces quelques exemples suffiront à montrer qu'Ibn 'Ağiba est, sur lui-même, un témoin sans partialité. Ayant eu l'occasion de comparer certains de ses récits avec ceux de protagonistes d'événements contemporains (notamment al-Makkūdī pour le procès de Tétouan; cf. n. 2, p. [87]), j'ai pu vérifier directement l'authenticité des événements qu'il rapporte.

On pourrait sans doute taxer Ibn 'Ağiba de crédulité ou de « naïveté » lorsqu'il rapporte par ouï-dire les prodiges attribués à ses ancêtres (chap. 1), ceux qui lui furent attribués par certains de ses amis (chap. 14) ou ceux dont il fit lui-même l'expérience (chap. 15). Cependant, outre qu'il n'accorde à ces faits qu'une valeur secondaire, on remarquera qu'il s'agit essentiellement, dans son cas personnel, de songes et de visions qui ne dépassent pas le domaine du vraisemblable. Par ailleurs, si la « naïveté » qui s'exprime dans la description d'une rencontre avec un troupeau de vaches attentives à la récitation du Nom divin, ou dans la familiarité avec un lièvre, un chacal ou un petit oiseau, procède d'un état intérieur incontestablement très proche de celui de l'auteur des *Fioretti*, comment tiendrait-on rigueur à Ibn 'Ağiba de voir dans ces épisodes la marque d'une grâce divine et de ne pas leur rechercher une « explication » rationnelle ?

Parmi les autres traits caractéristiques de la personnalité du Šayḥ, on notera son sens du concret — peut-être dû en partie à son origine campagnarde — qui lui fait transcrire avec minutie des détails d'ordre économique: le prix payé aux artisans qui construisirent la maison de son maître, le décompte des dépenses engagées pour le repas de noce du même Šayḥ Būzidī (chap. 9), la quantité de farine remise à un gardien de mosquée pour célébrer la fin d'un cours (chap. 15). Sa fonction de maître spirituel l'oblige, elle aussi, à s'occuper des choses de la vie quotidienne et c'est pourquoi il ne dédaigne pas de décrire avec soin, à l'usage de ses

disciples, la façon idéale de consommer le mariage (*adab al-duḥūl*, chap. 17).

Quant à la portée et à la signification intrinsèques de l'expérience mystique d'Ibn 'Ağība, ce sont là des questions qui dépassent le cadre de cette introduction, dans la mesure où elles ne peuvent être traitées sans de nombreuses références aux autres écrits du Ṣayḥ. Car, si la *Fahrāsa* permet de suivre le processus qui conduisit l'auteur du domaine de la connaissance déductive et argumentative (*'ilm al-dalīl wa-l-burhān*) à celui de la connaissance contemplative et intuitive (*'ilm al-ṣuhūd wa-l-'iyān*), elle ne s'étend pas — parce que tel n'est pas son but — sur le contenu de cette expérience; celui-ci doit être recherché dans les quelque 6 000 pages de commentaires et de traités mystiques où Ibn 'Ağība expose son message spirituel et doctrinal. Qu'il me soit donc permis de résumer ici mon opinion, fondée sur la fréquentation assidue de plusieurs de ces œuvres. De remarquables qualités de style: sobriété, clarté, emploi spontané de l'image qui fait saisir l'idée (ce n'est pas en vain qu'Ibn 'Ağība est resté célèbre pour sa « science de l'allusion » — *'ilm al-iṣāra*) y sont mises au service d'une pénétration métaphysique qui, par sa cohérence et sa permanence, ne peut qu'être l'aboutissement d'une quête mystique réussie. Quel que soit le jugement que l'on porte sur le degré de réalité, ou d'objectivité, du domaine qui s'ouvre à la vision contemplative du soufi, on doit admettre qu'Ibn 'Ağība a eu accès à ce domaine et qu'il en a traduit, en termes aussi explicites que possible, les arcanes souvent réputés incommunicables.

L'époque et le milieu

L'historien et le sociologue trouveront à glaner, au courant des récits de la *Fahrāsa*, maintes notations utiles. Non pas qu'Ibn 'Ağība ait tenté de dresser un tableau descriptif du Maroc septentrional à son époque ou qu'il se soit posé en observateur des mœurs ou des événements politiques. A ces derniers, notamment, il ne fait que de rares allusions et ce n'est qu'à propos de circonstances personnelles qu'il mentionne une « guerre sainte »¹ qui se déroulait à un moment donné ou rapporte telles paroles ou attitudes attribuées au sultan régnant: Mawlāy Sulaymān, monté au pouvoir vers 1793. Il est vrai que la période pendant laquelle se déroulent les

1. V. n. 1, p. [101].

événements rapportés dans la *Fahrāsa*, c'est-à-dire essentiellement la vie du Šayḥ (1747 ou 1748 à 1809), ne fut pas spécialement troublée, sauf pendant le court règne de Yazīd (1790-1792), les sultans Mawlāy Muḥammad b. 'Abd Allāh (1757-90) et Mawlāy Sulaymān (1793-1822)¹ étant en général parvenus à assurer leur autorité et à tenir en respect les mouvements particularistes.

Cependant, presque sans le vouloir, par suite de circonstances qui le placent à un confluent de milieux ou de tendances, en raison aussi d'un certain détachement vis-à-vis des valeurs mondaines qui lui évite de se laisser absorber trop exclusivement par des intérêts particuliers (la voie mystique tend à briser les habitudes sur le plan social comme sur le plan individuel), Ibn 'Ağība parvient à donner aux petits faits, aux situations locales qu'il décrit une portée qui dépasse celle de la simple chronique personnelle.

En premier lieu, il y a sa double appartenance, mi-campagnarde, mi-citadine, qui lui permet de nous introduire dans deux ambiances bien différentes: celle des Jbāla, contrée de montagnes peuplée de pasteurs et d'agriculteurs, et celle de Tétouan. La première est la terre de ses ancêtres, hommes et femmes à la foi solide, parfois thaumaturges, mais ne possédant pas « la science », autrement dit la culture traditionnelle. Ibn 'Ağība y passe son enfance, partagée entre la garde des moutons et ses premières études; il y revient plus tard comme prédicateur errant et y finit son existence dans les deux zaouïas qu'il a fondées chez les Banī Anğrā (à Zammīğ) et chez les Banī Sa'īd. Quant à Tétouan, Ibn 'Ağība y poursuit ses études, y fonde son premier foyer, y enseigne les sciences religieuses, y subit ses épreuves initiatiques et ne la quitte qu'au moment où les autorités cherchent noise aux Darqāwa. D'où une série de relations, d'échelles de valeurs, parfois opposées, qui viennent colorer l'arrière-plan de la *Fahrāsa* et lui tracer un décor: contraste entre la campagne propice à la retraite et la ville « aux usages exorbitants » (l'expression est reprise du Šayḥ Darqāwī) mais où l'étudiant vient étancher sa soif de savoir, où se forment les prédicateurs qui iront islamiser ou réislamiser les tribus plus ou moins païennes; contraste aussi, proche du précédent, entre les régions soumises à l'administration centrale (makhzen): la plaine, les villes, sur lesquelles le sultan exerce une pleine autorité, et les contrées habitées par les tribus montagnardes qui échappent

1. cf. n. 2, p. [90].

largement à cette juridiction. Ici encore, c'est par des allusions qu'Ibn 'Ağĭba évoque le climat qui lui est familier : lorsqu'il parle, non sans jubilation, des fonctionnaires du makhzen qui se sont convertis au *taṣawwuf* et se sont mis des rosaires autour du cou (chap. 10) ou qu'il montre les *fuqarā'* se dispersant dans les tribus pour échapper aux tracasseries des autorités constituées (chap. 12).

Une autre donnée que la *Fahrāsa* met en lumière est l'existence, lourde de conséquences dans toute société axée sur la religion, des deux tendances que l'on peut caractériser par les termes « exotérisme » et « ésotérisme », la première étant celle des tenants de l'interprétation littérale des enseignements sacrés, la seconde celle des adeptes de la religion du cœur et de la connaissance intuitive. Du fait qu'Ibn 'Ağĭba se trouve, là encore, au point de rencontre des deux tendances et que la courbe de son existence typifie le passage de la première à la seconde, son témoignage est très significatif. Il connaît, pour en avoir fait longuement l'apprentissage, les critères et les méthodes du *'ilm al-ẓāhir*, la science exotérique : il sait où celle-ci s'arrête et où commence la science ésotérique, le *'ilm al-bāṭin*, le *taṣawwuf*. Sur ce point, son analyse se fait précise, sans cependant prendre le tour systématique qu'elle aura dans d'autres traités. Mais surtout, la relation entre ces deux domaines — qu'il appelle aussi celui du « savoir » (*'ilm*) et celui de l'« action » (*'amal*) — prend un relief saisissant dans l'épisode de l'emprisonnement et de l'ordalie de Tétouan (chap. 11), qui met en présence un aréopage de « savants » et, au banc des accusés, Ibn 'Ağĭba et un groupe de « pauvres » en Dieu (*fuqarā'*)¹. Le récit de cette confrontation se fait sur un ton serein, familier, presque plaisant — mais jamais ironique —, qui donne une idée du degré de sagesse atteint par l'auteur : sans engager une discussion dont il sait par avance qu'elle serait inutile, il se soumet extérieurement aux injonctions des autorités, faisant sienne l'attitude des « hommes du blâme » (*malāmātīyya*)² dont l'humilité

1. Ce terme est d'origine coranique « Ô hommes, vous êtes les pauvres envers Dieu ; Lui est le Riche, le Loué ! » (XXXV, 15). Il suggère l'idée de dépendance vis-à-vis de la Source infinie à qui la créature doit son existence et sa subsistance. Ibn 'Ağĭba le définit ainsi dans son *Mi'rāğ* (rubrique 131) : « Le *faqīr* est celui qui s'est rendu indépendant (*iftaqara*) de tout hormis Dieu et qui refuse tout ce qui le détourne de Dieu. Aussi dit-on que le *faqīr* ne possède rien et n'est possédé par rien ».

2. Le *malāmātī* est celui « qui ne se préoccupe pas des hommes, ne manifeste rien de bon et ne recèle rien de mal » (*Mi'rāğ*, rubrique 133).

ne craint pas un sacrifice d'amour-propre. Si, en l'occurrence, la colère des représentants de l'exotérisme n'eut pas de conséquences tragiques, ne versa le sang d'aucun martyr, ce résultat fut en grande partie l'œuvre d'Ibn 'Ağība qui, deux ans après ce procès, écrivait ceci : « Si les exotéristes manifestent de la réprobation vis-à-vis des ésotéristes, c'est parce qu'ils ne comprennent pas le but auquel aspirent ces derniers, et parce qu'ils ne sont pas parvenus à leur station. C'est pourquoi une résignation tranquille (*taslīm*) est la meilleure attitude. Je dirai même qu'elle est la moitié de la sainteté, mais Dieu est plus savant ! . . . »¹.

Les Darqāwa

Ceux que les autorités accusaient d'être des fauteurs de trouble étaient tous disciples de la « voie » mystique — *ṭarīqa* — à laquelle le Šayḥ Darqāwī avait attaché son nom quelques années plus tôt lorsque, après la mort de son maître, 'Alī al-Ġamal, de Fès (cf. n. 2, p. [70]), il était allé fonder la zaouïa de Bū Briḥ. A l'instar des soufis d'innombrables écoles, ils constituaient une communauté « supra-sociale », dont les membres, qui appartenaient à toutes les classes et à toutes les professions, s'étaient rassemblés autour du même maître, détenteur de l'influence spirituelle (*baraka*) transmise de génération en génération depuis le Prophète Mahomet et des enseignements propres à actualiser cette influence.

Le rameau darqāwī était le dernier-né d'un arbre vénérable (v. Appendice 1) qui comptait sur son tronc et ses branches maîtresses deux noms particulièrement illustres : celui d'Abū l-Qāsim Ġunayd (cf. n. 3, p. [69]) qui avait formé à Bagdad, au III^e siècle de l'Hégire, le premier « cercle » (*tā'ifa*) de soufis² et celui de l'imām Abū l-Ḥasan al-Šāḍilī (cf. n. 2, p. [44]) dont la « voie » (*ṭarīqa šāḍiliyya*) avait eu un immense rayonnement, non seulement en Afrique du Nord où elle avait pris naissance au VII^e/XIII^e

1. *Al-Futūḥāt al-ilāhiyya fī šarḥ al-Mabāḥiṭ al-aṣliyya*, Caire, s. d., p. 247 (cf. *Fahrassa*, chap. 6, [19]).

2. Avant Ġunayd, la vie mystique était pour ainsi dire diffuse dans tout le monde musulman où l'influence de pieux Ṣaḥāba et Tābi'ūn (les « Compagnons » du Prophète et « ceux qui suivirent ») s'exerçait spontanément dans un climat encore proche de celui de la Révélation et de la guerre sainte. Après lui, les « cercles » prirent des contours plus précis encore, tant sur le plan doctrinal avec la floraison des traités de soufisme que sur le plan méthodique avec la variété des pratiques de méditation et d'invocation (*ḍikr*). Cette évolution a été souvent décrite, en particulier par les auteurs soufis des IV^e et V^e siècles : al-Sarrağ, al-Kalābaḍī, al-Makkī, Abū Nu'aym, etc.

siècle, mais en Andalousie, en Égypte et au Proche-Orient où elle s'était rapidement étendue avant d'atteindre les confins les plus reculés du monde musulman ¹.

En fondant un ordre de derviches dont la chaîne de transmission avait traversé plus d'un millénaire et qui, pour l'essentiel, confirmait la règle šāḍilite, le Šayḥ Darqāwī n'entendait pas faire œuvre d'innovateur mais de « rénovateur » (*muğaddid* ²) en redonnant force et vie, par le rayonnement de son exemple et de sa personnalité, aux enseignements mystiques du passé. Pour résumer les buts et les moyens qu'il proposait à ses disciples, on ne peut faire mieux que de se reporter aux « Lettres » (*Rasā'il*) dont un recueil nous a été conservé (v. n. 3, p. [33]) ³.

Mawlāy Darqāwī y rappelle notamment que l'homme peut avoir accès, dès cette vie, aux grâces de l'Au-delà: « . . . Et maintiens-toi fermement dans la patience en Dieu, car Lui, exalté soit-Il, recouvrira ta faiblesse de Sa force, ton abaissement de Sa gloire, ta pauvreté de Sa richesse, ton impuissance de Sa puissance, ton ignorance de Sa connaissance, ta colère de Sa clémence, et ainsi de suite, de sorte que tu vivras de la vie éternelle dans ce monde-ci, avant de mourir . . . ».

Reprenant une donnée qui faisait déjà partie de l'expérience des premiers soufis: celle de la « redescente » (*tanazzul*) du saint, après qu'il a été consumé par l'Essence divine (*fanā' fī l-dāt*), dans le monde des formes où il continue à voir Dieu grâce à un état de « perennisation » (*baqā'*) qui est la plus haute forme possible de réalisation, le Šayḥ Darqāwī cite cette parole du Prophète: « Je n'ai pas vu de chose sans voir Dieu en elle », et commente: « Il est impossible qu'on voie notre Seigneur tout en voyant autre chose que Lui, comme l'affirment d'ailleurs tous ceux qui ont atteint ce degré de connaissance . . . Sans aucun doute, il n'y a pas de réalité hors Dieu; ce n'est que l'imagination (*wahm*) qui Le voile

1. Comme la Malaisie; voir, par exemple, l'étude de R. LE ROY ARCHER, *Muhammadan Mysticism in Sumatra*, dans *Malayan Branch, Royal Asiatic Society, Journal*, sept. 1937.

2. Au sens du *ḥadīṭ*: « Dieu suscitera pour cette nation, au début de chaque siècle, quelqu'un qui renovera la religion ». [Cité par al-NABHĀNĪ dans *Al-Fath al-Kabīr*, I, 353; d'après ABŪ DĀWŪD, AL-ḤĀKIM (*Mustadrak*) et AL-BAYHAQĪ (*Ma'rifa*)].

3. Les passages cités ci-après sont empruntés à la traduction d'extraits de ces « Lettres » donnée par T. BURCKHARDT dans *Études traditionnelles*, Paris 1967, p. 192-210.

à nos yeux, et l'imagination est vaine... Les hommes de la connaissance de Dieu ne fuient pas les choses comme les autres les fuient parce que la vision des choses existantes les empêche de voir Celui dont l'existence découle... ».

Le moyen par excellence d'arriver à cet état d'union (*wuṣūl*, *tawḥīd al-ḥāṣṣ*) est la pratique constante de l'invocation de Dieu, alliée à l'exercice des vertus spirituelles: « Tout le bien est dans l'invocation (*dīkr*) de Dieu, puisqu'Il dit — exalté soit-Il: « Les hommes et les femmes qui invoquent Dieu beaucoup, Dieu leur a préparé le pardon et une récompense immense » [*Coran*, XXXIII, 35]... Tout ce qu'il nous faut, c'est contrecarrer nos désirs passionnels, car par cela nous acquérons la science infuse, et par elle nous acquérons la grande certitude, et la grande certitude nous délivrera de tous les doutes et les soucis et nous conduira vers la présence du Roi infiniment Connaissant... ».

Pour être bon *faqīr*, il n'est pas indispensable de vivre en ascète, coupé du monde et de ses occupations. A un disciple qui avait peur de se marier, le Šayḥ Darqāwī écrit: « Nous voyons qu'il existe des hommes qui, sans être des hommes d'élite, vivent au milieu de multiples occupations comme s'ils n'en avaient point, tandis que d'autres, qui n'ont charge que de leur propre tête, l'embourbent à ce point qu'ils sont toujours en grande peine... Quoi de plus étonnant que celui qui donne tout le tort à son activité professionnelle, s'il n'a pas su se parfaire lui-même ! Il dit: « Si j'avais quitté mes affaires pour m'occuper entièrement de mon Seigneur, je serais dans un meilleur état »; et pourtant, il y a dans sa vie bien des moments perdus; il ne les voit pas, et ne donne pas le tort au fait de les gaspiller sans s'occuper de son Seigneur. C'est là sa défection et sa perte... ».

Toutes les pratiques de la religion (*dīn*) sont des formes de *dīkr*, de « remémoration » du Divin. Il en est ainsi des rites canoniques (prière et jeûne), obligatoires pour tous les croyants et dont l'accomplissement scrupuleux reste la condition *sine qua non* d'une progression intérieure. Et il en est ainsi, *a fortiori*, des pratiques dont la vertu spécifique est de ramener l'âme dans un état de vibration et de concentration où elle se trouve, comme avant son entrée dans la prison du corps, entièrement pénétrée par la lumière de Vérité. Ces pratiques, qui relèvent de la *ṭarīqa* proprement dite, comprennent la récitation du *wird* (cf. n. 1, p. [70]), la danse extatique (cf. n. 2, p. [76]) et les chants qui l'accompagnent, enfin

et surtout la répétition d'une formule qui peut être la première partie de la *šahāda* (cf. n. 3, p. [81]) ou le Nom divin: *Allāh* (cf. n. 2, p. [77]). Cette répétition se fait soit pendant une période de retraite (*ḥalwa*), soit durant la vie courante (*ḡalwa*), le disciple devant s'efforcer de se tenir constamment en présence du Divin, non seulement par la langue, mais en cœur et en esprit.

A ces pratiques viennent s'ajouter les « convenances » (*ādāb*) qui régissent les rapports entre maître et disciple, entre condisciples et aussi, pour un individu particulier, entre lui-même et chaque moment de son existence (*adab al-waqt*), le « moment » étant considéré par les soufis comme l'expression directe d'une Sagesse infinie et intemporelle à laquelle le disciple (*murīd*) doit savoir se conformer. D'où le dicton que « la voie spirituelle toute entière n'est qu'*adab* » (cf. n. 1, p. [97]).

Le rappel de ces notions était nécessaire puisque, en s'affiliant à l'ordre des Darqāwa, Ibn 'Ağība devait les faire siennes et y conformer sa vie. Nous avons vu que son maître spirituel direct ne fut pas le Šayḥ Darqāwī mais un des plus proches disciples de celui-ci, Muḥammad al-Būzidī. C'est donc surtout le Šayḥ Būzidī qui nous deviendra familier au cours de la *Fahrassa*. Mawlāy Darqāwī apparaîtra cependant à plusieurs occasions et de nombreuses paroles de lui nous seront rapportées. En outre, le Šayḥ Būzidī, à qui Mawlāy Darqāwī décernait volontiers le titre de *fard*, « solitaire », pour caractériser son niveau exceptionnel de réalisation spirituelle (cf. n. 4, p. [53]), fut lui-même un guide (*muršid*) d'envergure, dont l'influence fut considérable dans la *ṭarīqa*¹. Le témoignage d'Ibn 'Ağība sur ces deux maîtres suffirait donc déjà à placer la *Fahrassa* parmi les pièces indispensables à verser au dossier, jusqu'ici très fragmentaire, qui permettra d'écrire un jour l'histoire des Darqāwa.

Il est du reste étonnant de constater à quel point cet ordre mystique, si proche de nous dans le temps comme dans l'espace — les côtes d'Espagne sont visibles de la *qubba* d'Ibn 'Ağība ! —, a été peu étudié par les orientalistes. Tandis que des travaux fouillés ont été consacrés par dizaines, voire par centaines, aux « ancêtres » des Darqāwa: à l'école *išrāqīyya* d'Espagne (Ibn Masarra, X^e s.; Ibn Ḥazm, XI^e s.), à Abū Madyan Šu'ayb (cf. n. 4, p. [39] et n. 1, p. [42]) et à Ibn 'Arabī (le Šayḥ *al-akbar*) qui fut son élève à Séville,

1. Voir les renseignements donnés par G. DRAGUE dans son *Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc*; il sont reproduits *infra*, p. [21].

aux Šāḍiliyya également et à leurs premiers grands maîtres: Abū l-‘Abbās al-Mursī (XIII^e s.), Ibn ‘Abbād al-Rundī (XIV^e s.), etc., l’éclosion de mystique darqāwīe, pourtant née des mêmes courants, n’a reçu qu’une minime parcelle de cette attention. Si l’on s’en tient à la « bibliographie » donnée dans *L’Encyclopédie de l’Islam*¹, les doigts d’une seule main suffisent à compter les ouvrages qui traitent des origines et des développements de cette confrérie. C’est très peu, surtout si l’on considère que deux de ces ouvrages, les *Marabouts* de Rinn et les *Confréries* de Depont et Coppolani, datent respectivement de 1884 et 1897, qu’ils ne consacrent aux Darqāwa que la substance d’un seul chapitre et qu’ils ont été guidés — le second surtout — par des préoccupations d’ordre administratif².

La cause de cette désaffection est-elle à rechercher dans une préférence archaïsante, une crainte des redites, qui incite les chercheurs — surtout dans le domaine de la théologie ou celui de la mystique — à se tourner plutôt vers les sources ou vers la période « classique » que vers des résurgences tardives? Ou faut-il penser, comme le suggérerait récemment l’orientaliste anglais M. Lings, lui-même auteur d’un ouvrage profond et bien documenté sur une branche récente des Darqāwa³, que le Šayḥ Darqāwī a été

1. *EI*² (1961), article *Darqāwa* par R. LE TOURNEAU. Les références complètes aux ouvrages mentionnées ci-après figurent déjà à la page 1 de cette introduction.

2. Tandis que pour L. RINN « les Chadelya Derquaoua constituent une école philosophique et religieuse des plus importantes . . . » (p. 263), DEPONT et COPPOLANI les qualifient de « sectaires farouches », de « puritains de l’Islam » (p. 504-5). On peut compléter ces jugements par celui de E. DOUÏTÉ (*L’Islam algérien en 1900*, Alger 1900, p. 83): « Les Darqāwa sont donc des derviches mendiants. C’est un ordre dangereux et on le retrouve dans presque toutes les insurrections qui ont eu lieu contre les gouvernements . . . Cependant aujourd’hui, l’ordre des Derqāoua . . . est surtout réputé par la science de ses membres »; par celui de G. DRAGUE (*Esquisse*, p. 265-6): « . . . l’effort de Moulay Larbi Derkaoui tend à imprimer à l’âme un nouvel élan. Il vise à rendre la créature plus fervente afin de l’élever au-dessus de la misérable condition humaine pour la conduire à l’absorption en Dieu . . . Ce serait une grave erreur de croire qu’un homme de petite vertu et de peu de science peut simultanément susciter l’enthousiasme populaire et recueillir l’adhésion d’une notable partie de l’élite »; et par celui de R. LE TOURNEAU (*EI*², *loc. cit.*) selon lequel « la doctrine des Darqāwa paraît parfaitement orthodoxe ».

3. M. LINGS, *A Moslem Saint of the Twentieth Century, Sheikh Ahmad al-‘Alawī*, Londres 1961. Traduction française: *Un Saint musulman du vingtième siècle, le Cheikh Ahmad al-‘Alawī*, Paris 1967.

L’opinion rapportée ici figure dans un avant-propos à la traduction anglaise des *Rasā’il* du Šayḥ Darqāwī parue dans *Studies in Comparative Religion*, Londres, hiver 1967 (p. 13-5).

en quelque sorte victime de sa propre grandeur et que « le fait même d'avoir eu un grand nombre de disciples éminents a masqué son importance aux yeux des orientalistes » ? En effet, explique M. Lings, certains de ces disciples — dont le Šayḥ Būzīdī, maître d'Ibn 'Ağība — avaient été reconnus « autonomes » par leur maître si bien que, dans de nombreux cas, le groupe qu'ils dirigeaient s'est identifié par leur *nasab*, lequel a remplacé celui du fondateur. C'est ainsi, par exemple, que l'appellation « *ṭarīqa madaniyya-darqāwiyya* » mais, plus souvent, « *madaniyya* » tout court, est appliquée à la confrérie fondée par Muḥammad Ḥasan Zāfir al-Madanī, disciple de Mawlāy Darqāwī, et dont la règle ne se distingue aucunement de celle des Darqāwa. De même, au Maroc, j'ai souvent entendu parler de « *ṭarīqa 'ağibiyya* » ou de « *ṭarīqa būzīdiyya* » pour désigner les communautés de *fuqarā'* qui se rattachent à l'enseignement d'Ibn 'Ağība ou à celui de son maître. Dans son *Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc* (p. 257-63), G. Drague cite une dizaine de branches qui sont de lignée darqāwīe : Badawiyya, Fāsiyya, Ḥarrāqiyya, etc., mais dont le nom ne suggère pas, au premier abord, cette filiation.

Cette floraison de confréries ne s'est d'ailleurs pas limitée, dans le temps, à une ou deux générations ; et, dans l'espace, elle a largement débordé son cadre d'origine. Au Maroc même, la vitalité des Darqāwa est restée si forte durant tout le siècle dernier que l'on a pu écrire (G. Drague, *op. cit.*, p. 267) que « le XIX^e siècle fut le siècle derqaoui comme le XVIII^e avait été le siècle nasiri ». Durant la même période, des Darqāwa ont essaimé à Ceylan (*zāwiya fāsiyya*), en Tripolitaine, en Libye, en Égypte, en Palestine, en Syrie et au Liban (*Madaniyya*, *Yašrūtiyya*). La *ṭarīqa 'alawiyya* — celle qu'a étudiée M. Lings —, née en Algérie juste avant la Première Guerre mondiale, a connu une telle expansion qu'au moment de la mort du Šayḥ al-'Alawī, en 1934, « le nombre de disciples en Algérie (y compris les Nord Africains habitant Paris et Marseille), en Tunisie, au Yémen, en Abyssinie, en Syrie, en Palestine et ailleurs dépassait largement, dit-on, les 200 000 »¹. Encore cette expansion ne s'est-elle pas arrêtée avec la mort du Šayḥ puisque, en Syrie notamment, les 'Alawiyya-Darqāwa ont connu un essor remarquable sous la direction d'un de ses lieutenants, le Šayḥ al-Hāšimī al-Tilimsānī (mort en 1961)².

1. M. LINGS, *Studies . . .*, *loc. cit.*; v. aussi art. *Ibn 'Aliwā* dans *EI*².

2. Sur qui voir mes articles *Hāšimī* et *Ibn Yallas* dans *EI*².

Ces quelques exemples, bien que nécessairement succincts, mettent en relief ce qu'il y a d'injuste dans l'indifférence à l'égard d'un ordre mystique qui n'a pas seulement été l'héritier d'une grande tradition, mais son digne continuateur, puisqu'il a pu inscrire à son actif de nombreuses réussites spirituelles, comme celle dont témoigne la *Fahrassa*. Ils apportent aussi un démenti, sinon total du moins substantiel, à l'opinion trop facilement acceptée selon laquelle la spiritualité musulmane serait tombée, il y a quelques siècles, dans une décadence ou une léthargie dont elle ne se serait jamais relevée. Puissent-ils donc susciter un regain d'intérêt pour un mouvement qui, bien qu'il soit un défi à notre siècle de dévotion au progrès technique, exprime et actualise certaines aspirations fondamentales de l'humanité.

Données chronologiques

Nous avons vu que la *Fahrassa* fut une des dernières œuvres écrites par Ibn 'Ağiba. Deux indications qu'il nous a données, l'une dans le premier chapitre (date de la mort de sa mère: mi-*ṣafar* 1222/23 avril 1807), la seconde à la fin de l'ouvrage (mise au propre terminée le 9 *rabī'* I 1222/17 mai 1807), permettent de préciser, d'une part, que cet ouvrage a été composé en moins d'un mois et, d'autre part, qu'il a été achevé deux ans et demi avant la mort du Šayḥ, survenue le 7 *šawwāl* 1224/15 novembre 1809.

En outre, par souci de précision, Ibn 'Ağiba avait laissé, à la fin du chapitre où il parle de ses épouses et de ses enfants (chap. 17), un espace en blanc qu'il a rempli, ainsi qu'il nous l'explique lui-même, en l'année 1224/1809, soit quelques mois au plus avant de mourir puisqu'il y note la naissance d'un fils: 'Abd al-Qādir, survenue en *ṣafar* (mars-avril) de cette même année.

Dans le même post-scriptum de 1224, Ibn 'Ağiba mentionne qu'il a écrit plusieurs ouvrages depuis le moment où la liste d'œuvres de la *Fahrassa* (chapitre 6) avait été établie, mais il n'en donne pas les titres. En ayant retrouvé quelques-uns au cours de mes recherches, je les ai indiqués à la suite de la *Fahrassa* sur le tableau (Appendice 3) où sont réunies toutes les données chronologiques sûres concernant l'œuvre et la vie du Šayḥ: dates figurant dans la *Fahrassa* et sur certains manuscrits. J'ai également reporté sur ce tableau le résultat de mes investigations concernant l'existence — ou l'absence — de manuscrits ou d'éditions imprimées des œuvres de l'auteur, ainsi que l'importance quantitative de chacune

d'elles. Il ne s'agit là que d'un premier inventaire et il va sans dire que les renseignements qui permettraient de le compléter seraient très bienvenus.

Il resterait à ajouter à la *Fahrassa* le chapitre qu'Ibn 'Ağiba ne pouvait écrire lui-même: celui qui raconterait sa mort, sa légende dorée et parlerait de sa descendance physique et spirituelle. Ayant relaté ailleurs ¹ ces prolongements de l'existence du Šayḥ, je me contenterai de rappeler ici que l'ange de la mort vint le visiter alors qu'il se trouvait dans la maison de son maître, à Ġmāra, au cours d'une épidémie de peste. C'était le 7 *šawwāl* 1224/15 novembre 1809. Prévenu du décès de son frère, Hāšimī Ibn 'Ağiba (cf. n. 1, p. [78]) arriva huit jours plus tard chez le Šayḥ Būzīdī qui l'avait attendu pour ensevelir le corps. On dit qu'en faisant la prière des morts, Hāšimī demanda à Dieu la grâce d'aller rejoindre son frère dans l'Au-delà. Une semaine plus tard, le 22 *šawwāl* / 30 novembre, il expirait à son tour.

Les gens de la tribu Anğrā ne voulaient pas que la dépouille de leur santón reposât loin de chez eux: ils vinrent la réclamer au Šayḥ Būzīdī et, craignant la colère des gens de Ġmāra, l'emportèrent clandestinement, de nuit, jusqu'au hameau de Zammīğ où Ibn 'Ağiba avait une maison et une zaouïa: c'est là, au milieu de montagnes dénudées d'où la vue s'étend sur Tanger, la mer et le rocher de Gibraltar, que s'élève la *qubba* d'Ibn 'Ağiba (figure 2) et, non loin d'elle, celle de son fils 'Abd al-Qādir ². Chaque année, vers le 15 septembre, des centaines de *fuqarā'* s'y réunissent pour célébrer pendant vingt quatre heures, dans la danse et les chants sacrés, la mémoire de Sīdī Aḥmad et profiter de sa présence bénissante.

L'existence de ce moussem et bien d'autres indices: nombre de copies, dont beaucoup effectuées récemment, d'œuvres du Šayḥ, nombre de savants qui se réclament de son enseignement (comme 'Abd al-Ḥayy Kattānī dans son *Fihris al-Fahāris*, II, p. 229) et, pour l'enquêteur pourtant trop rapide que j'ai été, facilité avec laquelle j'ai trouvé des personnes qui se réclament de sa

1. Thèse, Paris 1966, partie I, chap. 4 et 5 (cf. *infra*, « Bibliographie »).

2. Celui-ci, qui n'avait que quelques mois à la mort de son père, reçut son éducation sprituelle de Sīdī 'Alī al-Lağmīš, lequel avait succédé à Ibn 'Ağiba dans la fonction de *muršīd*. Appelé lui-même par la suite à la tête de la *ṭarīqa*, 'Abd al-Qādir initia plusieurs milliers de disciples et mourut presque nonagénaire, en 1313/1896. Il fut notamment le *muršīd* de Muḥammad Ġa'far Kattānī, auteur de la *Salwat al-anfās* (d'après le témoignage de 'Abd al-Ḥayy Kattānī dans *Fihris al-Fahāris*, II, p. 228-9).

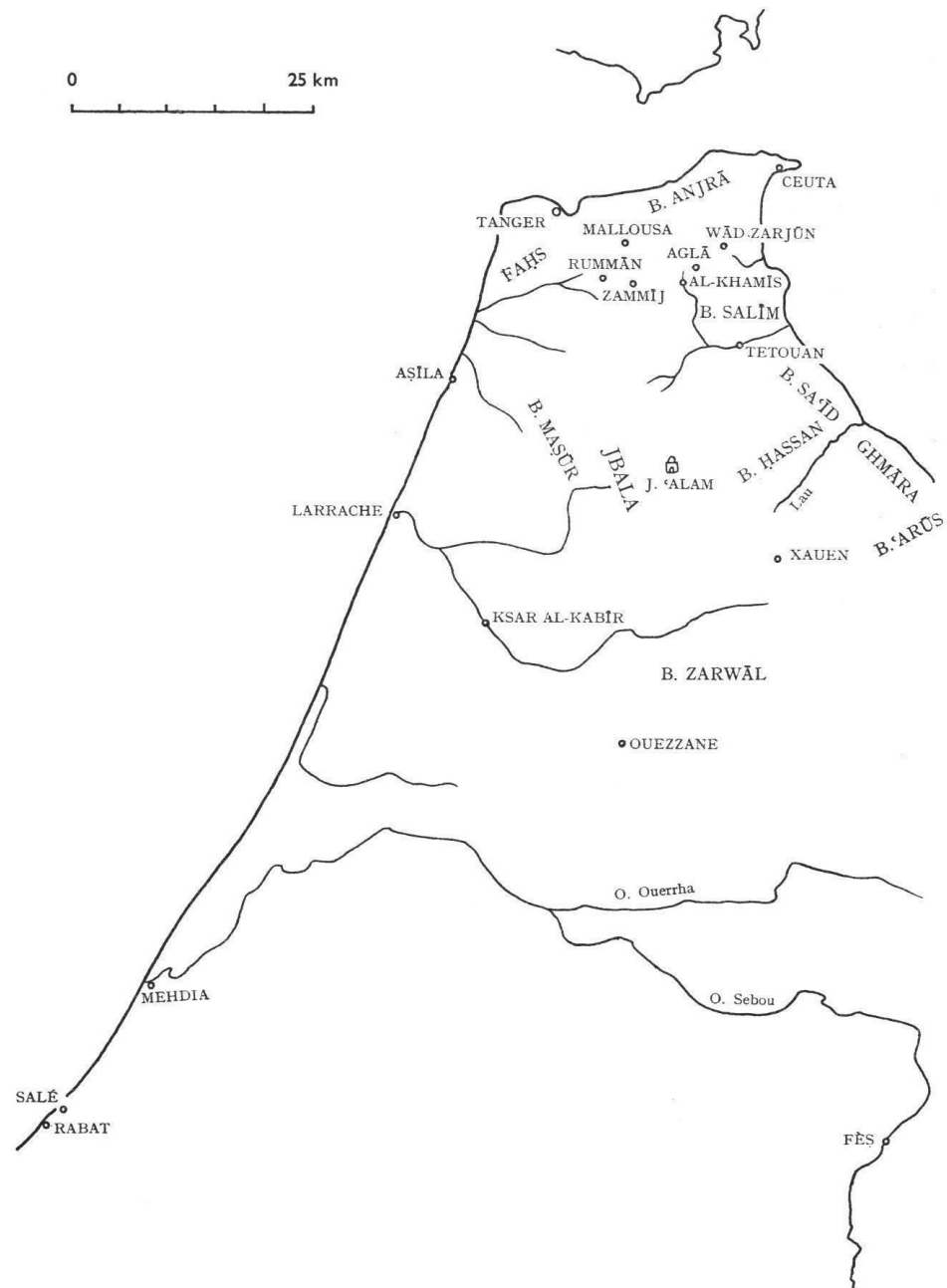


Figure 1. Carte du nord du Maroc, montrant les lieux où a vécu Ibn 'Ağiba.

lignée initiatique, me font tenir pour inexacte une opinion émise par G. Drague dans son *Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc* (Paris 1951, p. 260). Je cite en entier le passage pertinent parce qu'il contient plusieurs renseignements intéressants, en particulier des précisions topographiques qui ne se trouvent pas dans la *Fahrassa*:

« . . . *Tariqa derkaouiyya-bouzidiyya*.

Rameau fondé par Sidi Mohammed ben Ahmed el Bouzidi, à Tiguisset, en pays Rhomara, à la limite des Beni Ziat et des Bou Zra.

Sidi Mohammed el Bouzidi, qui passe pour avoir été le premier disciple de Moulay Larbi Derkaoui, est mort sans postérité, laissant par testament les revenus de sa zaouïa à la zaouïa mère de Bou-Brih. Actuellement les biens de Tiguisset sont dévolus à la zaouïa de Touchgan, et la zaouïa de Sidi Mohammed el Bouzidi est réduite à un mausolée isolé.

Parmi les disciples du saint, on cite: Sidi Ahmed ben Mohammed ben Ajiba, des Andjera, mort en 1810¹, dont le petit-fils, Sidi Ahmed bel Hajj Abdelkader ben Ajiba avait, récemment encore, une petite influence en tribu Beni Saïd et Andjera. Le sanctuaire de cette famille est à Zemmi (Andjera). La branche derkaouiyya-bouzidiyya a pratiquement cessé d'exister ».

C'est cette dernière appréciation qui demande à être rectifiée. Les constatations que j'ai faites sur place me permettent d'affirmer qu'il existe, au moins dans la région de Tanger et à Xauen, un solide noyau de *fuqarā'* de cette lignée². En outre, l'influence d'Ibn 'Ağiba comme maître à penser reste si vivace chez les Darqāwa en général, et en particulier dans la branche *'alawiyya* de Syrie — ainsi qu'en témoignent l'édition du *Mi'rāğ* faite à Damas et les nombreux emprunts à d'autres œuvres qui figurent dans des ouvrages de la confrérie³ — qu'un procès-verbal de disparition semble pour le moins hâtif; on peut craindre aussi qu'il ne contribue

1. On a vu qu'il faut lire 1809.

2. Un de leurs moqaddems est le Qādī Muḥammad Ibn 'Ağiba, juge à la Cour d'appel de Tanger et arrière petit-fils de notre auteur (cf. Appendice 2).

3. Par exemple dans *Ḥaqā'iq 'an al-taṣawwuf*, traité de soufisme écrit dans un esprit traditionnel mais selon une méthode qui tient compte des exigences de la critique moderne. L'auteur, 'Abd al-Qādir 'Isā, disciple de Muḥammad al-Hāsimī, y passe en revue certains travaux d'orientalistes (Alep 1384/1964, 378 p.).

à épaissir encore le voile d'oubli qui recouvre un courant toujours abondant d'inspiration soufie.

Les manuscrits

La présente traduction a été établie d'après trois manuscrits, qui se trouvent tous au Maroc.

1) R I: manuscrit déposé à la Bibliothèque générale de Rabat sous la cote D 1845 (1). Il fait partie d'un recueil (*mağmūʿ*) intitulé: *Silsilat al-anwār fī kalām ahli llāh al-fuḍalāʾ al-aḥyār* (« La Chaîne de Lumières: recueil d'enseignements laissés par de vertueux hommes de Dieu »), dont il occupe les 66 premières pages (numérotées), de 22 lignes chacune. Le copiste, anonyme, le date du jeudi 3 ḡumādā II 1337 / 6 mars 1919. L'écriture, maghrébine, est médiocre mais claire, à l'exception de quelque 8 pages pour lesquelles le copiste a prêté sa plume à un remplaçant à la main maladroite et tremblante. Le texte contient un grand nombre de fautes de morphologie et de noms propres mal transcrits; quelques mots sont laissés en blanc. Je le cite en tête de liste parce qu'il a été le premier dont la Bibliothèque de Rabat m'a obligeamment procuré une photocopie et qu'il reste, à ma connaissance, le plus facilement accessible. Il donne une version définitive de la *Fahrassa*, telle qu'Ibn ʿAğība l'avait mise au propre, puis complétée peu de temps avant sa mort, c'est-à-dire qu'il comprend l'additif de 1224 / 1809 dont il a été question plus haut (p. [18]). Toutefois, comme le ms. suivant, il est amputé des deux derniers chapitres.

2) R II: manuscrit appartenant à M. ʿAbd al-Salām b. ʿAbd al-Qādir Ibn Sūda al-Murri, historien et collaborateur de la Bibliothèque générale de Rabat, à laquelle je suis également redevable d'une photocopie. Fait partie d'un *mağmūʿ* dont il occupe 100 pages, de 15 lignes chacune, numérotées de 279 à 378. Selon une note écrite sur la première page par l'actuel propriétaire du ms. et datée du 17.12.1356 / 18 février 1938, la copie a été exécutée par le Chérif Muḥammad Faṭḥā b. Muḥ. al-ʿAlamī pour son maître: le Šayḥ Aḥmad b. al-Ṭālib Ibn Sūda al-Murri (grand-père de l'auteur de cette note), mort en 1321 / 1903-4. Ce manuscrit, dont l'écriture serrée et régulière est celle d'un lettré, donne un texte tout à fait identique à R I, mais qui comporte beaucoup moins de fautes.

3) T: le troisième manuscrit est supérieur aux deux autres à plusieurs égards. Il appartient à Sīdī Hišām Aḥmad Ibn ʿAğība,

arrière petit-fils de l'auteur de la *Fahrassa* (v. Appendice 2), domicilié à Tétouan, chez qui j'ai pu le consulter. Grâce aux bons offices des Bibliothèques générales et Archives de Tétouan et Rabat, un microfilm en a été exécuté à mon intention.

Il est copié dans un cahier ligné, format comptable, dont il occupe les 124 premières pages (numérotées). La fin du cahier, de la page 124 à la page 162, est occupée par une autre œuvre d'Ibn 'Ağiba (le commentaire de la *Rā'iyya* du Ṣayḥ Būzīdī). Le texte qu'il présente est identique, jusqu'à la fin du chapitre 17, à celui des deux mss. précédents sauf que, pour une raison qui m'échappe, les titres de quelques chapitres (2, 3 et 4) sont manquants. En outre, à la première page, avant de commencer à transcrire la *Fahrassa*, le copiste a ajouté la mention suivante:

« *Fahrassa* du très savant imām, le réalisé, le commentateur, le modèle à suivre, l'océan de compréhension, le maître du cercle des soufis et l'axe de leur circonférence par sa sainteté et son influence d'éducateur, Abū l-'Abbās Sīdī Aḥmad b. Muḥammad Ibn 'Ağiba al-Ḥasanī al-'Amrānī; que Dieu soit satisfait de lui et nous fasse profiter de ses bénédictions; *āmīn* ! ».

Dès la page 68, immédiatement après l'additif de 1224 (fin du chapitre 17) par lequel s'achèvent les mss. R. I et R. II, s'ouvre le chapitre 18 sur « ce que nous avons acquis en fait de sciences exotériques et ésotériques » qui occupe 17 pages (68-85); après quoi Ibn 'Ağiba rassemble dans un chapitre final [19] les « paroles et sagesse que Dieu a fait courir sur notre langue, en vers et en prose », savoir: toutes ses poésies (*Dīwān* et pièces diverses) en langue littéraire ou vulgaire, quatre lettres à des disciples, et trois litanies (*aḥzāb*). Ces œuvres variées occupent une quarantaine de pages (85-124).

Enfin, après le dernier *ḥizb*, Ibn 'Ağiba consigne la date d'achèvement de la *Fahrassa*: 9 *rābi'* I 1222 / 17 mai 1807, mentionne l'échec d'une incursion lancée cette même année contre le territoire des Banī Sa'īd et clot son ouvrage par les formules d'usage.

Une dernière indication est fournie par le copiste: « Cette copie, faite d'après le texte mis au propre par l'auteur, a été achevée, avec l'aide de Dieu et Sa grâce, durant la matinée du 12 du mois et de l'année susmentionnée [donc, le 20 mai 1807]. Elle a été effectuée pour l'auteur par le pauvre en Dieu, le serviteur qui implore la miséricorde de son Seigneur, 'Abd al-Ġafūr b. al-Tihāmī al-Bannā'i... ».

Ce scribe devait être un très proche disciple d'Ibn 'Ağība puisqu'il a pu exécuter sa copie dans les trois jours qui ont suivi la mise au propre du texte original et puisqu'il a été en mesure d'insérer dans son exemplaire, deux ans plus tard, l'additif concernant les enfants du Šayḥ.

Le manuscrit T n'est cependant pas l'exemplaire que ce disciple avait écrit de sa main: il s'agit en réalité d'une copie de copie. Bien que le dernier copiste n'ait pas inscrit son nom, celui-ci m'a été indiqué tant par le propriétaire du ms. que par le Directeur de la Bibliothèque générale de Tétouan: il s'agit d'un lettré contemporain nommé al-'Ayyāšī Aḥattāš, dont les travaux sont réputés pour leur qualité. De fait, sa copie est d'une excellente facture. La calligraphie droite, large, très soignée, est celle de la plupart des Corans maghrébins. Les fautes, en majorité des lapsus, sont rares. Mis entre les mains d'un imprimeur capable, ce texte aurait besoin de peu de retouches pour fournir une édition correcte et intégrale de la *Fahrāsa* ¹.

Bibliographie

Parmi les travaux d'orientalistes où l'on trouve des références à Ibn 'Ağība (cf. *supra*, p. [I], n. 2), le seul, à ma connaissance, qui fasse une place à la *Fahrāsa* est l'ouvrage de LÉVI-PROVENÇAL sur *Les Historiens des Chorfa*, dont la notice a déjà été reproduite (*supra*, p. [I-2]).

Chez les auteurs arabes, la *Fahrāsa* est mentionnée, ou a été utilisée, dans trois catégories d'ouvrages:

1. *Inventaires bibliographiques:*

- MEKNASSI A., *Sources et Bibliographie d'Histoire marocaine*, Tétouan 1963, p. 15-6.
- SARKĪS J. E., *Mu'ğam al-maṭbū'āt al-'arabiyya*, fasc. 1^{er}, Caire 1928, p. 169-70.

On trouverait sans doute d'autres références dans les catalogues de manuscrits des bibliothèques maghrébines, mais c'est là une

1. Dans l'édition imprimée du Commentaire du Coran d'Ibn 'Ağība (*al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-mağīd*, I, Caire 1375/1955, p. 368), l'éditeur, Muḥammad al-Mubārak AL-FAZZĀRĪ, descendant d'Ibn 'Ağība, indiquait son intention de publier quelque jour la *Fahrāsa*. Selon les renseignements les plus récents qui m'ont été donnés par les Bibliothèques générales de Rabat et Tétouan (oct. 1967), cette publication n'a jamais été faite.

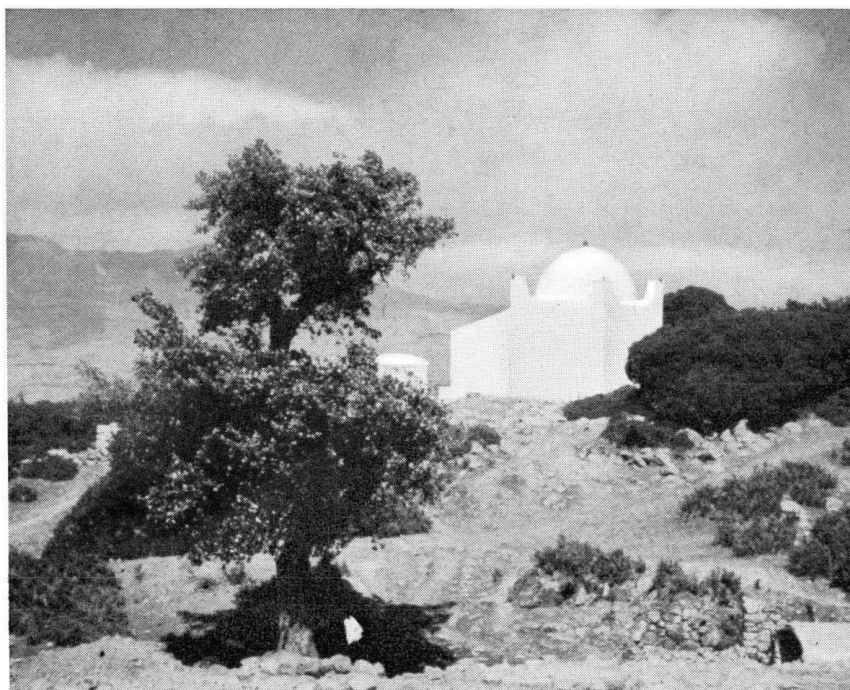


Figure 2. — La *qubba* d'Ibn 'Ağiba à Zammīğ. L'édicule visible en bas et à droite abrite une source (*'unṣur Ibn 'Ağiba*) que l'influence du saint aurait fait jaillir miraculeusement.

recherche que je n'ai pas eu les moyens de mener. Aucun des trois catalogues de mss. arabes de la Bibliothèque générale de Rabat (ceux de LÉVI-PROVENÇAL, Paris 1921, et ALLOUCHE et REGRAGUI I, Paris 1954 et II, Rabat 1958) ne mentionne le ms. conservé dans cet établissement, dont la cote (D 1845) semble indiquer qu'il s'agit d'une acquisition relativement récente.

— Le « Fichier-Index des manuscrits maghrébins » dont la constitution a été entreprise sous l'égide du Gouvernement belge et la parution annoncée à partir de la fin de 1968 apportera peut-être de nouveaux renseignements à ce sujet.

2. Recueils de biographies:

— AZHARĪ (Muḥ. Zāfir al-Mālikī AL-), *al-Yawāqīt al-ṭamīna fī a'yān madḥab 'ālīm al-Madīna*; Vol. I seulement, jusqu'à la lettre 'ayn; Caire 1324-5 H., p. 70.

Dans ce répertoire d'oulémas malékites récents, l'auteur donne pour la mort de Ibn 'Ağiba une date erronée: 1266 H., qui a souvent été reprise (notamment par SARKĪS, *loc. cit.*, ou MAḤLŪF et ZARKLĪ, v. ci-après).

— MAḤLŪF (Muḥ. b. Muḥ.), *Šağarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*, Caire . . . , p. 400.

— ZARKLĪ (Ḥayr al-dīn AL-), *al-A'lām*, dictionnaire biographique en 10 tomes, Caire 1349 H.; I, p. 234.

3. Ouvrages d'histoire

— Dans *Fihris al-Fahāris* (Fès 1346 H., p. 228-9), 'Abd al-Ḥayy KATTĀNĪ résume en quelques lignes le contenu de la *Fahrassa* en reprenant les têtes de chapitres.

— Surtout, la *Fahrassa* est une des sources utilisées par l'historien contemporain Muḥammad DĀWŪD pour écrire son « Histoire de Tétouan » (*Ta'rīḥ Tiṭwān*) en 10 tomes, dont la parution a commencé en 1959. Le tome III (Tétouan 1382/1962, p. 206-23) cite très largement le récit de la *Fahrassa* (chap. 12) concernant l'épisode de l'emprisonnement à Tétouan. Le tome VI (sous presse) donnera une biographie complète d'Ibn 'Ağiba et une analyse détaillée d'une quinzaine de ses œuvres.

— Le même auteur avait déjà consacré une brève notice à Ibn 'Ağiba dans son *Muḥtaṣar Ta'rīḥ Tiṭwān*, Tétouan 1953, p. 299-300.

Les indications bibliographiques qui précèdent sont limitées aux auteurs qui, à divers titres, se sont référés à la *Fahrassa*. Quant à ceux qui, sans avoir connu la *Fahrassa*, se sont intéressés à Ibn ‘Ağība et/ou à son œuvre, comme BŪZIYYĀN et SKĪRĠ dont j’ai déjà parlé (*supra*, p. [6]), ou ‘Abd al-Qādir AL-KŪHĪN (mentionné dans la notice de LÉVI-PROVENÇAL, *supra* p. [1], n. 3) et d’autres encore, je les ai recensés et me suis servi des renseignements qu’ils donnent pour établir une monographie sur *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ağība et son Mi‘rāğ*, glossaire de la mystique musulmane¹. C’est à ce travail que je voudrais pouvoir renvoyer le lecteur désireux d’en apprendre davantage sur l’auteur de la *Fahrassa*. Cependant, il n’en existe pas d’édition imprimée et je ne puis encore que me référer à l’article *Ibn ‘Ağība* à paraître dans *l’Encyclopédie de l’Islam*.

Remarques sur la présentation de la traduction

A l’exception des œuvres poétiques et des *aḥzāb* du chapitre 19 (Ms. T seulement), le texte de la *Fahrassa* a été traduit intégralement. Les formules usuelles qui suivent la mention du Prophète — sur lui la prière et le salut ! —, d’un défunt — que Dieu lui fasse miséricorde ! —, ou d’un maître vivant — que Dieu soit satisfait de lui ! —, ont en général été omises. Les titres ou qualificatifs servant à caractériser des personnages vivants: « le saint, très savant, sincère, etc. . . » ont, au contraire, été traduits pour ce qu’ils peuvent nous apprendre de tel contemporain du Šayḥ.

J’ai assez fréquemment intercalé dans le texte des translittérations de termes arabes afin d’appeler l’attention de l’arabisant sur des tournures locales ou populaires et sur des expressions techniques (*iṣṭilāḥāt*) du vocabulaire soufi.

Je n’ai indiqué les variantes entre mss. que là où je n’ai pas pu déterminer avec certitude la version correcte, ou lorsque deux versions étaient également plausibles.

* * *

1. Thèse de doctorat (troisième cycle) soutenue le 25 novembre 1966 à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l’Université de Paris. Comprend trois parties: I - Biographie de l’auteur, d’après la *Fahrassa* et d’autres sources contemporaines; II - Catalogue des œuvres, avec analyse et extraits des plus marquantes. III - Traduction annotée du *Mi‘rāğ* (ronéographiée; 400 p.). Cf. le résumé paru dans *Positions des thèses de troisième cycle soutenues devant la Faculté en 1966*, Paris (P.U.F.) 1968, p. 251-2.

J'exprime ma reconnaissance à MM. 'Abdallah Regragui et Mahdi Dello, Conservateur et Directeur des Bibliothèques générales et Archives de Rabat et Tétouan, ainsi qu'à leurs collaborateurs, qui ont beaucoup facilité mes recherches dans leurs départements de manuscrits et m'ont procuré les textes de base pour ce travail.

Je remercie également les personnalités qui m'ont aidé à retrouver les traces de l'auteur, en particulier, à Tanger, M. 'Abd Allah Gannūn, professeur honoraire, et le Qāḍī Muḥammad Ibn 'Ağība, Juge à la Cour d'Appel; et, à Tétouan, M. Muḥammad Dāwūd, professeur honoraire, et Sīdī Hišām Ibn 'Ağība.

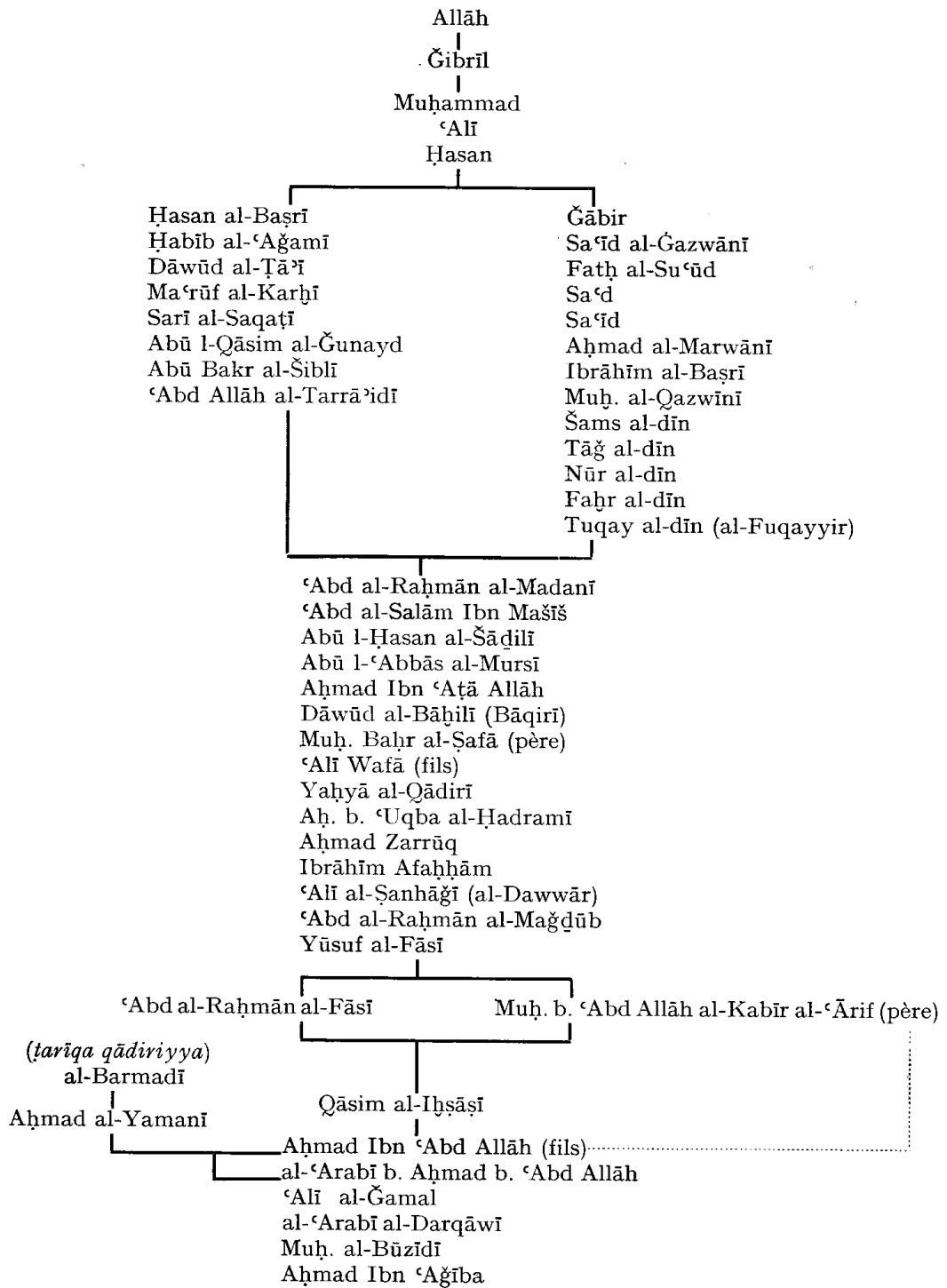
Une mention particulière est due à M. Mahmoud Bouzouzou, professeur à l'École d'Interprètes de l'Université de Genève, dont l'aide m'a été précieuse pour la lecture des manuscrits et l'interprétation de nombreux passages.

Je remercie enfin MM. les Professeurs R. Brunschvig et Ch. Pellat, mes directeurs de thèse, qui m'ont encouragé à publier la présente traduction.

Genève, *ramadān* 1387/décembre 1967.

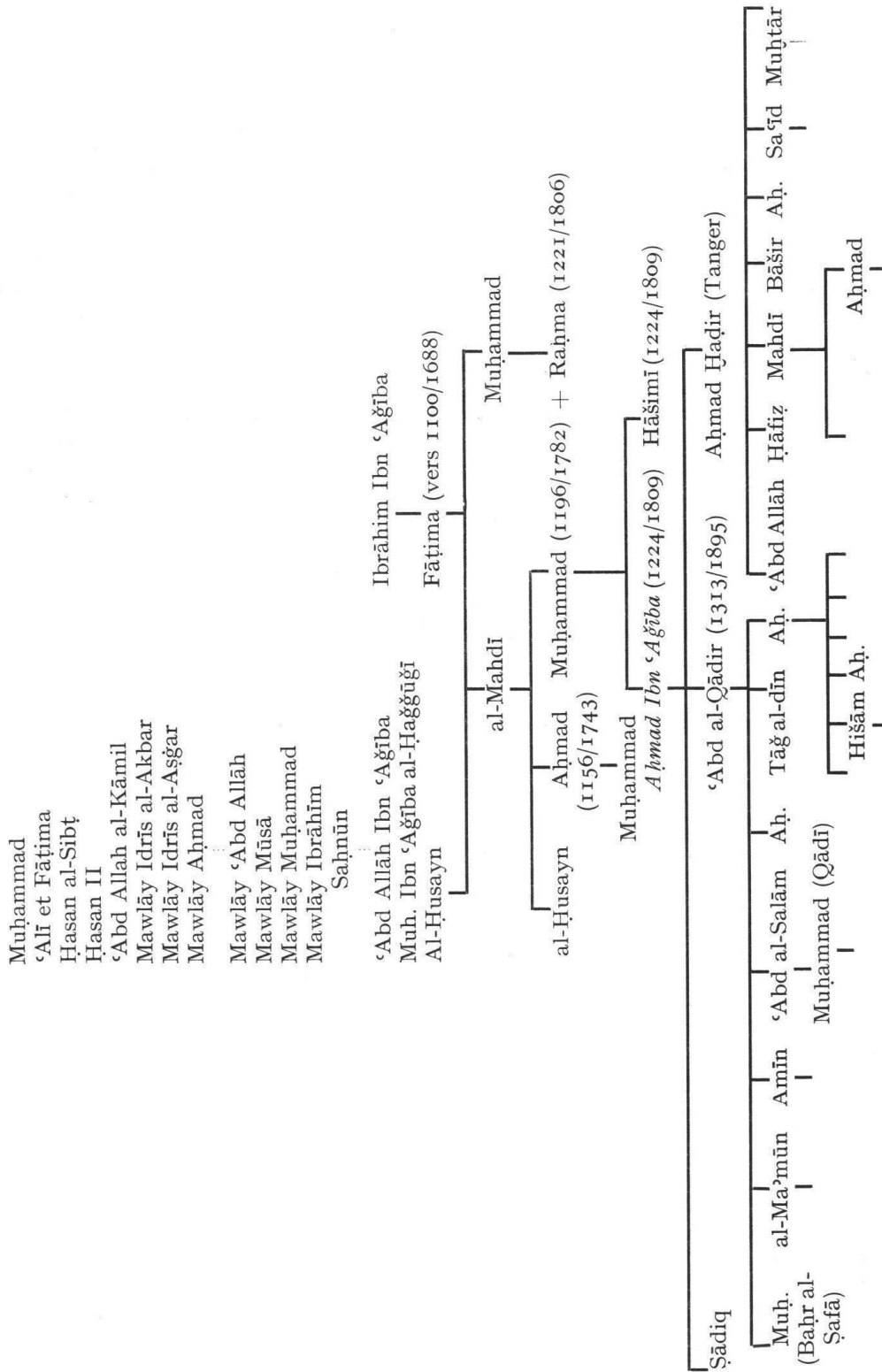
APPENDICE I

La chaîne de transmission ésotérique (*silsila*) d'Ibn 'Ağiba,
d'après sa *Fahrāsa* (chap. 13)



APPENDICE 2

L'arbre généalogique d'Ibn 'Ağiba d'après sa *Fahrasa* (chap. 1 et 17), complété par quelques indications plus récentes.



APPENDICE 3

Chronologie de l'œuvre et de la vie d'Ibn 'Ağiba

N° d'ordre de la <i>Fahrāsa</i>	Ouvrages consultés		Titre (selon <i>Fahrāsa</i> , chap. 5)	Nombre de pages (approx.)	Date de composition		Événements de la vie de l'auteur (né en 1160-1/ 1747-8)
	Ms. *	Éd.			Hégire	A.C.	
(1)	R, T, P		<i>Šarḥ Hamziyya</i> (BŪṢĪRĪ)	250	1203	1788-9	1190-1208/1776-94 : enseigne à Tétouan
(2)	T, P		<i>Šarḥ Burda</i> (BŪṢĪRĪ)	250	1203	1788-9	
(3)	T		<i>Šarḥ Waṣīfa</i> (ZARRŪQ)	260	1196	1782 (sept.-oct.)	
(4)	T		<i>Šarḥ Hizb al-kabīr</i> (ŠĀDILĪ)	145	1200	1785-6	
(5)	—		<i>Šarḥ Asmā' Allāh al- Husnā</i>	—			1200: mort du šayḥ Ġanwī (son maître en <i>taṣawwuf</i> théori- que)
(6)	T		<i>Šarḥ Munfariġa</i> (IBN NAḤWĪ)	40			
(7)	—		<i>Šarḥ Tā'iyya</i> (ĠA'ĪDĪ)	10			
(8)	T, P		<i>Ta'rif fī 'ilm al-niyya</i>	82	1196	1782 (juin)	
(9)	R, T		<i>Ta'rif fī ḍamm al-ġiba</i>	43	1198	1784	
(10)	T		<i>Ta'rif fī l-aḡkār al-naba- wiyya</i>	36	1205	1791	
(11)	—		<i>Arba'in hadīṭan</i>	—			
(12)	—		<i>al-Qiyā'āt al-ʿašara</i>	200			
(13)	R		<i>Azhār al-bustān</i>	220			
(14)	—		<i>Ḥāšiya ʿalā Muḥtaṣar</i> (ḤALĪL)	inach.			
(15)	—		<i>Šarḥ Ḥiṣn al-ḥaṣīn</i> (ĠAẒĀRĪ)	inach.			1208/1793-94: en- trée dans la <i>ṭarīqa</i>
(16)	—	x	<i>Šarḥ al-Hikam</i> (IBN ʿAṬĀ' ALLĀH)	530	1211	1796 (nov.)	1209: prison à Té- touan.
(17)	R, T	x	<i>Šarḥ Mabāḥiṭ al-aṣliyya</i> (TUĠĪBĪ)	180	1211	1797 (mars)	
(18)	R, T		<i>Šarḥ Taṣliya</i> (IBN MAŠIŠ)	40	1210	1796 (juin)	
(19)	R		<i>Šarḥ Fātiḥa</i> (petit)	15			1210: maison chez B. Saʿīd.
(20)	P		<i>Šarḥ Fātiḥa</i> (long)	400			
(21)	R, T		<i>Šarḥ Fātiḥa</i> (très court)	4			1209-1213: prédica- tions errantes (<i>si- yāḥa</i>)
(22)	R	x	<i>Tafsīr al-Qurʾān</i>	1400			
							1213-14: grande peste; mort de ses enfants; départ de Tétouan.

N° d'ordre de la <i>Fahrāsa</i>	Ouvrages consultés		Titre (selon <i>Fahrāsa</i> , chap. 5)	Nombre de pages (approx.)	Date de composition		Événements de la vie de l'auteur (né en 1160-1/ 1747-8)
	Ms.*	Éd.			Hégire	A.C.	
(23)	P		<i>Šarḥ Ḥamriyya</i> (IBN AL-FĀRID)	35			
(24)	R,P		<i>Šarḥ Qaṣīda</i> (RIFĀ'Ī)	20			1214-5: construit une maison à Zammīğ (B. Anğrā)
(25)	R,P		<i>Šarḥ Muqatta'āt</i> (ŠUŠ-TARĪ)	15	1214	1799-1800	
(26)	P		<i>Šarḥ Qaṣīda fī l-sulūk</i> (BŪZĪDĪ)	18	1214	1800	
(27)	R,T		<i>Kitāb fī l-Qaḍā' wa-l-Qadar</i>	22			1215: 5ème mariage (chez B. Sa'īd)
(28)	R,T		<i>Šarḥ abyāt</i> (IBN 'ARABĪ)	5			
(29)	R,P		<i>Fī l-Ḥamrat al-azaliyya</i>	5	1216	1801	1216: s'installe à Zammīğ
(30)	R,T,P		<i>Fī l-ṭalāsīm</i>	5			
(31)	R		<i>Šarḥ Taṣliya</i> (IBN 'ARABĪ)	9			
(32)	T		<i>Šarḥ Nūniyya</i> (ŠUŠ-TARĪ)	25			
(33)	R,T	x	<i>Mi'rağ</i>	50			
(34)	P		<i>Šarḥ Tā'iyya fī l-ḥamra</i> (BŪZĪDĪ)	90	1212	1806	
(35)	—		— id. —	125			
(36)	R,P	x	<i>Šarḥ Ağurrūmiyya</i>	100			
(37)	R		<i>Ḥāšiya 'alā Ğāmi' al-Şağīr</i> (SUYŪṬĪ)				
(38)	P,T		<i>Dīwān</i>	8			14 şafar 1222/23 avril 1807: mort de sa mère
(39)	R,T		<i>Fahrāsa</i>	100	1222	1807	
—	—		<i>Šarḥ 'Ayniyya</i> (ĞİLĪ)				şafar 1224/mars-avril 1809): naissance de son fils
—	—		<i>Tabşira Darqāwiyya</i>		sans doute après 1222		'Abd al-Qādir
—	P		<i>Bayān mutašābih al-Qur'ān</i>	inach.			
—	T		<i>Mağmū' al-ad'iya wa-l-aḍkār</i>	59			7 şawwāl 1224/ 15 nov. 1809: meurt à Ğmāra.

*R = Bibl. gén. Rabat

T = Bibl. gén. Tétouan

P = Ms. privé

L'AUTOBIOGRAPHIE (*FAHRASA*) D'IBN 'AĞĪBA*Table des matières*

[Prolégomènes]

- [Chapitre 1] De nos ancêtres et de qui concerne notre généalogie
- [Chapitre 2] Naissance et première éducation
- [Chapitre 3] De mes débuts dans l'étude de la science exotérique
- [Chapitre 4] De nos appuis en *ḥadīṭ* et en *fiqh*
- [Chapitre 5] Des licences reçues de nos maîtres
- [Chapitre 6] Des ouvrages que nous avons composés
- [Chapitre 7] De notre orientation vers la pratique dévote et la consécration exclusive à l'adoration
- [Chapitre 8] De notre passage à la science ésotérique
- [Chapitre 9] Comment nous servîmes le *ṣayḥ* en payant de notre personne et de nos biens
- [Chapitre 10] Des pérégrinations que nous avons faites dans les débuts pour pratiquer et enseigner le *dīkr*
- [Chapitre 11] Des états que nous avons éprouvés dans la progression et des épreuves rencontrées sur la voie de la délivrance
- [Chapitre 12] De l'épreuve subie en prison et du départ de la patrie
- [Chapitre 13] De nos appuis dans la voie soufique, jusqu'au Prophète
- [Chapitre 14] Des *ṣayḥs* et autres personnes qui ont porté témoignage de nos qualités particulières
- [Chapitre 15] Des charismes sensibles et spirituels dont nous avons été le témoin
- [Chapitre 16] De ceux qui ont reçu de nous la voie de l'initiation prophétique
- [Chapitre 17] Des femmes que nous avons épousées et des enfants issus de ces mariages
- [Chapitre 18] De ce que nous avons obtenu en fait de sciences exotériques et ésotériques
- [Chapitre 19] Des paroles et sagesse que Dieu a fait courir sur notre langue, en vers et en prose

FAHRASA

[PROLÉGOMÈNES]

Au nom de Dieu, le Miséricordieux, le Clément,

Louange à Dieu, le Victorieux, l'Omniscient, le Pardonneur, le Généreux, Maître de la bienfaisance qui comble et de la grâce abondante.

Prière et Salut sur notre seigneur et maître Muḥammad, lumière des lumières, secret des secrets, ainsi que sur ses purs parents et ses dévots compagnons.

Ceci dit, c'est un devoir que de célébrer les bienfaits ¹ [de Dieu] et de les porter à la connaissance des croyants soumis à Dieu. Aussi vais-je consigner certaines choses dont Dieu m'a gratifié, ce qui concerne mes ancêtres et ce qui mérite d'être rapporté [des événe-

1. Paraphrase du verset coranique (XCIII, 11): «Quant au bienfait de ton Seigneur, célèbre-le!»

ments survenus] entre ma naissance et le moment présent : de quelle façon je me suis instruit dans la science exotérique et ésotérique, quels ont été mes maîtres en ces deux domaines et les licences qu'ils m'ont décernées, quelles personnes ont porté témoignage de la perfection [que j'avais atteinte] en ces deux choses, quels ouvrages j'ai composés, par quels états je suis passé au cours de cette progression, quelles épreuves j'ai subies sur la voie de la délivrance et certains des prodiges et des interventions divines dont j'ai été le témoin. Ce qui m'a incité à entreprendre cette tâche, c'est que j'avais vu quelques amis rassembler des notes sur ce sujet ¹. Or, craignant qu'il n'ait pu se glisser dans leurs notes quelque addition ou omission, j'ai voulu, avec l'aide de Dieu, rapporter ce que l'œil a observé et ce que l'oreille a entendu, car la chose rapportée n'est pas la chose vue ².

Cette pratique a du reste des précédents parmi les auteurs anciens ou récents, tels le Šayḥ de notre Šayḥ : Mawlāy al-'Arabī [al-Darqāwī] — que Dieu soit satisfait de lui ! — qui a établi lui-même un recueil de ses charismes (*karāmāt*) et de ses épîtres (*Rasā'il*) ³, le Šayḥ Zarrūq ⁴, Ša'rānī ⁵, al-Yūsī ⁶ et d'autres encore

1. Cf. Introduction, *supra*, p. [6].

2. *laysa l-ḥabar ka-l-'iyyān* : adage de la jurisprudence musulmane qui établit la supériorité du témoignage oculaire sur le témoignage par ouï-dire. Le *'iyyān* est aussi, pour les mystiques comme Ibn 'Ağība, la connaissance intuitive, directe, de la Réalité, supérieure à la connaissance spéculative et théorique (*ilm al-burhān*).

3. Les *Rasā'il* du Šayḥ DARQĀWĪ (mort chez les Banī Zarwāl le 22 *šafar* 1239/28 oct. 1823 à l'âge de 86 ans) sont des documents du plus haut intérêt pour la compréhension de la spiritualité concrète en milieu soufi. Il en existe de nombreuses copies manuscrites au Maghreb et quelques éditions lithographiées (p. ex., Fès 1318/1900-1). Des extraits en ont été traduits en français par T. BURCKHARDT dans *Études traditionnelles* (Paris, mars-avril 1966 et juillet-oct. 1967); repris en anglais dans *Studies in comparative religion*, Londres, hiver 1967.

4. Aḥmad ZARRŪQ, neuvième grand maître des Šādiliyya (cf. Appendice 1), né en 846/1442 à Barnūsī (Maroc), mort en 899/1493 à Mezraba (Tripolitaine), est l'auteur de nombreux ouvrages très estimés pour l'équilibre qu'ils établissent entre la loi religieuse commune (*šarī'a*) et la voie mystique (*ṭarīqa*). Il a aussi laissé une autobiographie (*Fahrāsa*); cf. 'A. GANNŪN, *Mašāhīr riğāl al-Mağrib*, fasc. 23, Tétouan, s.d.

5. 'Abd al-Wahhāb AL-ŠA'RĀNĪ (m. 973/1565), célèbre imām et mystique de lignée šādilite, est l'auteur d'une autobiographie classique dont le titre fait aussi allusion à l'ordre coranique de « célébrer le bienfait de Dieu » (cf. note 1, [p. 32]): *Laṭā'if al-mīnan wa-l-aḥlāq fī bayān wuğūb al-taḥadduṭ bi-ni'mati llāh 'alā l-iṭlāq* (éd. Būlāq 1287 H.).

6. al-Ḥasan AL-YŪSĪ, théologien et soufi marocain, m. 1102/1691, auteur des *Muḥāḍarāt* ou *Riḥlat al-Yūsī* (v. GAL, S II, 1938, p. 675).

qui ont mentionné la grâce (*‘ināya*) que leur Seigneur et Maître leur avait prédestinée et les manifestations de Majesté et de Beauté dont ils ont été comblés au début et au terme [de leur existence] ¹; que Dieu nous fasse profiter de leur exemple, nous intègre dans leurs rangs et nous inonde de leur bénédiction !

* * *

[CHAPITRE I]

De nos ancêtres et de ce qui concerne notre généalogie

Voici ce qui concerne mon ascendance : je suis ‘Abd Allāh Aḥmad, fils de Muḥammad, fils d’al-Mahdī, fils d’al-Ḥusayn, fils de Muḥammad Ibn ‘Aḡība al-Ḥaḡḡūḡī, fils de Sīdī ‘Abd Allāh Ibn ‘Aḡība, demeurant à al-Ḥamīs. Ensuite, la filiation remonte à Sīdī Saḥnūn, fils de Mawlāy Ibrāhīm, fils de Mawlāy Muḥammad, fils de Mawlāy Mūsā, fils de Mawlāy ‘Abd Allāh, jusqu’à Mawlāy Aḥmad, fils de Mawlāy Idrīs le jeune, fils de Mawlāy Idrīs l’aîné.

Cette généalogie, je l’ai vue écrite de la main de mon arrière grand-père al-Ḥusayn, déjà cité ; autrement dit, il y a eu fusion de deux [dénominations] : Ibn ‘Aḡība et al-Ḥaḡḡūḡī, et notre filiation se rattache au saint parfait, au savant, au pôle lumineux, doué de nombreux charismes et auteur de nobles prouesses : Sīdī al-Ḥusayn al-Ḥaḡḡūḡī. Cet aïeul aurait reçu le surnom de « Ḥaḡḡūḡī » dans les circonstances suivantes : il faisait partie de ceux que l’on appelle les « gens du pas » ². Chaque année, il était présent avec les pèlerins au Mont ‘Arafa où il se rendait d’une façon extraordinaire, en raccourcissant les distances. Une fois — c’était le jour de la Fête du Sacrifice —, il s’absenta entre le moment de la prière de la Fête et celui de la prière du milieu de la matinée. Des gens lui demandèrent : « Où étais-tu donc, Sīdī Ḥusayn ? » — « J’étais

1. Pour les soufis, comme pour les théologiens aṣ‘arites, la grâce préexiste à l’actualisation du « bienfait » dans l’existence. Quant aux bienfaits eux-mêmes, ils résultent de la projection existentielle (*taḡallī*) des Attributs divins, lesquels se répartissent en deux catégories : attributs de Majesté (*ḡalāl*) et attributs de Beauté (*ḡamāl*). Les premiers, qui expriment la transcendence divine, entraînent chez le soufi l’effacement de l’illusion séparative et la prise de conscience synthétique (*ḡam‘*) de l’Unité de l’Être. Les seconds, qui expriment l’immanence, font percevoir l’Unité en mode distinctif (*farq*).

2. *Ahl al-ḥuṭwa* : catégorie de saints qui franchissent miraculeusement des distances considérables.

à Minā avec les pèlerins » répondit-il; mais on ne le crut point ¹. Cependant, à l'occasion d'un autre moussem ², il s'absenta de la même façon et revint, apportant à ses compagnons deux galettes de pain de La Mekke fraîchement cuites. Cette fois, on le crut et les gens se mirent à dire lorsqu'ils le voyaient: « Voici Sidī Ḥusayn qui fait le pèlerinage et revient (*iḥağğ u-iğī*) en un jour ! ». C'est ainsi qu'il devint célèbre sous l'appellation de *Ḥağğūğī*, surnom qui passa à ses descendants et leur resta. La retraite dans laquelle il se rendait pour faire ses dévotions est bien connue; elle est située à proximité du hameau de Aglā et j'y suis parfois allé prier. Il y a également une source où il faisait ses ablutions et qui s'appelle toujours « la source de Ḥusayn » (*'unṣur Ḥusayn*). D'après une tradition familiale ininterrompue, Sidī Ḥusayn faisait paître les moutons de son ṣayḥ Sidī 'Abd Allāh Ibn 'Ağība. Un jour, quelqu'un vint dire à ce dernier: « Tes moutons restent toujours au même endroit et ils n'ont rien à manger ni à boire ! ». Le ṣayḥ alla se cacher pour surveiller son berger. Et que vit-il?: les moutons mangeaient de l'orge qui sortait de terre. Quand arriva le moment de les abreuver, le berger enfonça son bâton dans le sol et l'eau se mit à jaillir. Le ṣayḥ dit alors au disciple: « C'en est assez, tu n'as plus besoin de faire le pâtre ! Tu vaux mieux que moi, désormais ». C'est de là que la source de Ḥusayn tire son nom. Après cela, le ṣayḥ le prit dans son intimité et le maria. Son tombeau est célèbre et se trouve dans le cimetière de Kaddān, au hameau Šarqiyya. On vient y faire des rogations pour la pluie et y demander la délivrance des malheurs et des souffrances. Ses vertus ont été expérimentées par l'élite comme par le vulgaire en période de sécheresse: on verse alors sur son tombeau un peu d'eau et la pluie se met rapidement à tomber.

Je n'ai pas pu retrouver la date de la mort de Sidī Ḥusayn non plus que celle de son ṣayḥ, mais il est fort probable que tous

1. Autrement dit, ce Sidī Ḥusayn faisait miraculeusement chaque année le pèlerinage à la Mekke, dont l'essentiel est constitué par les cérémonies du Mont 'Arafa (*wuqūf*, ou station devant Dieu, le 9^e jour du mois de *ḏū l-ḥiğğā*) et de Minā (*iḏḥā*, sacrifice, commémorant celui d'Abraham, le 10^e jour). Il ne lui fallait pour se rendre du Maghreb au Ḥiğāz et en revenir que les trois ou quatre heures qui s'écoulent entre la Prière de la Fête du Sacrifice, qui a lieu au lever du jour lorsque le soleil a atteint « la distance de deux arcs au-dessus de l'horizon », et la prière — surérogatoire, mais traditionnelle ce jour-là — du milieu de la matinée (*ḏuḥā*).

2. *Mawsim* désigne toute fête religieuse mais en particulier, comme ici, la Fête du Sacrifice, ou « Grande Fête » (*mawsim* — ou *'id* — *al-kabīr*).

deux ont vécu au neuvième siècle et qu'ils ont quitté Ceuta [T: l'Andalousie] quand elle a été prise par les Chrétiens. Un vieux Tétouanais plus que centenaire, dénommé Aflamink et qui possède des connaissances d'histoire, m'a rapporté que Sidi 'Abd Allāh Ibn 'Ağiba avait quitté Ceuta au moment de la prise de la ville et qu'il s'était alors installé à Šarqiyya. Or, Ceuta a été prise en 807 [1404] ¹, ce qui tendrait à prouver que ce šayḥ a bien vécu au neuvième siècle; mais Dieu est plus Savant ! Quant à Sidi Ḥusayn lui-même, je n'ai pas non plus trouvé de source explicite sur sa généalogie. Cependant, il était, selon toute probabilité, proche parent de son šayḥ Sidi 'Abd Allāh Ibn 'Ağiba: le fils de son frère, dit-on.

J'ai entendu mon père dire que le pieux Sidi 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Ağiba protestait souvent contre ceux qui prétendaient séparer les noms « Ibn 'Ağiba » et « al-Ḥağğūğī », disant que ces noms ne faisaient qu'un et que ceux qui voulaient les séparer n'en tireraient aucun profit. De fait, la divergence entre les tenants de ces deux thèses prit l'allure d'une violente querelle, ceci du vivant de mon savant maître Sidi 'Abd al-Karīm Ibn Qurriš ², lorsque certains voulurent m'écarter de la descendance du Šayḥ 'Abd Allāh Ibn 'Ağiba. Le Šayḥ Ibn Qurriš se prononça en ma faveur, jugeant la filiation correcte et disant que le surnom ne modifie pas la généalogie si celle-ci est, de plus, consacrée par un usage bien établi. D'autres oulémas se sont prononcés dans le même sens, par exemple le Qāḍī Sidi Muḥammad b. 'Abd al-Salām Ibn 'Abbād et son cousin Sidi Muḥammad, et d'autres encore, selon des documents qui sont en notre possession. Sidi 'Abd Allāh Ibn 'Ağiba est du reste enterré parmi les membres de notre famille et dans notre concession (*ḥawz*): nous prenons les aumônes et les offrandes que l'on apporte à son tombeau, et ce depuis cent ans et plus, selon ce que m'ont dit mes aïeux qui le tenaient de leurs aïeux.

Un jour, dans un long rêve, j'ai vu le Prophète qui se tenait dans sa mosquée sainte. Il me dit: « Tu es le *faqīh* Ibn 'Ağiba — Oui, je suis votre serviteur Aḥmad Ibn 'Ağiba ». Le Prophète me dit: « Tu es mon enfant, en vérité ! N'en doute pas ! ».

Le savant maître Sidi al-Ṭāhir al-Bağğāl m'a raconté qu'il fréquentait assidûment les savants chorfa dans le village d' Afaznou. Un jour, un pieux chérif, homme très âgé, s'adressa à lui en ces

1. En fait, c'est en 1415 (le 14 août) que Ceuta fut prise par les Portugais des mains de qui elle passa, en 1580, sous la domination espagnole.

2. Cf. *infra*, chapitre 3.

termes: « Les enfants Ibn 'Ağĭba sont-ils apparentés aux chorfa, ou non? — Je ne sais pas, répondit-il; je sais seulement qu'ils prétendent descendre du Prophète! ». L'homme lui dit alors: « Hier, j'ai vu en rêve le Prophète. Devant lui se tenaient le *faqīh* Sīdī Aḥmad [Ibn 'Ağĭba] et son frère [Hāsimī] et il caressait le dos de chacun. Lorsqu'il me vit, il me dit: Ô un tel: ceux-ci sont mes enfants, en vérité! ». Or, le Prophète n'a-t-il pas dit: : « Qui me voit pendant son sommeil me voit [vraiment], car Satan ne peut pas revêtir mon apparence »?

Le *faqīh* savant et désintéressé Sīdī Muḥammad Ḥaltūt et moi-même nous présentâmes un jour chez le saint inspiré, le voyant extatique Sīdī Aḥmad Abū Salhām, portant en nos cœurs le vœu qu'il nous confirme la validité de notre généalogie ou qu'il l'infirmes, afin que cesse toute ambiguïté. Dès que nous entrâmes chez lui, il nous regarda et dit: « Vous êtes tous deux de la descendance du Prophète », ou, « de sa maison », je ne me rappelle plus exactement l'expression qu'il a utilisée car cet événement est déjà lointain.

Cette même question était présente en mon for intérieur une fois que je rendis visite au šayḥ de notre šayḥ: Mawlāy al-'Arabī al-Darqāwī al-Ḥasanī — que Dieu soit satisfait de lui! Durant le long séjour que je fis auprès de lui, j'eus le désir de lui écrire à ce sujet; puis je me gênai et me contentai de la pensée que Dieu, l'Omniscient, était informé de la chose. Peu après que j'eus pris congé de lui, il m'écrivit une lettre qui commençait par une salutation à « notre ami en Dieu, le saint vertueux, le porteur de bonne parole, celui qui unit la loi religieuse et la vérité intérieure, le chérif par la chair et par l'esprit, Abū l-'Abbās Sīdī Aḥmad Ibn 'Ağĭba al-Ḥasanī le Tétouanais, etc. . . ». Une autre fois, il m'écrivit ceci: « L'illustre saint, le grand gnostique, notre ami le chérif ḥasanī, le savant seigneurial, Abū l-'Abbās Sīdī Aḥmad Ibn 'Ağĭba al-Ḥasanī », et il ne cessa jamais de m'écrire en mentionnant cette ascendance, pas plus d'ailleurs que son disciple, c'est-à-dire notre Šayḥ Sīdī Muḥammad al-Būzīdī al-Ḥasanī — que Dieu soit satisfait d'eux deux!

Le très vertueux Sīdī Muḥammad Būziyyān¹ a dit: « Le jour où il me donna l'initiation (*wird*), en l'année 1219 [1804-1805], le Šayḥ Darqāwī me demanda si j'étais chérif ou non. — « Je ne

1. Il s'agit très probablement de l'auteur des *Ṭabaqāt darqāwiyya* (cf. Introduction, p. [6]).

sais », répondis-je. Il répéta la question plusieurs fois et dit enfin : « Dis ce que disent les gens de ta famille ! Quant à moi, je sais reconnaître celui qui est chérif de celui qui ne l'est pas ; et, Dieu soit loué, tu es chérif ! ». Il se tourna alors vers les deux compagnons qui étaient avec lui : Mawlāy al-Hāšimī al-Manṣūr et Sidi 'Alī al-Hāğğ et leur parla ainsi : « Écoutez ce que je vais vous dire : il y a eu des saints qui, lorsqu'on leur présentait une nourriture de licéité douteuse, sentaient bouger une veine de leur main au moment où ils allaient se servir et, ainsi, pouvaient éviter d'en consommer. À d'autres, Dieu a donné telle ou telle faveur spéciale. À moi, Dieu m'a donné cette particularité que dès que je vois un chérif, je le reconnais au milieu des autres hommes. Et Dieu est garant de mes paroles ! ».

Je l'ai moi-même entendu dire : « Je reconnais les gens de la maison [du Prophète] à leur seule vue », ou quelque chose dans ce sens.

Une autre fois, j'étais en conversation avec lui lorsqu'il dit : « Les descendants de Ġa'īdī sont des chorfa ! ». Je lui demandai alors : « O Sidi, es-tu certain de la validité de notre généalogie ? ». Il me regarda et dit : « N'en doute pas ! J'ai du reste voulu affirmer la validité de votre généalogie en l'écrivant au dos de ton livre » (il voulait désigner le *Šarḥ al-Ḥikam*¹, qu'il était en train de lire dans l'intention d'en faire des copies). Mais, cela dit, l'appartenance (*ḥasab*) de l'homme, c'est sa religion (*dīn*), son titre nobiliaire (*šaraf*), c'est sa piété (*taqwā*). Dieu a dit : « Le plus noble de vous auprès de Dieu, c'est le plus pieux » [*Coran*, XLIX, 13]. Le Prophète a dit : « Certes, l'Arabe n'est en rien supérieur à l'étranger ni l'étranger à l'Arabe, non plus que le Rouge au Noir ni le Noir au Rouge, sinon par la piété », ou quelque chose dans ce sens.

Dans le passé, cette question me préoccupait donc. Une fois, je vis en songe un homme qui tenait un livre et me dit : « Prends ! Tu trouveras là une biographie de ton aïeul ». J'ouvris le livre et vis qu'il était écrit d'une belle écriture ; puis je me mis à en parcourir les pages pour trouver la biographie en question. Lorsque je levai les yeux sur l'homme, il me dit : « Ton aïeul est 'Abd Allāh Ibn 'Ağība fils d'un tel . . . », et il cita le nom de tous mes ancêtres jusqu'à 'Imrān b. Idrīs. Dieu seul connaît ce qui nous reste caché !

1. Le commentaire d'Ibn 'Ağība sur les *Ḥikam* (« Sentences ») d'IBN 'AṬĀ' ALLĀH d'Alexandrie (cf. n. 5, p. [52]), intitulé *Īqāz al-himam fī šarḥ al-Ḥikam*, a été imprimé deux fois (Caire 1331/1913 et 1381/1961).

Le Prophète a dit : « Le rêve véridique est une des quarante-six parties de la prophétie ». Quant à la qualité de chérif de 'Abd Allāh Ibn 'Ağība, elle est très connue : Ibn Farḥūn¹ la mentionne, de même qu'al-Šībī² et d'autres qui ont écrit sur la descendance du Prophète.

Quoi qu'il en soit, dans mon curriculum ou dans mes livres, j'évitais et craignais même de mentionner cette généalogie, faute de l'avoir vérifiée, jusqu'au moment où mon Šayḥ et son Šayḥ l'ont authentifiée dans les lettres qu'ils ont adressées à moi et à mon frère. L'un et l'autre parlent par inspiration divine et regardent par la lumière divine. Ainsi, j'ai connu que cette généalogie était authentique grâce aux circonstances rapportées plus haut, grâce au songe du chérif al-'Alamī et par d'autres indications qui m'ont affermi dans cette certitude³. Et Dieu est plus Savant !

Quant à mon arrière grand'mère paternelle et maternelle, elle est la sainte bien connue, celle à qui l'invisible était dévoilé, Sayyida Fāṭima, fille du vertueux saint Sīdī Ibrāhīm Ibn 'Ağība. Elle faisait partie des « gens du secours »⁴ sur terre et sur mer et a accompli des miracles. Ainsi, alors que des marins se trouvaient pris en chasse par un navire chrétien et tout près d'être capturés, le bateau s'immobilisa. Le capitaine s'adressa à ses compagnons : « Que celui d'entre vous qui connaît un saint dans son pays lui demande assistance ! ». Un homme de Tanger appela Lalla Fāṭima al-'Ağībiyya dont il avait entendu parler. Elle apparut aussitôt au milieu d'eux et se mit à pousser le bateau vers la terre en priant : « Allāh ! Allāh ! [aide] les hommes ! », et ils furent sauvés. Ce charisme m'a été rapporté par le cousin de Lalla Fāṭima : Sīdī Muḥammad b. Ibrāhīm, mari de ma tante paternelle, qui avait connu personnellement la sainte et qui me dit encore ceci : « Je me trouvais avec elle dans le Faḥs⁵ au lieu dit Šyūfa, où elle faisait la moisson. Pendant

1. Auteur du *Dībāğ al-mudāḥḥab fī ma'rifat 'ulamā' al-madḥab* (« Le Brocart d'or : recueil de biographies des docteurs malékites ») ; m. 799/1397.

2. *Sic* dans mss T et R II, tandis que R I est illisible. Il s'agit peut-être d'un commentateur du *Dībāğ* précité (?).

3. La qualité de chérif ḥasanī est aussi reconnue à notre auteur et à son frère Hāsimī par 'Abd al-Qādir AL-KŪHIN dans son catalogue d'appuis (*Imdād*, ms. Rabat, pp. 32-3).

4. *Ahl al-iğāta* : catégorie de saints intercesseurs dont l'action miséricordieuse s'exerce par des prodiges. Au Maghreb, le plus célèbre d'entre eux est le *ğawt* (Secours) Sīdī Abū Madyan (Boumedine) dont il sera question un peu plus loin (cf. n. 1, p. [42]).

5. V. n. 2, p. [78].

l'été, alors qu'elle était à sa ferme, un marin de Tanger arriva chez elle, portant un ballot d'habits qu'il voulait lui remettre en cadeau. S'adressant à elle par delà le mur, il lui dit à peu près ceci : « Que Dieu te récompense pour le bien que tu nous as fait ! Tu nous as sauvés en mer ! », et il lui remit son présent.

Une femme de la tribu Anğrā avait des veaux tout jeunes qui s'étaient égarés par une nuit pluvieuse et elle craignait qu'il ne leur arrivât quelque mal. Elle implora : « Lalla Fāṭima ! Ils sont sous la protection de Dieu et sous ta protection ! ». Les veaux furent retrouvés sains et saufs. Lorsque cette femme alla rendre visite à Fāṭima, celle-ci découvrit sa jambe et dit : « Vois toutes ces égratignures : ce sont tes veaux ; ils ne m'ont pas laissé dormir de toute la nuit ! ».

Une autre femme avait des ennuis avec un serpent qui venait dévorer tous les vers qu'elle donnait en pâture à ses volailles¹. Selon ce qu'elle-même a raconté, elle demanda à ce serpent, au nom de Dieu et de Sayyida Fāṭima, de cesser ses méfaits. Fāṭima se présenta chez elle et, aussitôt, un serpent passa sa tête par la porte. « Est-ce celui-là ? » demanda Fāṭima. « Par Dieu, c'est lui ! » répondit la femme. Fāṭima se saisit alors d'un pilon et le brandissant en direction du serpent lui dit : « Par Dieu, si tu reviens manger ses vers, je t'enfouirai la tête ! ». Le serpent ne réapparut plus jamais.

Quelques femmes vinrent lui rendre visite, apportant en cadeau une certaine quantité d'orge. En chemin, elles se dirent que ce cadeau était bien modeste : « Que va donc faire Fāṭima de tout cet orge ? » se demandaient-elles, et elles en cachèrent une partie au bord du chemin. Une fois arrivées chez Fāṭima, celle-ci leur dit à brûle-pourpoint : « Les moutons ont mangé l'orge que vous aviez abandonné ! ». A leur retour, elles purent constater que Fāṭima avait dit vrai.

Lorsque des femmes venaient passer la nuit chez elle, Fāṭima avait l'habitude de les charger de moudre la farine pour le dîner. Aussi, un jour, un groupe de visiteuses devisaient en chemin : « Que pourrions-nous faire avec la meule de Fāṭima ? Elle est si lourde et si pénible à manier ! ». Lorsqu'elles furent arrivées à destination et voulurent se mettre au travail, Fāṭima les arrêta

1. Je pense interpréter correctement l'expression *dūd al-ʿulūfa*, littéralement « les vers de la nourriture pour animaux ».

d'un geste et leur dit: « N'avez-vous pas pleurniché en route parce que ce travail vous était pénible et que vous n'aviez aucune envie de vous servir de cette meule ? ».

Une autre fois, alors que quelques jeunes filles se querellaient, l'une d'elles cassa dans la bataille une boucle qui ne lui appartenait pas. Elles se mirent à pleurer. Entra Fāṭima qui leur demanda ce qu'elles avaient à se désoler ainsi. Elles expliquèrent la situation. Fāṭima prit le bijou et le tint un moment sous sa robe; puis elle le ressortit intact. Ces charismes m'ont été racontés par ma mère qui les tenait de sa propre mère, laquelle en avait été le témoin oculaire, car elle était l'épouse du fils de Fāṭima, Muḥammad Ibn al-Ḥusayn, l'oncle paternel de mon père ¹.

On raconte aussi qu'un jour, se trouvant à la campagne, elle dit à son gendre, Sidi 'Abd al-Karīm, d'aller chercher du bois dans la montagne et lui remit deux ânes. « Qui m'aidera à charger les ânes ? », demanda le gendre. « Je t'enverrai quelqu'un pour t'aider », répliqua-t-elle. Lorsqu'il eut coupé le bois et eut lié les deux fagots, il attendit un instant, pensant en lui-même, puis à haute voix: « Où est donc ce porteur ? ». A ce moment, un homme s'avança; il portait une ceinture à la façon des bûcherons et s'exclama: « Dieu nous aide ! ». 'Abd al-Karīm chargea les ânes avec lui, pensant qu'il s'agissait d'un des bûcherons de la montagne. Lorsqu'il arriva à la maison, il dit à Fāṭima: « Tu m'avais pourtant dit que tu m'enverrais quelqu'un pour m'aider à charger; personne n'est venu de ta part ! — Tais-toi ! C'est moi qui t'ai envoyé l'homme qui t'a aidé ! C'était mon père ! ». Or, son père était mort depuis bien des années !

Le caïd pacha Ibn 'Alī voulut un jour la spolier d'une terre pour en faire une touiza ². Les hommes se rassemblèrent pour le labour, mais ils craignaient de pénétrer dans le champ à cause de ce qu'ils savaient des pouvoirs spirituels de Fāṭima. L'un d'eux, cependant, déclara qu'il allait commencer et s'avança avec son attelage. Au premier pas qu'il fit sur le terrain, il marcha sur un morceau de bois qui lui traversa le pied de part en part. Il tomba et les autres s'enfuirent, sans jamais plus oser revenir.

Une autre fois qu'elle séjournait à la campagne, elle dit à son

1. Et en même temps son beau-père, car Muḥammad, le père de notre auteur, avait épousé une cousine germaine (cf. Appendice 2).

2. Terre qu'un seigneur fait labourer en commun, selon un système analogue à la corvée.

gendre, celui qui a déjà été mentionné: « Des femmes de Tétouan sont venues remplir ta maison ! ». « Par Dieu ! se dit-il, je vais vérifier aujourd'hui si ce qu'elle dit est exact ! », et il se rendit chez lui, emportant quelques provisions. En arrivant, il trouva que les choses étaient bien comme elle les avait décrites.

On rapporte sur elle bien d'autres charismes que j'ai oubliés. Elle mourut — que Dieu soit content d'elle ! — vers les années 1100-1110 [1688-1699]. Son tombeau est réputé et l'on vient y chercher la *baraka*. Il se trouve dans la cour de la mosquée d'al-Ḥamīs, près de celui de Sīdī 'Abd Allāh Ibn 'Aḡība.

Quant à son père, Sīdī Ibrāhīm, il est resté célèbre pour avoir labouré avec un lion. Voici dans quelles circonstances: un jour qu'une femme venait rendre visite à sa famille, elle passa près du fermier qui était en train de labourer. Un des bœufs de l'attelage était bien en chair, et la femme vit en imagination un plat succulent dressé avec le museau de ce bœuf. Ayant deviné ce désir, Sīdī Ibrāhīm ordonna à son fermier de tuer le bœuf et d'en porter la tête à la maison pour que la femme puisse en manger. « Avec quoi allons-nous labourer ? » s'inquiéta le fermier. — « Demain, Dieu y pourvoira s'Il le veut ! ». Le jour suivant, un grand lion se trouvait dans l'étable à côté du dernier bœuf. « Prends-le pour labourer, dit Sīdī Ibrāhīm au fermier, mais ne l'aiguillonne pas ! ». Ainsi fut fait, et de même pendant plusieurs jours. Mais, une fois, le paysan donna au lion un coup d'aiguillon; le fauve poussa un rugissement et s'enfuit.

Je tiens cette anecdote de mes aïeux qui se l'étaient transmise en filiation ininterrompue. Personnellement, j'ai trouvé une anecdote semblable dans la vie d'un saint: le Ṣayḥ Abū Madyan, le Secoureur¹. Un homme étant venu se plaindre qu'un lion s'était jeté sur son âne et l'avait dévoré, le saint se rendit vers le fauve et le prit par l'oreille. Puis il dit à l'homme: « Prends le lion et sers-t-en à la place de ton âne ». Et le lion ne cessa plus, jusqu'à sa mort, de servir cet homme.

De telles choses ne sont pas surprenantes de la part des amis de Dieu. Tu n'es lié aux créatures que tant que tu ne contemples pas le Créateur; mais lorsque tu contemples le Créateur, ce sont les créatures qui te sont liées. Le vieux *faqīh* Sīdī Muḥammad b. 'Abd

1. Né en 520/1126-7 à Séville, mort en 594/1197-8 à Tlemcen. E. DERMENGHEM lui a consacré une notice détaillée dans *Vies des Saints musulmans*, nouv. éd., Alger (s.d., vers 1955).

al-Salām Ibn 'Ağĭba m'a rapporté le récit suivant, qu'il tenait d'un vieillard de la famille nommé al-Ḥaddād¹: « J'étais à la campagne en compagnie de Sīdī Ibrāhīm. C'était l'été. Mon champ était voisin du sien. L'administration (makhzen) venait d'imposer une taxe à tous les agriculteurs. Le préposé du caïd se présenta à Sīdī Ibrāhīm pour percevoir sa quote-part, et ce dernier vint à moi pour m'emprunter la somme. J'ai bien l'argent, lui déclarai-je; mais, par Dieu, je ne te prêterai rien ! Si, toi, tu donnes une quote-part, qu'allons-nous faire, nous ? Si tu es capable de quelque chose, montre-le ! Sīdī Ibrāhīm sourit et s'assit. L'officier du makhzen se leva pour aller enfourcher son cheval. A ce moment, la bête rua et le fonctionnaire tomba sur le dos. — Bravo, dit Ḥaddād, c'est ce que je voulais voir ! Maintenant, je te prêterai ce que tu veux ». On lui attribue encore d'autres faits extraordinaires dont je n'ai pas vérifié l'authenticité.

L'époux de Sayyida Fāṭima, mon arrière grand-père Ḥusayn, était un *faqīh* vertueux, scrupuleux et dévot. Il copiait des livres et avait une belle écriture. Je n'ai pas trouvé la date de sa mort, mais son tombeau jouxte celui de son épouse Sayyida Fāṭima. Celle-ci lui a survécu, ainsi que deux enfants: mon grand-père al-Mahdī, déjà cité, et son frère dénommé Muḥammad, lequel est le père de ma mère. Celle-ci m'a dit de lui que c'était un *faqīh* très humble, prompt aux larmes; il abandonnait souvent un livre dont l'encre était effacée par les pleurs qu'il avait versés. Quant à mon grand-père al-Mahdī, il eut trois enfants: mon père Muḥammad, mon oncle Aḥmad et un autre fils nommé Ḥusayn qui mourut jeune.

Aḥmad, mon oncle paternel, vécut chez Sīdī 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Ağĭba, faisant fonction de précepteur pour les enfants dans la mosquée. Mon père m'a raconté qu'Aḥmad était resté là sept ans à enseigner gratuitement, pour l'amour de Dieu, après quoi Sīdī 'Abd al-Raḥmān lui fixa une rétribution et le maria. Il mourut lors de la première peste, la même année que Sīdī 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Ağĭba, soit en 1156 [1743-44]. C'était un homme vertueux, taciturne, retiré; on le voyait presque toujours seul et il ne se mêlait pas aux affaires des autres; il était très pauvre et, pendant la journée, faisait des labours. Le soir, il apportait un fagot de bois pour faire du feu et passer la nuit à lire le Coran, car il regrettait de ne pas l'avoir appris par cœur dans son enfance. Une nuit,

1. « Le Forgeron ».

alors qu'il se tenait dans la cour de la mosquée de Ḥamīs, il entendit, venant de l'intérieur de l'édifice, des voix d'hommes qui récitaient la *Burda* ¹. Il entra pour voir qui étaient ces récitants et les trouva disposés en une rangée qui s'étendait d'une extrémité à l'autre de la mosquée. Certains étaient habillés de vert, d'autres portaient des vêtements blancs. « Je fus saisi d'une grande crainte, dit mon grand-père. L'un de ces hommes s'adressa à moi : — Fais une demande !, dit-il. — Je demande [de savoir] le Coran, répondis-je. — Demande autre chose !, reprit-il ; mais je fus frappé de mutisme et ne pus ajouter un mot ».

Mon père m'a encore rapporté de cet oncle le récit suivant : « J'étais un jour en train de réciter le *Ḥizb* ² en compagnie de mon père — c'est-à-dire de mon grand-père al-Mahdī — lorsque nous entendîmes un coup qui était frappé sur le toit ; il se répéta plusieurs fois ; enfin, mon père fit un geste de la main et cria : — Arrête ! et les coups cessèrent tout à fait ».

Quant à ma mère, Raḥma, elle est la fille de Sīdī Muḥammad, l'oncle paternel de mon père, dont j'ai déjà parlé. Sa mère, Ruqayya, fille de Mas'ūd Ibn 'Aḡība, est toujours en vie. Ma mère était une femme pieuse, dévote, remplie de la crainte de Dieu le Très-Haut. Elle récitait la *Zarrūqiyya* ³ matin et soir, ainsi que la *Taṣliya* ⁴ d'Ibn Mašīš et d'autres litanies (*awrād*), passant la plupart de ses instants à invoquer Dieu. Elle était empressée à faire le bien, douée d'un caractère bon et généreux, pleine de douceur, de pitié et de clémence vis-à-vis de toutes les créatures qu'elle préférait à elle-même, leur donnant [ce qu'elle possédait].

On m'a raconté qu'elle trouva une fois des femmes en train de parler de l'Essence divine. L'une disait : « Dieu est dans le ciel »,

1. « Le Manteau », célèbre poésie associée à la guérison miraculeuse du Ṣayḥ Būṣīrī (m. 694/1296) et où celui-ci chante les mérites et les beautés du Prophète Muḥammad. Ibn 'Aḡība en a écrit un commentaire ; cf. chapitre 6, [2].

2. Un *ḥizb* est une division du Coran (la soixantième partie). Chez les soufis, il désigne souvent une litanie composée par un maître et que ses disciples et continuateurs récitent régulièrement. Ainsi, le célèbre *Ḥizb al-kabīr* ou *Ḥizb al-barr* (« Litane de la Terre ») d'Abū l-Ḥasan AL-ŠĀḌILĪ, fondateur de l'ordre des Šāḍiliyya (m. 656/1258), auquel il est sans doute fait allusion ici.

3. Litane composée par Aḥmad ZARRŪQ (sur qui v. n. 4, p. [33]).

4. Prière à l'éloge du Prophète, aussi appelée *Ṣalāt al-Mašīšīyya*, composée par 'Abd al-Salām IBN MAŠĪŠ (sur qui v. n. 3, p. [66]). De cette prière, comme des deux précitées, Ibn 'Aḡība a écrit un commentaire ; cf. chapitre 6, [3], [4] et [18].

une autre disait « Non ! » Ma mère leur dit : « Dieu le Très-Haut n'est ni dans le ciel ni dans la terre ; où que vous soyez, vous Le trouvez ».

Un jour, mon frère et moi conversions en sa présence. Mon frère dit : « Les soufis ne parlent jamais du *ġabarūt* inférieur ¹ ». Elle intervint, s'écriant d'une voix forte : « Il est rempli de Lui ! », ce qui signifiait qu'il n'y a en lui que Dieu. Nous sourîmes et commençâmes même à rire. « Qu'avez-vous ? » nous demanda-t-elle. « C'est à cause de ce que tu viens de dire », répondis-je. « Mais je n'ai rien dit du tout ; ou bien serait-ce telle et telle chose . . . » ajouta-t-elle, montrant par là qu'elle ne s'était pas rendu compte que la Puissance divine avait parlé par sa bouche.

Elle mourut — que la Miséricorde de Dieu soit sur elle ! — le jeudi du milieu de *ṣafar* 1222 ², et fut enterrée le vendredi. Son tombeau, bien connu, est situé près de celui de son époux.

En résumé, la vertu (*al-ṣalāḥ*) est une vieille tradition chez nos ancêtres ; mais la science (*al-ʿilm*) et la réalisation (*al-taḥqīq*) ne sont devenues manifestes qu'à l'époque présente : louange et gratitude à Dieu, source de tous les bienfaits !

(à suivre)

1. Le terme *ġabarūt* (de *ġabr*, la contraignante Souveraineté, l'Omnipotence divine) sert à désigner tantôt le monde des Noms et Attributs divins, ou monde de l'Esprit divin (par exemple chez Abū Ṭālib al-Makkī : cf. AL-ĞURĠĀNĪ, *Taʿrīfāt*, ou chez ʿAbd al-Karīm AL-ĞĪLĪ, *Insān al-kāmil*, chap. 39), tantôt le degré intermédiaire de la manifestation cosmique, monde de l'âme, des puissances psychiques (par exemple chez AL-ĞAZZĀLĪ, *Iḥyāʾ*, IV, p. 216) qui, chez ceux qui ont adopté la première terminologie, est appelé *malakūt*. C'est sans doute à ce « monde de l'âme » que Hāšimī Ibn ʿAğība fait ici allusion.

2. 23 avril 1807 ; cette date, rapprochée de celle donnée pour l'achèvement de la *Fahrasa* à la fin du ms. T (17 mai 1807), permet de situer exactement la date de la composition de l'ouvrage (cf. Introduction, p. [18]).

L'AUTOBIOGRAPHIE (*FAHRASA*) DU SOUFI MAROCAIN
AḤMAD IBN 'AĠĪBA
(1747-1809)

PAR

J.-L. MICHON

II

[CHAPITRE 2]

Naissance et première éducation

MA mère m'a raconté que je naquis pendant qu'al-Muṣṭaḍī assiégeait Tétouan, en 1160 ou 1161 [1747 ou 1748], mais Dieu est plus Savant ! Elle m'a aussi dit que pendant qu'elle me portait, elle répétait souvent : « Ô Dieu, accorde-moi une progéniture vertueuse ! ». Elle prononçait cette formule après chaque prière canonique et pendant tout le mois de *ramaḍān*, où toutes les demandes sont exaucées. Elle m'a aussi raconté que, tout petit, quand arrivait le temps de la prière et son moment exact, je me mettais à crier et lui disais : « Lève-toi, va prier ! », ne m'arrêtant de crier et de pleurer que lorsqu'elle s'était levée. Elle me prenait alors sur son dos et allait faire sa prière. Après que j'eus atteint l'âge de raison, je ne manquai pas une seule fois — autant que je m'en souviens — de dire la prière à l'heure. Quand j'étais encore bambin, je faisais l'ablution avant chaque prière ; mais, ce faisant, je mouillais tellement mes habits que ma mère, craignant que je ne les abîme, m'ordonna de faire l'ablution à la pierre (*tayammum*) et m'apprit à la pratiquer. Je priai donc avec le *tayammum* pendant un certain temps, pensant qu'il est licite d'agir ainsi même si l'on a de l'eau à sa disposition. Par la suite, ma mère me fit reprendre l'ablution à l'eau.

Du temps où je fréquentais l'école (*maktab*), je me levais au milieu de la nuit et me rendais dans la mosquée proche du cimetière où est enterré Sīdī 'Abd Allāh Ibn 'Aġība. J'y faisais l'appel à la prière et y restais jusqu'à la prière de l'aurore. A cette époque, je ne savais pas du tout lire. Mais Dieu — louange à Lui ! — m'avait inspiré l'amour de la retraite et de la solitude. Je ne jouais pas avec

les autres enfants et ne me souciais pas de ce qu'ils faisaient. Certaines femmes me le reprochaient même, disant: « Ne sais-tu pas que la solitude (*wahda*) n'appartient qu'à Dieu? Va-donc jouer avec les autres garçons! »; mais je n'avais cure de leurs paroles.

Le Très-Haut mit aussi en mon cœur l'amour de la science, si bien qu'encore enfant je me mis à lire la *Qurtubiyya*¹ avant même d'avoir terminé ma première lecture du Coran et sans même connaître le titre de cet ouvrage: ayant vu qu'il traitait des règles de la prière, j'avais éprouvé le désir de le lire tout entier.

Je menais paître les moutons, ce qui me laissait le temps de lire et m'apportait une grande protection. Un *ḥadīṭ* ne dit-il pas qu'« il n'y a point de prophète qui n'ait fait paître des moutons »? Le mérite de l'état de pasteur, c'est qu'il enseigne la vertu politique (*siyāsa*)² et l'exercice de la bonté et de la compassion, qualités sans lesquelles on ne peut prétendre au rôle de guide; il est donc un signe de l'imitation [des prophètes] et une annonce que l'on suit la bonne voie.

Je demeurai ainsi quelque temps puis, une fois que j'eus appris le Coran par cœur, je voyageai pour apprendre à le réciter correctement et à le psalmodier. Cet apprentissage dura cinq années après ma première récitation complète (*silka*)³. Mon principal maître en lecture coranique fut mon grand-père al-Mahdī, dont j'ai déjà parlé. C'est lui qui me fit faire ma première récitation par cœur. C'était un homme vertueux, silencieux, aimant la retraite, indifférent aux choses de ce monde. On le voyait toujours seul, en train de psalmodier, de prier ou de vaquer à ses propres affaires. J'ai également appris à réciter le Coran auprès du *muqrī*⁴ Sīdī Aḥmad al-Ṭālib, du respectable *faqīh* Sīdī 'Abd al-Raḥmān al-Kattāmī al-Ṣanhāgī, du Maître profond Sīdī al-'Arabī al-Zawāḍī et du vertueux *faqīh* Sīdī Muḥammad Ašmal qui me mit en relation avec le Šayḥ al-Samlālī dont je reparlerai, si Dieu le veut! J'avais reçu, grâce à Dieu, une intelligence éveillée et, pour moi, il n'existait

1. Traité du jurisconsulte malékite Abū l-'Abbās al-Anṣārī AL-QURṬUBĪ, mort en 656/1258 à Alexandrie.

2. V. n. 2, p. [119].

3. Du verbe *sallaka* qui, en dialectal maghrébin, signifie « achever ». En langue classique, *silka* désigne le fil, le cordeau, ou encore une réunion d'hommes.

4. Maître en lecture coranique.

pas de jours de congé. Le jeudi ¹, je travaillais l'écriture et lisais les ouvrages des maîtres; il en était de même les jours de fête religieuse, où je n'abandonnais pas l'étude. En plus du Coran, je lisais l'*Ağurrūmiyya* ², l'*Alfiyya* ³, Ibn 'Āšir ⁴, al-Ḥarrāz ⁵, une partie du *Ḥirz al-amānī* ⁶ et d'autres ouvrages encore.

Certains jours, je me rendais au marché, à la recherche d'un homme qui fût capable de m'enseigner quelque chose. Quand je l'avais trouvé, nous marchions ensemble tout en conversant sur des sujets scientifiques, jusqu'à l'entrée du souk. Là, je le quittais et allais me retirer dans une maison, seul, incapable de m'asseoir en compagnie de quiconque. Une fois sorti de là, je cherchais un autre homme semblable au premier et m'en revenais avec lui; si je ne trouvais personne, je rentrais seul.

Une fois — j'étais encore enfant —, mon père m'emmena à Tétouan pour rendre visite aux savants de cette ville. Nous n'y rencontrâmes que le *faqīh* Sidī Aḥmad al-Warzazī — que Dieu l'ait en Sa miséricorde ! C'était un homme de petite taille, maigre, à la barbe peu abondante.

J'ai grandi — Dieu soit loué ! — sous le signe de la protection et de la bienveillance [divine], dans la chasteté. Les égarements et les folies de la jeunesse m'ont été épargnés et Dieu m'a sauvé contre les désobéissances majeures, non sans m'avoir cependant éprouvé et averti. Maintes femmes ont essayé de me séduire par leurs avances; mais Dieu a étendu un voile entre elles et moi, si bien que toute ma jeunesse s'est passée à Le servir. Qu'Il soit glorifié et remercié de Ses bienfaits et de Ses grâces !

* * *

1. Jour férié, puisqu'il est jour de marché à al-Ḥamīs (« le Jeudi »), où habite Ibn 'Ağība.

2. Le très célèbre précis de grammaire d'IBN AĞURRŪM al-Ṣanhāgī (m. 723/1323, sur qui v. *EI*, s.v.). Ibn 'Ağība le commentera (cf. chap. 6, [36]).

3. Traité de grammaire en « mille » vers de Ġamāl al-dīn IBN MĀLIK (m. 672/1274).

4. Auteur (m. 1040/1631) d'*al-Muršid al-mu'īn*, traité d'éthique religieuse en vers, très souvent commenté.

5. *Sic* dans les trois mss. Il s'agit peut-être d'AL-ḤARRĀZĪ, savant de Fès (m. vers 703/1303), auteur d'un traité en vers (*vağaz*) sur la lecture du Coran: *Mawrid al-damān fī rasm al-Qur'ān* (*GAL* et *S* II, p. 349).

6. Qui est la versification, par AL-ŠĀṬIBĪ (m. 590/1194), du traité d'Abū 'Amr AL-DĀNĪ (m. 444/1053) sur les sept lectures du Coran (*K. al-taysīr fī l-qirā'āt al-sab'*).

[CHAPITRE 3]

De mes débuts dans l'étude de la science exotérique

Lorsque j'eus atteint l'âge de dix-huit ou dix-neuf ans, j'entrepris d'étudier la science exotérique. Cette orientation se précisa dans les circonstances suivantes. J'étais alors en train d'apprendre la récitation coranique dans la tribu des Banī Maṣūr, au hameau de Dār al-Šār, auprès du vertueux *faqīh* Sidī Muḥammad Ašmal. Je constatais, chez ce maître, une bénédiction extraordinaire qui faisait que son enseignement pénétrait facilement chez ses auditeurs. Un jour, le savant et pieux *faqīh* Sidī Muḥammad al-Sūsī al-Samlālī vint à passer par le village. Cette rencontre était prédestinée de toute éternité. Ce maître, en effet, habitait à Qaṣr al-Kabīr où il professait; et c'est en se rendant dans sa famille, dans la tribu des Anḡrā, qu'il passa par le village et s'arrêta chez nous. Nous fîmes ensemble la prière du coucher du soleil et, après cela, je m'assis près de lui et ne cessai de le questionner et de discuter avec lui de questions scientifiques jusqu'à la prière du soir. Ayant vu ma curiosité d'esprit et mon désir d'apprendre, il demanda qui j'étais et on lui dit que j'appartenais à la famille Ibn 'Aḡība. « Quelqu'un comme lui ne doit pas rester ici », déclara-t-il en substance et, s'adressant à moi, il ajouta: « Tu viendras avec moi à Qaṣr pour étudier la science. J'ai là-bas des élèves plus jeunes que toi ». J'acquiesçai, ivre de joie. Comme il repartait chez lui, j'allai le rejoindre et fis route avec lui vers Qaṣr al-Kabīr. Dès l'instant où nous fûmes sortis du territoire des Anḡrā, je saisis l'étrier de sa mule et ne le lâchai plus. Tout le long du chemin, je lui posais des questions et nous devisions de la science et des arts; le soir, à la halte, nous nous mettions en cercle autour de lui et lisions l'*Aḡurrūmiyya*. À Qaṣr al-Kabīr, j'allai habiter la médersa située près de la Grande Mosquée. Dans la mosquée de la médersa, il y avait une chambre où habitait le vertueux et savant *faqīh* Sidī Muḥammad al-Drīglī qui a eu une étrange histoire avec un homme qui prétendait être Jésus, fils de Marie. Cet homme avait reçu la visite de Satan qui lui avait dit: « Proclame que tu es Jésus, fils de Marie; je te soutiendrai; tu n'as qu'à me demander ce que tu veux ». L'homme entra dans la Grande Mosquée et s'écria: « Je suis Jésus ! — Où sont tes signes? lui demanda-t-on. — Que voulez-vous que je fasse? — Donne-nous à manger ! ». A cet instant des tables servies descendirent sur l'assistance. Les gens lui dirent encore:

« Nous voudrions que cette tour témoigne en ta faveur ». Et la tour se mit à témoigner d'une voix si forte qu'elle se fendit. (J'ai vu la fente de mes propres yeux !). C'est alors que le *faqīh* al-Drīglī alla vers cet homme et lui posa des questions sur l'unité divine (*al-tawḥīd*). Il constata que c'était un ignorant et il le gifla; puis il ordonna qu'on le jette en prison. Ensuite l'homme se repentit et fit amende honorable. J'ai raconté cette anecdote avec tous les détails dans mon ouvrage *Azhār al-bustān fī ṭabaqāt al-a'yān*¹, en donnant la biographie du *faqīh* al-Drīglī.

Une fois installé dans ces lieux, je me mis à l'étude et m'y plongeai si totalement que j'en arrivai à négliger et à oublier toute affaire personnelle. Mon état d'absence était tel que le *faqīh* ne m'appelait plus que « le fou » (*al-bahlī*). Chaque jour, nous assistions à sept leçons qu'il donnait. Durant le dernier tiers de la nuit, nous nous levions pour faire les dévotions nocturnes (*tahaḡḡud*); nous faisons l'ablution et allions à la Grande Mosquée où chacun de nous choisissait un pilier pour faire ces dévotions. Après la prière du point du jour (*faḡr*), nous revenions à la médersa pour y réciter le Coran. Ainsi, tous nos instants étaient remplis, soit par la lecture, soit par l'étude, soit par des dévotions. Je restai auprès du *faqīh* quelque deux ans² puis je tombai malade, avec de la fièvre, et retournai au pays où je passai le temps que Dieu voulut. Ensuite — c'était en l'an 1180 ou 1181 [1766-68] —, je me rendis à Tétouan où je poursuivis mes études, y consacrant tous mes instants. Après quelque temps, je connus une misère intense, due au fait qu'il m'était très pénible de demander des secours à quiconque. Pendant que durait cette situation, ma mère m'envoyait du pain du pays. Puis Dieu m'ouvrit les portes de l'abondance; ainsi agit-Il avec ceux qu'Il a élus, comme l'a dit le poète [mètre *basīf*]:

« Ne pense pas que la gloire est un fruit prêt à être mangé;
tu n'atteindras la gloire qu'après avoir sucé l'amertume ».

Cependant, pour moi, la douceur de la science neutralisait l'amertume de la misère.

J'eus comme professeurs les deux *faqīh* Sīdī Aḥmad al-Ruṣay et Sīdī 'Abd al-Karīm Ibn Qurriṣ que je fréquentai assidûment pendant des années. Le premier donnait son cours le matin avant le lever du soleil, et le second du milieu de la matinée à l'approche

1. V. chap. 6, [13].

2. Donc, entre l'âge de 18-19 et 20-21 ans.

de midi. Avec le *faqīh* Rušay, j'étudiai l'*Alfiyya*, le *Muḥtaṣar* de Ḥalīl ¹, le *Sullam* ², le *Muḥtaṣar* d'al-Sanūsī sur la logique, la *Ṣuḡrā*, la *Kubrā* ³, le *Muqni* ⁴ et la *Ḥazraḡiyya* ⁵. Avec le Ṣayḥ Ibn Qurriš, j'étudiai l'exégèse coranique (*tafsīr*), al-Buḥārī — plusieurs fois —, Muslim ⁶, le *Muḥtaṣar* de Ḥalīl — plusieurs fois également —, la *Risāla* ⁷, *Tuḥfat al-ḥukkām* d'Ibn 'Āṣim ⁸, la *Lāmiyya* de Zaqqāq ⁹, l'*Alfiyya* plusieurs fois —, Ibn Hišām al-Muḥādī ¹⁰ — en le lisant, puis en l'analysant et en l'approfondissant —, la *Lāmiyyat al-af'āl* ¹¹ — plusieurs fois —, une partie du *Muḡnī* ¹², la *Ṣuḡrā*, la *Kubrā*, le *Muḥtaṣar* d'al-Sanūsī, le *Sullam* sur la logique, le *Talḥiṣ al-miftāḥ* sur la rhétorique (*bayān*) ¹³, le *Muḥtaṣar* d'al-Subkī sur les principes du droit (*uṣūl*) ¹⁴, le *Šifā* ¹⁵, la *Hamziyya fī madḥ Ḥayr al-bariyya* ¹⁶.

1. « Précis » de droit malékite d'Ibn Ishāq al-Ġundī, dit Ṣayḥ Ḥalīl (m. 767/1365 ou 776/1374).

[On constatera que beaucoup de ces titres sont répétés plusieurs fois dans la suite du texte. On n'a pas jugé bon de procéder à des renvois systématiques (N.D.L.R.)]

2. Traité de logique en vers, écrit en 943/1536 par AL-AḤḌARĪ.

3. Traités de théologie (*tawḥīd*), l'un abrégé, le second plus développé, rédigés, comme le *Muḥtaṣar* (« Précis ») précédent sur la logique, par l'imām SANŪSĪ, savant et mystique de Tlemcen (m. 895/1490).

4. Autre traité de lecture coranique d'AL-DĀNĪ (cf. note 6, p. [48]).

5. Poème didactique en 96 vers sur la métrique dont l'auteur, ḌIYĀ' AL-DĪN AL-ḤAZRAĠĪ, est mort à Alexandrie en 626/1229 ou 650/1252-3.

6. Les deux recueils de traditions prophétiques — *al-Ṣaḥīḥān* — d'AL-BUḤĀRĪ (m. 256/870) et MUSLIM (m. 261/875) occupent une place éminente dans l'enseignement du *ḥadīth*.

7. Traité de droit malékite d'IBN ABĪ ZAYD AL-QAYRAWĀNĪ (m. 386/996).

8. Poème didactique sur la jurisprudence, d'Abū Bakr Muḥammad IBN 'ĀṢIM de Grenade (m. 829/1426).

9. Poème didactique sur le droit malékite d'Abū l-Ḥasan 'Alī AL-TUĠĪBĪ, dit AL-ZAQQĀQ (m. 912/1506).

10. *Sic* dans les trois mss. Ibn 'Aġība veut très probablement dire qu'il a étudié le *Tawḍīḥ*, commentaire (le terme *muḥādī* signifie « parallèle ») de l'*Alfiyya* d'IBN MĀLIK (cf. n. 3, p. [48]) écrit par Ġamāl al-dīn IBN HIŠĀM, grammairien mort au Caire en 761/1360.

11. Poème didactique en 114 vers sur la morphologie des verbes d'IBN MĀLIK (cf. n. 3, p. [48]).

12. Traité d'IBN HIŠĀM (cf. *supra*, n. 10) sur l'usage des particules et les propositions.

13. « Résumé », par Abū l-Qāsim AL-QAZWĪNĪ (m. 739/1338), du *Miftāḥ al-ʿulūm*, traité de logique d'AL-SAKKĀKĪ (m. 771/1369).

14. Il s'agit du *Ġam' al-ġawāmi'* du docteur šāfi'ite Tāġ al-dīn AL-SUBKĪ, (m. 771/1369).

15. *K. al-Šifā' fī ta'rif bi-ḥuqūq al-Muṣtafā*, « Livre de la guérison, où sont exposés les mérites du Prophète », du QĀḌĪ 'IYĀḌ, m. 544/1149 à Marrakech.

16. Poème d'AL-BŪṢĪRĪ, l'auteur de la *Burda* (cf. 1, p. [44]); Ibn 'Aġība écrira également un commentaire de ce poème; cf. chap. 6, [1].

Auprès d'autres maîtres, j'acquis des connaissances en diverses sciences: avec le *faqīh* Sidī Muḥammad al-Warzazī, j'étudiai le *Talḥīṣ*, al-Subkī, et une partie de l'*Alfiyya* et du *Muḥtaṣar* de Ḥalīl. Avec le célèbre grammairien Sidī Muḥammad al-'Abbās, j'étudiai l'*Alfiyya* d'Ibn Mālīk, avec analyse et recherche approfondie, et les *Qawā'id* d'Ibn Hišām¹. Avec le qāḍī très connu Sidī 'Abd al-Salām Ibn Qurriš, j'étudiai l'exégèse coranique, les *Šamā'il* d'al-Tirmidī² et d'autres ouvrages.

J'ai aussi assisté à un ou deux cours du très respectable Sidī Muḥammad Ġaylān et à plusieurs cours du très savant Sidī 'Alī Šaṭīr³.

Lorsque notre très savant Šayḥ Sidī Muḥammad al-Ġanwī al-Ḥasanī vint à Tétouan, je reçus de lui le *Muḥtaṣar* de Ḥalīl, le *Talḥīṣ*, le *Muḥtaṣar* d'al-Subkī, les *Waraqāt* d'al-Ḥaṭṭāb⁴ sur les principes du droit, al-Buḥārī — par deux fois —, une partie de Muslim, la *Risāla*, les *Ḥikam* d'Ibn 'Aṭā' Allāh⁵ sur le *taṣawwuf*, les *uṣūl al-ṭarīqa* (« fondements de la voie mystique ») du Šayḥ Zarrūq⁶ et une partie de sa *Naṣīḥat al-kāfiya*⁷ ainsi que deux *ḥizbs* du Coran.

Toutes ces études étaient, Dieu soit loué!, pénétrées de vie dévote. Il était rare que je passe une nuit sans veiller en prière. Je partageais la durée de la nuit en trois parties égales: un tiers était réservé au sommeil, un autre aux dévotions nocturnes et le troisième à la lecture. J'étais accoutumé à la solitude et habitais toujours seul afin de pouvoir m'adonner entièrement à l'étude et à l'adoration. Je ne prenais jamais place dans le cercle des étudiants sans être en état d'ablution.

Après la mort de notre šayḥ al-Ġanwī⁸, je me rendis à Fès où je

1. Les « Règles » du grammairien. IBN HIŠĀM (cf. n. 10, p. [4]).

2. *Šamā'il al-rasūl* (« Les Belles Qualités du Prophète »), d'AL-ḤAKIM AL-TIRMIDĪ, m. 285/898.

3. Le ms. RI orthographie *Šahīr* et *Ġundī*, mais je préfère adopter, pour ces deux maîtres, l'orthographe du ms. T, qui est aussi celle donnée par Muḥammad DĀWŪD dans son *Ta'rīḥ Tiṭwān* où plusieurs pages de biographie sont consacrées à Ġanwī, le « Šayḥ des šayḥs » (III, pp. 99-101).

4. Commentaire par AL-ḤAṬṬĀB des *Waraqāt* du célèbre docteur aš'arite AL-ĠUWAYNĪ (IMĀM AL-ḤARAMAYN), mort à Nichapour en 478/1085.

5. Troisième grand maître des Šāḍiliyya, mort au Caire en 709/1310. Ibn 'Ağība commentera ses « Sentences »; cf. n. 1, p. [38] et chap. 6, [16].

6. Cf. n. 1, p. [96].

7. « Le Conseil suffisant », traité sur la voie religieuse et mystique d'Aḥmad ZARRŪQ (cf. n. 4, p. [33]).

8. Survenue, d'après DĀWŪD (*loc. cit.*, *supra*, n. 3), en 1200/1786. Si cette indication est exacte, le séjour à Fès relaté ci-après aurait eu lieu alors qu'Ibn 'Ağība enseignait déjà à Tétouan depuis une dizaine d'années.

suivis l'enseignement du très savant šayḥ de la communauté, Sīdī Muḥammad al-Tawdī Ibn Sūda¹ sur [le *Ṣaḥīḥ* d']al-Buḥārī.

Son enseignement était une lecture coupée de remarques pertinentes, d'utiles précisions et d'anecdotes concernant les hommes vertueux du passé. Il me donna une licence (*iğāza*) générale d'enseignement, comme je l'exposerai plus tard si Dieu le veut.

J'appris la science des successions (*ʿilm al-farāʾid*) auprès du très savant Sīdī Muḥammad Bannīs qui était, en cette matière, l'autorité de son époque en même temps qu'un maître dans d'autres sciences. J'étudiai aussi avec lui une partie du *Tashīl*², et il me remit également une licence en toutes sciences.

J'assistai quelque temps aux leçons d'exégèse coranique de l'humble et pieux Sīdī Aḥmad al-Zaʿdī et au cours sur le *Talḥīṣ* donné par le grand *ḥāfiẓ*³, grammairien et lexicographe Sīdī al-Ṭayyib Ibn Kīrān.

A Fès, je rendis visite à des hommes de grande vertu, vivants et morts. Après quoi je retournai à Tétouan où je me mis à enseigner et où je continuai à m'adonner à la remémoration du Très-Haut, dans la solitude ou en collectivité, jusqu'au moment où Dieu me prit dans Sa main en me faisant rencontrer notre šayḥ, le gnostique seigneurial (*al-ʿarīf al-rabbānī*), l'incomparable Solitaire⁴, Sīdī Muḥammad al-Būzīdī al-Ḥasanī et le maître de celui-ci, le Pôle de l'instruction prophétique et la source de la confrérie (*tāʾifa*) darqāwiyya, selon ce qui sera dit plus loin, si Dieu le veut !

* * *

[CHAPITRE 4]

Des appuis sur lesquels nous nous fondons pour rapporter les paroles du Prophète (*ḥadīth*) et les enseignements canoniques (*fiqh*), en remontant jusqu'au Prophète

Le sélèbre *faqīh*, šayḥ de la communauté au Maghreb, Sīdī

1. Mort en 1209/1795.

2. « La Facilitation », du grammairien IBN MĀLIK (cf. n. 3, p. [48]).

3. Titre donné à ceux qui, non seulement savent le Coran par cœur, mais sont capables d'en faire l'exégèse.

4. *al-Fard al-ṣamdānī*. Le *fard* (pluriel *afrād*) est, dans le langage des soufis, un saint d'une envergure exceptionnelle, jouissant d'une place à part dans la hiérarchie ésotérique où il échappe à la juridiction du Pôle (*quṭb*) (v. KĀŠĀNĪ, *Iṣṭilāḥāt*). *Ṣamdānī* est l'épithète dérivée du Nom divin *al-Ṣamad*, lequel évoque les qualités d'indivisibilité et d'impassibilité absolues (cf. *Coran*, trad. MASSON, 1967, p. 978).

al-Tāwdī Ibn Sūda m'a transmis verbalement et avec licence [de l'enseigner] le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī du début à la fin, sauf exception [de détails secondaires].

Lui-même l'avait reçu de son maître Muḥammad Gassūs¹ < de son oncle paternel Abū Muḥammad 'Abd al-Salām Gassūs < de son maître Sīdī 'Abd al-Qādir al-Fāsi *al-Fihri, m. 1188*² < de son maître (et oncle paternel)³ Sīdī 'Abd al-Raḥmān al-'Ārif < de son maître al-Qaṣṣār < du saint Riḍwān b. 'Abd Allāh al-Ġanwī < de Suqayn al-'Āṣimī < d'Ibn Ġāzī < d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Abī l-Qāsim Muḥammad b. 'Īsā *var. Yaḥyā* b. Aḥmad *b. Muḥammad* al-Sarrāġ < de son père < de son grand père ('Īsā) < d'Abū l-Barakāt al-Bulūġinī *dit Ibn al-Ḥāġġ* < d'Abū Ġa'far b. al-Zubayr *al-Taḡafī, né en 628* < d'Abū l-Ḥaṭṭāb b. Ḥalīl < de son père⁴ < d'Abū 'Abd Allāh Ibn Sa'āda *m. 566*.

Au début de l'exemplaire du *Ṣaḥīḥ* ayant appartenu à Ibn Sa'āda, après la *basmala* et après l'en-tête du chapitre: « Des débuts de la Révélation », on trouvait les annotations suivantes [qui permettent de remonter la chaîne d'appuis au delà d'Ibn Sa'āda]: « Nous avons appris de la bouche d'Abū 'Alī Ḥusayn b. Muḥammad Ibn Mayyāra al-Ṣidfi < d'Abū l-Walīd Sulaymān b. Ḥalaf al-Bāġī < du Ṣayḥ Abū Darr al-Harawī < d'al-Sarḥasī < d'*Abū Ishāq al-Balḥī* al-Mustamlī et d'*Abū l-Hayṭam Muḥammad b. Zurā' al-Marwazī* al-Kašmihannī < d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Maṭar al-Farbarī < d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'il al-Buḥārī < d'al-Ḥumaydī < de Sufyān < de Yaḥyā b. Sa'īd al-Anṣārī < de Muḥammad b. Ibrāhīm al-Taymī [var. RI: Tamīmī] < de 'Alqama b. Waqqāṣ < de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb < du Prophète, ceci, concernant le *ḥadīṭ*: « Les actions ne valent que par les intentions », et le reste à l'avenant.

Normalement, cette chaîne d'appuis aurait dû figurer sur la

1. Le signe < remplace dans ce qui suit l'expression «qui le tenait de» (BLACHÈRE et SAUVAGET, *Règles pour éditions et traductions de textes arabes*, Paris 1945, p. 25, § 106) (N.D.L.R.).

2. Les indications complémentaires mises entre parenthèses fleuronées sont tirées du Catalogue d'appuis de 'Abd al-Qādir AL-KŪHIN, *Imdād dāwī l-isti'dād*, ms. Rabat 270 D, pp. 5, 15-7.

3. L'indication mise entre parenthèses simples est extraite de la *silsila* versifiée composée par TAWDĪ et dont le texte apparaît un peu plus loin dans la *Fahrasa*.

4. Selon *Imdād*, le chaînon est ici: Abū l-Ḥaṭṭāb b. Wāġib, m. 614; celui-ci peut du reste être le père du précédent, auquel cas il n'y aurait pas de contradiction.

première page du *Ṣaḥīḥ*, avant la *basmala* d'al-Buḥārī, puisqu'il s'agissait de la chaîne de transmission de l'exemplaire appartenant à Ibn Sa'āda, qui l'avait reçu de son ṣayḥ al-Ṣidfī, etc. . . jusqu'à al-Buḥārī. C'est donc sans doute quelque disciple ignorant qui l'aura insérée après la *basmala* et l'en-tête du chapitre; mais Dieu est plus savant !

(Ce sont là les paroles de notre ṣayḥ al-Tawdī — que Dieu l'ait en Sa miséricorde !)

Le Ṣayḥ Tawdī a mis en vers cette chaîne d'appuis :

« Toi qui m'interroges sur les traditions d'al-Buḥārī,
transmises oralement ou par écrit,
Sache que je les rapporte de Muḥammad Gassūs »

[La suite de cette versification — de huit vers, rime en *yā'*, mètre *ṭawīl* — est omise, car elle ne fait que reprendre, sous une forme simplifiée, les noms des transmetteurs précédemment cités].

J'ai également écouté le Buḥārī par deux fois de notre maître Sīdī Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ġanwī al-Ḥasanī qui le tenait de son maître al-Tawdī déjà cité et je l'ai aussi entendu de nombreuses fois — plus de sept — de notre maître très instruit le *muftī* devenu ensuite *qāḍī* : Sīdī 'Abd al-Karīm Ibn Qurriṣ, qui le tenait lui-même de son maître précité Sīdī al-Tawdī, qui le tenait du grand Warzazī par une [autre] chaîne remontant jusqu'à al-Buḥārī.

Quant au *Ṣaḥīḥ* de Muslim, je le rapporte de notre maître al-Tawdī de qui je le tiens en partie par transmission orale et, pour le reste, par la licence qu'il m'a accordée. Notre maître le tenait de son maître le très savant Bannānī — le Grand —, commentateur du *Ḥizb al-kabīr*¹ (il s'agit de Muḥammad b. 'Abd al-Salām al-Bannānī, surnommé al-Maḥgūb) < de son maître Ibn al-Ḥāḡḡ < de son maître Sīdī 'Abd al-Qādir al-Fāsī < de l'oncle paternel de son père Sīdī 'Abd al-Raḥmān al-'Ārif < de l'imām al-Qaṣṣār < de Sīdī Riḍwān < de Suqayn < de Zakariyyā < d'al-Zarkaṣī < d'al-Bayānī < d'al-'Askarī < d'al-Mu'ayyad *al-Ṭūsī* < d'al-Farāwī < de 'Abd al-Ġāfir *al-Fārisī* < d'al-Ġalūdī < du Ṣayḥ Ṣāliḥ Ibrāhīm b. Sufyān < de l'imām Muslim.

J'ai entendu le même ouvrage de la bouche de notre maître

1. De ŠĀDILĪ; cf. n. 2, p. [44].

Sīdī 'Abd al-Karīm Ibn Qurriš qui en a donné lecture et en a fait une explication commentée ¹.

Quant à notre chaîne de transmission du droit canonique (*fiqh*) ² jusqu'au Prophète, la voici: je rapporte ce que m'ont transmis Sīdī Muḥammad al-Ġanwī, dont il a déjà été question, et Sīdī 'Abd al-Karīm Ibn Qurriš qui, tous deux, le tenaient du même Ṣayḥ de la Communauté, Sīdī al-Tawdī [Ibn Sūda] < de Sīdī Muḥammad Gassūs < du très savant Abū 'Abd Allāh al-Masnāwī < d'Ibn al-Ḥāğğ < de Sīdī 'Abd al-Qādir al-Fāsī < de son oncle paternel Abū Zayd al-'Ārif < d'al-Qaṣṣar < de Sīdī Riḍwān < de Suqayn < d'Ibn Ġāzī < d'al-Qadrī [var. R I: Qūrī] < d'Abū Mūsā 'Imrān al-Ġanātī < d'Abū 'Imrān al-'Abdūsī < de 'Abd al-'Azīz al-Qarawī [var. R I: Qūrī] < de son ṣayḥ Abū l-Ḥasan al-Ṣağīr et Abū l-Walīd Rāšid < d'Abū Muḥammad Ṣālīḥ al-Haskūrī < d'Abū Mūsā al-Būnānī < d'Abū l-Qāsim Ibn Baṣkuwāl et Abū Muḥammad < de 'Attāb < d'Abū Muḥammad b. Abī Ṭālib Makkī al-Qayrawānī < d'Abū Muḥammad b. Abī Zayd < d'Abu Bakr Ibn al-Labbād, et al-Ibbiyānī Wadrās, et al-Abharī < de Yaḥyā b. 'Umar < de Saḥnūn < d'Ibn al-Qāsim < de Mālik < de Nāfi' < d'Abū 'Umar < du Prophète.

* * *

[CHAPITRE 5]

Des licences reçues de nos maîtres

[I] La première est une licence accordée par notre très savant maître, le ṣayḥ de la communauté au Maghreb: Sīdī al-Tawdī Ibn Sūda. En voici le texte:

« Louange à Dieu, Seigneur des mondes; en Lui nous cherchons refuge; la prière et le salut sur notre maître Muḥammad, lumière de la Vérité éclatante, et sur sa famille et tous ses compagnons.

Le plus humble des serviteurs de Dieu, celui qui a le plus besoin de Sa miséricorde, 'Abd Allāh al-Tawdī b. Ṭālib Ibn Sūda,

1. *Qirā'atan wa-baḥṭan*: ce sont les deux modes principaux de l'enseignement tel qu'il se donnait dans les universités et médersas de l'époque; cf. Dāwūd, *Ta'rīḥ Tiṭwān*, III, pp. 170-1.

2. Cette chaîne de transmission du droit malékite est placée à la suite des chaînes du *ḥadīth* parce que celles-ci sont considérées comme beaucoup plus importantes. En fait, ce n'est pour ainsi dire qu'au Maroc, pays où la choses transmise (*manqūl*) a l'importance que l'on sait, que se rencontrent des *isnād* juridiques de ce genre.

descendant d'al-Murri, né à Fès et domicilié dans cette ville, déclare que le *faqīr* pur de cœur, le savant avancé dans la voie spirituelle (*al-‘ālim al-sālik*): Abū l-‘Abbās Sīdī Aḥmad Ibn ‘Aḡiba, m’a demandé de l’autoriser à enseigner ce qu’il a entendu de moi, ce qu’il a reçu de moi et autre chose encore, et m’a prié de lui donner [cette autorisation] par écrit, espérant obtenir ainsi une bénédiction. J’ai accédé à sa demande pour l’encourager et non parce que je me reconnais digne de donner une telle licence: en fait, je ne le suis pas, mais c’est l’époque qui veut que les médiocres soient élevés au niveau des grands.

J’ai donc autorisé le *faqīh* précité à [rapporter] tout ce que j’ai moi-même reçu licence de rapporter, ainsi que mes auditeurs, en fait d’ouvrages traditionnels ou composés par moi, de traditions approuvées (*muqarrar*) et orales. Ceci est une licence complète, absolue et générale, assortie des conditions requises et des règles prescrites par les maîtres du *ḥadīṭ* et des traditions (*aṭar*), selon ce que j’ai moi-même acquis auprès de très nombreux savants professeurs et maîtres de l’Islam, en lisant, en écoutant, en présentant [des sujets], en recevant licence [d’enseigner], en faisant des recherches et en correspondant avec les uns et les autres.

Que Dieu soit avec lui et qu’Il mène chacun de nous vers ce à quoi il aspire en ce monde et dans l’autre ! ».

[2] La deuxième licence vient de notre maître Sīdī Aḥmad Bannīs al-Fāsī — que Dieu lui fasse miséricorde !:
« Au Nom de Dieu . . . »

Je loue Dieu pour la Bonté dont Il n’a cessé de [me] combler et je Le remercie pour Ses bienfaits et Ses dons infinis. Je témoigne d’une foi certaine qu’il n’y a de Dieu que Lui . . . et je témoigne que notre maître Muḥammad est Son serviteur et Son envoyé, lui qui sera doté d’un grand pouvoir d’intercession au Jour du Jugement; que la prière et le salut soient sur lui, sur sa famille . . . aussi longtemps que la nation mohammédienne sera honorée par la science de la transmission (*‘ilm al-isnād*).

Le *faqīh* éclairé, savant, intelligent, glorieux et noble, doué de compréhension et de pénétration, d’érudition et de qualités belles et remarquables, Sīdī Aḥmad b. Muḥammad Ibn ‘Aḡiba . . . , ayant désiré recevoir une licence, j’ai acquiescé à son vœu, non pas que je sois digne d’accorder cela, mais parce que lui-même, qui est appelé à la perfection, a jugé bon de s’adresser à moi qui suis sur le chemin de la progression. Le Prophète a dit: « Il se peut

qu'un rapporteur (*muballig*) comprenne mieux que l'auditeur (*sāmi'*) » [c'est-à-dire que le porteur d'un message saisisse mieux le sens du discours que celui à qui le message est adressé] et il n'a pas exigé, pour la transmission du *ḥadīṭ*, que toutes les conditions [en particulier, une compréhension parfaite] soient réunies : il suffit, pour être auditeur, d'avoir entendu. D'une façon analogue, la licence (*iğāza*) est une sorte de transmission (*tablīg*) qui peut avoir lieu d'une personne moins capable à une autre plus digne et dont les modalités sont très vastes.

Telle est la raison pour laquelle j'ai donné au *faqīh* précité une licence générale, qui vaut pour tout ce que j'ai été autorisé à rapporter moi-même et à transmettre à d'autres en fait de textes et de paroles. Cette licence équivaut à celle que j'ai reçue d'une multitude de maîtres, en Orient et en Occident, trop nombreux pour que je puisse les compter.

Nous avons lu avec lui les *ḥadīṭ* dans de nombreux livres : les six ¹ et d'autres encore. Nous avons lu le chapitre du *Muḥtaṣar* [de Ḥalīl] sur les successions et des extraits du *Tashīl* d'Ibn Mālik. Que Dieu veuille parfaire la sincérité de ces actions et les compter parmi celles qui mènent au sommet du séjour paradisiaque !

Ecrite par le serviteur de son Seigneur Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad Bannīs al-Fāsī . . . le 12 *ṣawwāl* 1203 [6 juillet 1789] »

[3] La troisième licence vient de notre maître le *faqīh* vertueux Sīdī Muḥammad al-Warzazī . . . En voici le texte :

« Louange à Dieu . . . qui a fait de la licence une institution (*ṣara'a al-iğāza*), qui a préparé la magnifique Récompense pour celui qui recherche l'autorisation [de propager les traditions religieuses] et qui a annoncé à celui qui capterait attentivement les paroles de son Prophète et les transmettrait à la nation telles qu'il les aurait entendues . . . que son visage rayonnerait [au jour du Jugement] ².

Le frère vertueux et ami sincère, le savant et clairvoyant *faqīh* Sīdī Aḥmad b. Muḥammad Ibn 'Ağība m'ayant demandé la licence, je l'ai autorisé à rapporter tout ce que je suis moi-même autorisé à

1. Qui sont : les *Ṣaḥīḥān* (v. n. 6, p. [51]), les *Sunan* d'ABŪ DĀWŪD (m. 275/888), d'AL-NASĀ'Ī (m. 302/914) et d'IBN MĀĠĀ AL-QAZWĪNĪ (m. 273/886) et le *Ṣaḥīḥ* d'AL-TIRMIDĪ (m. 279/892).

2. Allusion au *ḥadīṭ* (dans BUḤĀRĪ) : « Dieu rendra brillant comme l'or celui qui, ayant entendu un de mes dits (*maqāl*), l'aura bien saisi et transmis tel qu'il l'aura entendu ».

rapporter et à transmettre et tout ce que j'ai pu acquérir de connaissances du *ḥadīṭ* dans les livres, oralement, ou en vertu des licences que j'ai reçues, que ce soit de façon sporadique ou systématique. Cette licence est absolument générale, sujette aux conditions connues des experts: crainte révérentielle (*taqwā*), fidélité au texte (*ṣiyāna*), exactitude dans la mention des appuis (*ḍabṭ al-riwāya*), connaissance parfaite du sens (*itqān al-dirāya*), conviction d'authenticité (*taṭabbut*) et recherche de la véracité des rapporteurs (*tanqīb 'an aḥwāl al-riḡāl*) en se fondant sur ce qui est consigné dans les ouvrages des maîtres en la matière.

Je l'ai référé à ma *Fahrāsa* pour ce qui est des renseignements concernant mes maîtres et leurs chaînes d'appuis et j'ai prié celui à qui j'ai donné cette licence de nous inclure dans ses implorations, celles qu'il fera dans la retraite (*ḥalwa*) et celles qu'il fera dans le monde extérieur (*ḡalwa*), afin que Dieu veuille nous unir à Lui, nous donner la béatitude dans l'Au-delà et élargir nos cœurs dans la gnose.

Ecrit par 'Ubayd Allāh . . . Muḥammad b. 'Alī al-Warzazī le 2 ḡumādā I 1214 [2 octobre 1799] . . . »

* * *

[CHAPITRE 6]

Des ouvrages que nous avons composés avec l'aide
de Dieu et Sa force¹

Ces ouvrages sont les suivants:

- [1] Commentaire de la *Hamziyya* et
- [2] Commentaire de la *Burda*, d'al-Būṣīrī;
- [3] Commentaire de la *Wazīfa al-Zarrūqiyya*;
- [4] Commentaire du *Ḥizb al-kabīr*, d'al-Šāḍilī;

1. La liste de ce chapitre suit à peu près l'ordre chronologique dans lequel les ouvrages ont été composés. J'ai donné dans l'article *Ibn 'Adjība* de l'*EI*² des indications sur les ouvrages qui ont été imprimés, soit: n^{os} 16, 17, 22, 33, et 36 de la liste ci-après. Parmi les mss les plus accessibles, on peut citer: — Bibliothèque générale de Rabat: 1, 13, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 36, 37 — Bibliothèque générale de Tétouan: 1, 2, 3, 4, 6, 9, 10, 17, 18, 27, 28, 30, 31, 32, 33. Quelques ouvrages ont été composés postérieurement à la rédaction du présent chapitre et n'y sont donc pas mentionnés; on en trouvera les titres dans *EI*², *loc. cit.* Voir aussi le tableau chronologique de l'Appendice 3, *supra*.

- [5] Commentaire sur les Noms divins. J'ai consacré à chaque nom un chapitre, comme l'avait fait al-Quṣayrī dans *al-Taḥbīr* (« La Broderie »);
- [6] Commentaire de la *Munfariġa*, d'Ibn Naḥwī ¹;
- [7] Commentaire de la *Tā'iyya* d'al-Ġa'īdī ² (en un petit cahier);
- [8] Un ouvrage sur la science de l'intention, qui compte environ cinquante chapitres;
- [9] Un ouvrage sur le caractère blâmable de la médisance et le caractère louable de la retraite et du silence;
- [10] Un ouvrage sur les formules pieuses (*adkār*) que le Prophète utilisait en diverses circonstances;
- [11] Un ouvrage sur quarante *ḥadīṭ* concernant les principes, les branches et les subtilités [de la science religieuse];
- [12] Un ouvrage sur les dix lectures du Coran contenant les règles de la lecture, la biographie des dix maîtres ³, leurs chaînes d'appuis et la justification de chacune des lectures (en vingt petits cahiers);
- [13] Un ouvrage sur les classes de canonistes (*ṭabaqāt al-fuqahā'*) qui décrit les principales caractéristiques des fondateurs des écoles canoniques ainsi que des plus célèbres représentants de l'école mālikite, de l'époque de l'imām Mālik à la nôtre, rangés par siècle. J'y ai aussi fait mention des grammairiens, des savants en *ḥadīṭ* et des soufis, mais la partie sur les soufis n'est pas achevée;
- [14] Une glose (*ḥāšiya*) sur le *Muḥtaṣar* de Ḥalīl ⁴; je l'ai commencée, ainsi que
- [15] Un commentaire sur le *Ḥiṣn al-ḥaṣīn* [d'al Ġazārī], mais ces deux ouvrages sont restés inachevés ⁵.

1. V. n. 2, p. [103].

2. V. n. 1, p. [68].

3. Les « dix Maîtres » de la lecture du Coran sont: Abū 'Amr Ibn al-'Alā' (m. 154/771) — 'Abd Allāh Ibn Kaṭīr (m. 120/738) — Nāfi' Ibn Nu'aym (m. 169/785-6) — 'Abd Allāh Ibn 'Āmir (m. 118/736) — 'Āsim b. Buhdala al-Asadī (m. 128/745-6) — Ḥamza b. Ḥabīb al-Zayyāt al-'Iḡlī (m. 156/773) — 'Alī b. Ḥamza al-Kisā'i (l'imām des grammairiens, m. 189/805) — Abū Ga'far Ibn Yazīd al-Qa'qā' al-Madanī (m. 132/749-50) — Ya'qūb b. Ishāq al-Ḥaḍramī (m. 185/801 ou 205/820-1) — Ḥalaf b. Hišām b. Ṭālib (m. ?). (d'après le *Ta'riḥ al-Qur'ān* de Muḥammad Ṭāhir al-Ḥaṭṭāṭ, Caire, 2^e éd. 1372/1953, p. 108).

4. Voir n. 1, p. [51].

5. Sans doute parce qu'à partir de ce moment Ibn 'Ağība s'est adonné complètement à la voie mystique. C'est ici en effet que se place son rattachement

- [16] Puis, après ma rencontre avec le Šayḥ [Būzīdī], j'ai commenté les *Ḥikam* d'Ibn 'Aṭā' Allāh,
- [17] les *Mabāḥiṭ al-aṣliyya* [d'al-Tuḡībī] et
- [18] la *Taṣliya* du Pôle Ibn Mašīš.
- [19, 20, 21] Ensuite de quoi j'ai commenté la *Fātiḥa* par trois fois, écrivant un petit commentaire, d'environ deux cahiers, un grand qui occupe plus de vingt petits cahiers et un troisième, très court, qui occupe deux feuillets.
- [22] Puis j'ai commenté le Livre de Dieu du début à la fin. Ce commentaire comprend quatre gros volumes dans lesquels j'ai uni la méthode littérale (*al-'ibāra*) des exotéristes et la méthode allusive (*al-išāra*) des ésotéristes. Je l'ai intitulé: *Al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-mağīd* (« L'Océan immense: exégèse du glorieux Coran »).
- [23] Puis j'ai commenté la *Ḥamriyya* d'Ibn al-Fāriḍ, qui commence par « Nous avons bu, en souvenir de l'Ami, un Vin... »
- [24] J'ai ensuite écrit un commentaire d'une poésie de Rifā'ī qui commence par:
« Ô toi qui as grandi jusqu'à devenir imperceptible »;
- [25] Un commentaire de quelques poésies (*muqatta'āt*) d'al-Šuštārī;
- [26] Un commentaire d'une poésie (*rā'iyya*) sur la voie mystique écrite par notre Šayḥ [Būzīdī], qui débute par:
« Maintiens-toi dans la crainte de Dieu, où que tu te tournes; et sois généreux de caractère, en secret et ouvertement ».
- [27] J'ai aussi composé un livre sur la prédestination (*Kitāb fī l-qadā' wa-l-qadar*) que j'ai écrit à l'époque de l'épidémie [de peste] (*al-wabā'*).
- [28] Puis j'ai commenté les vers de Ğunayd¹:
« Fais ton ablution avec l'eau du mystère », etc...
- [29] Puis j'ai composé un opusculé sur le Vin éternel (*al-Ḥamrat al-azaliyya*) et
- [30] un autre sur les voiles (*al-ṭalāsīm*) qui cachent l'Unité profonde (*al-tawḥīd al-ḥāṣṣ*).
- [31] J'ai écrit un commentaire de la *Taṣliya* d'Ibn al-'Arabī al-Ḥātīmī,

ment à l'ordre des Darqāwa (1208/1796), prélude à ses premiers grands commentaires mystiques (voir Appendice 3: Chronologie).

1. Ils sont généralement attribués à Muḥyī l-dīn Ibn 'Arabī, non à Ğunayd (cf. ALLOUCHE et REGRAGUI, *Catalogue des mss. arabes de Rabat*, I, n° 1102).

- [32] puis un commentaire de la *Nūmiyya* d'al-Šuštārī, qui occupe quatre petits cahiers.
- [33] J'ai ensuite composé un livre sur les réalités du soufisme (*ḥaqā'iq al-taṣawwuf*), en trois cahiers ¹.
- [34] Puis j'ai commenté la *Tā'iyya* de notre šayḥ [Būzīdī] sur le Vin éternel et ce qui y conduit (sept ou huit petits cahiers).
- [35] Après quoi j'ai écrit, du même poème, un autre commentaire en douze petits cahiers et demi.
- [36] Puis j'ai écrit un commentaire de l'*Ağurrūmiyya* dans lequel j'ai uni la grammaire et le soufisme, l'expression littérale (*'ibāra*) et l'allusion spirituelle (*išāra*), selon la méthode appliquée pour l'interprétation des rêves (*ta'bīr*).
- [37] J'ai ensuite écrit une glose concise (*ḥāšiya muḥtaṣara*) sur le *Ġāmi' al-ṣağīr* de l'imām al-Suyūṭī.
- [38] J'ai également composé des poésies et de petites pièces de vers (*qāṣā'id wa-tawšīḥāt*) sur l'art du Vin éternel et ce qui s'y rapporte. Elles ont été réunies dans un *Dīwān* indépendant. Une poésie est un commentaire de ce monde et du monde subtil (*tafsīr al-mulk wa-l-malakūt*), une autre traite de l'âme (*naḥs*), de l'intelligence (*'aql*), du cœur (*qalb*), de l'esprit (*rūḥ*), du secret intime (*sirr*) et de ce qui s'y rattache.

Que Dieu veuille revêtir toutes ces œuvres du manteau de l'agrément et nous conduire à la gnose et à l'union avec Lui, qui est notre fin et notre espoir ! *Āmīn* !

Je reviendrai sur ces ouvrages à la fin de ce livre, si Dieu le veut ².

* * *

[CHAPITRE 7]

De notre orientation vers la pratique dévote et la consécration exclusive à l'adoration

Sache que le fruit de la science est l'action, que le fruit de l'action est l'état (*al-ḥāl*), que le fruit de l'état est le goût (*al-ḍawq*), que le

1. Il s'agit du *Mi'rāğ al-taṣawwuf ilā ḥaqā'iq al-taṣawwuf* (« l'Ascension du regard vers les réalités du soufisme », glossaire de 143 termes et expressions techniques (*iṣṭilāḥāt*) utilisés en mystique. J'en ai établi une traduction annotée (Thèse, Paris 1966) d'après l'édition imprimée parue à Damas en 1355/1937.

2. La mort a empêché Ibn 'Ağība de réaliser ce propos, et c'est pourquoi la présente liste est restée incomplète (cf. n. 1, p. [59]).

fruit du goût est le boire (*al-šurb*), que le boire est suivi de l'ivresse (*al-sukr*) et celle-ci de la lucidité (*al-saḥw*) et qu'à la lucidité succède la délivrance (*al-wiṣāl*) qui n'est autre que la stabilité (*tamkīn*) et l'enracinement (*rusūḥ*) dans l'objet contemplé. La science sans action est un moyen sans fin, une action sans état est une pérégrination sans terme, un état sans goût est une frustration, un goût sans boire est une privation, un boire sans ivresse est une soif [non étanchée], une ivresse sans lucidité est une déficience, une lucidité sans délivrance signifie que l'ivresse était adultérée. Ce sont là des états que ne comprennent que ceux qui les éprouvent (*ahl al-aḍwāq*) grâce à la compagnie de ceux qui les ont éprouvés. Et le succès ne vient que de Dieu!

Lorsque j'eus acquis la part de science exotérique que Dieu m'avait destinée, je me préparai activement à recevoir la science ésotérique (*al-ʿilm al-bāṭin*). Cette préparation repose sur la pratique de la loi religieuse extérieure, car l'action ne peut passer [du domaine extérieur] au for intérieur que si les sens et les facultés externes sont maintenus dans la rectitude. La loi religieuse (*al-šarīʿa*) est une porte (*bāb*) et la réalité spirituelle (*al-ḥaqīqa*) est un retour (*iyāb*).

Mon passage de la science à l'action fut provoqué par ma rencontre avec les *Hikam* d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh, dont je trouvai un exemplaire chez un ami. J'en fis une copie, puis je lus le commentaire d'Ibn ʿAbbād [al-Rundī]. Après cette lecture, j'abandonnai la science exotérique et me consacrai à la pratique dévotionnelle, à la remémoration de Dieu et à la prière sur l'Envoyé de Dieu. Puis je ressentis le désir de pratiquer la retraite et me mis à détester le monde et ses habitants: quand quelqu'un venait vers moi, je m'enfuyais. Lorsque mon frère eut remarqué ce qui se passait en moi, il alla en parler à mon père, lui disant: « Mon frère est victime d'une suggestion maligne (*waswās*); il délaisse l'étude, passe son temps en dévotions et s'éloigne des hommes; s'il voit quelqu'un, il prend la fuite et ne fréquente personne ». Mon père vint me voir et me trouva assis face à la *qibla* et invoquant Dieu. Je me levai pour le saluer et repris ma place pour continuer à invoquer, sans ajouter une parole. Il m'adressa ce discours: « Un jour que je me trouvais chez le saint homme Sīdī ʿAbd al-Raḥmān Ibn ʿAḡība, celui-ci me demanda ce que je pensais au sujet du savant (*ʿālim*) et du saint (*walī*): lequel des deux l'emporte sur l'autre en mérite? Je ne sus que répondre. Alors, Sīdī ʿAbd al-Raḥmān s'est écrié:

“Mais voyons, le savant est supérieur”, en appuyant longuement sur chaque mot ». Mon père, bien entendu, me tenait ce discours pour stimuler mon amour de la science et me détourner de la direction que j'avais prise. Je lui dis: « La science dont j'avais besoin, je l'ai déjà étudiée; je ne veux devenir ni *qāḍī*, ni *muftī* et je n'ajouterai plus rien à ce que j'ai déjà appris. Par Dieu !, je ne reviendrai jamais sur ce que j'ai entrepris. — Que Dieu t'aide ! » me dit-il, et il s'en alla.

Les paroles prononcées par Sīdī 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Ağība: « Le savant est supérieur ! » traduisent la conception des exotéristes. Ibn Zikrī, dans son commentaire de la *Naṣīḥa*¹ a mentionné qu'il y avait entre les savants eux-mêmes de grandes divergences d'opinion sur la question de savoir qui — du saint ou du savant — l'emporte en dignité. Avec certains, il a opté pour le point de vue que le savant est supérieur en raison de son utilité générale. Cependant, il n'en est pas ainsi, et l'erreur vient ici de ce que l'on ne fait pas la distinction entre le saint et l'homme vertueux (*ṣāliḥ*) et que d'aucuns en arrivent même à les confondre. En fait, le saint est celui pour qui les voiles se sont levés, en sorte qu'il est entré dans la station de la vision contemplative (*maqām al-ṣuhūd wa-l-'iyyān*) et que les domaines des choses invisibles (*mayādīn al-ḡuyūb*) se sont ouverts à lui. Aucun voile ne s'interpose entre lui et Dieu. L'homme vertueux est celui dont le comportement extérieur est conforme à la piété et dont tous les instants sont marqués par l'obéissance [à la loi religieuse]: il ne fait aucun doute que sur celui-ci le savant doit avoir la préséance. Toutefois, il n'y a personne qui soit supérieur au saint devant qui tous les voiles ont été levés, si ce n'est les prophètes et les envoyés. Le saint occupe en effet la station des véridiques (*maqām al-ṣiddīqīn*) qui vient immédiatement après le degré de la prophétie. C'est peut-être à cette station qu'a fait allusion le Prophète en disant: « Celui qui meurt alors qu'il cherchait le savoir, il n'y a entre lui et [le degré de] la prophétie qu'un seul degré »: ce « seul degré » serait celui de la sainteté, qui est aussi celui des véridiques. Il y a quatre stations (*maqāmāt*): celle des envoyés et des prophètes, puis celle des saints, celle des savants et des martyrs, et celle des vertueux (*al-ṣāliḥūn*). Al-Ḡunayd a dit: « Si je savais qu'il existe sous la face du ciel

1. D'Aḥmad ZARRŪQ (cf. n. 7, p. [52]). Ibn Zikrī est mort à Fès en 1144/1731 (*GAL*, S II, p. 361).

une science plus noble que celle dont nous parlons », — il entendait la science ésotérique — « j'irais à elle, même sur les genoux »; et il chantait souvent [mètre *basīf*]:

« La science soufique est une science que ne connaît
que celui qui est doué d'intelligence, qui a le sens de la
[Vérité;

Ne la pénètre que celui qui la contemple;

Or, comment l'aveugle contemplerait-il la lumière du soleil ? »

L'auteur de l'*Iḥyā'* [al-Ġazzālī], à propos de la gnose divine (*ma'rifat Allāh*) et de la science que l'on peut avoir de Dieu (*'ilm bih*), a écrit que « les plus instruits en cette matière sont les prophètes, puis les saints gnostiques, puis les oulémas dont la certitude est inébranlable (*rāsīḥūn*), puis les vertueux ». Ainsi, il a placé les saints avant les savants.

Al-Quṣayrī a dit dans sa *Risāla*: « Dieu a fait de ce cercle [d'initiés: *ṭā'ifa*] la crème de Ses amis et les a favorisés par rapport à tous Ses serviteurs, après Ses envoyés et Ses prophètes ».

On a interrogé Averroès au sujet de ce qu'avaient dit al-Quṣayrī et al-Ġazzālī et on lui a demandé s'ils avaient eu raison de donner ainsi la préséance aux saints par rapport aux savants. Il a répondu: « On ne peut que souscrire à ce qu'ont dit le Maître [*al-Ustād* = al-Quṣayrī] et al-Ġazzālī. Pour l'homme sensé, il ne fait pas de doute que ceux qui connaissent Dieu (*ārifūn bi-llāh*), avec tout ce que cette qualité implique de perfection, sont supérieurs à ceux qui connaissent les règles posées par Dieu (*'ārifūn bi aḥkām Allāh*) ». Il a dit également: « Nous avons constaté qu'il y a beaucoup de gens qui sont avancés dans la science religieuse, mais que les saints sont peu nombreux », et il a longuement développé cette question, ainsi que le rapporte l'auteur du *Mi'yār*¹. J'ai moi-même repris cette citation au complet dans mon commentaire des *Mabāḥiṭ al-aṣliyya*, à propos de la parole du poète:

« Celui qui donne plus de poids aux soufis
occupe, certes, une position solide »².

1. *al-Mi'yār al-muḡrib wa-l-ḡāmi' al-mu'rib 'an fatāwī 'ulamā Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maḡrib*, ouvrage composé en 901/1495 par al-WANŠARISĪ, de Tlemcen, m. 914/1508 à Fès. A été analysé ou traduit en français: « La pierre de touche des fetwas . . . », dans *Archives marocaines*, XII, Paris 1908.

2. Ce vers (en *raḡaz*) et le commentaire d'Ibn 'Aḡība se trouvent aux pp. 98 sqq. d'*al-Futūḥāt al-ilāhiyya fī šarḥ al-Mabāḥiṭ al-aṣliyya*, I, Caire, 1^e éd., s.d.

La préséance des « réalisés » (*muḥaqqiqūn*) ne tient pas à l'abondance des actes [de piété], qu'il s'agisse d'actes communs à la généralité des hommes ou de pratiques spéciales; la préséance, dans ce cas, ne peut venir que de la force de la certitude, de la connaissance effective du Seigneur des mondes, du lever des voiles, de la disparition des doutes, des illusions et des troubles. C'est là ce qui rapproche du Seigneur suprême. Quant à l'« utilité générale », elle peut venir de quiconque et n'exige nullement que l'on ait atteint une station auprès de Dieu. Le Prophète... a dit: « Dieu aide cette religion en se servant du coupable ».

Mais revenons au point de la *Fahrāsa* où nous en étions arrivés, à savoir le récit de cette époque de consécration exclusive à la pratique dévote. Cette digression était partie des paroles prononcées par le vertueux Sīdī 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Ağība: « Le savant est supérieur » qui traduisent l'opinion tenue pour juste par ceux qui ne possèdent pas de réalisation (*taḥqīq*). C'est ce qui m'a amené à parler ici de la réalisation, sujet sur lequel il y aurait beaucoup à dire.

A cette époque, donc, il m'arrivait d'aspirer à la retraite et je me rendais alors, tantôt au mausolée de Sīdī Ṭalḥa pour y faire des dévotions, tantôt au mausolée de Sīdī 'Abd Allāh al-Faḥḥār¹ dans le même but. Dans ce second endroit, j'habitais la chambre qu'a construite le vertueux savant Sīdī 'Alī Baraka. Au milieu de la matinée, je priais environ quinze *ḥizb* du Coran² et de même pendant la nuit; à part cela, j'invoquais Dieu sans relâche, jour et nuit, ceci pendant plusieurs journées. Une fois que je me tenais près du tombeau de Sīdī Ṭalḥa, celui-ci m'apparut en songe. Il se baissa vers moi jusqu'à toucher mon visage avec les poils de sa barbe. Je pensai: « Il faut le consulter sur ce que j'ai l'intention de faire ». J'étais résolu, à ce moment-là, à vendre mes livres pour aller me retirer dans la montagne de Mawlāy 'Abd al-Salām Ibn Mašīš³. . . afin de me consacrer à la dévotion. Mais Dieu

1. Un santón local; il n'est mentionné ni dans le *Tašawwuf* d'AL-TĀDILĪ, ni dans le *Maqṣad* de BĀDĪSĪ (trad. COLIN).

2. Soit un quart du Coran, puisque celui-ci est divisé en 60 *ḥizb*. Pour les prières surérogatoires (*nawāfil*) comme celle dont il est question ici, l'usage est de réciter 1/8, 1/4 ou 1/2 *ḥizb* avec chaque *rak'a* (division de la prière canonique comportant deux prosternations); ce qui veut dire qu'Ibn 'Ağība priait alors 120, 60 ou 30 *rak'a* selon la façon dont il répartissait la lecture coranique.

3. Le Djebel 'Alam, au sud-ouest de Tétouan (v. carte, p. [20]) sur lequel

n'en avait pas décidé ainsi. Je dis donc à Sīdī Ṭalḥa: « Ô Sīdī !, je veux abandonner la science et me retirer pour adorer Dieu sans autre préoccupation. — Étudie ! répliqua-t-il. — La science ? demandai-je. — Oui ! Étudie la science à fond ! ».

Je me remis alors à l'étude. Mais l'esprit se dirigeait déjà vers son Maître et le cœur tout entier était avec Dieu. Je prenais place dans le cercle des étudiants par égard pour le Ṣayḥ qui m'avait ordonné d'étudier, mais je ne savais pas de quoi parlait le professeur, tant j'étais occupé par le souvenir de Dieu. Je m'absorbai entièrement dans la prière sur l'Envoyé de Dieu, jusqu'à pouvoir réciter par cœur les *Dalā'il al-ḥayrāt* ¹. Il me parut ensuite que la répétition de la prière sur le Prophète au moyen du rosaire (*sibḥa*) facilitait la concentration (*ḥuḍūr*) et je me mis à la répéter un très grand nombre de fois. Pendant que j'étais ainsi plongé en elle, je voyais briller des lumières; des ornements, des palais et toutes sortes de choses extraordinaires m'apparaissaient, mais je m'en détournais; plusieurs fois, en songe, je vis le Prophète.

Ensuite, je désirai posséder le Coran et me mis à le lire inlassablement. Je le récitais en priant, debout, et quand je me sentais trop faible, je continuais à prier assis. De cette façon, j'arrivais à faire chaque mois peut-être quatorze lectures complètes. Puis je le lus sur les planchettes (*lawḥ*) ². Je lus aussi les enseignements traditionnels (*riwāya*) d'al-Makkī et d'al-Baṣrī et commençai à m'instruire dans les sept « lectures », mais je ne parvins pas à les saisir ³. Avant de me mettre à lire sur les planchettes, je commençais toujours par lire le commentaire de façon à bien comprendre le sens des versets.

Cet état de choses dura trois ou quatre ans. Puis je me mariaï, en l'année 1193 [1779]; ma première épouse s'appelait Raḥma

se dresse le tombeau du grand saint marocain, mort en 625/1227-8. Ibn Mašīš, qui descendait du Prophète par les deux Idrīs, fut le maître en soufisme d'Abū l-Ḥasan al-Šāḍilī et l'ancêtre des chérifs Baraka d'Ouezzane. Son tombeau est resté un lieu de pèlerinage très fréquenté.

1. « Les Meilleurs Arguments », un des plus célèbres recueils de litanies à la louange du Prophète, composé par l'imām Ġazūlī, un des sept saints patrons de Marrakech (m. 870/1465).

2. Méthode pédagogique très ancienne qui consiste à écrire sur une planchette, au moyen d'encre faite de sang de mouton calciné (*ṣamr*), un quart de *ḥizb* (cf. n. 6, p. [66]) puis, une fois le texte mémorisé, à laver la planchette à l'eau et à l'enduire de limon argileux avant de poursuivre la transcription.

3. Ibn 'Ağība surmontera par la suite les difficultés de la science des lectures coraniques, puisqu'il lui consacra un ouvrage (v. chap. 6, [12]).

et elle était la fille de Sidi Aḥmad al-Ġa'īdī, descendant du célèbre saint Sidi 'Alī al-Ġa'īdī¹. Mes autres épouses, je les mentionnerai plus tard, si Dieu le veut ! Je me mis alors à enseigner, tout en continuant les exercices spirituels dont je viens de parler, et ceci pendant quinze ou seize ans, dans la ville de Tétouan. Je donnais mes leçons à sept endroits : à la grande mosquée (*ḡāmi'*) de la Qaṣba, à la grande mosquée Ġa'īdī¹, à la mosquée (*masǧid*) al-Sāqiya al-Fawqiyya, à la zaouïa Ibn Nāṣir, à la zaouïa Aḥanṣal, à la zaouïa Ibn Marzūq et à la zaouïa Sidi Sa'īdī², ainsi qu'en d'autres lieux avant et après ma rencontre avec le Ṣayḥ [Būzīdī]. Dieu voulut que beaucoup d'hommes profitassent de mon enseignement et retournassent [à la vie religieuse] entre mes mains.

Alors que j'étais encore adolescent, au moment où j'entreprenais d'étudier la science religieuse, j'avais vu en songe le Ṣayḥ Abū l-Ḥasan al-Šādīlī qui m'avait dit : « Persévère ! Par Dieu, il y aura quarante-quatre savants qui recevront de toi la science ! ». Ces paroles — mais Dieu est plus Savant ! — concernaient [mon enseignement dans] la science exotérique, car [ceux à qui j'ai transmis] la science ésotérique, ils sont innombrables. Je commençai à enseigner en l'an 1190 ou 1191 [1776 ou 1777] et ma rencontre avec le Ṣayḥ [Būzīdī], de qui je pris la science ésotérique, eut lieu en 1208 [1793-94] ; mais Dieu est plus Savant !

* * *

[CHAPITRE 8]

De notre passage à la science ésotérique

Sache que la science ésotérique vise à purifier les cœurs des vices et à les embellir des diverses vertus. Lorsque le cœur est purifié des vices et embelli des vertus, les lumières y brillent, les secrets y apparaissent, les réalités intuitives (*al-ḥaqā'iq al-'irfāniyya*) et les secrets seigneuriaux (*al-asrār al-rabbāniyya*) s'y dévoilent. C'est ainsi que l'on parvient à la gnose contemplative (*ma'rifat al-'iḡān*) et que l'on atteint la station de l'accomplissement parfait (*maqām*

1. Saint fondateur d'une grande mosquée à Tétouan, où il est enterré ; mort en 1032 ou 33/1623-4. Ibn 'Ağība a commenté sa *Tā'iyya* en 55 vers sur le soufisme (v. chap. 6, [7]).

2. Pour la description et l'histoire de ces lieux, v. *Archives Marocaines*, vol. 4 et 5.

al-ihsān)¹. Tel est le contenu de la science ésotérique. Mais revenons à notre autobiographie.

Alors que je revenais de Fès où, pour la troisième fois, j'étais allé rendre visite aux maîtres qui m'avaient enseigné la science exotérique, je passai par le territoire des Banī Zarwāl pour y rencontrer le Šayḥ Mawlāy al-ʿArabī [al-Darqāwī] et Sīdī Muḥammad al-Būzīdī. Lorsque je me présentai à eux, ils se réjouirent beaucoup et me regardèrent d'une façon qui en disait long². Le premier que je vis fut Sīdī Muḥammad [al-Būzīdī] qui me dit d'emblée: « Que Dieu te fasse tel que Ğunayd³. Mille quatre cents frocs⁴ te suivront ! » Peut-être a-t-il dit: « Tu seras comme Ğunayd, etc. . . », je ne me souviens plus exactement. Il m'accompagna ensuite auprès de Mawlāy al-ʿArabī. Au cours de la visite, ce dernier me dit: « Que Dieu te fasse tel que Ğaylānī! »⁵. Sīdī Muḥammad fit remarquer qu'il m'avait adressé un vœu semblable, mais en mentionnant Ğunayd. Mawlāy al-ʿArabī dit alors: « Il sera comme les deux ensemble, si Dieu le veut ! ». Ces deux souhaits me firent éprouver une intense bénédiction et une grande force. Je restai trois jours auprès des deux maîtres et, pendant ce temps, nous nous entretenmes des sciences et des secrets de l'Unité divine (*tawḥīd*). Mawlāy al-ʿArabī me donna à lire al-Tuġībī⁶ ainsi que le commentaire de la *Rāʾiyya*⁷ pour que je le copie.

1. C'est à dire le troisième — et le plus haut — degré de la religion (*al-dīn*) selon le célèbre *ḥadīṭ* dit « de Gabriel » (MUSLIM, chap. I) dans lequel le Prophète a défini l'*islām* comme l'observance de la loi religieuse avec ses cinq piliers, l'*īmān* comme la foi en Dieu, en Ses livres, Ses envoyés, etc., et l'*ihsān* comme « adorer Dieu comme si tu Le voyais, car si tu ne Le vois pas, Lui te voit ! ».

2. J'interprète de mon mieux le sens de l'expression *nazarā ilayya naẓratan tuġnī*. C'est un regard « qui suffit » et « qui enrichit » spirituellement.

3. Le *šayḥ al-ṭāʾifa*, « Maître du cercle (des soufis) », mort en 298/911 à Bagdad où il fonda une des premières « écoles » mystiques: les Ğunaydiyya, dont les Šādiliyya sont largement les continuateurs.

4. *Muraqqaʿa*: l'habit rapiécé du derviche, signe du renoncement au monde (*zuhd*) et de la pauvreté spirituelle (*faqr*).

5. ʿAbd al-Qādir al-Ğaylānī, fondateur de la très importante confrérie mystique des Qādiriyya, Ğaylāniyya ou Ğalāla, m. 561/1166 (cf. Appendice 1).

6. Ibn al-Bannāʾ AL-TUĠĪBĪ, originaire de Saragosse, mort à Fès en 841/1419 (selon MASSIGNON, *Bibliographie Hallagienne*, n° 600), auteur du poème sur la voie mystique intitulé *al-Mabāḥiṭ al-aṣliyya* (« Les Recherches fondamentales ») dont Ibn ʿAġība a écrit un commentaire (cf. chap. 6, [17] et n. 2, p. [67]).

7. Il s'agit du poème dénommé *Anwār al-sarāʾir wa-sarāʾir al-anwār* (« Les Lumières des secrets et les secrets des lumières ») ou *Rāʾiyya al-*

Au moment de prendre congé du Šayḥ Darqāwī, je lui dis : « Je suis de tes compagnons. — Sois le bienvenu ! » me répondit-il. Cependant, je ne lui demandai pas de me transmettre le *wird*¹ car j'avais entendu dire, à Fès, que Sidi 'Alī al-Ġamal² n'avait pas de *wird* et que la compagnie (*al-ṣuḥba*) était, pour lui, la seule [marque ou condition d'appartenance à la *ṭarīqa*]³. Je regagnai alors Tétouan. Il y avait en moi une force puissante et une ivresse intense que même d'autres remarquèrent. Les gens disaient : « Celui-ci n'est plus le même qu'avant son voyage ; on ne le reconnaît plus ». Notre šayḥ Sidi Muḥammad al-Būzīdī al-Ḥasanī se mit à correspondre avec moi. Il m'exhortait à rechercher la compagnie [d'un maître] et l'union avec Dieu (*al-wuṣūl*). Il m'écrivit notamment : « Si tu veux les connaissances, si tu veux les trésors de la compréhension, alors viens ! ». Et il disait aux *fūqarā'* de Tétouan qui venaient chez lui pour le servir : « C'est chez moi qu'il [Ibn 'Ağība] trouvera de quoi satisfaire son besoin. Qu'il vienne donc ici ! ». Cependant, il ne m'était pas destiné de devenir le compagnon du Šayḥ jusqu'au moment où ce fut lui qui vint à moi et me transmit le *wird*⁴. Je me remis alors entièrement entre ses mains — que Dieu le récompense infiniment !

Šarišiyya, composé par le soufi marocain AL-ŠARĪŠĪ (m. 641/1243) et de son commentaire par Yūsuf AL-FĀSĪ (m. 1021/1612 ; cf. *GAL*, S I, p. 802).

1. Terme technique qui désigne à la fois l'« initiation », c'est à dire la transmission de l'influence spirituelle (*baraka*) par le šayḥ *ṭarīqa* au novice (*murīd*) lors du pacte (*'ahd*) d'entrée dans la confrérie, et la litanie particulière que, durant toute sa vie, l'initié récitera chaque jour, à intervalles et un nombre de fois prescrits, en se servant du rosaire (*sibḥa*, *masbaḥa* ou *tasbīḥ*). Dans ce deuxième sens, le terme *wird* (et son pluriel *awrād*) est souvent employé comme synonyme de *dikr*, pl. *adkār*.

2. Le maître en mystique de Mawlāy Darqāwī, mort à Fès en 1194/1780. Il a laissé un important traité de soufisme, encore inédit, dont il existe une copie dans la zaouïa qu'il avait fondée à Fès et où il est enterré. Ce traité, connu par les Darqāwa sous le nom de *Ḥikam*, porte un titre très suggestif : *K. Naṣīḥat al-murīd fī ṭarīq ahl al-sulūk fī l-tağrīd* (« Conseil à celui qui aspire à suivre la voie du dépouillement »), ou *al-Yawāqūt al-ḥisān fī taṣrīf ma'ānī al-uns* (« De l'intimité avec Dieu ») (368 pp.).

3. Cette confidence a son importance. Elle illustre bien la différence entre la théorie du soufisme — qu'Ibn 'Ağība avait apprise, notamment de son maître Ġanwī — et la pratique marquée par l'initiation à une *ṭarīqa* et l'observance de sa règle. Cette pratique ne s'enseigne pas à l'université ou à la médersa et Ibn 'Ağība, malgré toute son érudition, ignorait encore l'importance du rite initiatique constitué, dans le cas particulier, par la transmission du *wird*. Il quitta donc le Šayḥ Darqāwī sans, en fait, être devenu son disciple (*murīd*).

4. On comprend qu'il y ait eu chez Ibn 'Ağība, en raison de la position

Lorsqu'il m'eut initié (*laqqanani*), je lui dis: « Je suis dans ta main ! Fais de moi ce que tu veux, ordonne-moi ce que tu veux ! — Que Dieu te bénisse ! » répondit-il; et, se tournant vers les quelques disciples présents, il ajouta: « Sidi Aḥmad se qualifie par le détachement (*zuhd*), le scrupule (*warā'*), l'abandon à Dieu (*tawakkul*), la constance (*ṣabr*), la bonté (*ḥilm*), le contentement (*riḍā'*), la soumission sereine (*taslīm*), la pitié (*ṣafaqa*), la compassion (*raḥma*), la générosité (*saḥā'*) et la magnanimité (*karam*) »; il cita ainsi une douzaine de stations¹. Je lui dis alors: « Ô Maître ! Mais tu parles [déjà] là de soufisme ! — Il ne s'agit là que du soufisme extérieur, répliqua-t-il; il reste encore le soufisme intérieur, que tu connaîtras plus tard si Dieu le veut ! ». Dès lors, je fis au Šayḥ de fréquentes visites, tantôt à Ġmāra, tantôt chez les Banī Zarwāl, jusqu'à ce que Dieu me donne la grande illumination (*al-faṭḥ al-kabīr*). À Lui la louange, la grâce et le bienfait; quant à moi, je ne puis Le louer comme il se doit et la seule louange qui Lui convienne est celle qu'Il s'est donnée Lui-même.

* * *

[CHAPITRE 9]

Comment nous servîmes le Šayḥ en payant de notre personne et de nos biens

Sache que le service et la compagnie des šayḥ est le moyen d'obtenir le plus grand des secrets [R II: des trésors]. Personne

sociale qu'il occupait, une certaine résistance psychologique inconsciente à se faire initier. Du côté du Šayḥ Būzīdī, sa clairvoyance (*baṣīra*) avait reconnu en Ibn 'Aḡība un candidat particulièrement doué pour la voie mystique, d'où son insistance — assez exceptionnelle de la part d'un maître — à l'attirer vers la *ṭarīqa*. C'est la même situation qui est évoquée dans le récit, par ailleurs apocryphe, que BŪZIYYĀN AL-M'ASKARĪ donne de la rencontre d'Ibn 'Aḡība et du Šayḥ Būzīdī dans ses *Ṭabaqāt*. On y voit Ibn 'Aḡība venu avec un groupe d'étudiants assister à une danse sacrée dans l'intention d'en détourner son frère qui y participait, et le Šayḥ Būzīdī saisir Ibn 'Aḡība et l'entraîner de force dans le cercle des danseurs. Ayant éprouvé aussitôt une extase (*ḡaḍb*), Ibn 'Aḡība se serait dès lors attaché à ce maître.

1. Dans son *Mi'rāğ* (cf. n. 1, p. [62]), Ibn 'Aḡība définit une station (*maqām*) comme « le degré de conformité (*adab*) que le serviteur réalise par le combat intérieur et l'effort personnel, ainsi que les degrés de certitude auxquels il accède par son effort d'acquisition (*takassub*) et sa recherche (*taṭallub*) ». La plupart des « stations » énumérées ici sont des étapes classiques marquant l'itinéraire vers Dieu; elles sont définies dans le *Mi'rāğ* d'Ibn 'Aḡība et dans les principaux manuels de soufisme, comme la *Risāla* de QUŠAYRĪ.

n'a atteint un des degrés de la sainteté sans s'être fait le compagnon d'un šayḥ et son serviteur, à moins qu'avant de rencontrer le šayḥ il n'ait déjà mené un intense combat intérieur. Tel fut le cas du Šayḥ Šādīlī et de quelques autres, peu nombreux d'ailleurs, à qui il suffit de rencontrer un maître et de rester quelque temps auprès de lui. Encore le Šayḥ Šādīlī dut-il attendre, pour atteindre la perfection, d'être allé en Orient et d'y avoir rencontré trois [autres] personnes: deux hommes et une femme, ainsi que l'a rapporté al-Ṭurṭūšī¹.

De même, l'homme ne peut atteindre à la perfection des maîtres qu'en se mettant à leur service. Sidi 'Abd al-Wārīt² l'a exprimé en disant: « Le service des maîtres il te faut faire, pour arriver au Maître des maîtres; il n'y a de dieu que Dieu ! ». Reporte-toi aux cas de Tabbā'³, de Ġazwānī², de Sidi 'Abd Allāh al-Wazzānī³ et d'autres saints et hommes vertueux qui n'atteignirent le degré de la sainteté et la perfection de la vertu qu'en servant leur šayḥ. Il en a été de même de notre šayḥ [Būzīdī] qui est resté pendant quelque seize ans serviteur à la porte de son maître [le Šayḥ Dar-qāwī]. Celui-ci a dit, de son côté: « Je suis demeuré pendant sept ans en compagnie de mon šayḥ Sidi 'Alī [al-Ġamal], à Fès; après quoi je m'en allai chez les Banī Zarwāl et, pendant sept autres années, je lui rendais souvent visite ». De fait, il se rendait chez lui deux fois par an et, chaque fois, lui apportait deux vaches pour l'approvisionnement en viande séchée (*hlī'*), deux charges de raisin sec (*zabīb*) et une charge de glands doux (*ballūt*), ceci jusqu'à la mort du Šayḥ 'Alī.

Mais à moi, 'Abd Allāh, il ne me fut pas donné de demeurer auprès de mon maître, car je devais subvenir à l'entretien de ma famille et m'occuper des *fuqarā'*. Je me rendais donc souvent auprès de lui, [d'abord] chez les Banī Zarwāl, et y séjournais le temps que Dieu voulait. Puis il me renvoyait, disant: « La visite que vous nous faites assoiffé [de notre présence] vous profite davantage qu'un séjour prolongé ». Après qu'il se fut transporté

1. Il s'agit peut-être d'AL-ṬURṬUŠĪ AL-MHRWĪ (?), auteur de *Nuzhat al-iḥwān al-mutaḥabbīn fī llāh*, mentionné dans *GAL*, S II, p. 1012, § 150 sans autre indication.

2. Soufis que je n'ai pu identifier; ils ne sont mentionnés ni dans le *Tašaw-suf* de TADILĪ, ni dans le *Maqṣad* de BĀDISĪ (trad. Colin).

3. Peut-être Mawlāy 'Abd Allāh b. Ibrāhīm, le chérif fondateur de la zaouïa de Ouezzane (m. 1678) dont le maître, Sidi 'Alī b. Aḥmad al-Gorfetī, était affilié à la *ṭarīqa šādīliyya* (selon G. DRAGUE, *Esquisse*, pp. 227-8).

à la zaouïa de Ġmāra, je continuai à lui rendre de fréquentes visites en cet endroit. Je passais alors quelques jours auprès de lui pendant lesquels je m'absorbais totalement dans les sciences religieuses et dans les secrets seigneuriaux.

C'est moi qui ai fait construire la chambre dans laquelle habite le Šayḥ, ainsi que la cuisine (*qatīna*) et le bain. La chose s'est passée ainsi: alors que nous étions allés visiter le tombeau de Mawlāy 'Abd al-Salām [Ibn Mašīš] avec un groupe de *fuqarā'*, le Šayḥ me regarda et dit: « J'aimerais que toi et le Ḥaġġ Aḥmad al-Bašrī me construisiez la maison de Ġmāra ». Mais, au retour de cette visite, le Ḥaġġ Aḥmad se récusa, disant qu'il ne pouvait rien faire. J'allai donc sur place avec quatre maîtres d'œuvre: deux maçons et deux charpentiers-couvreurs, et nous construisîmes la maison ainsi que le bâtiment d'entrée et l'écurie (*arwā*) avec, à l'étage supérieur, la chambre du Šayḥ; après quoi, nous construisîmes la chaufferie et le bain. Les ouvriers restèrent environ un mois. Je payai comme salaire aux deux maçons 36 *mitqāl*¹ et aux deux autres 24 *mitqāl*. Je payai également 9 *mitqāl* pour l'abattage du bois, soit au total 69 *mitqāl*. Je vendis une partie de mes livres et empruntai le reste de la somme, en sorte que Dieu fit que tous furent payés. En compensation de cela, Dieu me construisit trois maisons: l'une chez les Banī Sa'īd, l'une dans la tribu des Anġrā et l'une dans le Faḥṣ de Tanger. Pour cette dernière, toutefois, le Šayḥ ne consentit pas à ce que je l'habite et elle fut démolie. Telle est la façon dont Dieu a coutume d'agir envers ceux qui servent Ses amis: Il leur donne davantage qu'eux n'ont donné !

Alors qu'il était déjà installé dans sa zaouïa [de Ġmāra], le Šayḥ [Būzīdī] m'envoya demander à son maître [le Šayḥ Darqāwī] de lui accorder la main de sa fille. Le Šayḥ Darqāwī refusa en disant: « Tel n'est pas le but de notre compagnie ! », et il prit comme excuse que le fils de son oncle paternel avait déjà formulé une demande en mariage. Par la suite, le cousin du Šayḥ Būzīdī, Sīdī Muḥammad b. 'Alī Būzīd, alla demander pour notre maître la main de la fille du Chérif al-Raḥmūnī. Mon frère et moi prîmes en charge l'achat du trousseau² représentant 140 *mitqāl* et procu-

1. 1 *mitqāl* d'or = 24 carats ou 96 grains (4,669 g.).

2. *Ġihāz*, les vêtements et objets divers que l'épouse apporte dans le ménage et dont la propriété, en cas de répudiation, lui reste acquise.

râmes [pour le repas de noce] un cuveau¹ plein de froment, un taureau et tous les ingrédients nécessaires. Lorsque nous eûmes accompagné la mariée [à sa nouvelle maison] et que nous voulûmes prendre congé, le Šayḥ tourna les mains vers le ciel, ce que firent aussi les *fuqarā'* présents, et il s'exclama: « Que Dieu vous bénisse, ainsi que vos descendants et les enfants de vos enfants et tous vos parents jusqu'au Jour de la Résurrection ! ». Auparavant, alors que j'étais en train de lui acheter des vêtements, j'avais entendu une voix intérieure (*hātif*) qui me disait: « Persévérez, car une prière faite par le Šayḥ est une source de bien pour vous et vos enfants ! »; or, c'est cette prière que, maintenant, le Šayḥ venait de faire.

Je fis ensuite construire la fontaine qui se trouve dans la maison de son maître [le Šayḥ Darqāwī] chez les Banī Zarwāl; je versai au Šayḥ [Būzīdī] cinq *mitqāl* avec lesquels il paya le maître d'œuvre. Nous fîmes aussi construire, mon frère et moi, la mosquée des Banī Zarwāl. Je pris part personnellement à la construction, avec d'autres compagnons. Quelques-uns de mes disciples transportèrent le bois sur leur dos depuis Ġmāra. Nous construisîmes ensuite le tombeau de Sīdī Yūsuf al-Darqāwī. Les *fuqarā'* peinèrent beaucoup à cette occasion, mais ce fut pour eux une source de profit et de repos [intérieur].

Le Šayḥ ne cessa jamais de faire appel à moi et à mon frère pour ses diverses nécessités et celles de sa maison. Nous y subvenions avec l'Aide et la Puissance de Dieu. L'entretien de la zaouïa reposait en majeure partie sur nous. Louange à Dieu ! Il en était ainsi dans le monde de la Sagesse (*'ālam al-ḥikma*) puisque, dans le monde de la Puissance (*'ālam al-quḍra*), il n'y a rien d'autre que Dieu, le Vivant, l'Éternel², il n'y a absolument

1. *Ṣaḥfa*: cuveau en bois où l'on conserve les céréales, où l'on sert le couscous, etc. . .

2. *Quḍra* et *ḥikma* sont les deux faces de la Réalité divine. Dieu crée par Sa Puissance (*quḍra*, en sa qualité d'*al-Qadīr*), faisant passer les choses du néant à l'être et manifestant ainsi Son Nom: l'Extérieur (*al-Zāhir*). Simultanément, dans les choses, cette Puissance devient Essence occulte, d'où le Nom: l'Intérieur (*al-Bāṭin*). Ce qui apparaît en mode intelligible et sensible, c'est la Sagesse (*ḥikma*, du Nom divin *al-Ḥakīm*), l'ensemble des lois (*aḥkām*) qui régissent le monde contingent et assurent l'harmonie universelle. Croire que la Sagesse divine régit le monde et vouloir s'y conformer est le propre des exotéristes, de ceux qui se contentent de suivre la loi religieuse commune; s'efforcer, en outre, d'accéder à la *quḍra* par l'effacement du voile de l'ego est le but de la voie soufique.

rien avec Lui; c'est Lui qui subvient aux besoins de Ses serviteurs et tout particulièrement aux besoins de Ses amis (*awliyā'*). Mais la vérité est que, comme l'a dit l'auteur des *Hikam*: « S'Il veut te manifester Sa faveur, Il crée en toi [des choses] et te [les] attribue ». À Lui toute grâce; il n'y a de puissance et de force qu'en Dieu, le Très-Haut, le Magnifique !

* * *

[CHAPITRE 10]

Des pérégrinations que nous avons faites dans les débuts pour pratiquer et enseigner le *dīkr*

Les pérégrinations (*siyāha*) sont indispensables au *faqīr* qui débute dans la voie. Le voyage dévoile ¹ les défauts et purifie les âmes et les cœurs; il élargit le caractère et, grâce à lui, la connaissance du Roi et Créateur suprême gagne en ampleur. En effet, le voyageur contemple chaque jour une nouvelle irradiation [de la lumière divine], rencontre des aspects [*wuḡūh* = des visages] qu'il ne connaissait pas et qui ne lui étaient pas familiers. Ses connaissances et son horizon intellectuel (*ma'nā*) s'étendent. On a dit que le *faqīr* est comme l'eau: s'il séjourne trop longtemps à la même place, il s'altère et devient putride. Le Šayḥ de nos maîtres, Sidī 'Alī al-Ġamal a dit: « Les pérégrinations doivent durer au moins quatorze ans ». Il est évident que leur but ultime est d'arriver à la ferme contemplation de la Vérité et que leur efficacité dépend de la discipline et du zèle individuels. Ainsi, certains parviennent au but en quatorze ans, d'autres avant ce délai, d'autres encore plus tard: « Dieu donne Sa faveur à qui Il veut ! Il est Infini, Omniscient ! » [*Coran*, III, 73].

Lorsque Dieu m'eut ouvert la connaissance de la Réalité (*fataḥa 'alaynā fī 'ilm al-ḥaqīqa*), le Šayḥ m'autorisa à aller exhorter les serviteurs de Dieu à la remémoration du Très-Haut et à leur transmettre les *awrād*. Je partis donc avec un groupe de *fuqarā'* et nous passâmes la première nuit chez les Awlād al-Šāṭ. Puis nous nous dirigeâmes vers le territoire des Anḡrā où nous exhortâmes les habitants et transmîmes le *wird* de hameau en hameau. Les gens entraient en masse dans la religion de Dieu. Nous poursuivîmes notre chemin jusqu'à dans le Faḥṣ de Tanger, toujours

1. Allitération intraduisible: *al-safar yusfir*.

agissant de même. Les *fuqarā'* étaient dans un état d'ivresse et d'enthousiasme extrêmes au point que, lorsque nous arrivâmes au bord de la mer, ils se jetèrent tous à l'eau avec leurs habits, bien que nous fussions au cœur de l'hiver. Nous passâmes la nuit dans le hameau de la « baignade », après ce bain qui était autant physique que spirituel. Pendant notre séjour à cet endroit, plus de quarante hommes entrèrent dans la voie soufique (*ṭarīq al-qawm*)¹. Nous passâmes ensuite par chez le vertueux *faqīh* Sīdī Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Rifī au hameau de Dār Zahīr, puis par les hameaux de Šrāqa, Buḍaryūn et Baḥrayn. Les gens revenaient à Dieu et se repentaient en multitude. Toute la campagne se métamorphosait par la remémoration de Dieu; les habitants se mettaient des rosaires autour du cou. De nombreux fonctionnaires de l'administration (*makhzen*) devinrent nos compagnons, se pendirent le rosaire au cou et firent repentance. Ce que voyant, le préfet (*'āmil*) de Tanger écrivit au Sultan Sulaymān pour l'informer qu'un *faqīh* dénommé Ibn 'Aġība parcourait la campagne et transformait tout le monde en *fuqarā'*: les gens se mettaient des rosaires autour du cou et abandonnaient la garde. Le Sultan lui aurait répondu: « Fais-donc comme eux: prends le rosaire et invoque Dieu ! »; c'est du moins ce qu'on m'a rapporté, mais Dieu est le plus informé !

Cent vingt *fuqarā'* se joignirent à moi. Cette inondation ébranla le monde et notre réputation s'étendit d'est en ouest. La religion fut vivifiée par la permission divine; partout était répété le Nom de Dieu, loué soit-Il! Nous revînmes dans la tribu des Anġrā et, de là, nous repartîmes pour Ceuta, nous arrêtant dans chaque village pour prêcher la remémoration de Dieu (*ḍikr*). Arrivés à Ceuta, nous nous arrêtâmes sous le Šibr, à proximité du mur de la ville. Nous fîmes un cercle de *ḍikr* ². Des Chrétiens [= Espagnols]

1. Littéralement: « la voie du peuple ». Les soufis se désignent souvent par des expressions telles qu'*al-qawm* (« le peuple ») et *al-riġāl* (« les hommes ») qui sous-entendent un certain complément qualitatif: le peuple « par excellence », les hommes « véritables », et rappellent des dénominations similaires utilisées par de nombreuses peuplades, dans des régions et aux époques les plus diverses, pour se désigner elles-mêmes. Ainsi, en Amérique du Nord, Cherokee, Lenape (= Delaware), Anishinabeg (= Ojibway) sont des noms de tribus indiennes qui, dans la langue respective de ces peuples, signifient « les vrais hommes »; Haida signifie « le peuple », Atsina, « bon peuple », etc.

2. *Ḥalqat al-ḍikr*: il s'agit du cercle formé pour l'exécution de la danse sacrée appelée aussi *'imāra* (« plénitude »), *ḥaḍra* (« présence »), *raqṣ* (« danse ») ou *ḍikr al-ṣadr* (« invocation de la poitrine ») en raison de l'emploi qui y est fait du souffle pectoral. Les expirations fortement rythmées scandent le

sortirent de la ville, qui à cheval, qui à pied, et nous entourèrent comme s'ils faisaient partie de notre cercle. Je les vis de mes propres yeux qui secouaient la tête en cadence, invoquant avec nous. Au moment où nous revenions sur nos pas, deux d'entre eux nous suivirent, en état de ravissement (*mağdūb*); ils marchèrent avec nous jusqu'à Dār al-Bayḍā et là, ils s'arrêtèrent, se tenant immobiles jusqu'à ce que nous eussions disparu.

Nous nous rendîmes ensuite dans l'autre secteur de la tribu, à 'Ayn al-Ṣaḡīr; puis je passai par les Banī 'Attāb et rentrai chez moi, à Tétouan.

J'avais visité au cours de ce voyage une trentaine de hameaux et, dans chacun, des groupes de *fuqarā'* pratiquaient le *ḍikr* collectif sous la conduite d'un moqaddem¹.

La deuxième année, je parcourus la circonscription (*ḥawz*) de Tétouan en direction de la mer. Nous commençâmes par le hameau des Banī Sālim où nous arrivâmes de nuit. Les habitants s'enfuirent à notre approche et barrèrent la porte de la mosquée. Mais, au moment de notre départ, ils eurent des remords et nous prièrent de revenir; cependant, un seul d'entre eux se joignit à nous. Nous revînmes plus tard dans ce hameau pour y enseigner la religion et exhorter les gens à se souvenir de Dieu.

A notre entrée dans le hameau de Wād al-Zarḡūn, les habitants nous reçurent à coups de pierres et avec des sifflements. Un *faqīr* fut atteint par une pierre à l'épaule. Mais nous invoquions le Nom suprême² et ne prêtions aucune attention à eux. Nous arrivâmes ainsi à la mosquée et y passâmes la nuit. Très peu de gens vinrent à nous.

ḥā' final d'Allāh ou le pronom *Huwa* (« Lui ») tandis que le corps entier s'élève et s'abaisse alternativement dans un mouvement d'attraction vers le ciel et de redescende vers la terre. Ce *ḍikr* des Darqāwa a été très bien décrit dans une lettre d'un jeune Marocain à E. Dermenghen, reproduite dans *L'Éloge du Vin — la Khamriya d'Ibn al-Farīdh*, Paris 1931, pp. 64-7; v. aussi DERMENGHEM, *Le Culte des Saints dans l'Islam maghrébin*, Paris 1954, pp. 321-7.

1. Le substitut du *ṣayḥ ṭarīqa*, à qui celui-ci délègue notamment le pouvoir de transmettre le *wird*. La forme classique du mot est *muqaddam* (participe passif de *qaddama* (« faire avancer »): « celui qui est mis devant [les autres, afin de les diriger] », mais on dit aussi *muqaddim*, participle actif, en sous-entendant *ilā l-ḥayr*: « celui qui fait progresser [les autres vers le bien] ».

2. *al-Ġalāla*: littéralement, « la Majesté »; on dit aussi *ism al-ġalāla*, « le Nom de la Majesté », et *ism al-mufrad*, le « Nom isolé ». Ces expressions désignent le vocable sacré *Allāh* dont la répétition, pratiquée dans des conditions et selon des modalités précises, forme le noyau de la méthode de réalisation spirituelle (*taḥqīq*) chez les soufis d'obédience šādilite.

Nous passâmes ensuite par al-Kūf [var. R I: al-Kuwāh; R II: al-Kūd] et regagnâmes la tribu des Anğrā où nous invitâmes au *dikr* et enseignâmes ceux qui ne nous avaient pas rejoints. Une fois encore, plus tard, je retournai dans la tribu des Anğrā avec des *fuqarā'* de Ġmāra et un groupe nombreux de mes propres disciples. A notre arrivée chez les Awlād Abī l-'Ayš, ils voulurent d'abord nous interdire l'accès de leur village; certains venaient à notre rencontre en brandissant des gourdins. Puis des gens éclairés de chez eux vinrent aussi et nous invitèrent à loger parmi eux; ils nous témoignèrent du respect et nous les exhortâmes au souvenir de Dieu. Ils vinrent à résipiscence et regrettèrent la façon dont s'étaient conduits les sots de leur village. Nous nous présentâmes chez le caïd pour quémander; ses préposés voulurent d'abord nous empêcher d'entrer, puis ils nous laissèrent la voie libre. Nous allâmes à la mosquée pour y passer la nuit, mais les gens avaient déjà roulé les nattes et laissé le sol à nu. Le caïd nous fit envoyer le souper, puis il nous fit dire, à moi et à mon frère, de venir nous installer dans sa maison. Nous y allâmes, lui fîmes un prêche et lui enseignâmes ce que Dieu voulut en matière de religion.

Après avoir pris congé de lui, nous nous rendîmes à la zaouïa des Awlād al-Ġa'īdī. C'est là que je transmis à mon frère la science de la Réalité¹. Nous passâmes un certain temps dans la tribu pour y enseigner le *dikr* avant de regagner notre pays.

La troisième année, je me dirigeai du côté du Faḥṣ² et m'arrêtai dans les villes d'Ašila et Larrache où des groupes importants entrèrent dans la voie. Puis nous rendîmes visite au vertueux Mawlāy Abū Salhām et fîmes halte à Mehdiya avant de séjourner assez longuement à Salé et Rabat. Dans ces villes, je donnai une

1. Hāšimī devait être déjà initié à la *ṭarīqa* depuis un ou deux ans puisque le fait relaté ici se situe pendant la seconde année de *mašyaḥa* d'Ibn 'Ağība, soit en 1210/1795-6, alors qu'en 1209, selon ce que nous verrons plus loin, Hāšimī avait été inquieté pour avoir transmis le *wird* à une femme en l'absence du mari. Ibn 'Ağība veut dire qu'il profita du séjour dans la zaouïa citée pour donner à son frère un enseignement ésotérique particulier, grâce auquel celui-ci accéda à la face cachée des choses, au monde des réalités intimes. Que Hāšimī ait profité de cette instruction est démontré par un petit résumé de « règles soufiques » (*Qawānīn ṣūfiyya*) écrit par lui, et dont il existe un ms. à la Bibl. gén. de Tétouan (dans *Mağmū'* 244, 6 pp.).

2. La plaine qui s'étend au sud de Tanger, des Jbāla au littoral atlantique. Parfois, le terme est employé avec le sens plus général de « campagne ».

lecture de la *Ḥamriyya* d'Ibn al-Fāriḍ et de la *Taṣliya* du Pôle Ibn Mašīš. Des semaines entières furent remplies par le *ḍikr*. Ainsi, nous fûmes de quelque utilité aux autres et tirâmes profit de leur compagnie.

Après avoir regagné ma patrie, je repartis pour la tribu des Banī Saʿīd que je traversais habituellement lorsque j'allais rendre visite au Šayḥ. Beaucoup de gens de cette tribu entrèrent dans la voie des soufis. Puis je me rendis plusieurs fois chez les Banī Ḥassān dont j'avais souvent traversé le territoire en revenant de chez les Banī Zarwāl. Beaucoup d'entre eux entrèrent aussi dans la voie. Ils construisirent une zaouïa à Naṣlān pour leurs réunions. Je visitai un grand nombre de leurs hameaux : Dieu les vivifia et les illumina de Son souvenir, au point qu'ils abandonnèrent, par notre influence, beaucoup des innovations qu'ils avaient adoptées : « Louange à Dieu qui nous a conduits à cela ; car, si Dieu ne nous avait pas guidés, nous n'aurions pu nous diriger ! » [*Coran*, VII, 43].

Le Prophète a dit : « Que Dieu se serve de toi pour guider un seul homme est meilleur pour toi que tout ce qu'embrasse la course du soleil ». Telle est la version consignée dans le *Ġāmi' al-ṣaġīr*¹, tandis que celle d'al-Buḥārī dit : « . . . est, pour toi, meilleur que des troupeaux de bétail ». Le Prophète a dit, également : « Lorsque meurt le fils d'Adam, ses actions se séparent de lui à l'exception des trois suivantes : l'aumône pratiquée constamment, la science qu'il a fait pénétrer dans la poitrine des hommes et l'enfant vertueux qui prie pour lui après sa mort ». La parole divine : « Celui qui a vivifié une seule âme, c'est comme s'il avait vivifié la totalité des hommes » [*Coran*, V, 32] s'interprète ainsi : « celui qui l'a vivifiée par la science et l'éveil spirituel (*yaqaza*) ». C'est en ce sens qu'un poète a dit [mètre *raġaz*] :

« L'homme, dans sa balance, trouve ses disciples ;
apprécie donc à ce compte la valeur du prophète Muḥam-
[mad !] »

Dieu est la source de toute grâce et Il conduit sur la voie droite.

* * *

1. « Petit Recueil » de *ḥadīṭ* de Ġalāl al-dīn AL-SUYŪṬĪ (m. 911/1505). Ibn 'Aġība en a écrit une glose (*ḥāšiya*) : cf. chapitre 6, [37].

[CHAPITRE II]

Des états que nous avons éprouvés dans la progression et des épreuves rencontrées sur la voie de la délivrance

Sache — que Dieu me fasse comprendre, et à toi, ce qu'est le sentier de Ses amis, et qu'Il me fasse parcourir, et à toi, le parcours des purs ! — que la voie doit nécessairement comporter une rupture des habitudes (*ḥarq al-ʿawā'id*), l'acquisition de traits valeureux (*iktisāb al-fawā'id*) et la lutte contre les tendances individualistes (*iğtihād al-nufūs*), afin que tu puisses entrer dans la sainte Présence. « Comment se produirait-il, pour toi, une rupture des habitudes si tu ne parviens pas à rompre les habitudes de ton âme ? ». « S'il n'y avait point les domaines des âmes (*mayādīn al-nufūs*), nul voyageur n'accomplirait le voyage »¹. Les hommes d'élite ne se distinguent du vulgaire que par le combat qu'ils mènent contre leur âme individuelle. Les habitudes les plus tenaces qu'il faut arracher de l'âme sont [l'amour de] la gloire et [de] la richesse, afin que la gloire se mue en humilité et la richesse en pauvreté. Humilité et pauvreté sont deux portes monumentales pour accéder à Dieu et atteindre Sa Présence. Abū Yazīd² reçut, par une voix intérieure, une adresse venue de Dieu qui lui disait : « Ô, Abū Yazīd ! Nos magasins sont remplis d'actes d'obéissance (*ḥidma*) ; viens à Moi par la petite porte de l'humilité et de la dépendance (*iftiqār*) ! ». Al-Ġaylānī³. . . a dit : « Je me suis présenté à toutes les portes et, partout, j'ai trouvé la foule. Alors, je suis allé à la porte de l'humilité et de la pauvreté et l'ai trouvée libre. Je suis donc entré et j'ai appelé : Venez par ici ! ». L'humilité consiste à s'abaisser devant tous ses semblables, devant l'élite comme devant le vulgaire, en particulier devant les compagnons et les frères qui vous tiennent en haute estime. Quant à la pauvreté, elle consiste à se dessaisir des richesses et à vider son cœur de la préoccupation d'en acquérir.

Avant d'entrer dans la voie, ma situation matérielle était assez aisée. Je possédais un jardin et deux orangeries qui faisaient

1. Deux « Sentences » d'IBN 'AṬĀ' ALLĀH al-Iskandarī (v. n. 5, p. [52]). La première signifie que Dieu n'ouvre les trésors de ses grâces extraordinaires (*karāmāt*) qu'à ceux qui font le sacrifice de leur ego. La seconde indique que c'est essentiellement dans le monde de l'âme, intermédiaire entre le corporel et le spirituel, que s'opère le cheminement mystique.

2. Abū Yazīd al-Bisṭāmī, soufi du Ḥurāsān, m. 261/874-5.

3. 'Abd al-Qādir al-Ġaylānī (v. n. 5, p. [69]).

partie du habous¹, plus une vache laitière, une saline² et une bibliothèque d'ouvrages scientifiques. Après mon entrée dans la voie, tout cela partit et je restai comme l'a dit le Très-Haut: « Vous êtes venus à Nous esseulés » [*Coran*, VI, 94]. Je vendis mes livres de science exotérique et, avec l'argent, payai les dépenses de construction de la maison du Šayḥ à Ġmāra, les frais de son mariage et subvins à un certain nombre de ses besoins. Je jouissais aussi d'une position éminente dans l'enseignement et j'étais respecté de l'élite comme du vulgaire; j'avais mes entrées chez les gouvernants, auprès de qui je pouvais intercéder pour autrui. En bref, j'étais à ce point affligé d'honneurs qu'après mon entrée dans la voie mystique et mon abandon de ces choses, le Šayḥ al-Warzazī avait coutume de dire: « Il nous rendait bien service pour ces affaires ! ». On me considérait comme un homme parfaitement vertueux, presque à l'égal d'un grand saint. Lorsque j'allais au marché, les gens me tombaient dessus comme on le fait en visitant un tombeau.

Dès que j'eus pris le *wird* de notre Šayḥ al-Būzidī, je revêtis une jellaba de tissu grossier [littéral³: du genre Abū Naddāf] qui appartenait à un de nos compagnons. Lorsque le Šayḥ me vit ainsi vêtu, il se réjouit beaucoup et acquit la certitude que je recevrais des lumières sur les secrets spirituels. Nous nous trouvions, ce jour-là, dans la ferme du Šayḥ al-Ḥāğğ al-Zakkāmī [ou Zaggāmī], située en dehors de Tétouan, où nous devions passer la nuit. Le jour suivant, je fis mon entrée dans la ville vêtu de cette jellaba avec le groupe des *fugarā'* qui chantaient la *haylala*⁴. Beaucoup de gens nous regardaient, étonnés. J'entendis alors, au dedans de moi, mon âme qui appelait au secours et criait; la sueur ruisselait sur mon corps: c'était en effet la première fois que j'éprouvais une brisure⁴. Ensuite, le Šayḥ me dit: « Porte toujours ta jellaba » et je la portai jour après jour. Peu après, je mis le gros rosaire à

1. La fondation créée pour l'entretien du tombeau de 'Abd Allāh Ibn 'Ağība, le pieux ancêtre de l'auteur (v. *supra*, p. [36]).

2. Ou un dépôt de sel: *malām li-l-milḥ* (?).

3. La première formule du Témoignage (*šahāda*) qui est la proclamation de l'Unité divine: *lā ilāha illā llāh*, « pas de dieu sinon Dieu ».

4. *ḥarq*: terme technique qui désigne, sur le plan de la réalisation mystique, la rupture des habitudes (*ḥarq al-'awā'id*) ou, ce qui revient au même, la brisure de l'âme (*ḥarq al-naḥs*) qui aboutit à la mort mystique (*fanā'* 'an *al-naḥs*). Transposé sur le plan macrocosmique, ce terme s'applique à une manifestation extraordinaire (*ḥarq al-'ād*) de la Puissance divine (*al-quḍra*), c'est à dire au « miracle » (*ḥarāma*).

mon cou. Lorsque j'arrivai chez moi avec la jellaba et le rosaire, ce fut un tollé général parmi les gens de ma maison. Cependant, voyant que j'étais bien résolu, ils se résignèrent et se mirent à me pleurer comme on pleure un mort ; ils se faisaient mutuellement des condoléances à mon sujet, tandis que des caravanes de femmes emplissaient la maison pour venir exprimer leur sympathie à ma famille. Je fus beaucoup pleuré par les habitants de Tétouan. Mais, voyant que malgré cette ruine et désolation les gens ne s'écartaient pas de moi, je demandai au Šayḥ l'autorisation de porter le froc rapiécé (*muraqqa'a*)¹, et il me la donna. Dès que je m'en fus revêtu, les gens se mirent à me fuir ; je trouvai le grand repos et pus me consacrer entièrement au cheminement dans la voie. Plus tard, le Šayḥ m'écrivit : « Rejette tout le superflu et fais-en l'aumône ; ne garde que ce qu'il te faut pour te nourrir, toi, ta famille et les pauvres pendant un ou deux jours ». Je fis comme il me disait, distribuant tout ce qui excédait le strict nécessaire ; parfois, je me relevais la nuit pour sortir les provisions de la maison afin que les femmes ne me voient pas. Au bout de quelque temps, nous fûmes embellis par la misère et la certitude grandit. Ensuite le Šayḥ m'écrivit de servir les *fuqarā'*, de faire leur lessive, d'acheter du savon, de laver leurs vêtements avec mes pieds et de les nourrir chez moi ; ce que je fis pendant un certain temps. Vint alors l'ordre d'aller mendier dans les boutiques et à la porte des mosquées. Rien en ce monde ne m'a été plus pénible que cela, et rien n'a été plus tranchant pour les artères de mon âme. Je sortais avec l'intention de le faire et errais ça et là dans le souk ; mais le respect humain me paralysait et je rentrais à la maison : combien j'enviais ceux des *fuqarā'* qui s'étaient mis à mendier ! Plusieurs fois par jour, mon âme souhaitait la mort corporelle. Enfin — c'était un vendredi — , j'étendis la main droite et jurai solennellement de commencer ce jour-là. Lorsque l'imâm eut prononcé la salutation finale [de la prière commune], je me dirigeai vers la porte de la mosquée, m'assis au milieu des vieux mendiants dont certains étaient des aveugles, d'autres des *fuqarā'* et tendis la main avec eux pour demander l'aumône. Les gens qui passaient près de moi se couvraient le visage, gênés, afin de ne pas me voir en cet état. Je pris place ainsi de nombreuses fois avec les autres mendiants, puis j'allai me poster près de la porte en tendant la main et fis cela tour à tour dans toutes les mosquées de Tétouan.

1. Voir n. 4, p. [69].

Je partis ensuite à l'assaut des boutiques et des marchés, et cette tâche devint mon *wird* quotidien, après la prière du milieu de l'après-midi (*ʿaṣr*). Je conservai cette pratique tout le temps que dura mon séjour à Tétouan. Lorsque je demandai au Šayḥ l'autorisation de pratiquer la retraite et le silence, il m'écrivit : « Va dans le souk et assieds-toi là du matin jusqu'au soir ! Fais cela un jour sur deux : un jour tu parleras aux amis pour les exhorter au *dīkr*, le jour suivant tu t'assiéras dans le souk ». J'agis de la sorte durant tout le mois de *ramadān* : je restais dans le souk, tantôt assis, tantôt couché, jusqu'au milieu de l'après-midi, après quoi je partais pratiquer le *wird* dont il vient d'être question [la mendicité].

Le Šayḥ m'ordonna ensuite de nettoyer le souk et de porter les ordures sur ma nuque jusqu'en dehors de la ville. Je balayai les souks à trois ou quatre reprises. Durant l'hiver, il arriva plus d'une fois que les détritiques mouillés que je portais sur les épaules me dégoulinassent sur le dos. Le Šayḥ m'ordonna aussi de monter sur un âne et de parcourir ainsi les souks, ce que je fis à cinq reprises en passant à travers toute la ville et, en particulier, auprès des gens qui réprouvaient [ma conduite] ; de même, lorsque j'allais mendier, je m'adressais tout spécialement, et plus souvent qu'aux autres, à ceux qui [me] critiquaient et [me] blâmaient, afin d'en extraire ce qui fait mourir l'âme¹. Je me présentais aussi intentionnellement chez ceux qui me portaient de l'estime, et surtout chez nos parents. A tous ceux-là, je me montrais un mendiant particulièrement insistant et avide des biens de ce monde, espérant par là atteindre la pure sincérité (*iḥlās*) et la mort psychique (*qatl al-naḥs*).

Le Šayḥ m'ordonna encore de porter la besace (*ḡarāb*), mais cela me fut plus facile car j'en portais déjà une sur le dos lorsque j'étais imām : je la suspendais dans la niche de prière et, quand j'avais terminé la prière, je me la pendais au cou. Maintenant, quand j'allais mendier, j'en portais deux : une par devant et une par derrière. Parfois j'allais jusqu'à prendre sept sacs (*qirāb*) pour me rendre au marché. J'entendais souvent une voix intérieure qui me disait clairement : « Purifie ton or ! » ou encore : « Continue

1. *li-nastahriḡa minhū ma tamūtu bihi l-naḥs*. Une variante (Dāwūd, *Ta'riḡ Tiṭwān*, III, p. 200) porte *mā tumawwihu bihi l-naḥs* : « ce qui altère l'âme ». Le sens est le même, bien que la première édition (celle des mss T, R I et R II) soit plus éloquente.

comme cela ! ». C'étaient là des secours qui m'étaient donnés.

Je me mis aussi à aller porter l'eau dans une outre à travers les marchés, les rues et les boutiques. Le Šayḥ ne me l'avait pas ordonné mais, ayant entendu dire que Mawlāy al-'Arabī [al-Dar-qāwī] avait agi ainsi pendant son cheminement spirituel et son temps d'épreuve, j'avais décidé de suivre son exemple. Un porteur d'eau (*garābī*) me donnait une outre, la remplissait et me la suspendait au cou; il me donnait aussi les clochettes (*šanāšīl*) et une sacoche (*hanša*) pour mettre l'argent et j'allais distribuer l'eau. Quand mon outre était vide, j'allais la faire remplir à nouveau. Je faisais cela les jours de fête, lorsque les gens étaient occupés à se parer pour les réjouissances ou qu'ils étaient assis dans les rues. J'allais de l'un à l'autre avec mon outre et leur versais à boire. Lorsqu'on me demandait si je travaillais pour de l'argent, je répondais: « Bien sûr ! », sans laisser transparaître aucun détachement. Quand j'avais reçu quelque chose, j'allais le porter au propriétaire de l'outre, qui en était très heureux. Je fis cela jusqu'à mon départ de Tétouan.

Notre Šayḥ et son propre Šayḥ, Mawlāy al-'Arabī — que Dieu soit satisfait d'eux ! — ordonnaient [à leurs disciples] de quitter la ville. Ils disaient: « Les villes ont des usages exorbitants et il y règne un grand tumulte; elles ne conviennent pas à ceux qui aspirent à Dieu (*murīdun*) ! ». Moi, je ne pouvais pas quitter Tétouan à cause des nombreux membres de ma famille: ils avaient été élevés en ville et il m'eût été pénible de les en éloigner. Moi-même, du fait que j'avais pris une deuxième épouse dans la tribu des Anḡrā, je me trouvais réunir la coutume de la cité et celle de la campagne. Ce n'est qu'après l'épidémie [de peste], lorsque les enfants eurent été rappelés auprès de Dieu, que je quittai Tétouan à la suite de l'emprisonnement subi dans cette ville et dont je parlerai bientôt, si Dieu le veut !

Je construisis ma maison chez les Banī Sa'īd en 1210 [1795-96] et y pris femme en 1215 [1800-1801].

Quant à ma maison de Zammīġ, je la meublai en 1216 [1801-1802]. Le bâtiment existait déjà depuis quelque temps [et avait connu des fortunes diverses dont voici le récit]: J'avais acheté le terrain pour 80 *mitqāl* et avais entrepris d'y construire une maison. Mais des gens du hameau, animés d'un désir de vengeance, me dénoncèrent au préfet de Tanger et celui-ci me fit expulser de force. Je construisis alors à un autre emplacement. Mais une deuxième

plainte fut déposée contre moi. On m'expulsa à nouveau et on incendia la maison dont la couverture venait d'être achevée, ainsi que l'école (*masīd*) où j'habitais. Les gens pillèrent tout ce qui se trouvait là : literie, etc. . . et ils arrachèrent les orangers et autres plantations que j'avais faites. Lors de ces événements, le moqaddem Ġarib frappa le Šayḥ de la tribu d'un coup de couteau et s'enfuit chez les Banī Sa'īd. Tous les *fuqarā'* furent arrêtés, sauf ceux qui avaient pu s'enfuir vers le littoral. Le makhzen infligea injustement au moqaddem une amende de 200 *mitqāl*. A ce moment, beaucoup renièrent la voie (*tarīq*), craignant qu'on ne s'en prenne à leurs biens : c'est que leur entrée dans la voie n'était qu'à demi sincère (*'alā ḥarf*) et ils ne s'étaient pas fermement établis dans la douceur du chemin mystique. Ainsi, après qu'un vent purificateur les eut secoués, il ne resta parmi eux que les authentiques *fuqarā'*. Cependant, une fois que le préfet inique eut été remplacé par un autre, la tribu mit ce dernier au courant de notre affaire et il répondit que nous n'avions qu'à nous présenter avec les actes [de propriété] et qu'il nous rendrait nos terres. Le moqaddem alla le trouver avec quelques *fuqarā'* et il leur rendit le terrain. C'est alors que je fis construire, en 1214 ou 1215, la maison dans laquelle j'habite actuellement — mais Dieu est mieux informé!

(à suivre)

L'AUTOBIOGRAPHIE (*FAHRASA*) DU SOUFI MAROCAIN
AḤMAD IBN 'AĠĪBA

(1747-1809)

PAR

J.-L. MICHON

III

[CHAPITRE 12]

De l'épreuve subie en prison et du départ de la patrie

A mesure que la voie mystique (*ṭarīq*) se manifestait au grand jour et que la remémoration de Dieu se répandait dans le pays, une personne originaire de Ouezzane conçut du ressentiment à notre égard et se mit à forger contre nous des preuves, fausses pour la plupart, pour nous causer du tort. Elle visait par là à étouffer la lumière de Dieu, « mais Dieu parachèvera Sa Lumière ! » [*Coran*, LXI, 8]. Puis il arriva qu'un quidam se mit à prétendre que mon frère avait pénétré chez lui en son absence et avait transmis le *wird* à son épouse. De fait, mon frère était innocent de cela, n'ayant fait qu'initier cette femme — qu'il ne connaissait d'ailleurs pas — en même temps que d'autres, dans la maison d'une tierce personne¹. L'homme se plaignit donc auprès de Sidi 'Alī, à Ouezzane, lequel le renvoya au caïd de Tétouan. De son côté, le *faqīh* de cet homme, un dénommé al-Fallūs, écrivit au caïd de Tétouan en lui ordonnant de faire arrêter mon frère, et le caïd lança un mandat d'arrêt contre lui. Lorsque j'appris que mon frère avait été arrêté dans la tribu Anġrā, j'allai le chercher et me présentai avec lui chez le caïd. Au moment où il donnait l'ordre de jeter mon frère en prison, le caïd me dit : « Toi [va-t-en], il n'y a pas de plainte contre toi ! — Je ne me séparerai pas de mon frère », dis-je, et il ordonna de nous emprisonner tous les deux. Ensuite, tous les *fuqarā'* de Tétouan furent arrêtés et mis en prison avec nous. Il se trouva que des *fuqarā'* de Tāza venaient au même moment

1. Chez les Darqāwa, les femmes sont initiées par simple remise d'un rosaire et non, comme les hommes, par un serrement de main. La femme reste voilée et le šayḥ dépose le rosaire dans sa main en prononçant la formule d'affiliation.

nous rendre visite [à Tétouan]. Il y avait parmi eux les savants al-Kūhin¹ et al-Makkūdī². On les incarcéra avec nous et notre emprisonnement dura trois jours.

Par Dieu ! Je n'ai pas vécu de jours meilleurs que ceux-là : la prison se trouva transformée en zaouïa et l'on n'y faisait qu'invoquer Dieu. C'était comme si la porte en était restée ouverte : pour celui qui y entraît [car il pénétrait dans une zaouïa] et pour celui qui en sortait [car il quittait une zaouïa pour entrer dans une autre] ; les autres prisonniers étaient heureux et tous leurs soucis cessèrent pendant le laps de temps que nous passâmes parmi eux ; je transmis le *wird* à plusieurs d'entre eux, quatre ou cinq ; on nous apporta des provisions que nous partageâmes avec tous les prisonniers et il y en eut même en excédent.

Cependant, le caïd al-Šrīdī rassembla les oulémas, les chorfa et les notabilités de la ville et nous fit sortir de prison. Il nous donna l'ordre de quitter la voie mystique (*ṭarīq Allāh*) et nous y contraignit. Nous y consentîmes avec la langue et leur donnâmes notre attestation [écrite], mais « le cœur restait assuré dans la foi »³. Le caïd fit ensuite mander le *faqīh* al-Kūhin et lui dit :

1. Bien que les trois mss orthographient *Kuwayhin*, on peut préciser qu'il s'agit d'Aḥmad b. Muḥammad al-Kūhin, sur la foi du *Radd* de l'auteur cité dans la n. 2, ci-après. Ce Kūhin pourrait être le père de 'Abd al-Qādir al-Kūhin, auteur du *Imdād dawī l-isti'dād* (cf. *GAL*, S II, p. 881) ; l'identité de prénom et de patronyme ne peut cependant être tenue pour une preuve certaine, le nom Kūhin étant très répandu parmi les descendants de Juifs andalous convertis à l'Islam.

2. Muḥammad al-Makkūdī écrira, un an après ces événements, en 1210/1795, un pamphlet intitulé *al-Irṣād wa-l-tibyān fī radd mā ankaraḥu l-ru'asā min ahl Tiṭwān* (« L'explication juste, ou réfutation des critiques faites par les autorités de Tétouan »). De larges extraits en sont reproduits dans DĀWŪD, *Ta'wīḥ Tiṭwān*, III, pp. 213-22, d'après une copie manuscrite datée de 1213 H. (80 pp.) On peut supposer qu'Ibn 'Ağība possédait ce texte, mais le récit de la *Fahrāsa* et celui de Makkūdī, s'ils concordent parfaitement sur le plan des faits, sont d'une présentation et d'un style tout différents ; tandis qu'Ibn 'Ağība ne se départit pas d'un ton familier et serein, Makkūdī écrit dans un style oratoire, imagé, fait pour susciter l'indignation du lecteur et redresser les torts.

3. Ne sachant si Ibn 'Ağība était seul au moment de cette renonciation, je traduis littéralement ce passage à la première personne du pluriel, bien qu'Ibn 'Ağība l'emploie très souvent pour dire « je ». De fait, d'après le récit de Makkūdī, il semble bien qu'Ibn 'Ağība ait été le premier à subir l'ordalie et à donner sa renonciation. Les mots entre guillemets dans ce texte sont une citation du *Coran* (XVI, 106) qui excepte du châtement divin promis aux apostats ceux qui ont subi une contrainte extérieure mais ont conservé la foi intérieure. C'est le fondement de la *taqiyya*, « restriction mentale »,

« Les savants docteurs vont t'examiner; s'ils l'emportent sur toi, tu devras venir à résipiscence; sinon, nous te ferons souffrir et te rejetterons en prison ». Le *faqīh* répondit: « Soyez équitables; désignez celui qui discutera avec moi et je discuterai avec vous ». Le *faqīh* al-Ġanwī, junior¹, intervint: « Moi, je discuterai avec toi! ». Notre compagnon al-Kūhin lui dit: « Que nous reproches-tu? — Cette *muraqqa'a*! — Qu'as-tu contre elle? — Le fait que vous vous en revêtiez! — Notre Prophète, que Dieu prie sur lui et le salue!, avait-il un vêtement particulier qu'il ne quittait jamais, un uniforme connu qui n'a jamais changé? Ou bien changeait-il parfois de vêtement? — Il n'avait pas de vêtement particulier. — Pourquoi donc nous reprochez-vous de porter la *muraqqa'a*, alors que Sayyidnā 'Umar la portait et que Muṣ'ab b. 'Umayr se vêtait d'une peau de mouton avec sa toison? — Ce n'est pas dans le *ḥadīṭ*, rétorqua al-Ġanwī. — Soyez témoins qu'il a dit que ce n'était pas dans le *ḥadīṭ*, s'exclama Kūhin, et nous ferons venir les livres du *ḥadīṭ* ».

Mais personne ne voulut se porter témoin contre al-Ġanwī.

La discussion se prolongea ainsi de façon inéquitable; tous y prirent part avec passion et partialité, après quoi le caïd ordonna de réincarcérer notre compagnon.

Il s'adressa ensuite à moi et me parla en ces termes: « Tu vas maintenant retourner à ta mosquée et à ton enseignement, de même que ton frère. Sinon, je vous fais mettre aux chaînes et vous resterez en prison ». Après cela, il écrivit au Sultan [Mawlāy Sulaymān] pour le mettre au courant de ces événements et le Sultan lui répondit que si Ibn 'Ağiba ne revenait pas [à son état ancien], il fallait effectivement le mettre aux fers, l'emprisonner, puis le lui envoyer.

Ils nous chassèrent ensuite de la zaouïa et en barrèrent la porte. Ils libérèrent al-Kūhin de prison, ainsi que ses compagnons, et tous regagnèrent leur contrée. Quant à moi, je restai à Tétouan le temps que Dieu voulut, puis je m'enfuis de la ville. Mon frère alla chez les Banī Zarwāl, ensuite à Tāzā, pour finalement aller rejoindre le Šayḥ [Būzīdī] à Tlemcen où ce dernier s'était rendu

admise comme mesure de précaution chez tous les Musulmans persécutés dans leur foi. Les soufis et, plus systématiquement les šī'ites, l'ont appliquée à la discipline de l'arcane.

1. Fils du muftī Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ġanwī, ancien maître d'Ibn 'Ağiba (cf. n. 3, p. [52]); le fils mourra à Tétouan en 1214/1799-1800.

sur l'ordre du Šayḥ Darqāwī, son maître, pour éviter des représailles du Sultan. Moi-même, je me rendis dans la tribu des Banī Sa'īd où je restai une cinquantaine de jours et fondai, avec la permission du Šayḥ, une maison encore habitée par une partie de ma famille. C'était en l'année 1210 [1795-96]. Le Šayḥ m'ordonna ensuite d'aller dans la tribu des Anğrā et j'y construisis la maison dont il a déjà été question et que j'habite encore.

Le Šayḥ savait à l'avance, par intuition, que j'aurais deux maisons. La chose s'était passée ainsi: au moment où ils apprirent que j'étais décidé à aller habiter chez les Banī Sa'īd, les *fuqarā'* d'Anğrā allèrent trouver le Šayḥ avec un présent et le prièrent de me laisser résider dans leur tribu. Il leur dit: « Sidī Aḥmad a deux maisons, l'une chez les Banī Sa'īd et l'autre à Anğrā. Et il a quatre femmes ». Or, je n'avais à ce moment-là qu'une seule épouse. Les choses se passèrent comme il les avait annoncées — que Dieu soit satisfait de lui !

Lorsque la nouvelle [de cet emprisonnement] arriva à Fès, les gens de cette ville blâmèrent ceux de Tétouan et leur reprochèrent très vivement leur conduite. Le *faqīh* très savant et lettré, chérif 'Alamī Sidī Sulaymān al-Ḥawwāt ¹, prit notre parti et il composa une poésie pour blâmer les enfants d'Ibn Rīsūn, et tout particulièrement l'aîné de la famille: Sidī 'Alī Ibn Rīsūn ², qui avaient déployé tous leurs efforts pour nous faire renoncer à la voie mystique. Voici le texte de cette poésie:

Abū Ḥasan, suis l'exemple de ton père qui,
dans l'ivresse de la contemplation, perdait la notion du
sensible.
Si tu ne le peux, corrige par le renoncement le mal qui est en toi !
Sois confiant dans la mort qui surviendra le matin ou le soir.
Ne t'oppose pas à ce que tu ignores
et abandonne l'envie, les soupçons infondés !
Sois équitable et ne pratique pas le déni de justice
si tu sais ce que recèle demain aussi sûrement
que tu sais ce qui s'est passé hier.

1. Chérif de Xauen, auteur d'une biographie de Muḥammad al-Tawdī Ibn Sūda intitulée *al-Rawḍa al-maqṣūda fī ma'āṭir Banī Sūda* (microfilm à Bibl. gén. de Rabat) dans laquelle il est aussi question de la controverse de Tétouan. La poésie reproduite ici compte 22 vers, *ṭawīl*, rime en *sīn*.

2. 'Alī b. Muḥammad b. 'Alī Ibn Rīsūn, mort à Tétouan en 1229/1813-4, était, comme le rappelle Ḥawwāt, le fils d'un soufi très connu, Sidī 'Alī Ibn Rīsūn, savant et musicien, qui avait fondé à Tétouan la *ṭarīqa rīsūniyya*.

Qu'avez-vous donc à vous enrôler ainsi parmi les adversaires
du cercle du renoncement, vous associant aux coups et à la
prison [qu'on inflige à ses membres] ?

Comment un musulman peut-il humilier les deux Ibn 'Ağġiba,
alors que leur gnose est plus éclatante que le soleil ?

Et ce savant de Tāzā dont la lumière est celle de la lune propice,
l'avez-vous donc pris pour l'étoile du malheur ?

Tu ignores, semble-t-il, la vérité de leur secret,
et tu ne les connais ni quant au genre, ni quant à l'espèce.

Ces hommes ont dompté leur âme et leur langue;
et qui donc est capable de mater sa langue ou son âme ?

La main qui naguère se tendait pour être baisée avec respect,
ils l'ont tendue pour mendier la monnaie;

En échange des beaux vêtements, ils ont revêtu un froc
rapiécé dont la vue a réjoui leurs yeux.

Dès qu'ils ont reconnu leur Maître, ils se sont hâtés vers Lui,
mais les autres sont restés dans la plus complète équivoque.

Voici donc mon conseil, ô Ibn Rīsūn: occupe-toi
de ta propre âme et débarrasse-la du souci de 'Amr ou de
Qays ¹:

Tu ne verras alors que Dieu de tous côtés;
vends à vil prix la marchandise du monde !

Tel était ton père, le Secours, que tu as bien connu;
et tels furent avant lui tant de gnostiques, de purs, d'inspirés.

N'as-tu pas un modèle dans le Šayḥ Ibn Sūda,
lui dont le chef porte la couronne du savoir ?

Au Prince des Croyants, Muḥammad ²,
ne faisait-on pas des prêches sur ce que sont les zaouïas et
n'en oubliait-il pas tout autre souci ?

Il ne tenait ces hommes en nulle suspicion
et il ne leur a pas versé, comme d'autres l'ont fait, un
breuvage d'amertume !

1. De Pierre ou de Paul.

2. Mawlāy Muḥammad, chérif ḥasanī, petit fils de Mawlāy Ismā'īl, fut sultan du Maroc de 1757 à 1790. Son fils Sulaymān lui succéda en 1793 et resta au pouvoir jusqu'à sa mort, en 1822. Il est de fait que ces deux souverains eurent en général une attitude assez favorable aux confréries mystiques. Le second, cependant, eut de sérieux démêlés avec les Darqāwa durant les dernières années de son règne (cf. G. DRAGUE, *Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc*, pp. 87-92).

Et son fils, ce parangon de la science et de la religion,
jamais il ne leur a manqué de respect, ni à haute voix, ni
en chuchotant.

Admets donc ton erreur et tu échapperas au destin
même de « celui que Satan secoue un jour de sa griffe »¹.

Moi, Sulaymān, fils de ton oncle paternel, je ne te vois pas
saisir ton arc pour lancer les flèches du bon conseil.

Mon affection pour toi a renforcé mon désir de soutenir ceux
que tu attaques.

Sois comme eux: tu ne trouveras d'intimité qu'en ton
Seigneur ! »

Toute grâce vient de Dieu; il n'y a de Puissance et de Force
qu'en Lui, le Très-Haut, le Magnifique !

* * *

[CHAPITRE 13]

De nos appuis dans la voie soufique, jusqu'au Prophète

Sache — que Dieu te conduise sur la voie de la réalisation et
qu'Il te mène, et nous, sur le chemin de la réussite ! — que l'on
ne saurait voyager sur la voie du soufisme, surtout si l'on aspire
au dévoilement (*kašf*) et à la réalisation (*taḥqīq*), sans obéir et se
soumettre constamment et entièrement à un šayḥ « réalisé » (*muḥaq-
qīq*), un guide spirituel (*muršid*) réunissant la vérité ésotérique
(*ḥaqīqa*) et la loi exotérique (*šarī'a*). Car la voie spirituelle est
périlleuse et le moindre écart par rapport au chemin tracé a pour
résultat un extrême éloignement du but.

Abū l-Ḥaṣan al-Šuštārī² s'est exprimé ainsi: « Il (c'est-à-dire
l'aspirant) ne peut se dispenser de remettre son affaire à quelqu'un
qui lui ordonnera [le bien], lui interdira [le mal] et veillera sur lui.
Car le chemin est périlleux: peu nombreux sont les voyageurs et
nombreux les coupeurs de route. Souvent, le voyageur se croit
au milieu de la chaussée alors qu'il tourne déjà le dos à son objectif.
Il a suffi qu'il s'écarte de la distance d'un doigt et le voici sorti

1. *Coran*, II, 275; le poète conjure 'Alī Ibn Rīsūn de faire amende honorable
afin d'échapper à la damnation qui attend les forcenés, possédés du diable,
qui nuisent aux « hommes de Dieu ».

2. Abū l-Ḥaṣan 'Alī al-Šuštārī, poète soufi d'Andalousie (m. 668/1269),
dont Ibn 'Ağība a commenté plusieurs poésies (v. chap. 6, [25]). Le passage
cité appartient sans doute à la *Risāla bağdādiyya* traitant de l'initiation
selon MASSIGNON, *Textes inédits*, Paris 1929, p. 134).

du chemin et égaré. La voie est étroite, en vérité, pour celui dont l'âme, suivant une habitude ancrée, veut disposer à son gré d'un corps (*badan*) qu'elle est appelée à quitter. Le démon de cette route en connaît bien les stations et les étapes ».

L'auteur des *'Awārīf*¹ a dit : « L'objectif global est la compagnie (*ṣuḥba*) ; si l'aspirant a trouvé la compagnie [d'un ṣayḥ], on peut espérer qu'il atteindra le meilleur ».

On rapporte ces paroles d'Abū Yazīd : « Celui qui n'a pas de maître a pour maître Satan ».

Al-Daqqāq² a dit : « L'arbre qui pousse de lui-même, sans avoir été planté, donne des feuilles mais pas de fruits. S'il fructifie, ses fruits ne sont pas comme ceux des arbres qui ont été plantés ».

Abū 'Amr al-Zağğāgī³ a dit : « De l'homme qui n'a pas de maître, rien ne sortira, eût-il reçu des visions de l'invisible ».

Ibrāhīm Ibn Ṣaybān⁴ a dit : « Un homme, eût-il réuni toutes les sciences et fréquenté tous les cercles, n'atteindra à la station des hommes que s'il suit la discipline d'un ṣayḥ, imām, ou éducateur de bon conseil. On ne saurait confier la réforme des mœurs (*taṣḥīḥ al-mu'āmalāt*) à quiconque n'a pas été policé par un maître et censeur qui lui aura montré les fautes de sa conduite et les défauts de son âme ».

Le Ṣayḥ Abū l-'Abbās al-Mursī⁵ a dit : « Celui qui n'a pas eu de ṣayḥ dans cette voie [la voie soufique] ne pourra pas rendre heureux son prochain. Fut-il doué d'une grande intelligence et d'une âme soumise, un tel homme, s'il se contente de ce que lui enseigne le maître d'érudition (*ṣayḥ al-ta'lim*), n'atteindra pas à la perfection de celui qui s'en remet à un maître éducateur (*ṣayḥ al-murabbī*). C'est que l'âme est toujours recouverte de voiles épais, fortement

1. *'Awārīf al-ma'ārif* (« Les Bienfaits des Connaissances »), traité de soufisme de Šihāb al-dīn Abū Ḥafṣ 'Umar al-Suhrawardī, mort à Bagdad en 632/1234-5. Très étudié dans les milieux soufis, ce traité a été imprimé plusieurs fois : en marge de l'*Iḥyā'* d'AL-ĞAZZĀLĪ (Caire 1312 H.) ; éd. séparée, Caire 1358/1939.

2. Abū 'Alī al-Daqqāq, m. 412/1021, fut le maître en soufisme et le beau-père d'al-Quṣayrī.

3. Soufi originaire de Nichapour ; fut, à Bagdad, disciple de Ğunayd et passa de longues années à la Mekke où il mourut en 348/959-60 (d'après *Quṣayriyya*).

4. « Le Maître de son temps » (*Quṣayriyya*) ; fut le disciple d'Ibrāhīm al-Ḥawwās, lequel mourut à Rayy en 291/904.

5. Successeur de l'imām Šāḍilī (v. Appendice 1), mort en 694/1296 à Alexandrie. Il eut notamment pour disciples IBN 'AṬĀ' ALLĀH, l'auteur des *Hikam*, et le Ṣayḥ AL-Būsīrī, auteur de la *Burda*.

encline à associer [à Dieu des réalités illusoires] et qu'elle reste inévitablement empreinte de futilités (*ru'ūnāt*). Cet état ne peut cesser totalement que si l'on s'en remet à un tiers et si l'on se place sous son autorité et en son pouvoir. Il en est ainsi même pour ceux à qui Dieu a réservé des grâces spéciales, qu'Il a pris et attirés en sa Présence: ceux-là ne parviennent pas à la fonction de guide spirituel (*mašyaha*), en dépit de ce à quoi ils ont atteint ».

Il est écrit dans *Laṭā'if al-minan*¹: « Quiconque n'a pas de maître pour le rattacher à la chaîne des disciples et pour ôter de son cœur le voile qui le couvre est, dans ce domaine, un enfant naturel privé de père, un enfant illégitime privé de généalogie. S'il reçoit une lumière, il est complètement subjugué par la force de l'état spirituel (*hāl*), et la seule chose qui lui importe est de rester avec l'inspiration divine. Ni l'éducation ni l'instruction ne lui ont été données, et il n'est pas guidé par la bride de l'entraînement et de la discipline ».

Notre Šayḥ al-Būzīdī a dit: « Qui ne prend pas pour compagnons les grands hommes (*al-fuḥūl*) demeure dans l'illusion embourbé (*mawḥūl*) ».

Ainsi donc, j'ai pris cette voie (*ṭarīqa*) du šayḥ parfait, le gnostique délivré Sīdī Muḥammad b. Aḥmad al-Būzīdī [qui l'avait prise] de son šayḥ parfait, le Pôle délivré Sīdī al-'Arabī b. Aḥmad al-Darqāwī al-Ḥasanī [qui l'avait prise] de son šayḥ, l'océan de la gnose, la mine de la vision contemplative: Sīdī 'Alī b. 'Abd al-Raḥmān al-'Amrānī al-Ḥasanī surnommé al-Ġamal [qui l'avait prise] de son šayḥ, le gnostique Sīdī al-'Arabī b. Aḥmad b. 'Abd Allāh, lequel avait pris la *ṭarīqa ḡaylāniyya* du Pôle global Sīdī Aḥmad al-Yamanī qui l'avait ramenée du Yémen où il l'avait reçue du Šayḥ al-Barmadī [R II: Barmūnī] et avait pris la *ṭarīqa šādīliyya* de son père, Sīdī Aḥmad b. 'Abd Allāh, qui l'avait reçue de Sīdī Qāsim al-Ḥaṣṣāṣī [R I: Iḥṣāṣī]. En fait, Sīdī Aḥmad b. 'Abd Allāh avait lui aussi reçu la *ṭarīqa ḡaylāniyya* du Šayḥ Aḥmad al-Yamanī, et avait donc eu le même maître que son fils. Le Šayḥ Sīdī Qāsim al-Ḥaṣṣāṣī, qui lui avait transmis la *šādīliyya*, était mort alors que Sīdī Aḥmad b. 'Abd Allāh n'était pas encore arrivé à la maturité spirituelle. Avant de mourir il lui avait dit: « Quelqu'un

1. Deux ouvrages de l'école šādīlite portent ce titre (« Les Douceurs des Bienfaits »); l'un est d'IBN 'AṬĀ' ALLĀH d'Alexandrie, l'autre d'AL-ŠA'RĀNĪ. C'est sans doute du second qu'est tirée cette citation puisque Ibn 'Ağība a déjà fait allusion à cet ouvrage (v. n. 5, p. [33]).

viendra te parfaire ». Sīdī Aḥmad al-Yamanī vint le parfaire, en effet, et fit de grosses dépenses pour ce disciple; mais c'est là une longue histoire). Ainsi, en Sīdī al-'Arabī b. Aḥmad b. 'Abd Allāh se rejoignirent deux océans: celui du Šāḍilī et celui du Ġaylānī, le premier lui venant de son père Sīdī Aḥmad b. 'Abd Allāh, et le second, du Yamanī. Sīdī Qāsim al-Ḥaṣṣāšī avait pris la *šāḍiliyya* du gnostique Sīdī 'Abd al-Raḥmān al-Fāsī et de Sīdī Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Kabīr al-'Ārif, père de Sīdī Aḥmad b. 'Abd Allāh, lesquels tous deux l'avaient reçue du Pôle Sīdī Yūsuf al-Fāsī < ¹ du Pôle Sīdī 'Abd al-Raḥmān al-Mağḍūb < de son šayḥ 'Alī al-Šanhāḡī connu sous le nom d'al-Dawwār < de son šayḥ Sīdī Ibrāhīm Afahḥām < du šayḥ Sīdī Aḥmad Zarrūq < de son šayḥ Sīdī Aḥmad b. 'Uqba al-Ḥaḍramī < de Sīdī Yaḥyā al-Qādirī < du Pôle Sīdī 'Alī Wafā' < de son père Sīdī Muḥammad Baḥr al-Šafā' < de Sīdī Dāwūd al-Bāḡilī (aussi appelé Bāqirī) < de Sīdī Aḥmad Ibn 'Aṭā' Allāh < du Pôle Sīdī Abū l-'Abbās al-Mursī < du Pôle Sīdī Abū l-Ḥasan al-Šāḍilī < du Pôle Sīdī 'Abd al-Salām Ibn Mašīš < de son šayḥ le Pôle Sīdī 'Abd al-Raḥmān al-Madanī < de Tuḡay al-dīn al-Fuḡayyir (« le petit *faqīr* », surnom qu'il s'était donné lui-même) < du Pôle Faḥr al-dīn < du Pôle Nūr al-dīn < du Pôle Tāḡ al-dīn < du Pôle Šams al-dīn < du Pôle Zayn al-dīn Muḥammad al-Qazwīnī < du Pôle Sīdī Ibrāhīm al-Bašrī < d'Abū l-Qāsim Sīdī Aḥmad al-Marwānī < du Pôle Sīdī Sa'īd < du Pôle Sīdī Sa'īd < du Pôle Faṭḥ al-Su'ūd < du Pôle Sīdī Sa'īd al-Ġazwānī < du Pôle Sīdī Ġābir < du premier des Pôles Sayyidnā al-Ḥasan < de son père Sīdī 'Alī — que Dieu ennoblisse sa face ! — < du Prophète — la prière et le salut sur lui ! — < de notre Seigneur Ġibrīl [qui la tenait] du Seigneur de la Toute-Puissance.

Ibn 'Aṭiyya ² a mentionné une autre voie qui se rattache à Ġunayd de la façon suivante: « de Sīdī 'Abd al-Raḥmān al-Madanī < du Pôle Sīdī 'Abd Allāh al-Tanā'idī < de Sīdī Abū Bakr al-Šibli < du Pôle global Sīdī Abū l-Qāsim al-Ġunayd < de son oncle maternel Sīdī Sarī al-Saqāṭī < de son šayḥ Sīdī Ma'rūf al-Karḡī < de son šayḥ Dāwūd al-Ṭā'ī < de son šayḥ Sīdī Ḥabīb al-'Aḡamī < de son šayḥ Sīdī al-Ḥasan al-Bašrī < du premier des Pôles Sayyidnā al-Ḥasan < de son père Sayyidnā 'Alī b. Abī Ṭālib . . . < du seigneur des premiers et des derniers, le modèle des gnostiques et

1. V. n. 1, p. [54].

2. 'Abd al-Ḥaqq al-Muḥāribī al-Ġarnāṭī IBN 'AṬIYYA, mort vers 542/1147, auteur d'un *Tafsīr* du Coran et d'une *Fahrasa* (v. GAL, S I, p. 732).

le parangon des délivrés, Muḥammad fils de ‘Abd Allāh fils de ‘Abd al-Muṭṭalib . . . ».

Ibn ‘Aṭiyya a encore cité une autre chaîne initiatique qui passe par al-Haḍramī et se rattache au [Šayḥ ‘Abd al-Qādir] Ġaylānī, mais je ne l’ai pas reproduite par souci de brièveté.

Telle est la chaîne de nos maîtres spirituels — que Dieu soit satisfait d’eux et nous fasse profiter de leur amour — , *āmīn* !

Le Prophète a dit : « Par Celui qui tient dans sa main l’âme de Muḥammad, je puis, si vous le voulez, vous jurer que les serviteurs les plus aimés de Dieu sont ceux qui font aimer Dieu à Ses serviteurs, qui rendent aimables à Dieu Ses serviteurs et qui parcourent la terre avec l’exhortation désintéressée (*al-naṣīḥa*) ». Cette parole définit exactement la fonction de šayḥ, qui est d’insuffler aux hommes le véritable amour de Dieu et de les rendre aimables à Dieu. D’une part, en effet, le šayḥ guide le disciple (*murīd*) sur la voie de l’imitation de l’Envoyé de Dieu . . . ; or, quiconque imite le Prophète avec justesse est aimé de Dieu. Dieu a dit : « Dis : « Si vous aimez Dieu, suivez-moi, et Dieu vous aimera ! » [Coran, III, 31]. D’autre part, le šayḥ est celui qui fait aimer Dieu aux serviteurs puisqu’il conduit le disciple sur la voie de la purification intérieure (*tazkiya*) ; or, lorsque l’âme est purifiée, le miroir du cœur devient brillant, les lumières de la magnificence divine s’y reflètent, les beautés de l’Unité (*aḡmāl al-tawḥīd*) y apparaissent ; les yeux de la clairvoyance sont attirés vers la vision lumineuse de l’éternelle perfection ; le serviteur, alors, aime son Seigneur, incontestablement. Tels sont les fruits de la purification intérieure. Dieu le Très Haut a dit : « Heureux celui qui la purifie [son âme] ! » [Coran, XCI, 9]. Et le bonheur de l’âme, c’est d’atteindre la gnose (*ma‘rifat Allāh*).

[Yūsuf] al-Fāsī, à qui était emprunté le passage précédent, ajoute :

« Quant aux šayḥs, étant donné qu’ils sont dans la bonne voie, ils sont dignes d’être imités et d’être pris comme modèles par les dévots. Le Prophète a dit, parlant de la part de son Seigneur : « Si ce qui préoccupe le plus Mon serviteur c’est de se consacrer à Moi, je ferai que son aspiration et son délice soient de M’invoquer ; et lorsque J’aurai fait que son aspiration et son délice soient de M’invoquer, il Me désirera ardemment et Je le désirerai ardemment et Je lèverai le voile sur ce qui s’interpose entre Moi et lui ; il ne sera pas distrait alors que les [autres] hommes le seront. La parole de tels gens est la parole des prophètes. Ceux-là sont les vrais héros. Et c’est le souvenir de ces gens qui, lorsque Je veux punir

ou châtier les habitants de la terre, Me fait écarter le châtiment ».

Selon le Šayḥ Zarrūq, il y a quatre conditions auxquelles doit satisfaire le šayḥ: « une science (*'ilm*) correcte, une expérience (*dawq*) authentique, une aspiration (*himma*) élevée et une situation (*hāla*) agréée »¹. Par « science », il faut entendre la part de savoir exotérique que le šayḥ est tenu de posséder, sans avoir besoin d'en connaître les ramifications (*furū'*), ainsi que la science ésotérique dont il devra posséder une connaissance plus approfondie puisqu'elle lui servira à conduire ses disciples. Par « expérience », il faut comprendre ce que le šayḥ a acquis par héritage (*wirāṭa*) et par éducation (*tarbiya*), non par transmission livresque. L'« aspiration élevée », c'est de ne pas se lier au monde. Quant à la « situation agréée [De Dieu] », c'est la rectitude (*istiḳāma*) dans le comportement extérieur et dans les pensées intimes: elle est identique à la situation dans laquelle se trouvait l'Envoyé de Dieu . . . ».

Il y a aussi quatre conditions auxquelles doit satisfaire le disciple: un dessein (*qaṣd*) correct, une sincérité (*ṣidq*) authentique, un sens des convenances (*adab*) agréé et des états intérieurs (*aḥwāl*) purs. Les convenances envers le šayḥ comportent huit obligations, dont quatre extérieures et quatre intérieures.

Du point de vue extérieur, le disciple doit: 1) obéir aux ordres de son šayḥ, même si la chose ordonnée lui paraît insensée ou incompréhensible, et éviter ce que le šayḥ lui défend, même si la chose défendue lui paraît bonne. Une erreur du šayḥ est plus profitable pour le disciple que le fait de garder lui-même raison. Le šayḥ l'emporte sur les père et mère parce que ce qu'il ordonne ou défend est en vue de la spiritualité éternelle tandis que les ordres des parents sont en vue de la nature humaine périssable; or, le père des esprits a la préséance sur le père des corps: il voit par l'œil de la clairvoyance (*baṣīra*) et non, comme les parents, par l'œil physique (*baṣar*). Al-Bilālī a parlé dans ce sens dans son *Iḥtiṣār al-Iḥyā'*², de même que le Šayḥ Sanūsī dans son commentaire du poème d'al-Ğazīrī [*sic*]³.

1. Ces quatre conditions sont citées, par exemple, dans les *Uṣūl al-tarīqa al-šāḍiliyya* (impr. avec les *Qawānīn Ḥikam al-iṣrāq* d'ABŪ L-MAWĀHIB AL-ŠĀḌILĪ, Damas 1309 H., pp. 8-12 de l'Appendice); mais, dans ce texte, Aḥmad Zarrūq en ajoute une cinquième qui est: *baṣīra nāfiḍa*, une clairvoyance pénétrante.

2. Ce BILĀLĪ et son « Abrégé » de l'*Iḥyā'* d'AL-ĞAZZĀLĪ ne sont pas mentionnés dans *GAL*.

3. L'imām Sanūsī (v. n. 3, p. [51]) a commenté le poème (*lāmiyya*) sur le

2) Il doit à son šayḥ des marques de respect et de vénération. En sa présence, qu'il n'élève pas la voix, qu'il ne prenne pas la parole avant que le šayḥ ne s'adresse à lui et qu'alors il ne parle pas plus qu'il n'est nécessaire; qu'il ne rie pas, car rire en présence du šayḥ est une chose des plus malséante, mais qu'il se contente de sourire; qu'il s'asseye devant lui comme on s'assied dans la [position finale de la] prière, ou bien en tailleur, les mains posées sur les genoux; qu'il n'étende pas en direction du šayḥ l'étoffe [ou la natte] sur laquelle il est assis; qu'il ne regarde pas ailleurs lorsque le šayḥ prononce une exhortation, mais qu'il concentre sur lui toute son aspiration; qu'il soit, en bref, comme l'homme assis au bord de la mer qui attend la nourriture que Dieu en fera sortir.

3) Il doit remettre au šayḥ tout ce qui le concerne et ne rien entreprendre d'important sans en avoir obtenu l'autorisation, à moins qu'il ne s'agisse d'obligations ou de nécessités. Dans la mesure même où il abandonne sa volonté propre (*tadbīr*) vis-à-vis du šayḥ, il est capable de l'abandonner vis-à-vis de Dieu au moment où le šayḥ le fait arriver [à Dieu]. Ces convenances ne sont qu'un entraînement qui prépare le disciple à recevoir la Présence divine, car la voie mystique toute entière est [le respect des] convenances¹. Celui qui manque aux convenances vis-à-vis des amis [de Dieu] est renvoyé à la porte et celui qui manque aux convenances à la porte est renvoyé en compagnie des animaux.

4) Il doit rester en compagnie du šayḥ et s'asseoir en sa présence pour que celui-ci le guide, sauf si le šayḥ lui ordonne de se rendre

tawḥīd intitulé *Kifāyat al-murīd*, ou *al-Qaṣīd fī 'ilm al-tawḥīd*, composé par 'Abd Allāh AL-ĞAZĀ'IRĪ (m. 898/1497). Le commentaire d'AL-SANŪSĪ s'intitule *al-'Iqd al-farīd fī ḥall muškilāt al-tawḥīd*, ou *al-Minhāğ al-sadīd* (GAL, S II, pp. 356-7).

1. *al-ṭarīq kulluhā ādāb*: adage soufique très souvent cité dont une forme équivalente est *al-taṣawwuf kulluhū adab* (cf. E. BLOCHET, *Études sur l'ésotérisme musulman*, Louvain 1910, p. 10, n. 1). Le mot *adab* (et sa forme pluriel *ādāb*), au sens technique où l'emploient les soufis, n'a pas d'équivalent exact en français. Les explications données dans ce chapitre en montrent les deux aspects. Sur le plan du comportement extérieur, ce sont les « bonnes manières », le respect des « convenances » vis-à-vis des hommes en général, des *fuqarā'*, du šayḥ, de Dieu (par l'observance de la loi religieuse commune et des règles de la *ṭarīqa*). Sur le plan intérieur, c'est un état de disponibilité qui fait que le *murīd* s'efforce d'avoir à chaque instant l'« attitude juste » vis-à-vis des événements ou états que Dieu lui envoie: patience dans l'adversité, reconnaissance dans la félicité, etc.; selon la définition donnée par IBN 'ARABĪ (*Iṣṭilāḥāt*, 9^e rubrique), c'est que « tu saches reconnaître ce qui est à toi et ce qui est à Dieu ».

ailleurs. Un contact étroit (*muwāṣala*) avec le ṣayḥ est indispensable, car le secours apporté par le maître est comparable à l'eau qui s'écoule dans les godets d'une roue ou dans un canal d'irrigation : plus on prolonge la durée de l'écoulement, plus la quantité d'eau qui jaillit est abondante ; mais que l'on se détourne du maître par insouciance et l'on verra son eau se raréfier et finir par tarir. Un poète a dit [*zağal*] :

« Point d'amant qui ne désire le contact [avec l'aimée] ; point de contact qui ne soit cher.

Point de vin qui ne soit cacheté ; point de station qui ne soit élevée ».

Or, le vin cacheté et la station élevée ne peuvent s'obtenir qu'en buvant à la source secourable du ṣayḥ ; on boit en proportion de sa sincérité ; on est sincère dans la mesure où l'on aime ; et le signe que l'on aime, c'est que l'on suive [son maître] et qu'on [le] vénère.

Pour ce qui est de l'*adab* intérieur,

1) Sa première modalité est l'amour (*maḥabba*) et la révérence (*hayba*) que l'on éprouve vis-à-vis du ṣayḥ. Dans la mesure où le disciple s'éteint dans le ṣayḥ, il s'éteint dans le vrai Dieu. L'amour pour le ṣayḥ sera d'autant plus grand que le disciple verra [mieux] les vertus, les belles qualités et la rectitude (*istiḳāma*) de son maître.

2) Le disciple doit abandonner toute opposition intérieure à son maître, car cette forme d'opposition est plus malséante qu'une opposition extérieure. On a dit que celui qui demande à son ṣayḥ « pourquoi ? » n'atteindra pas le bonheur. Considère ce qui s'est passé entre al-Ḥiḍr et Moïse, car c'est là le fondement de la voie soufique¹. L'auteur de la '*Ayniyya*² y a fait allusion dans ces vers [mètre : *ṭawīl*] :

« Si le destin t'est favorable et que la Providence te conduit
vers un ṣayḥ qui a de la réalité une connaissance authentique,
Cherche toujours à le satisfaire, conforme-toi à sa volonté,
et abandonne tout ce qui, auparavant, absorbait tes efforts.
Sois avec lui comme le cadavre est pour le laveur
qui le retourne à sa guise et le trouve docile.

1. Il n'est guère, en effet, de manuel de *taṣawwuf* qui ne se réfère aux incidents survenus entre Moïse et le mystérieux personnage, prototype de l'initiateur, que la tradition nomme al-Ḥiḍr, « l'éternel Jouvenceau ». Relatés dans le *Coran* (XVIII, 60-62), ils illustrent ce qu'est la science des choses cachées et l'obligation, pour le disciple, de se soumettre aveuglément au maître éclairé.

2. 'Abd al-Qādir al-Ġaylānī (v. n. 5, p. [69]).

Ne t'oppose pas à l'ordre dont le sens t'échappe,
 car l'opposition est déjà un conflit.
 Fais-lui confiance pour chaque chose que tu vois, quand bien même
 elle sortirait de la norme: il y a là des pièges dont il ne faut pas être dupe.
 Le récit du noble Ḥiḍr contient un enseignement suffisant:
 il tue un adolescent, mais Moïse ¹ aurait voulu le retenir »,
 etc. . . (reporte-toi au texte).

3) Le disciple doit être convaincu de la perfection du šayḥ, du fait qu'il est digne de la fonction qu'il exerce parce qu'il unit la vérité ésotérique (*ḥaqīqa*) et la loi exotérique (*šarī'a*) et qu'il possède la rectitude parfaite, comme on l'a dit plus haut. Il n'est pas nécessaire que le šayḥ possède l'infailibilité (*'iṣma*). On demanda à Ğunayd: « Le gnostique peut-il commettre la fornication? ». Il répondit: « L'ordre de Dieu est une destinée décrétée de toute éternité » [*Coran*, XXXIII, 38]. Certes, le saint (*walī*) peut commettre une faute, ou des fautes; mais il n'y persévère pas. En outre, il faut se faire un devoir de rechercher le sens spirituel des actes du šayḥ, car ils ont souvent pour but de mettre à l'épreuve le disciple. C'est ainsi que d'aucuns ont été rejetés de la voie, tandis que d'autres ont réussi. Cramponne-toi solidement, ô mon frère, et garde-toi des jugements !

Le šayḥ de nos šayḥs: Sidi 'Alī [al-Ġamal] dit un jour à son disciple Mawlāy al-'Arabī [al-Darqāwī]: « Toi, bouche-toi les oreilles, ferme les yeux, serre les dents, ferme la main; sinon je m'envole et je t'abandonne ! ».

4) Le disciple ne doit pas désirer rencontrer quelqu'un d'autre que son maître ni vouloir changer de maître. On considère qu'un tel désir est la chose la plus laide et la plus malséante, qu'il ronge la volonté dans le germe. Pour que le disciple puisse réaliser le précepte: « Sois ferme et tu croîtras ! (*uṭbut, tunbit*) », il faut comme première condition que la graine soit saine dans le noyau ². Si un homme ressent quelque dédain pour son maître et demeure en sa compagnie, ce dédain ne fera qu'augmenter et il se détournera chaque jour davantage du maître. Al-Fāsi a dit dans son *Šarḥ*

1. Appelé ici *al-Kalīm*, « celui auquel Dieu a parlé ».

2. Ce passage est un de ceux que le ms. R I à lui seul n'aurait pas permis d'interpréter, car plusieurs mots y sont manquants.

al-Rā'iyya: « Une telle attitude relève de l'ingratitude vis-à-vis des bienfaits reçus; son fruit ne peut être que la ruine totale — que Dieu nous en protège ! ». Notre Šayḥ a dit: « Celui qui s'est désaltéré à une fontaine (*qādūs*), qu'il ne la quitte plus ! ».

Tout ce qui vient d'être dit ne vaut que pour ceux qui sont initiés à la voie ésotérique. Pour les autres, qu'ils cherchent le guide qui les prendra en main. « Et Dieu guide qui Il veut sur un chemin droit ! » [*Coran, passim*].

* * *

[CHAPITRE 14]

Des šayḥs et autres personnes qui ont porté témoignage
de nos qualités particulières

Que Dieu, par Sa grâce et Sa générosité, fasse que se réalise ce dont ils ont témoigné ! Le Prophète a dit: « Vous êtes les témoins de Dieu sur Sa terre ». Et l'auteur des *Ḥikam* a dit: Les ascètes (*al-zuhhād*), lorsqu'on les loue, sont malheureux, tandis que les gnostiques (*al-'ārifūn*), lorsqu'on les loue, sont heureux. Mais si ces derniers se réjouissent, c'est uniquement parce qu'ils savent que les langues des créatures sont les calames de Dieu ».

Au nombre de ceux qui ont témoigné en notre faveur figure notre šayḥ [al-Būzīdī]. Lorsque je le rencontrai pour la première fois et que je l'eus salué, je lui demandai de formuler une rogation, ce qu'il fit en disant: « Par Dieu, il t'échoira une chose merveilleuse », formule qu'il répéta trois fois avant de continuer par ces mots: « Par Dieu, tu uniras la loi religieuse et la réalité mystique ! ». Puis, se tournant vers mes compagnons, il ajouta encore: « Il y aura toujours pour Sīdī Aḥmad un grand moment (*waqt kabīr*) »¹. Lors de mon initiation, il déclara: « Parmi les disciples de Sīdī Aḥmad, le plus petit sera comme Ğunayd », c'est-à-dire « marchera sur les traces de Ğunayd ». J'entrai une fois chez lui alors qu'il était dans sa zaouïa, chez les Banī Salmān. Lorsqu'il me vit, il s'exclama: « Bienvenue à Sīdī Aḥmad; il deviendra un savant parfait et un šayḥ éducateur unissant la loi religieuse et la réalité mystique ».

1. Dans le langage soufique, le « moment » (*waqt*) est non seulement le point de la durée compris entre le passé et l'avenir, mais le contenu de la conscience à cet instant (synonyme de *ḥāl*). Le Šayḥ Būzīdī veut dire que son disciple sera toujours dans un état spirituel élevé.

A aussi parlé de nous le šayḥ de notre Šayḥ, le grand gnostique Mawlāy al-‘Arabī [al-Darqāwī]. Lorsqu’il vint à Tétouan sous le califat de Yazīd, avant la guerre sainte, j’allai à sa rencontre ¹. Après que je l’eus salué, il m’adressa ces paroles : « Oui, Sidi Aḥmad : il y a des gens qui suivent la loi religieuse et ne pratiquent pas le soufisme ; il y a des gens qui pratiquent le soufisme et ne suivent pas la loi religieuse ; et il y a des gens qui font de la loi religieuse une porte et de la vérité mystique un retour ; ceux-là sont le parti de Dieu. « Eh quoi ? le parti de Dieu n’est-il pas celui des bienheureux ? » (*Coran*, LVIII, 22]. Se tournant alors vers moi : « Toi, tu es de ceux-là ! », ajouta-t-il.

— C’est ce qu’a dit ton fils, Sidi Muḥammad Būzīdī, répondis-je.

— Moi et lui ne faisons qu’un ; il est mon lieutenant, que je sois vivant ou mort ».

Un autre témoignage m’a été rapporté par le *faqīh*, chérif ḥasanī, Sidi al-Hāsimī Afilāl : « J’étais un jour à la maison, lorsqu’une impulsion irrésistible me vint d’aller rendre visite à Abū ‘Abd Allāh al-Faḥḥār, chez qui je n’avais pas l’habitude de me rendre. En même temps, je formulai en moi-même le vœu que Dieu me fasse rencontrer là-bas le Pôle. J’arrivai donc chez lui à l’improviste et entrai dans le mausolée. Il me dit alors qu’il lui était arrivé telle et telle chose . . . ². — Que Dieu fasse, par la bénédiction de votre ancêtre le Prophète, que cette chose se réalise », lui dis-je.

Voici ce que m’a rapporté un frère en qui j’ai confiance. Il m’a dit qu’un homme vertueux de la famille Baqqāl lui avait raconté ceci : « J’avais en mon cœur un profond désir de connaître le Pôle.

1. Ceci devait se passer peu de temps après l’entrée d’Ibn ‘Aḡība dans la *ṭarīqa* (1208/1793-4), pendant les derniers mois du sultanat de Yazīd, fils de Mawlāy Muḥammad (cf. n. 2, p. [90]). Le règne de Yazīd (1790-93) fut marqué par de nombreux désordres. Mawlāy Sulaymān, autre fils de Muḥammad, nommé sultan dès 1792, finit par imposer son autorité, non sans avoir dû guerroyer contre les tribus fidèles à Yazīd.

2. Ibn ‘Aḡība ne reproduit pas explicitement le témoignage du Šayḥ Faḥḥār tel que rapporté par Sidi al-Hāsimī. Sans doute al-Faḥḥār avait-il nommé désigné Ibn ‘Aḡība comme le Pôle désiré par son visiteur ; or, c’est là une chose qu’Ibn ‘Aḡība préfère ne pas écrire. On se rappellera à ce propos que si le Pôle, au sens strict, est le chef de tous les saints d’une époque, la même désignation s’applique, dans un sens restreint, à un maître spirituel dont la juridiction s’étend sur une région déterminée ou un domaine particulier de la science ésotérique. Il est évident que c’est dans cette seconde acception qu’il faut entendre ici le mot « pôle ». Dans la première acception, il s’appliquait alors couramment au Šayḥ Darqāwī, tandis que le Šayḥ Būzīdī méritait mieux le titre de *fard* (cf. n. 4, p. [53]).

Je m'endormis et fus transporté en songe dans la mosquée de Sīdī 'Alī al-Ğa'īdī. La cour était remplie de plats dans lesquels on avait mis du miel. Sīdī Aḥmad Ibn 'Ağība arriva et commença à distribuer les plats aux assistants. Il m'en remit un à moi aussi ».

Ma mère m'a raconté ceci : « Je rendis un jour visite à la folle de Dieu (*buhāliyya*, *mağdūba*) Sayyida Fāṭima, fille du vertueux et saint Sīdī 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Ağība. Cette femme avait des intuitions merveilleuses. Je lui dis : « Fais une rogation pour mon fils Aḥmad, car je voudrais qu'il se marie. — Bientôt, dit-elle, les tribus se feront guider par lui ! »

Peut-être ces paroles concernaient-elles la guidance que des gens ont [déjà] reçue de nos mains ou ce qui adviendra dans l'avenir ¹; Dieu le sait mieux !

Le fils de mon oncle paternel, Muḥammad Ibn 'Ağība, m'a relaté ce qui suit : « Je vis en rêve un grand mausolée (*qubba*) vert qui s'élevait haut dans le ciel et demandai aux gens qui étaient là : — À qui est cette *qubba*? — À un savant issu de la famille Ibn 'Ağība, me fut-il répondu ». Il avait fait ce rêve alors que j'étais encore enfant et, s'étant enquis des gens de sa famille qui étudiaient la science, il n'en avait point trouvé. Lorsque j'arrivai à Tétouan pour m'y instruire, il vint me trouver et me raconta ce rêve. Je versai des larmes froides; et, depuis lors, je sais que les larmes de joie sont froides. C'est pourquoi, du reste, on emploie la formule de vœu : « Que Dieu te rafraîchisse les yeux ! ». Mais Dieu connaît mieux le secret de cette chose !

Notre compagnon le Ḥāğğ Muḥammad al-Zakkāmī m'a rapporté qu'une nuit, alors que nous faisions ensemble la danse sacrée dans le mausolée de Sīdī Sa'īdī [à Tétouan], il avait vu deux vieillards à la chevelure blanche qu'il ne connaissait pas. A la fin de la séance, il s'était approché d'eux et leur avait demandé qui ils étaient. « Nous sommes d'Ağmāt, avaient-ils répondu, et nous sommes venus rendre visite à Sīdī Aḥmad Ibn 'Ağība ». Or, Ağmāt est une grande ville [var. R I: une ville abandonnée] située près de Marrakech et qui, autrefois, avait été peuplée de grands saints. Parmi eux se trouvaient Sīdī 'Abd al-Raḥmān al-Hazmīrī et son frère Sīdī 'Abd Allāh al-Hazmīrī à qui Tādīlī a consacré un gros livre intitulé *Iṭmid al-'aynayn fī manāqib al-aḥawayn* (« Le Collyre,

1. Cette forme dubitative vient de ce que le verbe « se feront guider » tel que rapporté à Ibn 'Ağība, avait été prononcé d'une façon inusitée : *taynahdū*, « sic, avec le *nūn* après le *yā'* », note Ibn 'Ağība.

rapportant les vertus des deux frères »)¹; Ibn al-Naḥwī, l'auteur de la *Munfariġa*², était également d'Aġmāt. Ḥāġġ Zakkāmī m'a aussi rapporté avoir vu en rêve Sīdī Abū 'Abd Allāh al-Faḥḥār qui lui disait: « Le *faqīh* Ibn 'Aġība a reçu des saints la charge de veiller sur Tétouan ». En outre, il m'a rapporté m'avoir vu en songe penché sur Tétouan, ceci alors que j'habitais dans cette ville.

Notre compagnon le saint et vertueux chérif ḥasanī Sīdī 'Isā al-Wadrāsī m'a dit avoir vu en rêve quelqu'un qui lui disait: « Cette nuit, Sīdī Aḥmad a reçu pouvoir (*yataṣarraf*) sur l'univers » — ou « sur l'existence », je ne sais plus lequel des deux termes il a employé. « C'était, a-t-il ajouté, dans un rêve très long dont je ne me rappelle que cela ».

Le vertueux *faqīh*, notre ami en Dieu, Sīdī al-'Arabī al-Ṣabbāġ, m'a raconté ceci: « Après la prière du lever du soleil, je m'endormis et vis en rêve une grande multitude d'hommes qui s'étaient rassemblés et disaient: « Amenez le *faqīh* Ibn 'Aġība; nous voulons lui donner une monture ». Ils t'amènèrent en effet, mais tu refusas de monter en disant: « Je ne peux pas ». Cependant, ils insistèrent en disant: « Il le faut ! Si tu ne le fais pas de plein gré, alors que ce soit de force ». Sur ce, ils te hissèrent sur la monture et, moi, je les regardais faire ».

Dans le même ordre d'idées, le Ḥāġġ Zakkāmī m'a dit avoir vu [en rêve] Mawlāy al-'Arabī qui lui disait: « Ah ! Voici que nous avons revêtu ton ami Sīdī Aḥmad de la couronne ». Il m'a également rapporté avoir vu [en rêve] des gens qui s'étaient rassemblés et disaient: « Élisons un sultan ! ». L'un d'eux s'écria: « Le sultan, chez les Banī Zarwāl, c'est Mawlāy al-'Arabī et son lieutenant à Tétouan, c'est Sīdī Aḥmad Ibn 'Aġība ». Que Dieu nous pardonne nos défauts et les recouvre de son voile de Beauté, par Sa grâce et Sa générosité. *Āmīn* !

Un jour que nous faisions route ensemble, Sīdī al-Ḥasan al-Zaydī me raconta ce songe: « Je vis des caravanes de bêtes qui sortaient de Tétouan chargées de meubles et d'objets domestiques destinés à Sīdī Aḥmad. Elles firent halte dans notre hameau, et elles y

1. Cet ouvrage est attribué par *GAL*, S II, p. 338-9, non à AL-TĀDILĪ (l'historien et hagiographe auteur du *Taṣawwuf*, m. 627/1229-30) mais à Abū 'Alī b. Tiġlāt al-Hazmīrī al-Marrākuṣī, « qui écrivait au VIII^e siècle ».

2. Rogation en vers (*ġīmiyya*) très populaire dont le titre signifie « celle qui délivre ». Elle a été composée par Abū l-Faḍl AL-TANZARĪ, dit IBN AL-NAḤWĪ, m. 505/1112 ou 513/1119. Ibn 'Aġība l'a commentée (v. chap. 6, [6]).

revinrent par la suite accompagnées de Sīdī Aḥmad. En chemin, nous rencontrâmes le Prophète entouré de quelques-uns de ses Compagnons. Des lumières émanaient de sa personne. Son visage était voilé mais, lorsque je m'approchai de lui, il ôta son voile et nous le saluâmes. Il se tourna ensuite vers Sīdī Aḥmad et lui dit : « Ô Sīdī Aḥmad ! Partout où tu demeureras, je demeurerai avec toi ». Puis il marcha avec nous jusqu'à l'endroit où il s'était arrêté la première fois ».

C'est là un signe favorable que la guidance mohammédienne et la lumière prophétique ne nous quittent point et qu'elles séjournent avec nous partout où nous séjournons. Louange à Dieu, Seigneur des mondes ! — Quant à voir le Prophète lorsqu'on est en état de veille, c'est une chose qui m'est arrivée maintes fois, où je suis resté assis en sa présence par la grâce de Dieu qui, seul, connaît les choses cachées. — Le hameau où habite Sīdī al-Zaydī est proche de ma maison : un seul hameau nous sépare ; il est donc probable que ce songe présageait mon installation dans la tribu Anḡrā, mais Dieu le sait mieux !

Notre compagnon, le *faqīr* sincère Sīdī 'Alī al-Ṭafri, m'a rapporté ceci : « J'ai vu en songe le Ṣayḥ Aḥmad Zarrūq et lui ai dit : "Ô, très savant, Sīdī Aḥmad Ibn 'Ağība enseigne ouvertement tes connaissances et répand ta *ṭarīqa*. — Que Dieu vous récompense !" s'écria-t-il, puis il plaça Sīdī Aḥmad devant lui et commença à marcher à sa suite. "Que penses-tu de moi [*sic*] ? demandai-je encore à Ṣayḥ Zarrūq, — Que dire d'un homme du paradis ?" répondit-il ». Ce songe eut lieu avant ma rencontre avec le Ṣayḥ [Būzīdī].

Le même *faqīr* m'a raconté qu'au moment où il désirait trouver un ṣayḥ éducateur, capable de le faire progresser sur la voie spirituelle, il demanda au Prophète d'amener ce ṣayḥ à son lieu de résidence sans qu'il ait besoin, lui, de marcher à sa rencontre. Il adressa une missive contenant ce vœu au Noble Jardin ¹. Lorsque je m'arrêtai dans son village, chez les Banī Baḡdād et lui transmis le *wird*, il sut que sa demande avait été exaucée et que Dieu avait réalisé son vœu.

1. *al-rawḍat al-muṣarrafā* : nom donné à l'enclos jouxtant la maison du Prophète, à Médine, où fut construite la première mosquée de l'Islam. Une des nombreuses formes de rogation (*du'ā*) consiste à écrire un vœu sur une feuille de papier que l'on dépose dans un endroit isolé, près d'un tombeau, dans un fleuve, etc. en espérant que la demande ainsi formulée bénéficiera de l'intercession du Prophète.

Un autre témoignage est celui du Šayḥ [Būzīdī] qui me désigna comme son lieutenant, lui vivant ou après sa mort. Il fit cette déclaration au moment où, ayant achevé le commentaire de sa *Rā'iyya*¹, je le lui adressai. Il en ressentit une grande joie et l'un de ceux qui étaient présents à ce moment m'a rapporté que le Šayḥ s'était exclamé: « Si, au Jour de la Résurrection, Dieu le Très-Haut m'interroge sur Sīdī Aḥmad, je lui dirai: "Certes, celui-ci nous aime!", ou quelque chose de semblable. Puis il dit aux assistants: « Sīdī Aḥmad est mon lieutenant, que je sois vivant ou mort ! ».

Une autre fois, alors que nous étions auprès de lui chez les Bani Zarwāl, en compagnie d'un groupe très nombreux de *fuqarā'* orientaux² — mon frère était également présent —, le Šayḥ s'adressa aux assistants et, après avoir fait mon éloge, il ajouta: « Par Dieu ! Si al-Ġazzālī était vivant, il courberait la tête devant Sīdī Aḥmad. Je vous prends à témoin qu'il est mon lieutenant, que je sois vivant ou mort ». Que Dieu les récompense plus que nous-même ! « Louange à Dieu qui nous a conduits à cela, car nous n'aurions pas été guidés si Dieu ne nous avait guidés ! » [*Coran*, VII, 43]. [Comme dit le poète — vers *baṣīt*:]

« Je n'étais pas digne, mais ils m'ont jugé
digne de cela; et je suis devenu digne ».

Voici encore le témoignage du Prophète selon lequel je serais éducateur dans la tradition prophétique. Il m'a été rapporté par notre compagnon, le *faqīr* sincère Sīdī 'Abd al-Qādir Mrīna al-Tiṭṭāwunī: « J'étais, m'a-t-il dit, dans le monde du sommeil et vis une grande assemblée de gens, parmi lesquels se trouvaient le Prophète et, à ses côtés, Mawlāy al-'Arabī al-Darqāwī. Un *faqīr* présent s'écria: "Sīdī Aḥmad ne sera pas éducateur (*lā yurabbī*)!". Mawlāy al-'Arabī répliqua: "Si ! Il sera éducateur !", puis il se tourna vers le Prophète et parla avec lui confidentiellement, comme s'il l'interrogeait. Après quoi il s'adressa aux assistants et leur dit: « Il n'y a de Dieu que Dieu ! J'en atteste par la *šahāda*, Sīdī Aḥmad Ibn 'Aḡība sera éducateur ! ».

1. Il s'agit d'une poésie de 29 vers sur la voie soufique composée par le Šayḥ Būzīdī (v. chap. 6, [26]). Le commentaire d'Ibn 'Aḡība occupe une vingtaine de pages et a été achevé le 15 *ramadān* 1214 (10 février 1800); d'après ms. personnel.

2. C'est-à-dire venus des confins algéro-marocains, en particulier de la région de Tlemcen où la *ṭarīqa darqāwiyya* comptait de nombreux affiliés.

« La vision [= le songe] authentique est une des quarante six parties de la prophétie », a dit le Prophète. Il a dit également : « Qui m'a vu a vu la vérité; car Satan ne peut prendre mon semblant ». Que Dieu le Très Haut recouvre nos attributs par les Siens, nos qualités par les Siennes; qu'Il nous fasse parvenir [à Lui] par la vertu de Ses grâces, non par celle de nos mérites. *Āmīn*...

* * *

[CHAPITRE 15]

Des charismes sensibles et spirituels dont nous avons été le témoin

L'auteur des *Laṭā'if al-minan* a écrit : « Ces charismes peuvent consister à parcourir sur terre des distances fabuleuses, à marcher sur les eaux, à voler dans les airs, à être informé spontanément de choses qui ont existé ou qui n'existent pas encore... Ce sont là des charismes sensibles (*karamāt ḥissiyya*). Les gens de Dieu, cependant, reçoivent des dons plus élevés et plus précieux qui sont les charismes spirituels (*karamāt ma'nawiyya*) : la gnose (*ma'rifa*), la crainte révérentielle, la vigilance permanente (*dawām al-murāqaba*), le zèle à obéir aux ordres de Dieu et à Ses interdictions, l'enracinement dans la certitude, la force, l'affermissement [dans la vérité], la soumission constante, la capacité d'entendre les enseignements divins et de les comprendre, la confiance perpétuelle en Dieu, l'abandon sincère à Dieu, etc. ».

Le Ṣayḥ Abū l-Ḥasan al-Šāḍilī a dit : « Il n'y a que deux charismes qui comprennent et unissent [tous les autres] : le charisme de la foi (*īmān*) renforcée de la certitude (*iqān*) et de la contemplation illuminative (*šuhūd al-'iyān*), et le charisme de l'action conforme aux prescriptions et aux exemples [du Prophète et des saints], qui évite les prétentions et les duperies. Quiconque, ayant reçu ces deux charismes, se met à en désirer d'autres est un faussaire, un menteur, dévié dans sa science et dans son comportement. Il est comme quelqu'un qui, après avoir bénéficié de la compagnie et de la faveur du roi, aspirerait à vivre parmi les animaux, privé de la faveur royale ».

Tout charisme que n'accompagnent pas un état de contentement vis-à-vis de Dieu et un état qui contente Dieu est, pour celui qui le reçoit, une occasion de déchéance et de vanité, une déficience, une cause de destruction et d'amputation. Par « contentement

vis-à-vis de Dieu » (*riḍā ‘an Allāh*), il faut entendre une attitude paisible devant les vicissitudes du destin et par « état qui contente Dieu » (*riḍā min Allāh*), le fait de se conformer à Ses ordres et à Ses interdictions.

J’ai entendu le Šayḥ de notre Šayḥ, Mawlāy al-‘Arabī, dire : « Les charismes sensibles ne se manifestent que tant que subsiste une opposition entre la tendance ténébreuse et la tendance lumineuse ; une fois que la tendance ténébreuse a été éliminée, il n’apparaît en général plus de charismes ». Par « tendance ténébreuse », il entendait la tendance séparative (*ḥašīm al-farq*) et par « tendance lumineuse », la tendance unitive (*ḥašīm al-ġam‘*). Une fois que la tendance séparative est éliminée de l’homme, il n’a plus besoin de charismes sensibles, ceux-ci étant rendus superflus par la présence des charismes les plus élevés qui sont l’enracinement (*al-rusūḥ*) et l’affermisssement (*al-tamkīn*) dans la gnose divine. Le vrai charisme, c’est la tombée des voiles. C’est pourquoi Ibn ‘Aṭā’ Al-lāh a dit dans ses *Hikam* : « Celui qui a reçu des dons spéciaux n’est pas pour autant un élu », et encore : « Il a pu recevoir le charisme et non la parfaite droiture ».

Ainsi donc, nous avons connu des charismes sensibles du temps où nous menions combat contre notre âme et suivions une intense discipline spirituelle, mais la plupart ont maintenant disparu de notre mémoire. Pourtant, je me souviens d’une fois où j’étais en train d’invoquer Dieu dans ma maison. Les livres étaient posés sur une étagère, au-dessus de moi. Et voici que là-haut j’aperçus un oisillon tout déplumé, comme s’il venait de naître. Il remuait son bec avec force, l’ouvrant et le refermant alternativement, en sorte que je compris qu’il était en train de faire l’invocation. Je me levai et m’approchai de lui, mais il continua d’invoquer. Lorsque je voulus étendre la main vers lui, il se retira et disparut à ma vue. Je fouillai toute la chambre, mais l’oiseau resta introuvable. Il y avait chez moi un disciple qui se tenait assis en travers de la porte. Je l’interrogeai, mais il m’assura qu’il n’avait rien vu. Je sus alors que cet oiseau était un ange.

Une autre fois, j’étais occupé à des exercices spirituels dans une chambre près du tombeau de Sīdī Abū ‘Abd Allāh al-Faḥḥār ; la pièce était sombre ; quelque chose me saisit le pied ; cette chose était froide comme une main humaine ou comme un serpent ; Dieu me fit rester impassible ; je détendis mon pied et continuai à prier.

J'étais aller prier au même endroit durant la Nuit du Destin¹ et me trouvais seul dans la chambre obscure, lorsque je fus soudain entouré d'oiseaux: il y en avait devant moi, derrière moi, d'autres qui voltigeaient au-dessus de ma tête. Je n'y prêtai pas attention, mais je savais que c'étaient les anges venus saluer les hommes durant cette nuit.

A une autre occasion, je m'étais couché près du tombeau de ce saint lorsqu'il me parla du fond de la tombe d'une voix rauque et me dit: « Va chez ta femme ! », ou quelque chose dans ce sens. Or, il se trouvait qu'à ce moment les gens de ma maison avaient besoin de moi. Dieu sait mieux le pourquoi de toute chose !

Un jour que je me rendais en visite chez ma mère, dans la montagne, je fus surpris en route par l'heure de midi, mais je ne trouvais pas d'eau. Je pensai en moi-même: « Il y a des saints qui ont connu des miracles; ils ont vu, par exemple, l'eau jaillir d'un mur; ô Dieu, fournis-nous de l'eau pour que nous fassions l'ablution ! ». A ce moment, j'entendis un murmure d'eau au-dessus du chemin et me dirigeai vers cet endroit: l'eau descendait de la montagne et je fis l'ablution. Au retour de cette visite, mon frère m'accompagnait. Lorsque nous fûmes arrivés à l'endroit en question, je dis à mon frère que j'y avais trouvé de l'eau; mais, en cherchant, nous ne trouvâmes que la sécheresse. Dieu est plus Savant !

Pendant que j'exerçais les fonctions d'imâm à la mosquée de la Casba — j'étais encore célibataire à cette époque —, il arriva que je terminai l'enseignement d'un livre. Pour célébrer l'événement, je remis au muezzin, Sīdī Muḥammad al-Ṣağīr, deux ou trois petits boisseaux de farine² dont il fit un repas. Du coucher du soleil à la prière du soir, il n'arrêta pas de servir des convives: un groupe se levait, un autre le remplaçait; et, mystérieusement, il resta encore de la nourriture que le muezzin emporta chez lui. Sa famille et ses voisins en mangèrent et il me dit ensuite: « C'est vraiment prodigieux ! Et dire que j'avais pensé que tu ne me donnais guère de farine ! ».

Je me trouvais à Fès, à l'aube de la Nuit du Destin, dans la

1. La *laylat al-qadar*, nuit « meilleure que mille mois », dans laquelle « les anges et l'Esprit (l'archange Gabriel) descendent avec permission de leur Seigneur, porteurs de toute décision » (*Coran*, XVCII, 3-4), est une des dernières du mois de *ramadān*. Les Musulmans pieux, et spécialement les membres des confréries soufies, en consacrent une grande partie, sinon la totalité, à des dévotions.

2. Le boisseau (*mudd*) contient entre 73 et 76 cl. de substance sèche.

mosquée Qarawiyyīn. Tous les gens étaient endormis. Le dos appuyé à la chaire, je formulai intérieurement cette demande: « Dieu, facilite-moi la rencontre avec un de Tes amis et fais que je le reconnaisse ». A peine cette pensée m'avait-elle traversé que je fis un somme; puis je rouvris les yeux et vis un homme assis en face de moi, les jambes croisées. Il me dit: « Faisons une prière ! » (*ma'rūf li-llāh*), et il leva les mains vers le ciel, en quoi je l'imitai. « Formule une demande pour moi, dit-il. — Que Dieu te donne la connaissance de Lui-même ! » répondis-je; puis j'ajoutai: « Fais maintenant une demande pour moi. — Que Dieu préserve ta foi ! », demanda-t-il; sur quoi il se leva et disparut.

Une autre fois que j'étais allé dans la même mosquée, également durant la Nuit du Destin, je restai pour faire l'invocation après la prière de l'aurore (*ṣubḥ*) et vis soudain un homme qui marchait entre les colonnes en disant: « *Lā ilāha illā llāh*; le marché est terminé ! (*inṣarafa l-sūq*) »¹. Je lui répliquai: « Il reste le Vivant qui ne meurt pas ! ». Il disparut alors à ma vue et répondit: « Tu as dit vrai ! ». Puis il ajouta: « J'ai composé un livre dans lequel j'ai écrit: « un tel a dit », « un tel a dit »; et suis-je parvenu à un résultat ? ». Il me dit encore: « Si tu veux écrire, que cela vienne de toi ! ». Je compris qu'il faisait allusion à un ouvrage que j'étais en train d'écrire et où je reprenais beaucoup de ce qu'avaient dit des auteurs anciens; il me rendait attentif au fait que je devais utiliser ma faculté de penser (*fikra*) pour extraire ce qui était en moi.

Voici ce qu'a raconté notre compagnon, le *faqīr* sincère al-Ḥāḡḡ Muḥammad al-Laḡmīš: « J'étais à Tétouan lorsque le caïd me chargea d'une corvée qui m'obligeait à me rendre par mer en direction de Tanger. Cependant, la mer était si houleuse qu'il me fut impossible d'embarquer. A force d'attendre, je commençai à me sentir malheureux et inquiet. Je pris avec moi une aumône et me rendis chez Sīdī Aḥmad Ibn 'Aḡība que je trouvai dans sa mosquée en train de prier. Après la prière, qui fut assez longue, Sīdī Aḥmad se tourna vers moi et me demanda ce que je voulais. Je lui expliquai que l'Administration m'avait chargé de faire un voyage sur mer mais que ce voyage s'était avéré jusqu'ici impraticable, au point que le séjour à Tétouan me pesait. Je demandai à Sīdī Aḥmad de faire une rogation en ma faveur afin

1. Exclamation qui doit sans doute s'interpréter dans un sens proche de la formule du croupier: « Les jeux sont faits, rien ne va plus ! »

que Dieu me libère et il me dit: "Demain, si Dieu le veut, tu partiras!". Dès l'aube, je me rendis au port. A peine y étais-je arrivé que je vis le navire prêt à quitter le mouillage. La traversée eut lieu comme Sidi Aḥmad l'avait annoncé ».

Notre compagnon, le *faqīr* sincère, le saint vertueux Sidi 'Abd al-Hādī Tub, m'a rapporté ce récit qu'il tenait d'une autre personne: « J'étais parti rendre visite à Sidi Aḥmad. Parvenu à la rivière, je vis que celle-ci était gonflée; je fis avancer ma monture mais pris peur et manquai de tomber. J'appelai alors: "Ô Sidi Aḥmad!" et voici qu'il arrive, sa ceinture d'étoffe (*šamlā*) entre les mains, disant: "Ne crains rien!". Il prend les rênes de ma monture et la fait traverser le fleuve, puis disparaît à ma vue ». Beaucoup de faits de ce genre m'ont été rapportés.

Notre compagnon, le *faqīr* sincère, l'ami désintéressé al-Ḥāğğ 'Abd Allāh Tānsā, m'a dit: «Lorsque je me tenais sur le mont 'Arafa, je t'ai vu — sans le moindre doute — faire la station [devant Dieu, *wuqūf*] avec tous les autres »¹. Une telle chose peut se produire, soit par la sensibilité de celui qui la voit, soit parce que l'esprit se métamorphose et se rend manifeste [sous une forme physique]². Ces faits surviennent fréquemment avec les Amis de Dieu: ils apparaissent simultanément en divers lieux, c'est-à-dire que Dieu le Très-Haut s'épiphänise dans leur forme lorsqu'on implore leur secours ou que Dieu veut les réunir.

Parmi les charismes sensibles que j'ai connus, il y a le fait que les bêtes sauvages et les oiseaux se montraient familiers avec moi

1. Notre auteur, d'après ce témoignage, aurait hérité de la *baraka* spéciale de son aïeul Ḥusayn al-Ḥāğğūğī (v. p. [34]) qui faisait le pèlerinage par translocation miraculeuse. Que ce charisme ait continué à lui être attribué par la légende populaire paraît ressortir de cette anecdote recueillie par A. MOULIÉRAS vers 1880: « Ils [les Banī Zarwāl] sont persuadés que la fertilité de leurs terres... est due à la protection de Mahomet lui-même. Une vieille légende zéroualienne prétend en effet que le marabout Sidi Abd el-Ouareth, se trouvant en pèlerinage à la Mecque, en compagnie d'une autre saint d'Andjira, Sidi Ah'med ben Adjiba, aurait vu en songe l'apôtre des Arabes et lui aurait dit: « Ô Abd el-Ouareth! Que Dieu te bénisse! Qu'Il bénisse aussi la tribu zéroualienne » (*Le Maroc inconnu*, Oran - Paris 1895-99, I, p. 74.)

2. Les visions à distance, phénomène fréquemment rencontré en hagiographie, seraient donc justiciables de deux explications: l'une subjective, l'autre objective, qui d'ailleurs ne s'excluent nullement. La première explication, celle qui repose sur la sensibilité particulière du « visionnaire », est la seule admise par la majorité des observateurs modernes. On voit néanmoins, d'après ce que dit Ibn 'Ağība, qu'elle suffit à établir l'existence d'un « charisme » (*ḥarāma*) au sens de « rupture de l'ordre de causalité habituel » (*ḥarq al-'ād*; cf. n. 4, p. [81]).

et ne s'enfuyaient pas à mon approche. Ainsi, une fois que je me rendais à Tétouan et que j'étais parvenu à Faddān 'Umar, en face de Samsā, un chacal se mit à marcher près de moi sur le bord du chemin. Je lui dis: « Arrête-toi ! », et il s'arrêta en me regardant. « As-tu faim ? » lui demandai-je. Il continua à me regarder, comme font les chiens. Je sortis un morceau de pain. A ce moment, il entra dans un fourré (*darwa*) et disparut.

Une autre fois, je me tenais assis, seul, dans le hameau d'al-Ḥandaq, lorsque je vis s'approcher un gros lièvre qui se mit à brouter tout autour de moi. Lorsqu'il entendait quelqu'un venir vers moi, il s'enfuyait; puis, lorsque j'étais de nouveau seul, il revenait et se remettait à brouter sous mes yeux, ceci jusqu'à ce que je quitte cet endroit.

Il y avait aussi un oiseau qui avait fait son nid dans ma retraite (*halwa*). Il allait et venait sans aucune crainte, passant au-dessus de ma tête lorsque j'étais assis dans l'ouverture de la porte. Mais lorsque quelqu'un me rendait visite, il regardait d'en haut et s'enfuyait.

Pendant que nous nous rendions en groupe à Salé, invoquant Dieu, nous passâmes près d'un troupeau de vaches et de moutons qui était au pâturage. Les animaux se mirent à nous suivre. Ce que voyant, le berger nous emboîta le pas. « Tes vaches sont entrées en extase », lui dis-je. « Mais qui donc ne serait pas ravi par vous ? », répliqua le pâtre.

J'ai également eu une rencontre avec al-Ḥidr — sur lui le Salut ! — dans la chambre de l'imâm de la Mosquée Ġa'īdī. J'étais en train de sommeiller lorsque je vis un homme de haute stature, avec une longue barbe, qui s'approcha de moi jusqu'à toucher mon visage avec les poils de sa barbe. Je m'entretins avec lui, mais la conversation fut si longue que je n'en ai plus gardé les paroles.

Voici donc l'exposé des charismes sensibles qui sont restés gravés dans ma mémoire. Quant aux assistances (*ta'yīdāt*) et aux adresses (*hiṭābāt*) qui nous sont venues des êtres créés (*akwān*), elles sont innombrables. Lorsque j'étais en voyage, il m'arrivait de ne m'arrêter et de ne me remettre en marche que si je recevais de Dieu une autorisation claire.

Ceux qui comprennent la Volonté de Dieu, qui obtiennent l'unification parfaite (*al-tawḥīd al-ḥāṣṣ*), atteignent cette station s'ils ont la constance (*ta'annī*) et savent écouter les enseignements divins. « Dieu détient la grâce infinie ! » [*Coran*, II, 105].

* * *

[CHAPITRE 16]

De ceux qui ont reçu de nous la voie de l'initiation prophétique,
fuqarā' retirés du monde ou vivant dans le monde

Parmi les faveurs que Dieu nous a accordées, il y a celle d'avoir réuni en nous la science exotérique et la science ésotérique. Car, loué soit-Il, je suis de ceux qui prélèvent sur deux parts, ou sur trois, comme le cavalier qui a la faculté de devenir piéton: la part de la science exotérique, la part de la science ésotérique, et la part de l'enseignement dans l'une et dans l'autre. Par deux fois, j'ai supporté l'humiliation (*al-dull*) et par deux fois j'ai reçu la perfection et la faculté de parfaire. En outre, dans ces deux sciences, je me suis efforcé simultanément d'atteindre à la perfection et de parfaire [autrui]: dans le domaine des sciences exotériques, j'apprenais et enseignais en même temps; à aucun moment, après être devenu professeur, je n'ai cessé de m'instruire, enseignant ceux qui en savaient moins que moi, apprenant de ceux qui m'étaient supérieurs. De même en science ésotérique, je progressais tout en faisant progresser. Ainsi, dans les deux domaines, une foule de gens tirèrent profit de ma personne. Nous fûmes, par la grâce divine, de ceux par qui Dieu renouvela la religion durant ce siècle. Le Prophète a dit: « Dieu suscitera au début de chaque siècle quelqu'un qui renouvellera pour ma nation les choses de sa religion ». Que ce rôle m'ait été dévolu a été témoigné par nos maîtres. Notre Šayḥ al-Būzīdī, lors d'une visite que je lui rendais la première année [de mon initiation], m'a adressé ces paroles: « Par Dieu, vous serez sûrement de ceux par qui Dieu renouvellera la religion mohammédienne ». Quant au Šayḥ Mawlāy al-'Arabī [al-Darqāwī], il m'écrivit textuellement ceci, à l'époque de l'épidémie [de peste] ¹: « . . . Nous demandons à Dieu que tu ne meures pas, afin que tu puisses appeler [les hommes] à Dieu et que les gens de l'orient et ceux de l'occident puissent bénéficier de toi ».

Ainsi donc, une fois entré dans la voie des soufis et dès que le Šayḥ [Būzīdī] m'eut autorisé à prêcher aux hommes la remémoration de Dieu, je me mis à circuler parmi eux ² dans les hameaux et les

1. Sans doute celle qui enleva à Ibn 'Ağība ses enfants (v. *supra*, p. [84]) et qui pourrait être la pandémie de 1213-4/1799-1800 (cf. *Hespéris*, I (1921), pp. 160-82).

2. *Naṭāfu 'alayhim*: rappel d'une description coranique (LVI, 17) où,

tribus, leur enseignant la religion et leur montrant la voie du retour vers Dieu. Je fis cela durant trois années ou plus, ainsi que je l'ai déjà relaté. Et, depuis lors, je n'ai jamais cessé d'agir ainsi, appelant les hommes à Dieu selon la clairvoyance [qui m'a été donnée] (*'alā baṣīra*), et mes disciples ont fait de même. « Gloire à Dieu ! Je ne suis pas parmi les associateurs ! » [*Coran* VI, 79]. Si le Ṣayḥ Sanūsī enseignait aux gens le *tawḥīd* ordinaire dans les rues, nous-même, par la grâce de Dieu, enseignions le *tawḥīd* profond dans les hameaux et les tribus, les mosquées petites et grandes, à ceux qui étaient capables [de le saisir]; aux autres, nous enseignions ce qu'ils pouvaient comprendre du *tawḥīd* par voie démonstrative afin que Dieu le Très-Haut les ouvre au *tawḥīd* de la vision directe ¹. La plupart du temps, nous ne partions prêcher qu'en hiver, lorsque les nuits sont longues, parce que c'est la saison des plantations et des semailles, et que nous plantions les arbres de la connaissance et de l'amour mystiques (*aṣṣḡār al-ma'rifa wa-l-maḥabba*) dans les cœurs que l'assistance divine avait déjà préparés.

Ceux chez qui j'avais planté les arbres du savoir exotérique au temps où je le professais ont donné, à leur maturité, de petits fruits: certains sont devenus juges, d'autres greffiers ou imâms pour l'enseignement aux adultes ou aux enfants, d'autres encore ont pris diverses professions lucratives. Quant à ceux chez qui j'ai semé la science ésotérique, la plupart ont obtenu la plus grande richesse (*al-ḡinā' al-akbar*) et sont entrés dans la station de l'excellence (*maqām al-iḥsān*) ². Ceux qui vivaient dans le renoncement aux biens de ce monde (*mutaḡarridūn*) sont entrés dans cette station par l'expérience mystique (*dawq*) ou par la gnose, et ceux qui continuaient à rechercher les moyens de subsistance (*mutasabbibūn*) ont gagné la tempérance (*qanā'a*), la droiture (*istiqāma*),

au paradis, les éphèbes circulent au milieu des « plus proches » [de Dieu] (*al-muḡarrabūn*) avec des coupes d'un breuvage qui n'enivre pas et symbolise la « lucidité » (*al-ṣaḥw*) de la gnose parfaite.

1. Ces deux degrés du *tawḥīd* correspondent évidemment aux « deux faces de la Réalité » auxquelles il a déjà été fait allusion (cf. n. 2, p. [74]). Le premier est accessible à tous (*tawḥīd al-āmm*) et appartient à la science exotérique (*al-ilm al-zāhir*) qui procède par argumentation (*dalīl*); le second est réservé à une élite de croyants (*tawḥīd al-ḥāṣṣ*) et constitue la science ésotérique (*al-ilm al-bāṭin*) dont l'instrument est la vue directe (*al-ʿiyān*), c'est-à-dire l'intuition non discursive.

2. V. n. 1, p. [69].

la piété (*taqwā*) et l'illumination du cœur (*tanwīr al-bāṭin*). Ainsi, tous reçoivent de leur Seigneur des signes évidents¹. . .

J'aurais voulu les mentionner ici, en parant chacun d'eux de quelques-unes des vertus et des belles qualités dont le Seigneur les a gratifiés. Mais la chose n'a pas été possible, vu leur trop grand nombre et le fait que je n'ai pas cherché sérieusement à les dénombrer. Que Dieu les bénisse tous, *Āmīn* ! . .

* * *

[CHAPITRE 17]

Des femmes que nous avons épousées et des enfants issus de ces mariages

Sache que le mariage (*al-nikāḥ*) est, en règle générale, recommandé et qu'il est une des traditions suivies par les envoyés divins. Il est une obligation pour celui qui redoute de commettre la fornication. Il nous est parvenu de nos nobles devanciers des paroles et des annonces concernant le mariage. Le Prophète a dit: « Mariez-vous, vous vous multiplierez et je serai fier de vous devant les nations, [tirant fierté] même du mort-né ». Il a dit également: « Que celui qui aime ma nature (*fīṭratī*) se conforme à ma coutume (*sunnatī*): celle-ci, c'est le mariage. L'homme, certes, sera honoré par les prières que ses enfants diront après lui ». Il a dit aussi: « Celui qui a de quoi prendre femme et qui ne le fait point n'est pas des nôtres ». Il a dit: « Si quelqu'un ayant un enfant parvenu à l'âge nubile ne le marie pas et que cet enfant commette un péché (*iṭm*), cette faute sera partagée entre les deux ».

Abū Hurayra a dit: « Même si le monde devait ne plus durer qu'un seul jour, j'irais à Dieu accompagné d'une épouse. Car j'ai entendu l'Envoyé de Dieu dire: « Les plus mauvais d'entre vous sont les célibataires. Lorsque l'un de vous se marie, son démon s'écrie: — Malheur ! Ce fils d'Adam a préservé deux tiers de sa religion ».

Abū Umāma a dit: « Il y a quatre choses contre lesquelles, du haut de Son Trône, Dieu a lancé une malédiction dont Ses anges se sont fait l'écho: l'homme qui s'abstient du commerce avec les

1. *Kulluhum 'alā bayyinatīn min Rabbihim*: expression d'origine coranique (par exemple: VI, 57; XI, 17; XXXV, 40, etc. . .) qui se réfère aux « preuves » que le croyant reçoit, soit par la voie de l'Écriture révélée, soit dans son for intérieur, pour marcher dans la voie droite.

femmes, ne prenant ni épouse ni concubine, par crainte d'avoir des enfants; l'homme qui se fait semblable à la femme; la femme qui veut être semblable à l'homme alors que Dieu l'a créée du sexe féminin; et celui qui égare les pauvres (*mudallil al-masākīn*) » : égarer les pauvres c'est les empêcher de faire de bonnes œuvres et d'entrer dans la voie mystique.

Sahl Ibn 'Abd Allāh¹ a dit : « Il ne sied pas de renoncer aux femmes, car elles ont été rendues aimables au maître des renonçants [le Prophète] ». Ibn 'Uyayna émet un avis semblable lorsqu'il dit : « Le fait d'avoir plusieurs femmes n'est pas un signe d'attachement au monde, car le plus détaché (*azhad*) des Compagnons, 'Alī b. Abī Ṭālib, avait quatre femmes et une dizaine de concubines ».

'Aṭiya b. Bišr al-Māzinī raconte ceci : « 'Akkāf b. Wadā'a al-Hilālī alla chez le Prophète qui lui dit : “'Akkāf, es-tu marié ? — Non, Envoyé de Dieu ! — As-tu une concubine ? — Non ! — Tu es en bonne santé et aisé ? — Oui, Dieu soit loué ! — En ce cas, tu es frère des démons ! Sois un moine chrétien ou sois un musulman, comme il te semble bon. Mais notre coutume, c'est le mariage : les plus mauvais d'entre vous sont les célibataires et les plus avilis d'entre vos morts sont les célibataires. Nulle part Satan n'a à sa disposition une arme plus puissante que chez celui qui endure le célibat. Les gens mariés, certes, sont purs, protégés du vice” ».

Certains soufis ont pensé qu'il valait mieux que le disciple ne se marie pas, s'appuyant sur cette parole du Prophète : « Les meilleurs d'entre vous, après deux cents ans, seront ceux dont la charge familiale sera légère ». On lui demanda de commenter cette expression et il ajouta : « ceux qui n'auront ni famille ni enfants ». Pour résumer la question on peut dire ceci : lorsqu'un disciple, au moment de son entrée dans la voie soufique, est déjà marié, qu'il le reste, puisque le šayḥ l'accepte avec sa famille; s'il entre dans la voie étant célibataire, qu'il le reste jusqu'à ce que son šayḥ l'autorise à se marier. Si, lorsqu'il reçoit cette autorisation, il est fermement établi dans la gnose, qu'il aille habiter où il veut; si, par contre, son état n'est pas ferme, qu'il s'installe à proximité de son šayḥ, ou qu'il lui rende de fréquentes visites, ou qu'il vive parmi les *fūqarā'* les plus solides. S'il agit ainsi, le mariage ne lui sera jamais nuisible.

1. Sahl al-Tustarī, soufi qui fut le premier maître d'al-Ḥallāğ, m. 283/896.

Il faut que, dans le mariage, le *faqīr* s'efforce de se conformer à la *sunna*, de sauvegarder l'intégrité de son âme, de parfaire sa religion, de préserver son regard et de subvenir aux besoins de son épouse, créature faible qui ne peut subsister par elle-même. Il lui faut espérer avoir un enfant vertueux, car cela est le but le plus important du mariage. Le Prophète a dit: « Lorsque meurt le fils d'Adam, ses actions se séparent de lui à l'exception des trois suivantes: l'aumône pratiquée constamment, la science qu'il a fait pénétrer dans la poitrine des hommes et l'enfant vertueux qui prie pour lui après sa mort ». Qu'il ne vise donc pas simplement, en se mariant, à satisfaire les exigences de son âme et son appétit sexuel, car son effort serait vain, de même que les dépenses qu'il consentirait pour la dot (*ṣadāq*) et pour la noce (*'urs*). Si, en revanche, son intention est celle que je viens d'indiquer, tout ce qu'il dépensera pour la dot, pour la noce et pour l'entretien de son épouse sera placé dans la balance.

Il lui faut choisir une épouse de bonne souche et d'un milieu sain, car le rameau est, en règle générale, tel que la souche. Dieu a dit: « Le bon pays voit les plantes surgir en abondance avec la permission de son Seigneur; mais dans le mauvais pays, elles ne sortent que clairsemées » [*Coran*, VII, 58]. La noblesse d'un enfant dérive généralement de celle de ses parents. En disant « de bonne souche », j'entends: d'une famille religieuse, vertueuse et pieuse. Que celui qui veut se marier ne se laisse pas séduire par une beauté physique dont la souche serait mauvaise. Le Prophète a dit: « Gardez-vous des belles plantes qui poussent sur le fumier ! » On lui demanda: « Que sont ces belles plantes de fumier ? ». Il répondit: « Le beau visage issu d'un mauvais milieu »¹. Il faut s'enquérir des dispositions de la jeune fille en matière religieuse avant de s'engager à l'épouser. Si l'on apprend qu'elle ne prie pas, il faut renoncer à prendre l'engagement matrimonial (*'aqd*) en pensant à la parole du Prophète: « On épouse une femme pour trois motifs: pour sa religion, pour son argent et pour sa beauté. Gagne donc, si tu le peux, celle qui a de la religion ! ».

Que le disciple se garde bien d'épouser une fille de notables (*riyāsa*), qu'il s'agisse de notabilités par la richesse ou de notabilités religieuses: la plupart du temps, ce sont gens prompts à être fiers

1. Ou selon une variante (*Ğāmi' al-ṣağīr*): « la femme belle dans le mauvais milieu ».

et à lever la tête. Chercher femme parmi les pauvres et les humbles, s'ils sont en même temps des gens pieux, est bien préférable et ce sera, plus sûrement, une source de bonne compagnie.

Si, une fois marié, le disciple ne trouve pas ce qu'il espérait, ni physiquement, ni moralement, qu'il fasse preuve de constance: c'est là le lot qui lui était réservé de toute éternité et il se peut qu'il y ait là un bien. Dieu a dit: « Si vous avez de l'aversion pour elles, il se peut que vous ayez de l'aversion pour une chose en laquelle Dieu met un grand bien » [*Coran*, IV, 19]. Le « grand bien », c'est l'enfant vertueux et aussi la grande Récompense. En général, celui à qui échoit en partage la beauté physique ne reçoit pas une postérité parfaite, d'où sortiront un savant ou un saint: car la Beauté ne sort que de la Majesté¹. On dit que 'Ātika bint Šurayk al-Azdiyya, mère de l'imâm Mālik, était une négresse. Lorsque le père de Mālik l'eut épousée et qu'il eut constaté la couleur de sa peau, il se sentit impuissant à aller vers elle et se mit à réfléchir. La femme s'adressa à lui: « Sans doute n'as-tu pas vu une chose qui t'ait plu? — C'est comme tu le dis!, répondit-il. — Avais-tu consulté la Volonté de ton Seigneur? (*hal istaharta Rabbak*). — Oui! — Soupçonnes-tu ton Seigneur de t'avoir trompé? ». A ces mots, il eut honte et alla vers elle. Et c'est ainsi qu'elle conçut l'imâm Mālik.

L'époux devra se conformer aux règles de la consommation du mariage (*ādāb al-duḥūl*). Après avoir salué sa nouvelle compagne, il priera deux *rak'a*. Ensuite, il la saisira par le toupet de cheveux (*nāṣiya*) et dira: « Ô Dieu, je te demande [de me faire éprouver] ce qu'elle a de meilleur et le bien de ce que Tu as mis dans sa nature; et je me réfugie en Toi contre ce qu'elle a de mauvais et contre le mal qui a été mis en elle ». Puis il récitera la sourate de la Lumière matinale [XCIII] et la sourate « N'avons-nous pas dilaté? » [XCIV], une fois chacune; puis la sourate de la Nuit du Destin [XCVII] trois fois; et, s'il ajoute la sourate de la consécration sincère [CXII] et les deux sourates de protection [CXIII et CXIV],

1. *Innamā yahruḡu l-ḡamāl min al-ḡalāl*: application des deux notions déjà mentionnées (cf. n. 1, p. [34]) à la manifestation des Qualités divines dans un substrat humain: un « savant » en matière religieuse ou un saint. Ibn 'Aḡība estime que la meilleure condition pour la venue d'un saint dans une famille, événement qui équivaut à un déploiement de la Beauté spirituelle (*ḡamāl*), est un sens de la Grandeur divine (*ḡalāl*), une piété intense, chez les parents. La beauté physique de la mère ne constitue aucunement un facteur prédisposant à cet égard.

ce sera une bonne chose. Certains ajoutent qu'il devra lotionner le bout des mains et des pieds de la jeune femme en prononçant le Nom divin et en priant sur le Prophète et asperger, avec cette eau, les quatre coins de la chambre, une telle pratique ayant pour effet de chasser le mal et les démons par la Grâce de Dieu et sa Bonté. Lorsqu'il se sera acquitté de ces choses, il s'adressera gentiment à son épouse, exprimant la joie que lui cause sa présence et l'affection qu'il éprouve pour elle. Il lui dira, par exemple: « Bienvenue à toi; par Dieu, tu ne connaîtras auprès de nous que du bien; nous sommes pour toi le substitut de ton père et de ta mère », et d'autres paroles qui lui feront plaisir. S'il y a là quelque nourriture, de préférence des confiseries, il lui en donnera de sa main trois bouchées; toutes ces choses sont propres à dissiper le désarroi de la jeune mariée et à la rassurer dans son isolement. Car si l'homme lui-même, qui pourtant est fort, courageux, en pleine possession de ses facultés mentales, et qui en outre se trouve dans sa propre maison, au milieu des siens, ne manque pas à ce moment là de ressentir un certain trouble, une certaine faiblesse, imagine-toi dans quel état peut se trouver la jeune fille qui, elle, a dû quitter son entourage familial pour se rendre dans une maison inconnue, auprès d'un compagnon qui ne lui était pas familier et dont elle ne sait pas ce qu'il lui réserve ! Pense quelle frayeur peut habiter son cœur ! Ainsi donc, si tu l'accueilles par un salut, puis par de douces paroles, si tu la traites avec bonté et générosité, elle commencera à s'habituer à toi, à se détendre et à perdre de sa frayeur.

Que le disciple procède ensuite, selon la *sunna*, à la dévêtir et à se dévêtir. Puis qu'il la caresse et l'embrasse. Et qu'il passe ensuite à ce que Dieu lui a rendu licite, s'il ressent en lui-même un élan suffisant. Sinon, qu'il attende de ressentir cet élan. Qu'avant la copulation (*ġimā'*), il prononce la formule: « Au Nom de Dieu ! Dieu, éloigne de nous Satan et éloigne Satan de ce que Tu nous accordes [en fait de postérité] ». Lorsqu'il aura consommé l'union, qu'il reste dans la chambre et qu'il n'aille pas se souiller à suivre la coutume prohibée des gens du vulgaire qui consiste à aller exhiber le sang de la virginité. Qu'il s'abstienne même de pénétrer dans la chambre nuptiale tant qu'il reste des gens dans la maison et qu'il ne laisse personne observer ce qui se passe. Si, outre ce qui précède, le disciple enseigne à son épouse les modalités exactes de l'ablution — grande et petite — et de la prière, il aura satisfait aux règles de la consommation du mariage.

Le Šayḥ Zarrūq a écrit dans sa *Naṣīḥat al-kāfiya*: « L'enfant né d'une union où la femme n'a pas été cajolée sera nécessairement faible d'esprit et ignorant. Faire preuve de délicatesse (*rifq*) envers la femme, en sorte qu'il y ait conjonction de l'éjaculation masculine et féminine, exige de la part de l'homme de l'amour (*mahabba*) pour son épouse. Que celui qui veut réaliser cette conjonction ne s'approche pas de sa femme avant qu'elle ne soit haletante, que ses yeux ne se troublent et qu'elle ne demande à être satisfaite. Pour préluder à cela, l'homme multipliera les caresses, palpera les seins de son épouse, frottera sa verge entre les lèvres de sa vulve . . . Lorsque la salive de l'époux se mêle à celle de l'épouse, c'est là une confirmation de l'amour qui les unit. Par contre, souffler dans le visage de son épouse ou lui baiser les yeux provoquerait inmanquablement une séparation . . . Il ne faut pas pratiquer la copulation en périodes de menstrues ».

Après l'union sexuelle, que le disciple récite intérieurement, sans remuer la langue ¹, la formule suivante: « Louange à Dieu qui, de l'eau, a créé l'homme et en a fait une descendance et une alliance. Ton Seigneur est Tout-Puissant » [*Coran*, XXV, 54].

Par la suite, le disciple devra se montrer pour son épouse un compagnon prévenant et supporter ses sautes d'humeur. Dieu a dit: « Soyez pour elles de bons compagnons » [*Coran*, IV, 19]. Il faut, avec les femmes, faire preuve de vertu politique (*siyāsa*) ² et d'une grande patience (*ṣabr*), ce dont ne sont capables que les hommes maîtres d'eux-mêmes. C'est là que le *faqīr* montre qu'il est patient et que l'on reconnaît le mesquin du généreux.

Telle est la raison pour laquelle le maître de notre maître, Mawlāy al-ʿArabī [al-Darqāwī], aimait que le *faqīr* se marie. Je l'ai entendu dire: « Il y a des soufis qui ont mis en garde les disciples contre le mariage. Moi, je le leur recommande, afin qu'il élargisse leur caractère, augmente leur gnose (*maʿrifa*) et renforce leur certitude (*yaqīn*) ».

Al-Ġazzālī a écrit dans l'*Iḥyāʾ* [Livre XII] que pour se marier il faut être capable de vivre en bonne entente avec son épouse,

1. Le fidèle qui est en état d'impureté majeure — état résultant de l'émission, volontaire ou non, de liquide séminal — ne doit pas articuler le Coran, même de façon inaudible, mais peut le réciter mentalement.

2. *Siyāsa*: c'est l'art de dompter et de conduire une monture puis, par extension, l'aptitude à manier les hommes, la politique. Elle s'acquiert, avait déjà dit Ibn ʿAğība (*supra*, p. [47]), en gardant les moutons.

de la protéger et de la traiter avec égards. La bonne entente s'obtient en faisant montre d'un bon caractère envers la femme et en supportant les maux qui nous viennent d'elle, eu égard à la limitation de son intelligence. Dans le dernier conseil qu'il nous a légué, le Prophète a parlé de trois choses, sur lesquelles il n'a cessé d'insister jusqu'à ce que sa langue s'empâte et que son discours devienne inaudible. Il disait : « La prière . . . Et vos esclaves, ne les chargez pas au-delà de leurs capacités. Allāh ! Allāh ! Les femmes sont des prisonnières entre vos mains ; vous les avez prises en vous engageant vis-à-vis de Dieu et c'est par un décret divin que l'union sexuelle avec elles vous a été rendue licite ».

A propos de l'homme qui supporte avec patience le mauvais caractère de sa femme, le Prophète a dit que Dieu lui donnerait la récompense de Job, et à propos de la femme qui supporte avec patience le mauvais caractère de son mari, il a dit qu'elle obtiendrait la récompense d'Āsiya, femme de Pharaon ¹.

Sache que le bon caractère ne consiste pas seulement, pour l'époux, à éviter de faire tort à son épouse, mais à supporter les torts qu'elle lui cause et à se montrer indulgent lorsqu'elle dépasse les bornes et s'emporte. En cela, il suivra l'exemple du Prophète qui supportait que ses femmes le contredisent ou que l'une d'elles évite sa présence, de jour et de nuit. A une occasion, l'Envoyé de Dieu était chez une de ses femmes lorsque quelque chose survint entre eux. Elle le frappa à la poitrine et le poussa avec tant de violence qu'il tomba sur le dos. Comme sa mère la réprimandait, le Prophète lui dit : « Laisse-la ; elles m'en font voir d'autres ». Cette anecdote est aussi relatée par l'auteur du *Qūt* ².

Une discussion avait éclaté entre le Prophète et 'Ā'iša : Abū Bakr [, père de 'Ā'iša,] entra sur ces entrefaites et le Prophète dit à 'Ā'iša : « Ton père sera notre arbitre ! Veux-tu parler ou veux-tu que je parle ? — Parle, toi !, répondit-elle ; mais ne dis que la vérité ! » Sur ce, son père la gifla au point qu'elle eut du sang à la bouche, et il s'écria : « Ô ennemie de toi-même ! Le Prophète dit-il jamais autre chose que la vérité ? ». 'Ā'iša courut se réfugier

1. Sur Āsiya, qui sauva Moïse des eaux, cf. ce *ḥadīṭ* cité par BAYDĀWĪ (*Tafsīr*, LXVI, 11) : « Beaucoup d'hommes ont atteint la perfection ; mais parmi les femmes, quatre seulement l'ont atteinte : Āsiya, fille de Muzāḥim et femme de Pharaon, Maryam, fille de 'Imrān, Ḥadiġa, fille de Ḥuwaylid et Fāṭima, fille de Muḥammad ».

2. *Qūt al-qulūb*, « La Nourriture des Cœurs », un des premiers traités « classiques » de soufisme, d'ABŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ (m. 386/996).

vers le Prophète et s'assit derrière lui. Le Prophète, s'adressant à Abū Bakr, lui dit: « Ce n'est pas cela que nous te demandions et ce n'est pas cela que nous voulions de toi ! ».

Une de ses épouses, mise en colère par quelque divergence, s'exclama: « Tu dis être le Prophète de Dieu: ce n'est qu'une prétention ! » Le Prophète sourit et supporta l'invective avec indulgence et générosité.

Anas a dit: « Le Prophète était le plus clément des hommes vis-à-vis des femmes et des enfants » (fin des extraits de l'*Iḥyā'* d'al-Ġazzālī).

Ibn Ḥabīb a rapporté, d'après Sufyān, que Ġarīr Ibn 'Abd Allāh alla se plaindre à 'Umar de ce qu'il endurait à cause de la jalousie des femmes. 'Umar lui dit: « Moi aussi, je connais cela: il m'arrive parfois de sortir pour une nécessité quelconque, et ma femme me dit: « Tu n'es sorti que pour aller voir les filles de telle famille ».

'Abd Allāh b. Mas'ūd adressa un jour ce discours à 'Umar: « Ô Commandeur des croyants, ne t'a-t-on pas rapporté qu'Abraham, l'ami de Dieu, se plaignit au Seigneur de ce que son épouse Sara lui causait du tort? Dieu lui dit dans une révélation: « Prends-la comme elle est, tant, du moins, que tu ne constateras chez elle nulle conduite contraire à la religion ».

Ibn Ḥabīb dit qu'on lui a rapporté avoir entendu le Prophète déclarer: « Celui qui supporte patiemment le mauvais caractère de sa femme recevra, pour chaque jour et chaque nuit [passés auprès d'elle], la récompense d'un martyr ».

Ainsi donc, que celui qui a reçu en partage une femme acariâtre et de naturel mauvais se remémore ces paroles et ces faits, qu'il suive l'exemple du Prophète élu de Dieu et celui de nos vertueux ancêtres et qu'il sache qu'il y a là une occasion de s'enrichir et de progresser dans la connaissance de Dieu.

Al-Ša'rānī a écrit dans ses *'Uḥūd [al-muḥammadiyya]*: « Il est rare que l'on trouve un saint (*walī*) sans qu'il y ait au-dessous de lui une épouse qui le maltraite ». Il a raconté que son propre šayḥ, [ʿAlī] al-Ḥawwās, avait épousé une mégère en compagnie de laquelle il passa cinquante ans: jamais ils ne purent s'entendre plus de deux jours de suite. Un jour qu'il avait utilisé pour boire une gorgoulette appartenant à sa femme, elle en brisa le col pour n'avoir pas à poser ses lèvres au même endroit que lui.

Je dis que celui qui endure patiemment la mauvaise humeur d'une épouse et les maux qui lui viennent d'elle ne doit pas être

taxé de lâcheté ou de faiblesse: en agissant ainsi, il ne fait au contraire que se montrer clément, généreux et soucieux de préserver l'honneur [du foyer]. Car, quelle force la femme posséderait-elle qui lui permît de vaincre l'homme? D'où le dicton: « Elles ne vainquent que les braves; ne les vainquent que les lâches ». Le Prophète a dit aussi: « Seuls les plus mauvais d'entre vous battent leurs femmes ».

J'ai moi-même quelque expérience de la mauvaise humeur des femmes et des maux qu'elles sont capables d'infliger. Mais, Dieu soit loué, je suis resté patient. Un jour, par exemple, je me trouvais dans ma *ḥalwa*, à l'étage supérieur de la maison. Une de mes femmes fut prise de colère et entra dans un accès de jalousie. Elle monta vers moi, me saisit par le col et me fit rouler en bas des escaliers; puis elle me poussa hors de la maison et ferma la porte au verrou, si bien que je dus passer la nuit dehors.

Une autre fois, alors que je m'étais couché sur sa courtepoinle, elle la tira d'en-dessous de moi et me projeta à terre.

Un autre jour, alors que je lui apportais deux fromages frais dans un récipient, je la trouvai en colère; elle jeta les fromages sur le sol et les piétina, puis elle me les lança à la tête: je venais juste de m'asseoir et ma tête alla frapper violemment contre le mur.

Quant aux injures, aux imprécations dont j'ai été gratifié, elles sont innombrables !

Mais celui qu'excite la jalousie est excusé pour tout ce qu'il fait. Imagine que tu voies ta femme aller faire des cajoleries à un autre: le supporterais-tu? Eh bien, dans son cas, c'est la même chose ! Pas plus que l'homme, la femme ne supporte de voir son mari aller vers une autre. Tout ce qui est issu de la jalousie lorsqu'elle atteint son paroxysme doit être supporté par celui qui est lucide et indulgent.

L'auteur du *Ġāmi' al-ṣaġīr* rapporte cette parole du Prophète: « La femme jalouse est comptée parmi les martyrs. Elle ne sera pas interrogée dans son tombeau ! ». Mais Dieu est plus savant !

Ibn 'Arḍūn rapporte ce qui suit, d'après Šurayk al-Hindī: « Si tu veux éliminer la jalousie de ta femme, en sorte qu'elle ne soit jalouse ni de sa co-épouse, ni de la concubine de son mari, fais-lui ingérer, sans qu'elle le sache, de la cervelle de lapin mêlée à une boisson. Certains prétendent qu'un remède souverain contre la jalousie consiste à faire prendre à la femme de la fine poussière d'orge recueillie sur la meule et mêlée à de l'eau de pluie ».

Pour al-Ġazzālī: « La sollicitude (*ri'āya*) du mari consiste, non seulement à supporter les maux qui lui viennent de sa femme, mais à se montrer enjoué, gai et tendre vis-à-vis de son épouse. Ces traits de caractère améliorent le cœur des femmes. Le Prophète se montrait très gai avec ses épouses et mettait ses actes et son comportement à la portée de leur intelligence. Ainsi, on rapporte qu'il faisait la course avec 'Ā'īša: une fois c'est lui qui l'emportait, une autre fois c'était elle, si bien qu'il lui disait: « Hier à toi, aujourd'hui à moi ! » On dit aussi qu'il était, de tous les hommes, celui qui savait le mieux plaisanter avec ses femmes. Il demanda un jour à 'Ā'īša si elle désirait aller voir les jeux des Abyssins; puis lui-même resta debout devant la porte de la mosquée pour que, cachée derrière lui, 'Ā'īša puisse regarder le spectacle. Le Prophète avait coutume de dire: « La jeune femme a ses droits: reconnaissez-les ! ». Il a dit: « Celui des croyants dont la foi est la plus parfaite est celui qui fait preuve du meilleur caractère et qui se montre le plus affable (*alṭaf*) envers les siens ». Il a dit également: « Les meilleurs d'entre vous sont les meilleurs envers leurs femmes. Je suis, d'entre vous, le meilleur pour mes femmes ».

Le Prophète plaisantait beaucoup avec les siens. Un jour qu'il était entré chez 'Ā'īša et l'avait trouvée endormie, il lui prit une mèche de cheveux et l'attacha à un montant du lit; puis il se dirigea du côté opposé et appela 'Ā'īša; voyant que celle-ci restait attachée à son lit, le Prophète se mit à rire.

Al-Ġazzālī dit aussi que l'homme doit être, dans sa famille, comme un enfant; mais si on y regarde de plus près, on voit qu'il est homme (*raġul*). Luqmān a dit: « L'[homme] intelligent (*al-āqil*) sera parmi les siens comme un enfant et, parmi les gens [de l'extérieur], il sera homme ». Le Prophète a dit à Ġābir [b. 'Abd Allāh]: « Cherche une vierge que tu cajoleras et qui te cajolera, que tu feras rire et qui te fera rire ! ». Une femme a loué son époux, après la mort de celui-ci, en disant: « Par Dieu, il riait lorsqu'il arrivait et se taisait lorsqu'il partait; il mangeait ce qu'il trouvait, sans demander ce qui manquait ».

Le Prophète a dit: « Je déteste le jouisseur et le répudiateur impénitent, celui qui ne mange pas ce qu'il trouve chez lui et réclame ce qui ne s'y trouve pas, qui est chez lui comme le lion et au-dehors comme le renard. Voyez [le comportement de] 'Alī envers Fāṭima: il mange ce qu'il trouve, ne demande pas ce qui manque; chez elle, il est comme le renard et, dehors, comme le lion ».

La vertu politique (*siyāsa*)¹ défend que l'on pousse le badinage (*du'āba*), la douceur et la complaisance vis-à-vis des désirs passionnels de la femme jusqu'au point où cela corromprait son caractère et lui ferait perdre tout respect pour son mari. Il faut donc faire preuve de modération, conserver le sérieux et la sévérité lorsque la femme se conduit mal et ne jamais ouvrir la porte à la complaisance vis-à-vis des actes répréhensibles. Si le mari voit son épouse commettre des actes contraires à la loi religieuse ou à l'honnêteté (*murū'a*), qu'il laisse voir son mécontentement et sa colère et qu'il l'empêche d'agir ainsi. Al-Ḥasan a dit: « Par Dieu ! Pas un seul homme n'a suivi sa femme dans ses entraînements passionnels sans que Dieu ne l'ait jeté dans le feu ! ». Et 'Umar: « Agissez contrairement à ce que veulent les femmes: cette contradiction est source de bénédiction ». Le Prophète a dit: « Malheur à l'esclave de l'épouse ! ». Le sens de cette parole est le suivant: l'homme qui obéit aux passions de son épouse devient son esclave; et c'est un malheur pour lui, car Dieu lui avait remis l'affaire de la femme et lui-même, en se soumettant à sa femme, a agi contrairement au décret divin; il a renversé ce que Dieu avait institué et il a obéi à Satan, qui a dit: « Je leur ordonnerai de changer la création de Dieu » [*Coran*, IV, 119]. L'homme est fait pour être suivi (*matbū'*), non pour suivre (*tābi'*). C'est Dieu qui a fait que « les hommes ont autorité sur les femmes » [*Coran*, IV, 34]². Dieu a nommé le mari « maître » (*sayyid*) en disant: « Et ils [Joseph et Zulayḥā] trouvèrent son maître [c'est-à-dire son époux] devant la porte » [*Coran*, XII, 25]³. S'il se transforme en « maîtrisé » (*masūd*), « il échange le bienfait de Dieu contre de l'ingratitude » [*Coran*, XIV, 28]. Traite donc ta femme selon sa nature: si tu lâches un peu la bride, elle prend le mors aux dents et t'entraîne loin; si, par contre, tu lui mets le mors et la tiens bien en mains là où il convient de le faire, tu en restes maître. Mais, pour cela, il faut t'y prendre dès le début: car si tu commences par lâcher la bride, il te sera difficile ensuite de la retirer. « Dieu conduit qui Il veut vers un chemin droit ! » [*Coran*, *passim*].

1. Voir p. n. 2, p. [119].

2. Traduction BLACHÈRE, qui dit en note que le terme *qawwāmūn* (« ont autorité ») « suppose aussi l'idée de protection, de capacité à agir en leur nom ».

3. « Son » maître, c'est Putiphar, l'officier de Pharaon, dont l'épouse tenta Joseph de ses charmes selon le récit biblique (*Gen.* XXXIX, 10 sqq.) et coranique (XII, 21-34).

Mais revenons au point de la *Fahrassa* où nous en étions resté. Si Dieu, durant ma jeunesse, m'a protégé des entraînements sexuels illicites, Il m'a accordé, à l'âge adulte, leur satisfaction licite ainsi qu'Il a coutume d'agir: lorsque quelqu'un s'abstient d'une chose défendue, Il lui accorde davantage parmi les choses licites.

J'ai épousé six femmes, cinq vierges et une non vierge.

[1] La première est mon épouse Raḥma fille de Sīdī Aḥmad al-Ġa'īdī, de qui j'ai eu douze enfants: six garçons et six filles, dont dix sont décédés, sans compter un mort-né. Il reste deux filles; que Dieu les protège des vicissitudes du temps! *Āmīn*.

[2] J'ai ensuite épousé Fāṭima, fille d'al-Ḥusayn Ibn 'Aḡība, laquelle n'était pas vierge. Elle a enfanté d'une fille mort-née. Puis je l'ai répudiée pour une raison qui était inscrite de toute éternité.

[3] J'ai ensuite épousé Mannāna, fille du *faqīr* vertueux, du saint sans tache Sīdī 'Abd al-Hādī Tub, qui a donné naissance à une fille mort-née et qui est elle-même décédée sept mois après la consommation du mariage. Que Dieu lui fasse miséricorde et qu'Il fasse d'elle notre épouse au paradis!

[4] Puis j'ai épousé Raḥma, fille du *faqīr* sincère, le moqaddem Zarrād, laquelle m'a donné six enfants: quatre garçons et deux filles, dont quatre sont morts. Les deux survivants sont Muḥammad al-Mahdī, né en *du l-ḥiġġa* 1215 [avril-mai 1801] et 'Abd al-Salām, né durant la nuit du lundi au mardi, dernier jour de *ramadān* 1222 [30 nov. 1807]: que Dieu les fasse prospérer et en fasse des descendants vertueux, invoquants, connaissants, *āmīn*!

[5] J'ai ensuite épousé Fāṭima, fille du *faqīr* vertueux, du saint sans tache Sīdī al-Hāsimī Ḥarbāq, en l'année 1215 [1800-1801]. D'elle sont nés cinq garçons et une fille, dont quatre sont morts. L'enfant qui m'est resté est 'Abd al-Bāqī, né en *ramadān* 1221 [nov.-déc. 1806]: que Dieu le conserve à sa mère et en fasse un savant vertueux et gnostique, *āmīn*!

[6] Ensuite de quoi j'ai épousé la chérifa Mannāna, fille de Sīdī Muḥammad b. Aḥmad al-Raḥmūnī al-'Alamī. (Les chorfa al-Rḥāmna sont des descendants de Sīdī Muḥammad, fils de Mawlānā 'Abd al-Salām Ibn Mašīš). Elle a donné naissance à une fille, puis à un garçon que j'ai nommé Muḥammad Ṣādiq, né dans les dix derniers jours de *ramadān* 1220 [12-22 déc. 1805]; que Dieu le fasse croître et prospérer et en fasse un descendant vertueux, invoquant et connaissant, *āmīn*!

[Ci-après s'insère un additif que l'auteur a rédigé en 1224/1809, soit quelques mois au plus avant sa mort, et qui est postérieur de deux ans à la composition des chapitres précédents, ainsi que des deux qui suivront:]

Puis elle a donné naissance à un fils que j'ai nommé Aḥmad al-Ḥāḍir; après quoi sa tante maternelle, l'épouse de notre Šayḥ ¹, a changé son nom en Aḥmad al-Šāhid; cet enfant est né le 4 *ḡumadā* II 1222 [9 août 1807]; que Dieu le fasse croître et prospérer et en fasse un saint vertueux, *āmin* ! Puis elle m'a donné, au mois de *šafar* 1224 [mars-avril 1809] un fils que j'ai nommé 'Abd al-Qādir: que Dieu le fasse croître et prospérer et lui donne la pureté et la piété, *āmin* !

J'ai aujourd'hui quatre épouses: deux sont d'origine chérifienne ² et deux de souche ordinaire. Cependant, la noblesse véritable (*al-šaraf al-ḥaqīqī*), c'est la piété (*taqwā*) ainsi que Dieu l'a dit: « Le plus noble de vous auprès de Dieu, c'est le plus pieux » [*Coran*, XLIX, 13] et comme l'a dit le Prophète: « La famille de Muḥammad, ce sont tous les gens pieux ».

Je possède deux maisons, ainsi que je l'ai déjà dit. Toutes deux, par la grâce de Dieu, suffisent à nos besoins en nourriture, boisson et vêtements. Les membres de ma famille — louange à Dieu ! — sont riches; chacune de mes épouses est vêtue comme les filles des riches, a la literie des gens riches. Et tout cela est un pur don du Ciel (*minna*), car je n'ai aucun revenu fixe, aucun salaire régulier, à part ce que Dieu fait sortir du monde invisible. Chacune de mes maisons possède une zaouïa qui ne désemplit pas de *fuqarā'*; ils y prennent leurs repas le matin, à midi et le soir. Chaque zaouïa a son *faqīh* et son muezzin attitrés. Que Dieu soit loué et remercié !

Le nombre total des enfants qui me sont nés, en la présente année 1224 [1809], est de trente-et-un, dont neuf sont vivants. Ce que j'écris maintenant constitue un additif et un correctif au texte de la *Fahrassa*, dont j'avais terminé la mise au propre à une date antérieure mais à la suite duquel j'avais, par précaution, laissé une partie blanche puisque trois de mes épouses sont encore jeunes et en âge de procréer. Je ne sais donc pas ce que Dieu pourra faire avec elles dans l'avenir. Il en est de même pour les ouvrages que j'ai composés: certains ont été écrits postérieurement à la liste

1. Ibn 'Ağība et son maître le Šayḥ Būzīdī avaient en effet épousé deux sœurs, filles du chérif Raḥmūnī (cf. p. [73]).

2. Ce sont la première et la sixième de l'énumération précédente.

que j'avais dressée dans la *Fahrassa*, et il ne faut pas que cette apparente omission soit une source de confusion ¹.

Sur la mort des petits enfants, il y a de nombreuses paroles du Prophète qui ont été consignées dans des ouvrages spéciaux. Le *Ṣaḥīḥ* [d'al-Buḥārī] rapporte ce *ḥadīṭ*: « Celui qui a perdu trois enfants avant qu'ils aient atteint l'adolescence les verra s'interposer entre lui et l'enfer ». Le Prophète a dit également: « Je préfère voir l'un de vous se faire précéder [dans l'autre monde] par un enfant mort-né que de le voir laisser derrière lui cent cavaliers qui combattent dans le chemin de Dieu ». On pourrait citer encore bien d'autres *ḥadīṭ*. Que Dieu nous rassemble avec eux dans le Paradis suprême, *āmin* !

[Fin de l'additif]

(à suivre)

1. V. n. 1, p. [59].

L'AUTOBIOGRAPHIE (*FAHRASA*) DU SOUFI MAROCAIN
AḤMAD IBN 'AĠĪBA

(1747-1809)

PAR

J.-L. MICHON

IV

[CHAPITRE 18]

De ce que nous avons acquis en fait
de sciences exotériques et ésotériques

SACHE qu'il existe quatre sciences fondamentales, dont dérivent toutes les autres. Ce sont : la science des opérations intellectuelles (*'ilm al-adhān*), la linguistique (*'ilm al-lisān*), la science des corps physiques (*'ilm al-abdān*) et la science religieuse (*'ilm al-adyān*). La science, en effet, s'occupe soit de spéculations intellectuelles — c'est le cas de la logique ou de l'arithmétique — , soit de la langue — c'est le cas de la grammaire et de la poésie, c'est-à-dire des belles lettres — , soit des corps — comme dans le cas de la médecine et de l'anatomie — , soit de la religion exotérique ou ésotérique, comme dans le cas du droit canon, du soufisme et de la théologie.

Ce sont là les différents genres de sciences. Quant aux sciences elles-mêmes, on sait qu'elles ne se distinguent que par leur objet. Ainsi, la science qui a pour objet la façon dont les connaissances se forment en concepts (*taṣawwur*) et dont elles s'apprécient par jugement (*taṣdīq*) est la logique. Celle-ci s'occupe des concepts et des jugements en tant qu'ils sont susceptibles de mener du connu à l'inconnu. Elle comprend l'étude des démonstrations et celle des mots : de leur valeur probante, de leur signification générale, particulière, essentielle, accidentelle, etc. ; l'étude de la façon dont les concepts se forment d'après les définitions ; l'étude de la vérification par la prémisse (*qaḍiyya*) ; l'étude des différentes sortes de prémisses et des règles qui s'y attachent : contradiction (*tanāquḍ*) [comme lorsqu'on énonce simultanément que Zayd écrit et qu'il n'écrit pas], renversement (*'aks*) [comme dans la proposition que « tout homme est un animal », dont les deux termes ne peuvent être interchangés] et corollaire (*istilzām*) ; l'étude de l'analogie

et celle des cinq arguments (*ḥuḡḡa*, plur. *ḥuḡaḡ*): démonstration apodictique (*burhān*), topique (*ḡadal*) [correspondant à une opinion généralement admise, par exemple que « la justice est bonne, l'injustice mauvaise »], éloquence (*ḥiṭāba*) [qui convainc à cause de la bonne opinion que l'on a de l'orateur], poétique (*šī'r*) [dont les allégories sont acceptées parce qu'elles parlent à l'âme] et sophisme (*muḡālata*) ¹.

La science qui a pour objet l'existant en tant que tel ou l'Être nécessaire ou les deux ensemble avec ce qui les distingue, est la métaphysique [littéralement: la « science divine », la « théologie », *al-ilm al-ilāhī*]. Les Anciens l'avaient divisée en cinq parties: 1) généralités: l'unité, la multiplicité, la cause, l'antériorité, etc.; 2) les principes des choses existantes; 3) l'Artisan, ce qui le caractérise nécessairement et ce qui ne peut lui être attribué; 4) la classification des entités pures (*muḡarradāt*); 5) l'état de l'âme une fois séparée du corps. Les Musulmans ont ajouté une sixième partie, consacrée à ce qu'ils ont appelé « les enseignements traditionnels » (*al-sam'iyyāt*), qui comprend l'étude de la prophétie et de la résurrection. Les Mu'tazilites ont également ajouté l'étude de la « justice » [divine: *al-adl*], que les Aš'arites assimilent à la question des « actes » [divins: *al-af'āl*], tandis que les Šī'ites imāmites ont ajouté la question de l'imāmat, suivis d'ailleurs en cela par les Sunnites ².

Si cette science a été qualifiée de « divine » (*ilāhī*), c'est parce qu'elle est en majeure partie consacrée à l'étude du Dieu (*al-ilāh*) Très-Haut. Quant à nous, nous parlons plutôt de « science du *kalām* ». Ce nom de *kalām* [= parole, discours] lui vient, soit de la multitude des discours auxquels elle a donné lieu, soit de ce qu'elle confère à ses adeptes l'aptitude à discourir, soit encore de ce qu'elle s'est rendue célèbre par les discussions abondantes sur la question de la Parole [divine, c'est-à-dire du caractère créé ou increé du Coran].

1. Selon les traités de logique arabes, comme dans l'*Organon* d'Aristote qui les a tous inspirés, la démonstration apodictique est la seule argumentation probante.

Les quelques explications terminologiques ajoutées entre crochets dans le texte sont tirées du traité intitulé *Isāḡūḡī* de Aṭīr al-dīn al-Mufaḍḍal b. 'Umar AL-ABHARĪ (m. 630/1232-33). Publié dans *Maḡmū' muḥimmāt al-mutūn*, Caire, 4ème éd., 1369/1941, p. 271-279.

2. Allusion à la doctrine šī'ite de l'Imām caché, Muḥammad al-Mahdī, dont le retour est annoncé dans des traditions que la majorité des docteurs sunnites tiennent aussi pour authentiques.

La première partie de la métaphysique a été considérée comme valable par les théologiens musulmans (*mutakallimūn*), qui ont fait le partage entre la vérité et l'erreur.

La deuxième partie, par contre, est sans objet, car pour les Musulmans le monde est entièrement adventice; il n'y a ni matière primordiale (*hayūlī*), ni éternité [du monde], ni cause efficiente ('*illa*), ni effet d'une telle cause.

La troisième partie est le but [véritable de la métaphysique ou de la théologie]: c'est l'affirmation que Dieu est l'Être nécessaire, agissant librement, etc., formulée de la façon qui convient, et non pas selon ce que croient les Philosophes — que Dieu les tienne à l'écart!

La quatrième partie est également sans objet, selon l'opinion de la majorité. En effet, si par « entité pure », on veut entendre le contingent qui se surajouterait à la substance (*ḡawhar*) et à l'accident ('*araḍ*), c'est là une vue que la plupart des auteurs ne partagent pas; et si l'on veut désigner par là les « dix intelligences », il est très généralement admis qu'elles sont dépourvues de réalité, à l'exception de [la plus haute d'entre elles qui est] la Vérité nécessaire, Dieu, que l'on ne saurait cependant nommer « intelligence » ('*aql*) puisque Lui-même a déterminé Ses Noms dans le Coran [où ce mot n'apparaît nulle part pour Le désigner]¹.

Quant à la cinquième partie, elle rejoint l'étude des questions traditionnelles. Selon nous, la résurrection est à la fois corporelle et spirituelle; elle ne concerne pas seulement l'esprit, comme le prétendent certains égarés.

La science qui se propose d'étudier la réalité des choses et d'en analyser la relativité est la philosophie. Elle comprend deux divisions: la philosophie théorique, qui fait abstraction de la matière et se cantonne dans le domaine intellectuel (*dihn*), et la philosophie [pratique] rattachée à la matière. La première de ces divisions est assimilée à la mathématique (*al-'ilm al-riyāḍī*), la seconde à la physique [littéralement: la science naturelle, *al-'ilm al-ṭabī'ī*].

La mathématique se subdivise en quatre sciences: géométrie,

1. Allusion à la théorie gréco-chrétienne, également admise par les *falāsifa* musulmans, des « intelligences séparées » ('*uqūl mufāriqa*), qui sont des êtres incorporels et hiérarchiquement superposés, l'inférieur émanant du supérieur. On plaçait en général au dixième rang l'archange Gabriel, « intelligence » gouvernant la sphère sublunaire (cf. *EI*², article '*Aḡl*). En rejetant cette théorie, Ibn 'Ağība se conforme à l'enseignement de l'école malékite d'Afrique du Nord tel que l'avait formulé notamment l'Imām Sanūsī.

arithmétique, astronomie et musique. La géométrie traite de la quantité continue qui réside dans la chose elle-même. Son substrat (*mādda*) est le point, qui est indivisible comme l'atome (*al-ḡawhar al-fard*) en physique. Si des points sont assemblés de telle sorte qu'ils admettent une division imaginaire (*wahmiyya*) dans une direction, on parle de ligne; si c'est dans deux directions, on parle de surface; si c'est dans trois directions, on parle de volume [littéralement: « corps théorique », *ḡism ta'limī*], réunion de longueur, largeur et profondeur, la longueur étant l'étendue supposée en premier lieu, la largeur l'étendue supposée en second lieu et la profondeur l'étendue supposée en troisième lieu. La recherche géométrique concerne donc les lignes, les cercles, les figures et ce qui s'y rapporte. Elle comprend de nombreuses sections qui sont décrites dans des ouvrages spécialisés.

L'arithmétique étudie le nombre et ses catégories: pair et impair, entier et fractionnel, etc., ainsi que les opérations auxquelles il se prête: addition, multiplication, division, etc. Elle se subdivise en plusieurs sections qui sont exposées dans des ouvrages spéciaux.

L'astronomie s'occupe des corps simples, astronomiques et élémentaires, qu'elle étudie du point de vue quantitatif et qualitatif, du mouvement et de l'immobilité, etc. Ses diverses sections: étude des astres et de leurs révolutions, de la terre et de ce qu'elle contient, du temps et de ses modalités etc., sont exposées dans des ouvrages spécialisés.

La musique étudie les sons en tant qu'ils peuvent se composer d'une façon harmonieuse et agréable, ainsi que la mesure des temps frappés sur des instruments appropriés. Ses différentes sections sont exposées dans des traités spéciaux.

La science qui étudie les corps (*ḡism, aḡsām*) naturels, matériels, et les changements quantitatifs et qualitatifs qu'ils subissent est la physique. Elle comprend de nombreuses subdivisions qui traitent, respectivement, des substances en général, des cieus, des éléments, de la météorologie, de la génération, de la corruption, de la minéralogie, de la botanique, de la zoologie, de l'âme, de ses facultés et des états affectifs (*infi'ālāt*).

Lorsque le corps entier est soumis à une force psychique, les sciences en cause sont la magie (*siḥr*), la science des talismans (*ṭilismāt*), et l'hypnotisme (*sīmyā*) ¹. Il y aurait beaucoup à dire

1. La traduction de *sīmyā* par « hypnotisme » (proposée par D. B. MACDONALD dans *EI*¹) est très approximative et ne vaut que pour une forme

sur ce sujet. Selon al-Qarāfi ¹, « la magie constitue un genre composé de trois espèces. La première espèce de magie est l'hypnotisme, lequel se pratique au moyen d'onguents spéciaux, de liquides spéciaux composés de substances terrestres, ou encore de paroles appropriées qui provoquent des phantasmes particuliers et des perceptions sensorielles — gustatives, olfactives, visuelles, tactiles et auditives — pouvant intéresser les cinq sens ou quelques-uns seulement d'entre eux. Il se peut que ces perceptions n'aient aucune réalité, qu'elles soient pure fantaisie. Cependant, elles dominant à tel point l'imagination du sujet que celui-ci est certain d'avoir vécu plusieurs années, alors même qu'il ne s'est écoulé qu'un temps très bref: en l'espace d'une heure environ, il voit défiler et revenir les saisons, ses enfants grandissent et il atteint un âge avancé. Un tel homme est totalement privé du sens commun et son état ne se distingue en rien de celui du dormeur. De telles choses n'arrivent qu'à ceux sur lesquels on a pratiqué quelque opération. Quant aux autres, ils n'éprouvent rien de pareil ».

J'ajouterai que de tels phénomènes peuvent résulter du charisme d'un saint ou d'une aide divine donnée à un homme qui est en proie au doute. On cite le cas d'un *faqīr* qui, ressentant le désir de voir sa mère, en fit part à son maître. Le *šayḥ* le couvrit de son vêtement et il se trouva transporté dans le village où vivait sa mère. Il resta auprès d'elle quatre mois; puis il voulut rentrer et se retrouva chez son *šayḥ*: pendant ce temps, le lecteur du Coran n'avait avancé dans sa lecture que de quinze *ḥizb* ².

Voici un autre fait, survenu à un homme qui trouvait bizarre ce qui est dit au sujet de la Résurrection: comment se fait-il que le Jour du Jugement dure, pour un individu, cinquante mille ans et, pour l'autre, une heure seulement ³? Un vendredi, l'homme alla

assez inférieure de magie pratique, celle précisément dont il est question ici et qui se caractérise par l'influence de la *naḥs* du magicien sur le sujet. Le même vocable sert aussi à désigner des branches plus savantes de l'occultisme traditionnel, notamment les formes de divination fondées sur la science des lettres (*ʿilm al-ḥurūf*), de leurs permutations et de leurs valeurs numériques (cf. IBN ḤALDŪN, *Muqaddimāt*, éd. QUATREMÈRE, III, p. 126).

1. Šihāb al-dīn b. Idrīs AL-QARĀFĪ AL-ŠANHĀĠĪ, jurisconsulte malékite, m. 684/1285, auteur d'un célèbre traité sur les *uṣūl al-fiqh* (cf. BROCKELMANN, *GAL*, I, 1898, p. 385 et S I, 1937, p. 665.)

2. Voir n. 2, p. [66].

3. Allusion à deux énonciations apparemment contradictoires qui se trouvent dans des descriptions eschatologiques du Coran: selon l'une (LXX, 4), le châtement aura lieu « un jour dont la durée est de cinquante mille ans », tandis que selon la seconde (très fréquente), le Jour dernier est appelé « heure ».

faire une grande ablution dans le Tigre pour se préparer à la prière commune, une heure environ avant le temps prescrit. Son ablution terminée, il ne retrouva plus ses vêtements. Il suivit le chemin et arriva au Caire où il entra dans l'échoppe d'un restaurateur qui lui donna des vêtements. Il se maria dans cette ville et y demeura pendant sept ans; quatre enfants lui naquirent. Un vendredi, il alla faire sa grande ablution dans le Nil; une fois l'ablution terminée, il retrouva ses habits d'autrefois, suivit le chemin, entra à Bagdad et y trouva les fidèles qui n'avaient pas encore accompli la prière du vendredi d'antan. Cette anecdote est racontée dans tous ses détails par Fargānī¹ dans son Commentaire de la *Tā'iyya* d'Ibn al-Fāriḍ.

« La deuxième espèce de magie [toujours selon Qarāfi] est l'astrologie (*hīmyā*). Elle se distingue de la *sīmyā* en ce qu'à l'utilisation des substances terrestres précédemment citée vient s'ajouter celle des influences célestes: correspondances astrales, position des planètes, etc. On peut en dire tout ce qui a été dit de la première sorte de magie, dont elle ne se distingue que par son appellation et par quelques traits qui lui sont propres.

« La troisième sorte de magie repose sur des particularités inhérentes à des animaux ou à d'autres choses. On prend, par exemple, sept pierres que l'on jette à une certaine espèce de chiens qui ont pour habitude, lorsqu'on leur lance un caillou, de le saisir avec leurs dents. Ainsi, après qu'on a jeté ces pierres à un chien et qu'il les a mordues jusqu'à les briser, on prend les morceaux, on les trempe dans de l'eau et l'on fait boire le mélange à la personne chez qui l'on veut provoquer les effets décrits par les magiciens. Cette dernière sorte de magie est spécialement destinée à agir sur les états psychiques ».

Quant au fait d'agir sur le tempérament d'un sujet pour améliorer sa santé ou lutter contre une maladie en lui administrant les remèdes ou les aliments d'origine minérale, végétale ou animale qui sont décrits dans les ouvrages médicaux, il ne fait pas partie de la science magique, mais de la médecine. Ce qui caractérise la magie, c'est le fait que son empire s'exerce spécialement sur le psychisme.

1. Sa'īd b. 'Abd Allāh AL-FARGĀNĪ (m. vers 700/1300) fut disciple de Šadr al-dīn AL-QŪNAWĪ, lui-même disciple de Ibn 'Arabī. Son commentaire de la *Tā'iyyat al-kubrā* s'intitule *Muntahā l-madārik* (cf. GAL, S I, 1937, p. 463).

Pour faire des talismans, on inscrit des noms spécifiques qui sont en rapport avec les astres et les planètes et aussi, selon ce que prétendent les adeptes de cette science, avec les corps physiques, par exemple les métaux, etc. A ces talismans correspondent telles ou telles vertus que la coutume leur attribue. Tous portent nécessairement les trois noms spécifiques [mentionnés ci-dessous]; en outre, ils doivent évoquer certaines conjonctions astrales et doivent être placés dans un objet matériel. Il est indispensable également qu'ils soient faits par un homme possédant une force psychique intègre, car tout le monde n'est pas doué pour ces opérations. Appartiennent à cette catégorie les carrés magiques (*awfāq*; sing. *wafq*). Ceux-ci reposent sur des correspondances numériques inscrites dans une figure carrée. A cette fin, le carré est divisé en cases — seize par exemple — dans chacune desquelles on inscrit un nombre, de telle façon que la somme de tous les nombres disposés soit horizontalement, soit verticalement, soit en diagonale, donne un résultat — disons vingt — constant et identique. Si ce résultat est égal à cent, le carré a une vertu spéciale [de protection] et c'est pourquoi on l'utilise surtout dans les amulettes (*ḥurūz*; sing. *ḥirz*) et pour [obtenir] l'aide de ceux qui sont en état de sainteté. Lorsque la somme obtenue dans tous les sens est égale à quinze, le talisman est spécialement efficace pour lever les difficultés, libérer un prisonnier, faciliter l'accouchement et dans toutes les situations analogues. Al-Ġazzālī était très versé dans cette science, au point qu'on lui en attribue la paternité. Quand aux trois mots qui entrent dans la composition des talismans, ce sont, selon ce qu'on trouve dans les ouvrages spécialisés: *BṬD*, *ZHĠ*, *WĀḤ*.

La science qui étudie les composés inertes et les changements auxquels ils sont soumis est la chimie. Celle qui étudie les composés susceptibles de croissance mais non doués de sensibilité est l'agronomie. Celle qui s'occupe uniquement des animaux, à l'exclusion de l'homme, afin de leur conserver ou de leur faire recouvrer la santé, est la science vétérinaire. Celle qui se consacre spécialement à l'homme pour déduire, en partant de l'apparence extérieure, les caractéristiques de son âme: s'il est courageux ou lâche, magnanime ou mesquin, est la physiognomonie (*firāsa*). Lorsqu'elle se propose de préserver ou de rétablir sa santé en combattant la maladie, elle se rattache à la médecine.

Toutes ces sciences dérivent de la physique. Elles ont été intégrées au milieu islamique, et c'est pourquoi nous les mentionnons ici.

La physique alliée à la mathématique constitue la philosophie (*falsafa*), laquelle comprend ces deux sciences ainsi que leurs espèces susmentionnées. La géométrie et l'arithmétique associées à la logique forment les sciences spéculatives (*ta'ālīm*): on les enseignait jadis aux enfants qui les assimilaient et s'y exerçaient, car elles font appel à la seule intelligence (*'aql*) et n'exigent ni expérience, ni observation, ni transmission d'un enseignement traditionnel (*naql*).

Ces diverses sciences sont le patrimoine des Anciens. Les Musulmans en ont pris ce qui est d'une grande utilité générale: la métaphysique, la logique, l'arithmétique, la médecine, l'exégèse des textes, les éléments nécessaires de l'astronomie et d'autres domaines scientifiques importants. Aujourd'hui, la plus grande partie de ce savoir est délaissée, soit qu'elle ait perdu sa nécessité, soit que l'intérêt à son égard se soit amenuisé.

La science qui s'occupe des livres sacrés, révélés aux prophètes, est la science de la révélation¹, aussi appelée science du mode d'action du Ciel (*al-siyāsa l-samāwiyya*). Elle étudie les modalités de la révélation. Par souci de brièveté, nous ne parlerons ici que de ce qui a été révélé à notre Prophète Muḥammad et de ce qu'il a apporté en fait de loi et de sagesse, lui qui est une somme (*ḡāmi'*). Disons donc que si l'on considère le Livre qui est descendu sur lui, on aborde les sciences coraniques; que si l'on considère la façon dont les mots sont transcrits, on fait de l'orthographe (*rasm*), tandis que si l'on considère la prononciation, on touche à la science des lectures. Si l'on s'occupe de la compréhension du sens du Livre, on fait de l'exégèse (*tafsīr*), laquelle comprend la science de l'abrogeant et de l'abrogé (*nāsiḥ wa-mansūḥ*), la science des circonstances de la révélation, etc., etc. Toutes les sciences qui concernent le Livre divin dérivent de l'exégèse ainsi que de la compréhension de ceux qui savent pénétrer les réalités et les symboles.

Il y a deux façons de considérer le Livre divin pour en déduire les dispositions (*aḥkām*; sing. *ḥukm*): au moyen d'une démonstration (*dalīl*) détaillée qui est celle du jurisconsulte (*faqīh*) et au moyen

1. *ʿilm al-nāmūs al-aʿzam*: littéralement, « la science de l'Ange suprême ». *Al-Nāmūs* est un des noms de l'archange Gabriel, porteur de la Révélation. Ainsi, selon un *ḥadīth* (cité par BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, chap. I), le chrétien Naraqa Ibn Nawfal, vieillard aveugle et très versé dans les Écritures, déclara à Mahomet qui venait de lui raconter sa première vision reçue dans la caverne de Hira: « *Ḥaḍā l-Nāmūs allaḍī nazzalahu Allāh ʿalā Mūsā* ».

d'une démonstration globale, qui est celle du « fondamentaliste » (*uṣūlī*).

L'ensemble des dispositions légales tirées de l'examen circonstancié du Coran et de la Coutume prophétique (*sunna*) et de celles qui sont déduites au moyen du consensus (*iğmā'*), du raisonnement analogique (*qiyās*) et des autres formes de raisonnement par induction (*istiḍlāl*) constitue le droit canon (*fiqh*) tout entier. Celui-ci est donc la science qui traite des dispositions de la loi religieuse (*ṣarī'a*) saisissables par voie spéculative (*'ilmiyya*). Il s'acquiert par le moyen des démonstrations détaillées et comprend trois divisions: celle des obligations rituelles (*'ibādāt*), celle des pratiques coutumières (*'ādāt*) et celle des relations avec autrui (*mu'āmalāt*). On remarquera que la partie concernant les héritages, c'est-à-dire le droit successoral (*fiqh al-mawārīt*), comporte une branche: la science des successions (*'ilm al-farā'id*), qui étudie les modalités du partage successoral et les questions connexes, et qui représente une combinaison du droit et de l'arithmétique.

Celui qui, possédant les qualifications requises de perspicacité et de jugement, établit au moyen de la méthode globale une synthèse de ce qui est tiré du Coran, de la *sunna*, du consensus, du raisonnement analogique et de toutes les formes de démonstration, s'adonne à la science des fondements du droit (*uṣūl al-fiqh*). Cette dernière est définie comme l'étude globale des indications laissées par le Législateur divin, l'honorabilité [de celui qui s'y adonne] étant connue et les conditions de l'interprétation personnelle réunies. Cette science est d'abord dérivée du droit canon, puis elle en est devenue le fondement. La raison de ce fait est que ce que Dieu a enjoint aux hommes responsables, ce sont précisément les indications détaillées (*adilla tafṣīliyya*) qui constituent le droit canon. Ce n'est qu'ensuite que l'on a considéré dans le droit un aspect global dont on a déduit des règles. Pour prendre un exemple, la parole de Dieu: « Accomplissez la prière ! » [Coran, *passim*] a deux aspects: l'aspect particulier et détaillé, qui est l'ordre de prier — c'est lui que le droit canon a en vue; et l'aspect général et global: le fait qu'il s'agit d'un ordre, auquel s'intéressent les « fondamentalistes ». Ceux-ci chercheront, par exemple, à déterminer ce qui caractérise l'ordre dans l'absolu, puis si cet ordre a valeur d'obligation, de recommandation ou d'autre chose encore. Ils feront de même dans le cas d'une interdiction et d'autres paroles [du Coran ou de la *sunna*]. Pour arriver à déterminer les caractères en question,

il leur faudra connaître à fond tous les commandements partiels et savoir si ceux-ci expriment l'obligation ou la permission. C'est la transmission ininterrompue (*tawātur*) qui prouve que l'ordre a tel ou tel des caractères précités. Ainsi, toutes les règles fondamentales sont dérivées des spécifications à objet particulier (*al-ğuz'iyyāt al-far'iyya*). Lorsque de nombreux points de droit présentent une similitude, celle-ci s'impose comme une règle (*qā'ida*) dont, par déduction, on peut tirer des jugements sur les cas semblables. La règle découle des cas d'espèce puisque, sans eux, elle n'aurait pas d'objet; ils en constituent l'origine comme ils sont à l'origine des généralisations similaires de nature purement spéculative. Cette démarche équivaut à celle qui consiste à déterminer les caractéristiques foncières de toute chose existante en partant de l'idée que le nom a été établi pour désigner la réalité extrinsèque de la chose.

Toutefois, étant donné la diversité inhérente à l'interprétation des textes religieux et aux modes de déduction des règles qui y sont incluses, il s'est établi des écoles juridiques différentes. Chaque fondateur d'école, que ce soit Mālik, al-Šāfi'ī ou d'autres, a formulé des décisions (*fatāwī*; sing. *fatwā*) dont on tire des règles particulières à telle école. Quiconque excelle dans la connaissance de ces règles a la capacité d'interprétation (*iğtihād*) dans le cadre de cette école, de même que celui qui excelle dans la science globale des fondements — celle dont on a déjà parlé — est qualifié pour l'interprétation au sens large.

A la science des fondements ont été incorporés des éléments de jurisprudence (*aḥkām*), de linguistique et de théologie, sciences dont celle des fondements est tirée, ainsi que des éléments de logique et de dialectique parce qu'ils lui sont utiles. C'est ainsi que la science des fondements s'est amplifiée comme s'étaient amplifiées la métaphysique et la médecine, auxquelles on avait aussi incorporé [des éléments d'autres disciplines].

Lorsqu'on dit — comme plus haut — que les deux sciences, droit canon et science des fondements, sont tirées du Coran, on a en vue les dispositions particulières (*al-aḥkām al-far'iyya*) [contenues dans le Livre saint]. Mais, si l'on considère les dispositions fondamentales qui relèvent de la croyance (*al-aḥkām al-ašliyya al-i'tiqādiyya*), on entre dans le domaine de la science des fondements de la religion (*uṣūl al-dīn*) qui n'est autre que la théologie dogmatique (*tawḥīd*, *ilm al-kalām*). Le Livre de Dieu contient en effet tout

ce qu'il faut pour établir les articles de foi et les enseignements traditionnels, pour en faire la démonstration probante et pour réfuter les arguments des adversaires, au point qu'il dispense de faire appel à la métaphysique de la *falsafa*.

La théologie dogmatique aboutit à trois ordres d'enseignements : ceux qui concernent Dieu (*al-ilāhiyyāt*), ceux qui concernent la prophétie (*al-nabawiyyāt*) et ceux qui constituent la tradition (*al-sam'iyyāt*), tous étant formulés dans le Coran d'une façon suprêmement éloquente. On trouve en effet dans le Coran, en premier lieu, les preuves de l'existence de Dieu, comme la contingence du monde, suggérée par ce qui est dit dans de nombreux passages au sujet de la création des cieux et de la terre, de la création des âmes, etc. En second lieu, le Coran mentionne des preuves de la prophétie, par exemple le miracle de la lune fendue, le défi d'apporter un autre Coran et d'autres encore. En troisième lieu, le Coran contient des annonces (*aḥbār*) propres à réfuter les arguments que ses adversaires pourraient lui opposer ou lui opposent en fait. C'est ainsi, par exemple, qu'il appuie la réalité de la résurrection en disant : « De même que Nous avons procédé à la première création, Nous la ferons ressurgir » (*Coran*, XXI, 104), ou « Dis : lui redonnera la vie Celui qui l'a faite la première fois ! » (XXXVI, 79). Le Coran est la guérison de tous les maux ; il sauve de toute destruction, préserve de toute erreur par une bonne guidance. Nous demandons à Dieu de nous en faire comprendre les secrets et de nous aider à nous y cramponner afin que nous puissions rencontrer le Seigneur. *Āmīn* !

La science qui cherche à déduire du Coran et de la *sunna* les dispositions ésotériques (*al-aḥkām al-bāṭina*), c'est-à-dire celles qui tendent à rendre le cœur vertueux en le purifiant des caractères blâmables et en l'embellissant des caractères louables pour le préparer à recevoir les grâces et les manifestations divines et à observer les convenances de tous les instants (*ādāb al-awqāt*)¹, est la science du soufisme (*'ilm al-taṣawwuf*). Parmi les multiples définitions qui en ont été données, citons celle du Šayḥ Zarrūq, qui est parfaitement éloquente : « [Le soufisme], c'est l'orientation sincère vers Dieu, par les moyens qui Le satisfont et de telle sorte qu'Il soit satisfait ». On lui a intégré certaines parties du droit canon, celles qui traitent des pratiques dévotionnelles (*'ibādāt*) dont

1. Voir n. 1, p. [97].

dépend le comportement vertueux. Le Šayḥ Abū Ḥāmid [al-Ğazzālī] l'a subdivisé afin de clarifier la matière du *Qūt*¹ et il a établi quatre catégories: celle des pratiques dévotionnelles, celle des coutumes, celle des défauts destructeurs et celle des vertus salvatrices. Or, toutes ces choses sont mentionnées dans le Livre divin, dans la Coutume (*sunna*) du Prophète, dans les paroles des savants docteurs et dans les illuminations des saints gnostiques.

La science qui traite des dits du Prophète, de ses actes et des choses qu'il a approuvées [expressément ou tacitement: *taqārīr*] est la science de la *sunna*.

Celle qui traite des rapporteurs (*riwāya*), du degré de confiance qu'on peut leur attribuer ou, au contraire, de leur faiblesse, qui traite aussi du caractère de la chose rapportée (*marwī*) afin de déterminer si elle remonte au Prophète (*marfū'*), à l'un des Compagnons (*marwūf*), etc., est la science du *ḥadīṭ*. Elle comporte de nombreuses subdivisions qui sont connues des spécialistes.

La science qui cherche à déduire les dispositions incluses dans le *ḥadīṭ*, qu'il s'agisse des pratiques ou des articles de foi, des aspects exotériques ou ésotériques, est la même que celle dont il a été question à propos du Coran.

Les grandes sciences religieuses sont les six précitées: exégèse, *ḥadīṭ*, droit canon, fondements [du droit], fondements de la religion et soufisme. Trois d'entre elles sont orientées vers l'Essence; ce sont le droit canon, la science des fondements de la religion et le soufisme.

De la science des fondements sont nées deux autres: la science des controverses (*'ilm al-ḥilāf*) et la dialectique (*'ilm al-ğadal*).

La science qui étudie les circonstances de la vie du Prophète et de ses Compagnons, tout ce qui lui est arrivé de sa naissance jusqu'au moment où Dieu l'a rappelé en sa Bienveillance, dans la mesure où ces choses sont rapportées sous une forme accessible à tous, cette science est la *sīra* ou *siyar* [littéralement: le ou les « itinéraires »]. Parfois, on parle de « science des expéditions » (*'ilm al-mağāzī*) pour désigner les guerres que le Prophète et ses Compagnons ont conduites contre les infidèles, ou encore on emploie l'expression « science de la vie du Prophète et des expéditions » qui englobe ces deux dernières disciplines. On y a également

1. Le traité de soufisme intitulé *Qūt al-qulūb* (« La Nourriture des Cœurs »), écrit par ABŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ (m. 386/996), fut en effet une des principales sources de l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* d'AL-ĞAZZĀLĪ.

intégré les informations qui concernent les ancêtres du Prophète et leur généalogie, ainsi que les tribus auxquelles ils étaient apparentés et tous les détails pertinents touchant à La Mekke, à son temple sacré, à ceux qui le bâtirent, aux premiers rois qui le vénérèrent, à ceux qui tentèrent de le détruire, etc. Il s'agit alors d'une branche de l'histoire.

La science dont l'objet est d'étudier spécialement le noble comportement du Prophète, son caractère généreux, la façon dont il se vêtait, se nourrissait, prenait son sommeil ou se comportait étant éveillé et autres choses semblables, est la science des « belles qualités » (*šamā'il*).

Ces trois dernières sciences [*sīra*, *mağāzī*, *šamā'il*], de même que l'orthographe (*rasm*) et la science des lectures coraniques, sont des sciences religieuses (*'ulūm šar'iyya*), en ce sens qu'elles découlent de la loi religieuse (*šara'*) ou qu'elles sont tirées, dans le cadre de cette tradition (*milla*) mohammédienne, de ce sur quoi il a été légiféré. Elles ne figuraient pas parmi les sciences antiques.

Les sciences qui concernent la langue arabe peuvent être légitimement rangées parmi les sciences religieuses sous le rapport qui vient d'être indiqué, car elles jouissent de considération dans le cadre de cette tradition et sont utilisées pour la mieux comprendre. On peut dire, par conséquent, qu'elles sont des moyens indirects et on les nomme « sciences traditionnelles » (*'ulūm al-milla*), soit religieuses, soit linguistiques.

Si j'ai cité plus haut la théologie (*kalām*) parmi les sciences religieuses, alors même qu'elle était déjà connue dans l'Antiquité, c'est parce qu'elle est confirmée par le Coran et la *sunna* au point que l'on peut se dispenser de l'expression que lui avaient donnée les Anciens. Comment n'en serait-il pas ainsi, puis qu'elle constitue un des deux piliers de la loi révélée (*šarī'a*), le but du Message (*da'wā*) étant double: croyance et action? Le fait qu'elle ait existé chez les Anciens ne veut pas dire qu'elle leur ait appartenu en propre, mais qu'elle appartient à ce sur quoi toutes les lois religieuses se rejoignent et à ce sur quoi toutes les intelligences s'accordent, ainsi que l'a dit le Prophète: « Les enfants de co-épouses diffèrent, bien qu'ayant le même père »; autrement dit, toutes les religions s'accordent sur la question de l'unité divine (*tawḥīd*).

Si l'on entend par « loi religieuse » ce qu'il est légalement permis d'accomplir ou ce qui facilite l'accomplissement de la loi, toutes les sciences qui sont enseignées de nos jours peuvent être qualifiées

de « religieuses », et il n'y a pas lieu de tenir compte des interdits qui ont été prononcés à l'encontre de la *falsafa* ou de la logique, par exemple. Tous les moyens, en effet, doivent être jugés selon leur fin. Donc, si l'on étudie une science pour mieux connaître ce qui est obligatoire, recommandé ou licite, cette étude peut être obligatoire, recommandée ou licite. Même dans le cas de la magie, s'y adonner est illicite pour celui qui voudrait s'en servir afin de nuire à quelqu'un dont il est interdit de verser le sang; mais si on l'étudie simplement pour savoir ce qu'elle est, afin de pouvoir la différencier des miracles ou afin de pouvoir juger une personne accusée de magie et lui appliquer, le cas échéant, la peine de mort ou toute autre sanction pénale, cette étude devient facultative, voire obligatoire [dans le cas du juge], puisque le jugement que l'on émet sur une chose dépend de la conception que l'on s'est formée de cette chose. La sentence que le juge prononcera contre le magicien dépendra donc de l'idée qu'il aura pu se faire du magicien, et cette idée dépendra elle-même de la conception qu'il se sera faite de la magie. Comprends cette objurgation et ne prête pas attention aux propos oiseux ! Reconnais plutôt par cet exemple la valeur de celui [— le prophète Muḥammad —] à qui le verbe a été donné globalement et qui a dit : « Les actions ne valent que par les intentions ». Connaître une chose vaut mieux que l'ignorer. La connaissance (*ʿilm*) est la nourriture de l'intellect, le délice de l'esprit, l'attribut de la perfection; seuls les fruits diffèrent.

L'opinion précédente est reprise d'al-Yūsī qui a ajouté ceci : « La science qui étudie la langue — j'entends la façon de discourir des Arabes, c'est-à-dire les phonèmes qu'ils utilisent pour converser entre eux, — se compose de plusieurs disciplines. Comprendre le sens des mots est l'objet de la lexicographie (*matn al-luḡa*). Étudier les phénomènes qui atteignent les mots : régularité et irrégularité, etc. est l'objet de la morphologie (*taṣrīf*); étudier les modifications qui affectent les désinences : flexions, apocopes, mots invariables, est l'objet de l'analyse grammaticale (*i'rāb*). Ces deux dernières disciplines forment ensemble la grammaire (*naḥw*), bien que certains emploient le terme *naḥw* pour désigner uniquement l'analyse grammaticale, parce que celle-ci est la première à s'être constituée. La discipline qui considère la forme des mots et leur substrat est l'étymologie (*iṣṭiqāq*); elle fait partie de la grammaire parce qu'elle-même est une branche de la morphologie. La science qui s'intéresse aux diverses façons d'utiliser

tel ou tel mot pour rendre plus claire la démonstration est la rhétorique (*bayān*). Celle qui se préoccupe de choisir les expressions pour la beauté du fond ou de la forme est la stylistique (*badī'*), que l'on intègre du reste dans la rhétorique — plus importante — en utilisant pour ces deux disciplines le terme unique de *bayān* ».

Toutes les disciplines qui viennent d'être énumérées s'appliquent à la langue arabe en général. Mais il en est de plus particulières qui concernent spécialement, soit le discours rythmé: c'est la poésie (*šī'r*), soit le rythme (*wazn*) lui-même et les lettres et flexions qu'il convient d'ajouter ou de supprimer: c'est la métrique (*mīzān*), soit la fin du vers: c'est la science des rimes (*qāfiya*), toutes ces branches formant ensemble la prosodie (*'arūd*). Si l'on se propose d'étudier les mots et les tournures qu'il est bon d'employer en poésie et ceux qui ne conviennent pas, on fait de la critique poétique (*naqd al-šī'r*). Et si l'on se tourne vers l'art d'écrire des vers et de composer des poèmes, on fait de l'art poétique (*ṣan'a*): c'est lui qui caractérise véritablement le poète. Il a pour pendant l'art du prosateur (*kitāba*), qu'il s'agisse du genre épistolaire (*rasā'il*), du style châtié (*taḥliyyāt*) ou du style orné (*tamlīḥāt*).

Le talent poétique, qui unit l'art de composer des vers, la connaissance des règles de la poésie, l'aptitude à extraire [des œuvres des maîtres] les vers les plus précieux, la capacité de faire de la poésie sur des sujets faciles et difficiles, la faculté enfin de se mouvoir avec aisance dans tous les sentiers du langage poétique, ce talent constitue la science des belles lettres (*adab*), l'expression « belles lettres » ou son synonyme: « arabologie » (*'ilm al-'arabiyya*) s'appliquant d'ailleurs à l'ensemble des disciplines linguistiques. Cette science se situe dans une position analogue à celle qu'occupe la logique au sein de la *falsafa*: tandis que cette dernière a pour but de corriger la pensée (*al-fikra*), les belles lettres ont pour but de corriger l'affectivité (*al-ġanān*). Bien entendu, étant spécifiquement liées à l'expression verbale, les belles lettres n'ont d'utilité que pour ceux qui emploient la langue arabe tandis que la logique, qui manie les idées communes à toutes les langues et à toutes les nations, a une utilité générale et, pour cette raison, a pu être transmise aux Arabes par les non-Arabes et bénéficier aux uns et aux autres. Etant donné que chaque peuple possède une langue qui lui est propre, comme il est dit dans le Coran [XXX, 22]: « Et la diversité de vos langues et de vos couleurs . . . », les sciences linguistiques des Arabes leur sont particulières. Mais il faut cepen-

dant souligner que cela n'est vrai que pour ce qui concerne les mots et les constructions verbales qui servent à exprimer les idées, car si l'on considère les notions elles-mêmes, elles sont du domaine commun.

Nous avons personnellement quelque expérience de langues étrangères, en particulier du berbère, et nous y avons trouvé tout ce qui se trouve dans la langue arabe en fait d'idées et de concepts, ainsi que dans l'ordre des mots, dans ce qui est exprimé ou sous entendu, dans la concision ou l'emphase, etc., au point que les deux langues ne diffèrent presque pas, sinon par la forme des mots.

Ce qui distingue l'arabe, c'est son éloquence, son intégrité et ses belles tournures, mais Dieu est plus savant !

La science qui cherche à élucider les difficultés de sens inhérentes à certains mots est appelée « science des étrangetés linguistiques » (*'ilm garīb al-luġa*). Beaucoup de savants lui ont consacré des écrits. Il existe en particulier des traités sur les mots inusités que l'on rencontre dans le Coran et dans le *hadīt*.

L'étude peut porter sur les guerres des Arabes, sur les écrits en vers et en prose qui s'y rapportent, etc. : c'est ce que l'on nomme « science des Jours des Arabes » (*'ilm ayyām al-'Arab*), expression dans laquelle « Jours » signifie « guerres ». L'origine de cette appellation est la suivante : lorsque des tribus se combattaient et que l'une d'elles était victorieuse, ses gens disaient : « Nous avons triomphé le jour de . . . », ou : « Ce jour-là, nous avons remporté la victoire ». Par la suite, l'expression s'est élargie et l'on a dit : « Telle tribu a eu un jour avec telle autre tribu », ou : « Des jours se sont passés entre telle tribu et telle autre », en faisant de « jour » le synonyme de « guerre ». Ces guerres sont mentionnées sous leurs noms respectifs dans les œuvres littéraires.

La science qui a pour objet une information exacte qui n'est pas restreinte aux événements passés, qui considère par exemple le monde d'ici-bas, sa durée, les âges de l'humanité, la topographie des divers pays avec leurs déserts et autres éléments, la façon dont ce monde a commencé, dont son existence s'est déroulée dans le temps et autres choses connexes, cette science est l'histoire (*ta'riḥ*)¹. Elle peut porter sur les gouvernements qui ont existé

1. Bien que le mot *ta'riḥ* désigne, *stricto sensu*, la computation du temps (ères, dates), puis la description des événements apparus aux diverses

depuis que l'homme a été doté du pouvoir, ou sur des événements isolés, ou uniquement sur les États musulmans, ou sur les vies et les morts d'hommes illustres, ou sur la description de régions, de leurs mosquées, de leurs garnisons militaires et autres choses semblables.

Toutes les matières historiques qui ont un intérêt du point de vue de la loi religieuse, que ce soit l'histoire d'une monnaie, celle d'un système de poids et mesures ou celle d'une mosquée ancienne, que l'on relate la rencontre entre tel rapporteur [de *ḥadīṭ*] et telle autre personne ou que l'on cherche à établir si cette rencontre a effectivement pu avoir lieu, si tel personnage a vécu à une époque ancienne ou plus récente, s'il a fait partie ou non des Compagnons du Prophète, ou, ce qui est plus profitable encore, que l'on se serve de l'histoire pour méditer l'exemple des prédécesseurs, s'efforcer d'atteindre à leur station, de saisir leurs états et d'imiter leurs belles qualités: honnêteté, piété, détachement, courage, clémence, générosité, etc., surtout s'il s'agit des vertus charismatiques des saints et de leurs états mystiques, toutes ces matières, dis-je, sont une source de bénédiction et une aide puissante pour le cœur de qui les approfondit.

Quant aux relations de choses qui n'appartiennent pas à cette catégorie, mais dont on prétend — à tort ou à raison — qu'elles se sont produites ou qu'elles se produiront, elles font l'objet de la science des récits en général (*'ilm al-qasaṣ*), à laquelle appartiennent par exemple les récits tirés de la Bible (*Isrā'iliyyāt*). On y trouve l'origine de certaines énonciations traditionnelles (*ḥabar*) telles que: « Parle sans gêne de l'océan ! » [ce qui signifie à peu près: « il y a vraiment beaucoup à dire ! »] ou: « Parle sans gêne des Israélites ! » [même sens]¹, ou comme les traditions relatives au temps (*al-zamān*), c'est-à-dire au paradis et à l'enfer, etc. Il y a des paroles du Prophète qui relèvent de cette catégorie. Parfois la science des récits porte sur des événements dont on pose l'existence comme réelle mais qui, en fait, ne se produisent pas: c'est là un art particulier qui se sert des choses inanimées ou des animaux pour leur faire parler la langue qui correspond à leur

époques, on voit que son acception peut s'étendre jusqu'à inclure la géographie, c'est-à-dire la description de l'espace où se situent les faits que rapporte l'histoire.

1. Cette deuxième locution (*ḥaddīṭu 'an banī Isrā'īl wa-lā ḥarağ*) apparaît dans le *ḥadīṭ* (Abū Dāwūd, rapporté par Abū Hurayra; ap. NABHĀNĪ, *Faṭḥ al-Kabīr*, II, 70).

nature et en tirer des paraboles et des maximes. Les anciens Arabes ont cultivé ce genre, auquel appartient par exemple le livre de *Kalīla wa-Dimna*¹. Son utilité est évidente puisqu'il s'adresse à la généralité des hommes pour les éduquer ou les corriger. Parfois, l'auteur cherche simplement à faire montre de son habileté à écrire en vers ou en prose tout en présentant des conseils et des critiques — ainsi ont fait, notamment, al-Hamaḍānī et al-Ḥarīrī dans leurs « Séances » (*Maqāmāt*)² —, parfois aussi le seul but de l'auteur est de distraire un auditoire et de piquer sa curiosité par des allusions et des récits étranges, lors de réunions et de veillées intimes. Il s'agit alors d'un art d'oisifs, de libertins, d'esprits légers et plaisantins aimant à converser, ou encore de bouffons et de princes insouciantes. On peut aussi rattacher à ce genre certains récits fondés sur des faits réels auxquels des développements ont été ajoutés : épopée de 'Antar, récits concernant 'Alī, relations des expéditions et des conquêtes [musulmanes]. Il faut aussi y inclure les apologues mettant en scène des choses inanimées, comme le dialogue entre le sabre et le calame, où chacun de ces objets vante ses propres qualités, et, d'autre part, les histoires extraordinaires (*ḥurāfāt*), qui ont le même but et le même effet que les apologues dont il vient d'être question, à la seule différence que les apologues peuvent être sérieux quant au fond bien qu'amusants dans leur forme, tandis que les histoires extraordinaires sont une pure distraction. Quant à l'étymologie du mot *ḥurāfāt*, elle vient d'un certain Ḥurāfa, membre de la tribu des Banī 'Uḍra, qui avait été séduit par les *ǧinns* et était resté un certain temps en leur compagnie. Revenu parmi les siens, il se mit à raconter toutes sortes de choses bizarres et étranges qu'il prétendait avoir vues au cours de son séjour chez les génies ; surpris et incrédules, les gens prirent l'habitude de dire, chaque fois qu'on leur rapportait des paroles sortant de l'ordinaire : « C'est une histoire de Ḥurāfa ! ». C'est ainsi que l'expression devint proverbiale.

1. Recueil d'apologues originaire de l'Inde, popularisé en Occident sous le nom de *Fables de Bidpai*, dont les deux principaux protagonistes sont des chacals. Il fut traduit du pehlevi en arabe par IBN AL-MUQAFFA' (m. 139/757), puis de l'arabe en persan, turc, syriaque, hébreu (et de l'hébreu en latin au XIII^e s.), etc.

2. Récits en prose rimée, entrecoupée de vers, présentés sous forme d'entretiens dont le principal animateur est un poète vagabond, fantaisiste, riche de talent et peu soucieux de morale. AL-HAMAḌĀNĪ (m. 398/1007) est considéré comme le fondateur de ce genre littéraire. Ses *Maqāmāt*, comme celles d'AL-ḤARĪRĪ (m. 516/1122), sont des chefs-d'œuvre d'art narratif.

Parmi les sciences considérées, deux restent à mentionner: la première est la science des aphorismes (*'ilm al-amṭāl*). L'aphorisme (*matal*), c'est l'expression devenue proverbiale, que l'on applique à des situations qui rappellent les circonstances où elle a pris naissance. Ainsi, à quelqu'un qui a négligé de faire une chose au moment opportun et qui se met ensuite en quête de cette chose, on dira: « Le lait, tu l'as déjà perdu l'été passé ! » (*al-ṣayfa ḍayya'ti l-labana*), même si la personne visée est du sexe masculin. Ce que l'on veut dire par là, c'est que l'homme en question est dans une situation similaire à celle de la femme à qui l'on avait fait un jour la même remarque. Cette femme est restée célèbre: elle détestait son mari au point qu'elle demanda le divorce. Son mari la répudia dans le courant de l'été, et elle épousa un jeune homme pauvre. Une fois que des chameaux appartenant à son ex-mari — qui, lui, était riche — passaient auprès d'elle, elle envoya quelqu'un demander du lait au propriétaire du troupeau. Celui-ci fit répondre à la femme: « Le lait, tu l'as déjà perdu l'été dernier ! », sous entendu: « en demandant le divorce ». Lorsqu'elle entendit ces mots, la femme alla vers son ex-mari et lui tapant sur l'épaule, s'écria: « Peut-être, mais j'aime encore mieux ça ! » (*haḍā wa-maḍammatu ḥayrin*), expression qui, elle aussi, est restée proverbiale.

La seconde est la sagesse (*'ilm al-ḥikma*)¹. Ce terme a donné lieu à diverses interprétations, certains l'assimilant à la loi religieuse, d'autres à la prophétie, d'autres au Coran, d'autres à la connaissance (*'ilm*), d'autres à la bonté (*ḥilm*), d'autres à la justice, d'autres à la justesse d'opinion, d'autres à la perfection de la connaissance et de l'action. Il indique littéralement « ce qui est juste » (*al-iṣāba*). La sagesse, chez l'homme, part du cœur tandis que ses effets apparaissent sur les organes corporels: les mains produisent des œuvres surprenantes, la langue exprime des idées étonnantes. De là le dicton: « La sagesse est descendue sur trois organes: dans le cœur des Grecs, sur la langue des Arabes et sur la main des Chinois ». Les Grecs, en effet, ont reçu le don de la spéculation intellectuelle et de la déduction des preuves logiques; les Arabes ont reçu la

1. Le mot *ḥikma* = sagesse, sapience (c'est-à-dire la connaissance juste des choses) désigne également la maxime, la sentence (au pluriel *ḥikam*) qui exprime cette sagesse. Le *'ilm al-ḥikma* tel que l'entend Ibn 'Ağība comporte à la fois l'acquisition de la sagesse (notamment par l'étude des *ḥikam*) et l'art de traduire en formules verbales la sagesse (d'origine éternelle, supra-humaine) que l'on a reçue. Cet art tient de celui du philosophe, du moraliste et du mystique.

sagesse dans leur poésie et leur art oratoire, et les Chinois ont été merveilleusement doués pour les arts manuels comme la sculpture et la gravure.

Ceci étant, la sagesse dont il est question dans le présent ouvrage comme dans d'autres du même genre est toujours celle qui s'exprime dans le langage, à l'exclusion de toute autre modalité. Encore ne s'agit-il pas simplement des paroles dont le sens nous est à la fois clair et utile : il faut aussi qu'elles soient particulièrement profondes, voire déconcertantes, en sorte que seuls les gens d'élite les saisissent entièrement ; que leur utilité soit permanente, valable pour le passé comme pour l'avenir, même si elles ne servent qu'à éveiller l'attention ; qu'elles enrichissent le savoir de celui qui les écoute et augmentent sa lucidité. On peut citer en exemple la parole de 'Alī : « De quoi serait-il fier, le fils d'Adam ? Au début, il n'est que sperme nauséabond, à la fin une charogne puante et entre deux un réservoir d'excréments ! ».

Ces deux dernières sciences comptent parmi les plus nobles et les plus utiles pour l'élite comme pour le vulgaire, aidant à polir les esprits et à embellir les discours, à corriger les cœurs et les langues. Ceux qui les cultivent le plus assidûment sont les conférenciers, les écrivains épistolaires, les poètes, les orateurs. Les aphorismes et les sentences n'ont pas un auteur déterminé, mais c'est Dieu qui les met dans la bouche de qui Il veut parmi Ses serviteurs. Il en est ainsi, notamment, des cas déjà mentionnés où l'on s'est servi d'objets inanimés ou d'animaux pour exprimer des enseignements sapientiels. Il y a par ailleurs tous les mots que des hommes ont prononcés à l'occasion d'événements historiques, les recommandations qu'ils ont laissées. Beaucoup nous sont venus de sages, gouvernants et chefs arabes tels Akṭam b. Ṣayfi, Quss b. Sā'ida, Sayf b. Dī Yazan¹, etc., et du plus célèbre d'entre eux : Luqmān, dont Dieu a parlé dans son Livre (et peut-on recevoir plus grand hommage ?)².

1. Personnages de la Ġāhiliyya (le dernier nommé fut roi du Yémen) dont les aphorismes ont été recueillis dans des ouvrages postérieurs comme le *Mağma' al-Amṭāl* d'AL-MAYDĀNĪ (m. vers 225/840).

2. Luqmān, dit « Le Sage » (*al-Ḥakīm*), est en effet mentionné dans le Coran où une sourate porte son nom (XXXI, 12-19). Sa figure légendaire forme un ensemble complexe où s'unissent les traits d'un ancien prophète (on le dit contemporain de Jonas), ceux d'un héros antéislamique et ceux du personnage d'Ésope dont les fables, traduites en arabe, lui ont été attribuées (cf. *EI*¹, article de B. HELLER).

Quant à notre Prophète, il a reçu sur ce plan plus que quiconque. C'est lui, par exemple, qui a formulé le premier des expressions restées proverbiales telles que: « Le fourneau est chaud ! » [pour dire que la guerre fait rage], « Deux boucs ne s'affronteront pas pour cela ! » [pour dire que la chose est incontestable], etc. Car, en matière sapientielle, le Prophète est un océan insondable et inépuisable. Comment en serait-il autrement puisqu'il est lui-même la source de la sagesse, le flambeau de la guidance, la ville de la science, le modèle de ceux qui révèrent Dieu et le parangon des gnostiques ?

Il y a encore d'autres sciences qui se situent en dehors de cette classification et que nous n'avons pas mentionnées, soit qu'elles ne présentent guère d'utilité, soit que la loi religieuse les ait spécifiquement réprouvées. Ainsi en est-il de la *qiyāfa*, science qui se propose de connaître la généalogie par l'étude du visage et qui est une spécialité des Banī Mudliġ; elle constitue d'ailleurs une branche de la physiognomonie et de la sagesse. On peut également citer la science des augures (*zaġr*) qui tire des présages du mouvement et du cri des oiseaux et autres animaux, ou de l'observation de choses inertes. Celle-ci est défendue (*manhī*) par la loi religieuse, de même que les autres procédés de divination: lancer de pierres, observation de la pluie (*'ilm al-anwā'*), géomancie (*'ilm al-raml*) qui se fonde sur l'observation des formes tracées sur le sable ou sur d'autres matières, prestidigitation et tours de magie (*ša'baḍa*, *nayrūġāt*) qui sont propres à induire les esprits en erreur, observation des omoplates (*'ilm al-katif*) et diverses formes de tirage au sort — comme celle qui se pratique en mettant le doigt sur des objets placés devant soi (*qarī'a*) ou sur les mots d'un texte écrit (*ḥaṭṭ*) — auxquelles s'adonnent les femmes et ceux qui leur ressemblent. Toutes ces pratiques sont défendues par la loi qui interdit de s'y livrer et d'en faire l'apprentissage.

Sache donc que les sciences sont nombreuses, que dis-je, innombrables, surtout celles qui font appel à l'intelligence (*'aql*) et à l'intuition (*ilhām*). Je n'ai mentionné ici que les sciences mères, celles qui sont le plus usitées, en indiquant les sujets dont elles traitent et leurs ramifications. Si je ne me suis pas étendu davantage, c'est parce que cette question mériterait un long exposé qui ne pourrait trouver place que dans un ouvrage distinct. Le Šayḥ al-Yūsī avait déjà fait cette remarque dans sa *Fahrasa*. Du reste, j'ai moi-même longuement parlé de ces choses au début de mon

grand commentaire de la *Fātiḥa*, dans lequel j'ai indiqué, pour chaque science, sa définition (*ḥadd*), son sujet (*mawḍūʿ*), son auteur (*wāḍiʿ*), etc., conformément aux dix principes¹. C'est donc à cet ouvrage que je renvoie le lecteur désireux d'approfondir la question.

Parmi les sciences spéculatives, celles que j'ai acquises sont la logique, la théologie sunnite et la métaphysique, du moins dans ses parties les plus importantes. En matière religieuse, j'ai approfondi les sciences coraniques, et tout spécialement l'exégèse dans laquelle il m'a été donné des révélations que nul autre n'a reçues à notre époque: c'est ainsi que j'ai pu écrire un commentaire (*tafsīr*) du Livre de Dieu qui unit la méthode des exotéristes et celle des ésotéristes sous une forme qui n'a pas de précédent. J'ai également assimilé le droit canon et ses diverses catégories, les fondements du droit et les fondements de la religion, qui ne sont pas autre chose que la théologie monothéiste (*tawḥīd*) abordée sous l'angle des arguments probants (*ʿalā ṭarīq al-burhān*). Ensuite, je me suis attaché à la compagnie des soufis (*al-riḡāl*) et suis passé à la station de la vision contemplative et directe.

Quant au soufisme, c'est *ma* science, la demeure où ma pérégrination s'est arrêtée. En lui mon bras est fort, mes jambes sont fermes et j'ai franchi le roseau de l'arrivée en suivant la voie de ceux qui connaissent par intuition (*ahl al-adwāq*): Dieu soit loué et remercié ! J'ai composé sur cette science des livres qui ont déjà été mentionnés et des poésies que je citerai plus loin, si Dieu le veut.

J'ai aussi assimilé la science des dits du Prophète, celle de sa vie, celle de ses belles qualités, ainsi que la science des expéditions et l'histoire. En linguistique, j'ai assimilé la lexicographie, la morphologie, la grammaire et les diverses branches de la rhétorique. Les maîtres qui m'ont enseigné ces matières ont déjà été mentionnés.

Pour la poésie, c'est-à-dire la prosodie, je ne l'ai pas apprise, non plus que l'arithmétique, ne me sentant aucun zèle pour ces disciplines. Il m'était apparu, du temps que je faisais mes études, que ces deux sciences entraînent à la mondanité et c'est la raison

1. Les dix principes, ou fondements (*mabādiḥ*), qui régissent toute activité et dont la connaissance est considérée comme indispensable pour qui veut tirer tout le profit de ses efforts sont, outre les trois indiqués dans le texte: 4. le statut éthico-religieux (*ḥukm*), 5. le nom (*ism*), 6. la vertu (*faḍl*), 7. la relation (*nisba*), 8. les problèmes (*masāʾil*), 9. les origines (*istimḍād*), 10. l'utilité (*fāʾida*), c'est-à-dire le but (*ḡāya*).

pour laquelle je m'en étais abstenu. J'avais pris connaissance d'un passage où un auteur donnait son opinion à propos de l'utilité des diverses sciences: « Le droit canon, disait-il, est un aliment; le soufisme en est la substance nutritive, la grammaire, le sel; la logique et la théologie sont des condiments, la lexicographie est un tapis, la science des fondements un chemin, la rhétorique un flambeau, l'arithmétique un supplément, les successions un surcroît, l'histoire un enseignement, l'astrologie (*tanğīm*) un regret, l'exégèse une assise, le *ḥadīṭ* un argument, la prosodie une préoccupation, les lectures coraniques une perfection ». J'ai fait sur ces paroles la versification suivante [9 vers, *rağaz*, dont les deux hémistiches riment ensemble, mais non avec le vers suivant]:

« Sache que la science est, pour les esprits,
comme la nourriture pour les corps.
Le droit canon est comme un aliment physique
dont le nutriment: le soufisme, profite au cœur.
Le sel de cette nourriture est donné par la correction du langage,
le tapis sur lequel on la consomme est une lexicographie
parfaite.
Ses condiments, ce sont la logique et la théologie,
la voie pour l'atteindre, c'est la connaissance complète des
fondements,
La rhétorique et l'éloquence sont son flambeau;
les successions et l'arithmétique ajoutent à son utilité;
La leçon de l'histoire, ne l'oublie pas,
et l'assise de l'exégèse, appuie-toi sur elle sans restriction.
Les arguments du *ḥadīṭ* sont là pour avertir;
laisse de côté l'astrologie et la poésie
Car, pratiquée assidûment, la poésie préoccupe l'esprit
et l'astrologie ne laisse à la fin que des regrets.
Si tu désires la réussite parfaite,
adonne-toi avec zèle aux sept lectures, nuit après nuit ».

Il se peut néanmoins que le *faqīr* ait besoin, quelque jour, de connaître la poésie car, lorsqu'il chante, il risque de faire des fautes qui seront prises en mauvaise part par les exotéristes et feront que ses paroles seront moins écoutées: mais Dieu le sait mieux !

Au total, les sciences que j'ai acquises sont au nombre de seize. Cependant, une fois que j'eus connu la science du Réel (*'ilm al-ḥaqīqa*), « j'avalai (*sarattū*) tout le reste », pour reprendre les termes

dans lesquels s'est exprimé le Šayḥ de nos Šayḥs: Sidi 'Abd al-Raḥmān al-Fāsi, c'est-à-dire que je ne m'en préoccupai plus. Pour illustrer la relation entre la science exotérique et la science ésotérique, on peut prendre l'exemple d'un homme qui, possédant une maison pleine d'argent, en recevrait une autre pleine d'or ou d'élixir: comment, doté de ces nouvelles richesses, s'intéresserait-il encore à son ancienne maison? De même, il paraîtrait futile de s'occuper de science exotérique si l'on a réalisé la vision contemplative, à moins que ce ne soit pour redescendre (*tanazzulan*) dans le domaine des altérités une fois que l'on est enraciné (*tamkīn*) [dans la gnose]. Mais Dieu est plus Savant !

* * *

[CHAPITRE 19]

Des paroles et sapiences que Dieu a fait courir sur notre langue, en vers et en prose

[Comme il a déjà été indiqué dans l'Introduction, *supra*, p. [23], le présent chapitre constitue un recueil d'*opera minora* appartenant à trois catégories: poésies, lettres et litanies (*aḥzāb*), dont seules les secondes sont traduites intégralement ici.

Les poésies elles-mêmes se classent parmi plusieurs genres différents, bien que toutes soient d'inspiration mystique. Certaines sont de structure classique (*qaṣīda*), avec mètre et rime conformes aux règles de la prosodie; d'autres sont de forme beaucoup plus libre (*muwašṣaḥ* et *zağal*), faites pour être chantées lors des réunions de *fuqarā'*, comportant souvent un refrain et écrites dans une langue proche du dialectal.

Même dans les *qaṣīdas*, la versification n'est pas toujours impeccable, soit que Ibn 'Ağība n'ait jamais maîtrisé la science du *'arūḍ*, pour laquelle il ressentait peu d'attraction dans sa jeunesse, soit qu'il n'ait pas voulu trop sacrifier à la recherche de la perfection formelle. Le style n'en est pas moins agréable et illustre par de belles images un contexte doctrinal parfois très dense. On retrouve, souvent utilisées avec bonheur, les allégories conventionnelles de la poésie soufique: le vin, les tavernes et l'échanson, le soleil, la lune et les éclairs, les jardins, les bassins et les parfums, etc.

Un certain nombre d'exemples ont été donnés, ainsi que des résumés de toutes les pièces, pour permettre au lecteur de se faire une idée précise de la richesse des thèmes chantés par l'auteur et de la diversité de ses possibilités d'expression.

Pour faciliter d'éventuelles références à cette œuvre poétique, chaque pièce a été dotée d'un numéro d'ordre: de 1 à 19. En outre, pour identifier les poésies qui constituent ce que Ibn 'Ağība, au chapitre 6, [38] *supra*, a appelé son « *Dīwān* indépendant » — et dont je possède personnellement un manuscrit séparé —, les sigles *D*, a) à *D*, m) ont été placés à la suite de ce numéro d'ordre: ainsi, la *qaṣīda* 1.*D*, a) est la première pièce du *Dīwān*, la versification 11.*D*, e), la cinquième pièce du *Dīwān*, etc.]

POÉSIES

[1. D, a)] Voici le texte d'une 'ayniyya que j'ai composée au sujet de quelques convenances que les soufis doivent respecter:

[37 vers, *ṭawīl*. Commence par: *saqānī ḥibbī min mudāmati ḥubbiḥ*
fa-aṣbaḥtu min ḥamrī l-hawā ataḍalla'u

J'ai fait l'édition critique du texte de cette *qaṣīda* dans *Thèse*, Paris 1966 (p. 143-9), d'après deux manuscrits: a) Bibl. gén. Rabat, dans *mağmū'* cote D1508 (*Catal. Mss. Ar. Rabat*, II, No 1126); b) ms. personnel contenant tout le *Dīwān*, daté de 1249 H. (1833-34). Le ms. T. de la *Fahrassa*, que j'ai connu plus récemment, donne une version identique à celle du ms. personnel: 37 vers au lieu de 36 dans ms. Rabat, toutes les variantes plus correctes que dans ce dernier. En voici la traduction intégrale:]

1. Mon Bien Aimé m'a abreuvé du vin de son amour
et je me suis rassasié du vin de cette passion.
Tandis qu'Il me versait à boire, ma soif augmentait
et mon cœur, de nostalgie, était près de se briser.
L'univers entier, ciel et terre ¹, fut-il rempli des coupes
du vin de l'amour, ma soif ne serait pas étanchée.
Et même si, puisant aux sources des deux mondes, je m'y
abreuvais d'amour
à chacun de mes souffles, je ne serais point las de boire.
5. Éveillés de l'ivresse amoureuse, d'aucuns retrouvent le
discernement;
quant à moi, resté dans la taverne, je jouis du vin de la
connaissance globale ².
Comme je suis épris du vin, en qui est mon repos ³,
mon délassement, mon parfum, une bienfaisante plénitude !
Ivres, nous nous sommes noyés dans la splendeur de sa Beauté;
et devant son éclatante Lumière nos sens se sont évanouis.
Le soleil diurne est apparu, glorieux,
et en sa présence aucune étoile ne brille plus.
Le rideau protecteur s'est levé de devant l'univers de notre
Seigneur ⁴

1. Littéralement: « avec son trône et sa couche ».

2. Opposition classique entre *farq*, la conscience de séparativité (entre création et Créateur, serviteur et Seigneur), et *ġam'*, la conscience d'unité, fruit de la vision contemplative.

3. Allitération intraduisible: *rāḥ*, le vin; *rāḥa*, le repos; *rawḥ*, le délassement; *rayḥān*, le parfum, mots qui, par la racine, s'apparentent à *rūḥ*, le souffle vital, l'Esprit.

4. L'univers voile et révèle l'Être divin et, dans l'illumination mystique, la face obscure et illusoire des choses redevient ce qu'elle n'avait jamais

- et nous nous sommes hâtés vers la lumière du Bien-Aimé.
10. Il nous a dit: « Soyez les bienvenus;
voici Ma Beauté dans sa nature réelle; en elle réjouissez-
vous !
- Ô, cohorte d'amants, divertissez-vous auprès de Nous,
car ici réside l'objet de tout désir !
- Garde-toi, garde-toi de te séparer de Mes amants
par quelque manquement aux convenances, source de
coupure.
- Agis bien envers les amis, à tous égards,
et contemple Ma Beauté, car c'est Moi qui unis le tout !
- Dans l'éloignement comme dans la proximité, dans l'aise
comme dans l'épreuve, regarde-Moi avec un cœur soumis.
15. Fais de même, que tu sentes sur toi Ma Satisfaction ou Ma
Colère,
car c'est Moi qui rends manifestes toutes choses et les
décrète.
- A l'épanouissement ¹ correspond une étiquette qu'il te faut
respecter,
sous peine de voir tes pieds glisser, puis ton cœur:
- Pudeur, crainte révérentielle, glorification de Mes bienfaits,
retenue de la langue, toujours trop prompte à s'échapper.
- Et si la nuit du resserrement tombe sur toi, ténébreuse,
accueille-la avec constance, car la lumière luira derechef.
- Sois calme et résigné devant les événements,
l'inéluctable destinée qui te vient du Seigneur.
20. A la pauvreté ² correspond une étiquette par laquelle
l'aspirant réalise sa parenté
avec le maître illustre dans la science soufique:
- Qu'il renonce au monde, élevant son aspiration,
qu'il soit altruiste et d'un cœur prompt à donner,
Humble et effacé devant le Tout-Puissant;
qu'il soit le compagnon d'un *šayḥ* détenteur du savoir
essentiel.

cessé d'être: un lieu d'irradiation (*maḡhar*); l'univers apparaît alors comme
« l'univers de notre Seigneur » (*ḥawn Rabbīnā*).

1. Le *baṣṭ*, état de « dilatation » spirituelle qui est un don de Dieu, où la
volonté du serviteur n'a aucune part, non plus d'ailleurs que dans l'arrivée
de l'état contraire: le *qabḍ* ou « resserrement », « contraction ».

2. *al-faqr*, la pauvreté en esprit, qui est le propre du *faqīr*.

Qu'il emplisse chaque instant d'actes d'obédience,
car perdre son temps est, on le sait, une cause de
faillite.

Vis-à-vis du *ṣayḥ*, il est des convenances sans lesquelles
on ne peut qu'errer dans la vallée de la séparation :

25. Soumission, respect, amour sincère;
s'y conformer parfaitement, là est toute la voie.
N'élève pas la voix en sa présence,
et ne ris point, car le rire est occasion de deuil.
Ne t'oppose à lui en aucune façon,
car il voit par la lumière de la clairvoyance.
Et ne jette pas ton regard vers une source autre que la
sienne,
car tu serais jeté, brisé, perdu dans des solitudes arides.
Ne sors pas du nid où tu reçois une éducation qui, à la longue,
te donnera des lumières incessantes,
30. Jusqu'à ce que tu voies arriver le temps de ta majorité
et que, manifestement, tu sois affermi dans la Vérité.
Ainsi, des lumières viendront de tous côtés pour t'assister,
et tu abreuveras ceux de tes semblables qui viendront
pour te suivre.
Tiens-toi fermement dans le chemin de la loi révélée,
car elle protège des malheurs qui brisent l'échine.
Saisis-la à deux mains, comme l'avare son trésor, car la plus
haute
perfection à laquelle tu puisses atteindre est le respect
des prescriptions.
Le plus proche de Dieu est celui qui, en secret, contemple
et, au dehors, puise aux sources de la loi.
35. Celui-là reçoit l'héritage au complet,
il est comblé des plus grandes richesses, car il suit les
traces de l'Ami ¹.
Que la prière de Dieu et Son salut soient sur lui,
car tous deux s'adressent avec respect à l'Intercesseur ².
Que Dieu soit satisfait de tous les Compagnons,
de la famille du Prophète et de ceux qui l'ont suivi.

1. *Al-Habīb* : un des noms du Prophète Muḥammad.

2. *Al-Šāfi'*, autre nom du Prophète.

[2. D, b)] *Tā'iyya* sur le Vin éternel (*al-ḥamrat al-azaliyya*) . . .[34 vers, *ṭawīl*. Commence par: *aḥinnu ilā ḥāni l-ḥumayyā li-našwatin*

Cette poésie, qui chante la nostalgie de la rencontre avec l'Aimé divin et l'ivresse que procure sa Présence, est très inspirée de la *Ḥamriyya* de 'Umar Ibn al-Fāriḍ (m. 632/1235) sur laquelle Ibn 'Aḡība a écrit un commentaire et dont il reprend quelques vers presque sans changement].

[3. D, c)] *Tā'iyya fī tafsīr al-mulk wa-l-malakūt wa-l-ḡabarūt wa-l-raḥamūt wa-l-nāsūt wa-l-lāhūt* . . .[30 vers, *ṭawīl*. Commence par: *idā ḥubisat nafsun fī ṣignī l-hawā* . . .

Le poète décrit la libération de l'âme d'abord emprisonnée dans le monde des apparences sensibles (*mulk*) et qui parvient à percer les secrets spirituels pour pénétrer dans le monde subtil, ou monde de la Royauté (*malakūt*) et parvenir à l'essence des choses dans le monde de l'Omnipotence (*ḡabarūt*). C'est alors que l'existence entière apparaît au gnostique baignée de miséricorde (*raḥamūt*). La perfection consiste à voir simultanément l'aspect formel des choses (*nāsūt*) et leur aspect informel (*lāhūt*). C'est elle qui caractérise le guide spirituel véritable].

[4. D, d)] *Rā'iyya fī tafsīr al-rūḥ wa-aṭwāriḥā* . . .[23 vers, *ṭawīl*. Commence par: *fayā bāḥitan 'an sirri rūḥihi* . . .

Décrit les divers états successifs du principe spirituel qui, dans l'homme, est âme (*nafs*), intelligence (*'aql*), cœur (*qalb*), puis esprit (*rūḥ*) et secret intime (*sirr*). La progression se fait de l'extérieur vers l'intérieur, d'où la nécessité de purifier l'âme des défauts, d'exercer sa raison pour rechercher le bien et éviter le mal, d'acquiescer la paix du cœur par la soumission au Tout-Puissant; alors apparaissent les lumières de l'Unité divine et l'esprit, pur de tout désir, devient le secret béni qui se désaltère du breuvage de félicité (*tasnīm*).

[5] *Dāliyya*, poésie sur la dignité du Prophète, composée sur le modèle de la *Taṣliya* d'Ibn Mašīš . . .

[57 vers, *ṭawīl*. Commence par: *waṣala ilāha l-'arṣi fī kulli lamḥatin*. Comme la très célèbre *Mašīšiyya*, litanie en prose rimée dont cette poésie reprend la plupart des images, il s'agit d'une ode à l'Homme universel, prototype de toute la création.

Ainsi: « Il n'est pas de science, même des plus anciennes,
qui ne soit descendue dans le cœur de Muḥammad le Bien Aimé »
(v. 6),

ou « Il n'est aucune chose dans l'univers, apparente ou cachée,
qui ne soit liée à Aḥmad » (v. 12)].

[6] *Zaḡals* (*azḡāl*) célébrant la dignité du Prophète, faits pour être chantés lors de la danse sacrée (*ḥaḍrat al-raqs*) . . .

[70 vers, rime en *ha*; style populaire, par exemple dans ce passage célébrant la chaîne initiatique des Ṣāḍiliyya-Darqāwa:

*ṭarīqunā qālū tadūm * bi-ḍamān riḡālī llāh*
*Sīdī l-Maḡḍūb bi-ḍā naṭaq * kaḍā Ibn 'Abdī llāh*

Le premier vers, qui revient irrégulièrement par la suite, sert de refrain:

*ana fanītu fī dī l-ḥabīb * Sīdī rasūlī llāh*

(« Je me suis effacé dans cet aimé, l'Envoyé de Dieu »)].

[7] Autre poésie du même genre sur le Vin éternel . . .

[87 vers, rime en *ān*; le premier vers, qui réapparaît environ tous les cinq vers, est:

*ana fānī fī dī l-ḡalāl * subḥānahu subḥān*

(« Je suis effacé dans le maître de la Majesté, gloire à Lui, gloire! »)]

[8] Autre poésie, également utilisée lors de la danse sacrée, que j'ai composée pour faire suite aux vers d'un poète oriental . . .

[Le poème originel commence par: *zamanun lā dāqa * sukrun bi ḥamri l-maḥabba* et compte 22 vers rimant deux à deux. C'est une exhortation à rechercher la levée des doutes et la connaissance parfaite, suivie d'un rappel de l'Ascension nocturne du Prophète. Ibn 'Ağība lui annexe autant de vers commençant par: *a man lā ḡāla fī sirri baḥri l-ma'ānī*, où il reprend les mêmes thèmes].

[9] Autre poésie, que j'ai composée pour faire suite à un poème de Šuštārī . . .

[Le poème de Šuštārī, un *muwašṣaḥ* à la forme très libre d'une douzaine de vers, commence par *bada'tu bi-dikri l-ḥabīb* et répète à trois reprises la formule *'afā llāhu 'amma maḍā* (« Que Dieu pardonne les fautes passées »). Les rimes d'Ibn 'Ağība se succèdent régulièrement, selon une alternance 4, 4, 2 répétée neuf fois, ce qui forme 45 vers de deux hémistiches. Le poète incite les disciples à demander la vision du Divin et à s'ouvrir à la grâce par le zèle et la pratique des vertus].

[10] Poésie, dictée par inspiration divine, sur l'abandon de la volonté et la remise à Dieu du libre-arbitre (*tadbīr*) . . .

[54 vers, rime en *ād(i)*. La versification est assez libre; premier vers en *rağaz*:

*yā 'abdī kun mustaṣḡiyan li-qawlī * wa-alqi sam'aka bi-lā bi'ād*

(« Mon serviteur! Sois attentif à mes paroles * et prête l'oreille sans t'éloigner »),

suivi de 4 vers en *wāfir*, puis retour au *rağaz*, etc.; quelques irrégularités dans la terminaison (deux *alif* manquent).

Le titre de la poésie est suffisamment éloquent. Pour illustrer le thème de l'abandon à Dieu, Ibn 'Ağība se sert de cette image:

« Moi qui aux serviteurs ai donné l'existence,
comment ne veillerais-je pas à leur subsistance?
Vois-tu jamais le jardinier planter des arbres fruitiers
puis les négliger, les laisser sans nourriture ? » (v. 39-40)].

[11. D, e)] J'ai dit, pour paraphraser la « sentence » d'Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī: « Réalise ta qualification, Dieu t'aidera de la Sienne » . . .

[6 vers, *ṭawīl*. Le sens du commentaire d'Ibn 'Aḡība est le suivant:

la qualification de l'homme, c'est la pauvreté (*al-faqr*); que l'homme la réalise et la Richesse de Dieu (*al-ḡinā'*) lui sera bientôt donnée. De même, que celui qui aspire à des grâces élevées abaisse son âme et s'efface devant les créatures].

[12. D, f)] J'ai paraphrasé aussi l'enseignement suivant du Šayḥ 'Alī al-Ġamal sur la richesse de celui qui a tout abandonné pour Dieu (*al-ḡinā' bi-llāh*): « Le *faqīr* qui laisse à Dieu le soin de pourvoir à tous ses besoins (*al-mustaḡnī bi-llāh*) se reconnaît à quatre signes: il abandonne ce monde aux créatures, n'y prenant que ce que les autres ont trouvé superflu; il abandonne l'autre monde au point de n'y plus garder aucun droit, sauf celui de voir la Face de Dieu; il abandonne son âme à Dieu au point de n'avoir plus sur elle aucun droit, sauf le droit de son Seigneur et Maître et [il abandonne] sa volonté sauf en ce que veut son Seigneur et Maître: il est alors comme le rameau tendre qui s'incline dans la direction où souffle le vent et se balance avec lui; [enfin] il ne réproche, chez les autres, rien de ce qui leur advient » . . .

[8 vers, *raḡaz*].

[13. D, g)] J'ai paraphrasé aussi cet enseignement du Šayḥ Abū l-Ḥasan al-Šādīlī: « Lorsque Dieu dispense Sa générosité à un de Ses serviteurs, que ce dernier soit en mouvement ou en repos, Il lui attribue l'obéissance (*al-'ubūdiyya*) envers Dieu et Il fait tomber les désirs de son âme . . . »

[10 vers, *ṭawīl*].

[14. D, h)] Et j'ai annexé à ce qu'a dit Ḥallāḡ . . .

[2 vers, *wāfir* ajoutés à trois vers de Ḥallāḡ commençant par: *qulūb al-'arīfin la-hā 'uyūn*; cf. Massignon, *Diwān d'al-Ḥallāḡ*, Paris 1931, p. 115, (V); les vers complétés par Ibn 'Aḡība seraient, en réalité, de Sahl Tustarī à qui Ḥallāḡ les aurait empruntés].

[15. D, i)] Et j'ai annexé à ce qu'a dit un poète . . .

[2 vers, *wāfir*, ajoutés à deux autres d'un poète anonyme qui commencent par: *fa-lā dāḥaṣun wa-ḥāmī l-ḥayyi ḥayyun*.

(« Il n'y a pas lieu de s'effrayer tant que le protecteur du lieu est en vie »)].

[16. D, j)] J'ai dit également, à propos des fondements de la sainteté et de ses conditions

[5 vers, *rağaz*]:

Toi qui veux atteindre le degré des [vrais] hommes,
 éduque ta conscience en toute circonstance,
 Prends pour compagnon l'élite des experts en cet art,
 exerce une méditation qui fera fondre toute chose [séparée],
 Pratique l'invocation au fond du cœur.
 Telles sont les choses qui augmentent les significations spiri-
 tuelles.

Abandonne le sensible en chaque situation,
 par la pensée, par l'action, par la parole.
 Ayant acquis ces qualités,
 de la gnose tu recevras ta part.

[17. D. k)] Et j'ai dit à propos de la « vigilance du cœur » (*al-murāqaba*)

[3 vers, *ṭawīl*]:

Réalise que Dieu sait tout, en toute direction,
 qu'en tout instant Il est informé (*raqīb*) à ton sujet.
 Garde-toi d'oublier de voir le sublime Témoin,
 très proche de toi dans le tréfond du cœur,
 Subtil, Tout-Puissant, Aimant,
 Pardonneur, Miséricordieux, Bienveillant pour le dévot.

[18. D, l)] J'ai aussi composé des paroles faites pour être chantées pendant l'invocation [en commun de la *haylala* (formule: *lā ilāha illā llāh*) . . .

[Pièce en langue populaire, de 22 vers; elle commence par: *ḥamratnā ṣāfī zulāl* tuhyī mān yusqāhā*.

(«Notre vin est pur, clair; il vivifie qui le boit »)].

[19. D, m)] Et j'ai énoncé quelques sentences que voici:

[Versification (*zağal*) de plusieurs *ḥikam*: 9 vers commençant tous par *law lā*].

« Si l'on ne s'arrêtait aux ténèbres des choses (*akwān*),
 le cœur serait illuminé du soleil de la gnose (*'iyān*).
 Si ce n'étaient les entraves et les obstacles,
 on verrait briller les soleils des réalités.

S'il n'y avait ni volonté individuelle ni libre-arbitre,
 l'ombre des altérités se retirerait du cœur.
 Si ce n'étaient les passions et les désirs,
 les aspirations se réaliseraient en moins d'un clin d'œil.
 Si ce n'étaient les mauvaises tendances et les défauts,
 les secrets invisibles se rendraient manifestes.
 Sans le combat contre soi-même,
 point n'apparaît le secret des élus.
 Sans la compagnie des vrais hommes,
 nul ne sait différencier l'imperfection de la perfection.
 Sans la compagnie des grands,
 les cœurs et leur tréfonds ne peuvent se purifier.
 Sans le service des vrais hommes,
 nul ne peut atteindre les degrés de la perfection ».

LETTRES À DES DISCIPLES

[I] Voici ce que j'ai écrit à un disciple de l'est, après les formules de louange à Dieu et de salut au Prophète :

« A ceux qui liront ce message, amis qui cherchent l'Union (*wuṣṭūl*) au Seigneur des Seigneurs, salut, bénédiction et protection !

Sachez — que Dieu vous fasse miséricorde ! — que la voie de l'union à Dieu est une voie d'effort et de labeur, non une voie d'oisiveté et de négligence. C'est la voie de la mort à soi-même (*mawt al-nufūs*), de l'humilité, du dépouillement matériel ; une voie de zèle, d'attention concentrée, d'effacement total. Celui qui la suit, tu ne le trouves qu'invoquant, ou méditant, ou lisant le Coran, ou priant, ou exhortant son prochain à se souvenir de Dieu, ou prêtant l'oreille [à l'enseignement des maîtres]. Tous ses instants sont remplis, protégés ; ses mouvements comme ses immobilités sont placés sous le signe de la pure consécration (*ihlās*). S'il parle, c'est pour se souvenir de Dieu ; s'il se tait, c'est parce qu'il s'absente en Dieu. Il circule dans la Magnificence divine ou dans ce qui le rapproche de Dieu. S'il se meut, c'est par Dieu et vers Dieu, et s'il reste immobile, c'est avec Dieu, dans l'intimité divine, uniquement occupé de son Seigneur, absent de son individualité. Il ne parle pas de lui-même, ne demeure nulle part sinon avec Dieu ; son intimité est avec Dieu, avec Dieu seul il tient assidûment séance (*muḡālasa*). La piété est son viatique, la tempérance lui tient lieu de provision et il puise sa subsistance à l'océan de la gnose.

Il laisse à Dieu, et à nul autre que Lui, le soin de pourvoir à ses besoins et rejette loin derrière lui le monde et ses séductions. Il prend Dieu pour compagnon et évite la compagnie des hommes ¹.

Pour celui qui est tel que je viens de le dire, la sainteté (*walāya*) est à la portée de la main ; sinon, ce qu'il atteindra sera à la mesure de son effort et de son labeur. Vouloir arriver à Dieu sans réaliser cette attitude est une vaine prétention.

Au début de la voie, il est indispensable que le *faqīr* possède une retraite (*ḥalwa*) où il puisse s'isoler des créatures et laisser son cœur entrer dans l'intimité du Vrai Roi. Une fois qu'il se sera affermi dans l'intimité avec Dieu (*al-uns bi-llāh*), que les soleils des connaissances l'aient illuminé et que sa gnose aura gagné en ampleur, il n'y aura pas d'inconvénient à ce qu'il fréquente physiquement ses semblables, tout en gardant son cœur auprès de Dieu. Tandis que son corps marchera parmi les hommes, son esprit paîtra parmi les lumières du monde subtil (*malakūt*) : telle est la retraite (*'uzla*) des gnostiques, qui se fait avec le cœur, non avec le corps.

Il est indispensable aussi de se faire admettre dans la compagnie d'un *ṣayḥ* gnostique que Dieu aura rendu apte à conférer l'éducation mohammédienne. Le disciple restera auprès de lui et le servira jusqu'à ce que le *ṣayḥ* l'ait installé dans la sainte Présence. Un tel éducateur existe à toutes les époques. Si quelqu'un prétend le contraire, il courra à un échec certain et restera abandonné.

Il faut que le disciple trouve le temps de se réunir avec ses frères (*iḥwān*) et de pratiquer avec eux l'invocation (*dikr*) et l'exhortation mutuelle (*muḍākara*). S'il n'y a pas de frères là où il se trouve, qu'il aille habiter auprès d'eux, ou qu'il aille leur rendre visite fréquemment afin de connaître la douceur [*ṣaww*, littér. : le miel] de la voie et de boire aux sources de la réalisation. Alors, il s'affranchira, en Dieu, de tout ce qui n'est pas Lui. Salut ! ».

[2] J'ai aussi écrit une lettre aux *fuqarā'* des Banī Ḥassān où, après les formules de louange à Dieu et de prière sur le Prophète, je leur disais :

« A tous les *fuqarā'* des Banī Ḥassān, salut, miséricorde, bénédiction et protection ! Que Dieu vous fortifie de Son aide et qu'Il augmente votre nombre !

On progresse vers Dieu dans la mesure où l'on se libère des

1. Cf. ce vers d'ABŪ L-'AṬĪHIYA : *ġānibi l-nāsa ġānibā * wa-rḍa bi-llāhi ṣāḥibā*.

préoccupations et des liens [avec ce monde]: autant le cœur est débarrassé de ces soucis, autant il reçoit les lumières des réalités. Vide ton cœur des altérités, il se remplira des connaissances et des secrets ! L'Aide arrive conformément à la prédisposition; or, la prédisposition à recevoir les arrivées divines (*al-wāridāt al-ilāhiyya*) n'est autre que la vacuité du cœur libéré de ce qui n'est pas Dieu. Si vous vous libérez des soucis de ce monde, l'autre monde viendra vous éclairer; si vous vous libérez des soucis de l'autre monde, les lumières de l'Essence suprême viendront vous éclairer: que Dieu vous suffise pour les choses de ce monde et de l'autre !

Tu es avec les créatures tant que tu ne vois pas le Créateur; et lorsque tu vois le Créateur, les créatures sont avec toi. Occupez-vous donc exclusivement de votre Seigneur, Il suffira à vos besoins.

Que celui qui a atteint la station de la méditation (*maqām al-fikra*), ne la quitte pas tant qu'il ne sera pas entré dans la Présence divine où, enfin, il sera en sûreté. Quant à celui qui n'est pas parvenu à la méditation, qu'il pratique sans cesse l'invocation de la langue (*ḍikr al-lisān*) avec concentration (*ḥuḍūr*) et sans quitter la retraite, sauf pour aller invoquer en commun.

Appliquez-vous à faire preuve de bon caractère (*ḥusn al-huluq*) vis-à-vis de toutes les créatures, car cela vous vaudra autant que le jeûne et les veilles pieuses. Agissez ainsi en particulier à l'égard des membres de votre famille et de vos voisins, car ils ont plus que d'autres des droits sur nous. Exhortez tous ceux que vous rencontrez, hommes et femmes, à se souvenir de Dieu; indiquez-leur ce qui les rapprochera de leur Seigneur; et ne vous sous-estimez pas car, si Dieu le veut, vous pouvez être des exhortateurs. Ordonnez le bien, interdisez le mal, notamment pour lutter contre le fléau de la contamination de l'eau qui se propage maintenant dans nos montagnes. (Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu !) Efforcez-vous de détourner les responsables du mal qu'ils commettent ainsi: agissez d'abord avec douceur et persuasion et, si cela ne suffit pas, montrez-vous plus énergiques et menacez de les dénoncer aux autorités. Faites de même pour combattre les innovations qui ont été introduites lors des fêtes, par exemple lorsque hommes et femmes s'y côtoient librement. S'il subsiste chez vous quelque pratique de ce genre, mettez-y fin. Que Dieu vous donne aide et assistance, Lui qui a dit: « Si vous aidez Dieu, Il vous aidera et affermira vos pas ! » [*Coran*, XLVII, 7]. Salut ! ».

[3] J'ai écrit aux mêmes *fuqarā'* une autre lettre où, après les

formules de louange à Dieu et de prière sur le Prophète, je disais ceci :

« A tous les amis *fuqarā'* des Banī Ḥassān : que Dieu rende excellente (*ḥassana*) votre situation et qu'Il vous accorde toujours sa Bienveillance (*iḥsān*) ! Salut, miséricorde, bénédiction et protection !

Nous voudrions que vous vous cramponniez fermement à la loi (*ṣarī'a*) mohammédienne, car elle est la clé qui ouvre la porte de la voie spirituelle (*ṭarīqa*) et de la réalité mystique (*ḥaqīqa*). Quiconque délaisse une partie de la loi sera repoussé et éloigné, alors même qu'il serait déjà parvenu au but. Toutes les portes restent verrouillées, sauf pour qui entre par la porte de la loi, c'est-à-dire de ce que Dieu et son Prophète ont ordonné. Dieu a dit : « Ce que l'Envoyé vous a apporté, prenez-le ; et ce qu'il vous a interdit, interdisez-le vous ! » [*Coran*, LIX, 7], et : « Dis : si vous aimez Dieu, suivez-moi ; Dieu vous aimera et Il vous pardonnera vos péchés » [III, 31]. Or, ce que l'Envoyé a apporté, c'est l'accomplissement des prescriptions obligatoires (*farā'id*) — qui sont bien connues — et l'abstention des choses interdites, lesquelles sont également notoires : par exemple le fait de manger du hachich, de boire du vin, de fumer du tabac et toutes autres actions impures (*ḥabā'it*) défendues par Dieu et par Son Envoyé. Est également interdit le bien d'autrui, sauf ce qui est donné de bon gré par son propriétaire. Ne vous approchez donc d'aucune de ces choses, sans quoi vous agiriez en iniques. Les vertueux, les purs, s'abstiennent de tout cela ; de même ceux qui dirigent leur visage vers Dieu et font partie de la parenté [du Prophète, c'est-à-dire les initiés : *ahl al-nisba*] se tiennent fort éloignés de ces choses, car ils ont renoncé non seulement à ce qui est interdit, mais même à tout ce qui n'est pas strictement nécessaire.

Chaque fois donc que vous verrez quelqu'un se livrer à l'une de ces pratiques, s'adonner au hachich ou au tabac par exemple, fuyez-le et dites : « Je prends refuge en Dieu contre lui ! », car il est un démon parmi les démons humains, envoyé par Dieu pour éprouver les initiés, pour voir s'il se tiennent fermes dans le chemin droit ou s'ils en dévient. Gardez-vous bien de les suivre, de vous laisser séduire par leurs paroles ou de vous laisser entraîner par eux vers des allègements (*ruḥaṣ*) ou vers des interprétations arbitraires, car vous risqueriez de voir vos bonnes actions invalidées et courriez à votre perte.

Nous aimerions aussi que vous ne parliez jamais de la réalité mystique (*ḥaqīqa*), sauf avec quelqu'un qui l'a vraiment approfondie. Lorsque le novice n'a pas encore été éduqué et qu'il n'a pas achevé son apprentissage, la *ḥaqīqa* peut avoir pour effet de le détacher [de la voie] et de le corrompre. Fermez donc la porte de la *ḥaqīqa* et ne parlez que de la loi religieuse ou de la voie spirituelle; si quelqu'un vient vous entretenir d'autre chose, ne l'écoutez pas.

Sachez restreindre vos moyens d'existence autant que vous le pouvez et contentez-vous de la subsistance qui vous échoit. La subsistance des corps est en effet garantie et, aussi peu abondante soit-elle, elle suffit. Ne soyez avides que de la subsistance des esprits, qui est l'invocation de Dieu, la visite des *ṣayḥs* et des frères, le service qu'on leur rend: de cette subsistance, ne vous satisfaites ni de peu ni de prou; non plus que de la méditation ou de la contemplation, si vous y êtes aptes, car ce sont là les moyens d'acquérir la grande Richesse, la Réussite suprême qui ne s'obtient que par une consécration intense du cœur et du corps. Salut ! ».

[4] J'ai aussi adressé une lettre aux *fuqarā'* de Tāzā où, après les formules de louange à Dieu et de prière sur le Prophète, j'écrivais: « A tous les amis *fuqarā'* de Tāzā et autres, à ceux qui se sont dépouillés des biens de ce monde et à ceux qui continuent à se préoccuper des moyens d'existence, salut, miséricorde, bénédiction et protection:

Le fruit de la compagnie des hommes de Dieu est la réalisation de la station d'arrivée (*taḥqīq maqām al-wiṣāl*); et l'arrivée [= l'union, la délivrance: *al-wuṣūl*], c'est l'extinction dans l'Essence (*al-fanā' fī l-dāt*), la station de l'accomplissement parfait (*iḥsān*), la station de la vision contemplative où l'existant s'éteint et où [seul] subsiste l'Existenciateur. On peut dire aussi que le sensible s'évanouit et que le spirituel demeure, en sorte que le serviteur est submergé par l'océan des significations spirituelles et qu'il est sevré de la vision des contenants matériels.

Si, tout en vivant en compagnie des hommes de Dieu, quelqu'un ne parvient pas à cette station, c'est qu'il y a en lui une déficience: ou son aspiration (*himma*) est faible, ou son zèle (*qarīḥa*) est froid, ou il a commis quelque erreur qui le fait se contenter de son état actuel; [dans tous ces cas], il y a chez lui trop peu d'empressement à rechercher la compagnie [des saints hommes].

Soyez donc — que Dieu vous bénisse ! — de ceux dont les aspira-

tions sont élevées et ne vous satisfaites de rien tant que vous ne serez pas arrivés [= unis] à la sainte Présence. Que votre zèle soit enflammé, car le zèle c'est l'amour intense (*walā'a*):

Le *faqīr* sincère est constamment en train d'invoquer, ou de méditer, ou de lire le Coran, ou de prier. Ses instants sont entièrement remplis; ses mouvements comme ses immobilités [= ses silences: *sakanāt*] sont empreints d'une consécration totale (*iḥlās*). S'il parle, c'est de l'invocation de Dieu; s'il se tait, c'est parce qu'il s'est absenté en Dieu. Par sa méditation, il circule à l'aise dans la Magnificence divine; la méditation est le flambeau du cœur; si elle disparaît, le cœur est privé de lumière. Le cœur, en effet, n'a qu'une seule direction: si, par la méditation et la contemplation, on l'oriente vers Dieu, il chemine et progresse; si, par contre, on l'oriente vers les soucis et les préoccupations du monde, il reste à l'arrêt et tombe dans l'oisiveté.

Le Prophète a dit: « Cheminez ! Déjà, les isolés vous ont précédé !

— Et qui sont les isolés ? lui demanda-t-on

— Ceux qui sont épris de l'invocation de Dieu, répondit-il ».

A chaque station correspond un mode d'agir. Pour les gens du dépouillement (*ahl al-tağrīd*), l'action qui convient est la méditation, ou la contemplation, ou la retraite dans la Présence divine, loin des liens et des préoccupations de ce monde. S'ils délaissent cette action qui est la leur, ils gaspillent en vain leurs efforts, qu'ils en soient conscients ou non. Pour les gens qui se préoccupent des moyens d'existence (*ahl al-asbāb*), l'action qui convient est l'invocation de la langue pratiquée continuellement, ainsi que le respect des cinq prières accomplies en communauté; ceux-ci doivent aussi faire preuve de sobriété vis-à-vis des choses de ce monde, renoncer au superflu, c'est-à-dire à tout ce qui ne répond pas à une stricte nécessité, en particulier dans les paroles. Le Prophète a dit: « Le bon musulman laisse de côté ce qui ne le concerne pas ». Or, ce qui ne le concerne pas, c'est ce qui n'a pas d'utilité. « Le vrai *faqīr* satisfait mille besoins avec une seule parole, tandis que le faux *faqīr*, avec mille paroles, ne satisfait qu'un seul besoin », a dit notre Šayḥ [Būzīdī].

Tous, autant que vous êtes, élanchez-vous vers Dieu afin d'arriver en Sa Présence. Vous serez alors parmi les amis dont Il a dit: « Non, en vérité, les amis de Dieu n'éprouvent ni crainte ni tristesse » [Coran, X, 62]. L'ami [= le saint, *al-walī*], c'est celui qui n'aspire

qu'à Dieu, qui ne s'occupe que de Dieu, qui s'éteint en Dieu. Celui qui parvient à ramener tous ses soucis à un seul, savoir: Dieu, Dieu le déchargera du souci de ce monde et lui donnera généreusement dans l'autre monde, subvenant à toutes ses affaires d'une façon qui le contentera et le satisfera. Quant à celui qui laissera ses soucis se multiplier, il périra dans leurs vallées. Que Dieu me fasse, et vous, de ceux qui limitent leur aspiration à Lui seul, qui ne se tournent vers aucune chose hormis Lui, *āmīn*! Salut ! ».

J'ai encore écrit d'autres lettres aux *fuqarā'* de Anğra, du Faḥş, de Tanger et de Larrache, ainsi qu'aux oulémas de Salé et de Rabat, mais ils ne m'ont jamais envoyé une copie de ces missives. Que Dieu veuille qu'elles continuent à être utiles à tous, *āmīn* !

LITANIES (*AḤZĀB*)

[Ibn 'Ağība copie ici le texte de trois prières dans lesquelles, à l'exemple de soufis antérieurs — notamment Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī dans ses *Munāğāt* et Abū l-Ḥasan Šāḍilī dans ses *Aḥzāb* —, il s'adresse à Dieu, en évoquant plus spécialement certains attributs divins, pour exprimer un besoin dévotionnel particulier et demander les grâces qui répondront à ce besoin. Elles sont écrites en prose rimée et l'on y retrouve de nombreux versets coraniques, ainsi que des formules ou des images empruntées aux maîtres précités. Ce sont :

1. Le *Ḥizb al-ḥifẓ wa-l-taḥaṣṣun* (2 pages 1/2 du ms.), à réciter pour se mettre sous la protection divine, corps et âme. Ainsi: « Mon Dieu, protège nos esprits de la tyrannie des altérités et écarte de notre for intérieur la souillure des traces [phénoménales] et la tentation de s'arrêter à la vision des lumières [spirituelles], afin que nous ne regardions que Toi, dans le secret [de notre cœur] comme dans la manifestation extérieure . . . ».

2. Le *Ḥizb al-ʿizz wa-l-naṣr* (2 pages 1/2), pour demander « la gloire de ce monde et de l'autre, une gloire complète et parfaite: de ce monde par la gnose, la certitude, une submersion permanente dans la contemplation illuminative; de l'autre monde par l'obtention de la Satisfaction divine et d'une station d'intimité auprès du généreux Dispensateur de tout bien . . . ».

3. Le *Ḥizb al-faṭḥ* (2 pages), qui s'ouvre par la récitation de la *Fātiḥa* et des premiers versets de la sourate de la Victoire (XLVIII, 1-2), et par lequel on implore l'aide divine afin de parvenir à l'illumination: « . . . Ô Dieu, ouvre nos regards afin que nous contemplions Ta Magnificence et Te voyions par Toi-même, non par autre que Toi; ouvre notre ouïe afin que nous oyions Ta Parole, par Toi, de Toi; ouvre nos cœurs à la venue de Tes dons invisibles afin qu'ils s'emplissent des lumières de Ton amour. Toi seul possèdes la grâce infinie . . . »].

Avec le *Ḥizb al-faṭḥ* s'achève la *Faḥrasa*. Je l'ai terminée — Dieu soit loué, qui m'a soutenu de Son aide! — durant l'après-midi du 9 *raḥī'* *al-nabawī* 1222 [17 mai 1807]; que Dieu inscrive à mon

crédit le bien qu'elle contient et qu'Il me fasse quitte de ce qu'elle renferme de mal! Ce même mois, les Banī Ḥassān ont attaqué les Banī Sa'īd, forts de leur nombre et de leur équipement. « Mais Dieu les a renvoyés avec leur rage. Ils n'ont obtenu aucun bien et Dieu a épargné aux croyants le combat. Dieu est fort et puissant! » [*Coran*, XXXIII, 25]. Que Dieu prie sur notre seigneur Muḥammad, sur sa famille, sur ses compagnons et qu'Il leur donne le salut! Que la paix soit sur les Envoyés et Louange à Dieu, Maître des mondes!

INDEX

DES PRINCIPAUX NOMS PROPRES DE PERSONNES ET DE LIEUX,
TERMES TECHNIQUES ET OUVRAGES CITÉS

Les chiffres en caractères romains renvoient aux pages
(numérotation entre crochets), les chiffres
en *italiques* aux notes des pages correspondantes

- | | | |
|---|-------------------------------|--------------------------------------|
| - A - | Anḡrā; v. Banī A. | <i>bayān</i> , 142 |
| 'Abbās (Muḥ. al-), 52 | 'aql, 130, 135, 148, 155 | Bilālī, 96 |
| 'Abd al-Qādir 'Isā, 21-3 | 'araḡ, 130 | Bisṭāmī (Abū Yazīd al-), |
| 'Abd al-Wārīḡ, 72, 110-1 | 'arīf, 65, 100 | 80 |
| al-Abharī, 129-1 | 'arūḡ, 142, 151 | Blochét (E.), 97-1 |
| Abū l-'Aṭāhiya, 160-1 | Aṣīla, 78 | Bū Brīḡ, 2, 12, 21 |
| Abū l-'Abbās; v. Mursī | Āsiya, 120 | al-Buḡārī, 3, 51, 52, 53, |
| Abū Bakr, 120 | Ašmal (Muḥ.), 47, 49 | 54, 55, 58, 79, 127 |
| Abū Hurayra, 114 | Averroès, 65 | Burckhardt (T.), 13-3, |
| Abū Madyan, 42 | 'Awārīf; v. Suhrawardī | 33-3 |
| Abū Salhām, 37 | <i>Azhār al-Bustān</i> , 50 | <i>Burda</i> ; v. Būšīrī |
| Abū Umāma, 114 | | <i>burhān</i> , 9, 129, 149 |
| <i>adab</i> (<i>ādāb</i>), 5, 15, 71-1, | - B - | Būšīrī, 44-1, 51, 59, 92-5 |
| 96-100, 117, 138, 142 | al-Bādisī, 72-1 | Būzīdī (Muḥ. al-), 3, 6-2, |
| 'ādāt, 136 | al-Baḡḡāl, 36 | 7, 8, 15, 17, 19, 21, 37, |
| 'adl, 129 | Banī Anḡrā, 2, 10, 19, 21, | 53, 61, 62, 68, 69-71, 72, |
| af'āl, 129 | 40, 73, 75, 76, 78, 84, | 73, 74, 81-84, 88, 93, |
| Afazzou, 36 | 89, 104, 165 | 100, 104, 105, 112, 126, |
| Aglā, 35 | Banī 'Attāb, 77 | 164 |
| Aḡmāt, 102 | Banī Ḥassān, 79, 160, 162, | Būziyyān al-M'askarī, 6, |
| <i>Aḡurrūmiyya</i> , 48, 49, 62 | 166 | 7, 37, 70-4 |
| <i>aḡbār</i> , 138 | Banī Mašūr, 49 | |
| Aḡdarī, 51-2 | Banī Mudliḡ, 148 | - C - |
| <i>ahl al-ḡuṭwa</i> , 34-2 | Banī Sa'īd, 10, 21, 23, 73, | Ceuta, 36, 76 |
| <i>aḡzāb</i> ; v. ḡizb | 79, 84, 85, 89, 166 | <i>Coran</i> , 14, 32-1, 47, 48, 60, |
| <i>Aḡzāb</i> (Ibn 'Aḡība), 5, 23, | Banī Salīm, 77 | 61, 67, 75, 79, 81, 86, 91, |
| 26, 151, 165 | Banī Salmān, 100 | 95, 98-1, 99, 100, 101, |
| 'Ā'īša, 120, 123 | Banī 'Uḡrā, 145 | 105, 111, 112-2, 113, |
| al-'Alawī, 'Alawiyya, 17, | Banī Zarwāl, 2, 69, 71, 72, | 114, 116, 117, 119, 124, |
| 21 | 74, 79, 88, 105, 110-1 | 126, 132, 135, 136, 138, |
| <i>Alfiyya</i> , 48, 51, 52 | Bannānī, 2 | 143, 146, 147, 159, 161, |
| 'Alī b. Abī Ṭālib, 94, 115 | Bannīs, 53, 57 | 162, 164 |
| 'Alī al-ḡamal, 12, 70, 72, | <i>baḡā</i> , 13 | |
| 75, 93, 99, 157 | <i>baraka</i> , 12, 70-1 | - D - |
| 'ālim, 5, 63-66 | <i>bašīra</i> , 70-4, 96, 113 | <i>Dalā'il al-ḡayrāt</i> , 67 |
| <i>Allāh</i> , 15, 77-2 | <i>bašī</i> , 153-1 | <i>dalīl</i> , 9, 135 |

- al-Dānī, 48-6, 51-4
 al-Daqqāq, 92
 Dār al-Šār, 49
 Dār Zahīr, 76
 Darqāwa, 2, 10, 12-18,
 86-1, 90-2
 Darqāwī (Mawlāy al-) 2,
 3, 7, 10, 12-17, 21, 33,
 37-38, 53, 69-70, 72, 73,
 74, 84, 89, 93, 99, 101,
 103, 105, 112, 119
 Darqāwī (Yūsuf al-), 74
 Dāwūd (Muḥ.), 6-1, 25,
 83-1, 87-2
 Depont (et Coppolani), 1,
 16
 Dermenghem (E.), 42-1,
 76-2
 Dībāğ, 39-1
 dīn, 14, 38, 69-1
 Dīwān (Ibn ‘Agība), 5, 23,
 62, 151-159
 Doutté (E.), 16-2
 Drague (G.), 1-2, 15-1,
 16-2, 17, 21, 72-3, 90-2
 al-Drīglī, 49-50
- D -
 dawq, 62, 63, 96, 113, 149
 dīhn (aḍḥān), 128, 130
 dīkr, 7, 12-2, 14, 75, 76,
 160, 161
 dull, 112
- E -
 Encyclopédie de l’Islam
 (EI), 3-2, 16, 17-1, 17-2,
 59-1, 131-1
- F -
 Faddān ‘Umar, 111
 al-Fahḥār, 101, 103, 107
 fahrāsa, 3
 Faḥṣ, 39, 73, 75, 78, 165
 falsafa, 130, 135, 138, 141
 142
 fanā², 13, 163
 faqīr (fuqarā²) 5, 11, 14,
 70, 75, 81, 82, 85, 97-1,
 115, 126, 150, 157, 160,
 164
 faqr, 69-4, 80, 153-2, 157
 farā’id, 53, 136, 162
 fard, 15, 53-4
 Farḡānī, 133
 farq, 34-1, 107, 152-2
 Fāsī (‘A. Raḥmān al-),
 94, 151
 Fāsī (Yūsuf al-), 69-7, 94,
 95, 99
- fath, 3, 71
 fatwa, 137
 Fès, 2, 4, 52, 72, 89, 108,
 109
 fikra, 109, 142, 161
 fiqh, 3, 56, 136
 firāsa, 134
 fiṭra, 114
- G -
 Gannūn (‘A. Allāh), 6-2,
 27, 33-4
- Ğ -
 ḡabarūt, 45, 155
 Ġābir, 123
 Ġa’idī (‘Alī al-), 38, 60,
 68, 102, 111
 ḡalāl, 34-1, 117-2
 ḡalāla, 77-2
 ḡalwa, 15, 59
 ḡam^c, 34-1, 107, 152-2
 ḡamāl, 34-1, 117-1
 ḡam^c al-Gawāmi^c; v. Subkī
 ḡami^c al-ṣaḡīr, 62, 79,
 116-1, 122
 Ḡanwī (Muḥ. al-), 52, 56,
 70-3, 88-1
 ḡawhar, 130, 131
 Ḡaylānī (‘A. Qādir al-),
 69, 80, 93, 95, 98-2
 Ḡazā’irī, 96-3
 Ḡazārī, 60
 Ḡazūlī, 67-1
 Ġilī (‘A. Karīm al-), 45-1
 ḡiṣm, 131
 Ḡunayd, 12, 61, 64, 69,
 94, 99, 100
 Ḡurgānī, 45-1
 Ḡuwaynī, 52-4
- Ğ -
 ḡawṭ, 39-4
 Ḡaylān, 52
 Ḡazwānī, 72
 Ḡazzālī, 45-1, 65, 105, 123,
 139 (v. Iḥyā²)
 ḡinā², 113, 157
 Ḡmāra, 19, 71, 73, 74, 81
- H -
 Hāšimī (Muḥ. al-), 17,
 21-3
 hātīf, 74
 haylala, 81, 158
 al-Hazmīrī, 102
 himma, 96, 163
- Ḥ -
 ḥadīt, 4, 47, 53-56, 57, 58
- 60, 88, 127, 139, 143,
 144, 150
 ḥāğğ, 35
 ḥāl, 62, 93, 96, 100-1
 al-Hallāğ, 157
 Ḥaltūt, 37
 ḥaqīqa, 3, 63, 75, 91, 99,
 150, 162, 163
 al-Ḥasan, 124
 Ḥawwāt (Sul. al-), 89
 ḥawz, 36
 Hikam; v. Ibn ‘Aṭā’ Allāh
 ḥikma, 74, 146, 158
 ḥirz, 134
 al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn; v. Ḡazārī
 ḥizb, 5, 44, 52, 59, 66,
 67-2, 132
 ḥukm (aḥkām), 135, 137,
 138, 159-1
- Ḥ -
 ḥabar, 33-2, 144
 Ḥalīl, 51-1, 60
 ḥalwa, 15, 59, 122, 160
 al-Ḥamīs, 34, 42
 ḥamra, 155
 Ḥamriyya; v. Ibn al-
 Fārīd
 ḥarq, 2, 80, 81-4, 110-2
 Ḥarrāzī, 48-5
 ḥaṣīm, 107
 Ḥaṣṣāṣī (Qāsim al-), 93,
 94
 Ḥaṭṭāb, 52
 Ḥaṭṭāt, 60-3
 Ḥawwāṣ (‘Alī al-), 121
 Ḥazrağī, 51-5
 al-Ḥiḍr, 98, 99, 111
 ḥiṭāba, 129
 ḥurāfāt, 145
- I -
 ‘ibādāt, 136, 138
 ‘ibāra, 61, 62
 Ibn ‘Agība (‘Abd Allāh),
 34-36, 38, 42, 46
 Ibn ‘Agība (‘Abd al-
 Qādir), 18, 19, 21, 126
 Ibn ‘Agība (‘Abd al-
 Raḥmān), 63, 64, 102
 Ibn ‘Agība (Fāṭima), 39-42
 Ibn ‘Agība (Hāšimī), 6-2,
 19, 37, 45, 63, 78, 86
 Ibn ‘Agība (Ḥusayn, dit
 Ḥağğūğī), 34-36, 110
 Ibn ‘Agība (Ḥusayn), 43
 Ibn ‘Agība (Ibrāhīm), 39,
 42-43
 Ibn ‘Agība (al-Mahdī), 43,
 44, 47

- Ibn 'Aġiba (Raḥma), 44-45
 Ibn 'Arabī, 61
 Ibn 'Arḍūn, 122
 Ibn 'Aṣim, 51-8
 Ibn 'Ašir, 48
 Ibn 'Aṭā' Allāh 38-1, 52, 61, 63, 75, 80, 92-5, 94, 100, 107, 157, 165
 Ibn 'Aṭiyya, 94, 95
 Ibn al-Bannā'; v. Tuġibī
 Ibn Farḥūn, 39
 Ibn al-Fāriḍ, 61, 79, 133, 155
 Ibn Hišām, 51-10, 52
 Ibn Kīrān, 53
 Ibn Mālik, 51-6, 52, 53, 58
 Ibn Mašīš, 44, 66, 73, 94, 125
 Ibn Naḥwī, 60, 103
 Ibn Qurriš, 36, 50, 51, 52, 56
 Ibn Rišūn ('Alī), 89
 Ibn Šaybān, 92
 Ibn Sūda (Tawdī), 2, 53, 56, 89-1, 90
 Ibn Zikrī, 64
iftiqār, 80
igāta; v. *ġawt*
igāza, 4, 53, 56-59
iḥsān, 69, 113, 162, 163
iḥlās, 83, 159, 164
Iḥyā', 92-1, 96, 119
ilhām, 148
'illa, 130
'ilm, 11, 45, 96, 128, 141, 146
'ilm al-bāṭin, 11, 63, 113-1
'ilm al-abdān, 128
'ilm al-aḍḥān, 128
'ilm al-adyān, 128
'ilm al-amṭāl, 146
'ilm al-anwā', 148
'ilm al-'arabiyya, 142
'ilm ayyām al-'Arab, 143
'ilm al-ġadal, 139
'ilm ġarīb al-luġa, 143
'ilm al-ḥilāf, 139
'ilm al-ḥurūf, 131-1
al-'ilm al-ilāhī, 129
'ilm al-katīf, 148
ilm al-lisān, 128
'ilm al-maġāzī, 139
'ilm al-qasaṣ, 144
'ilm al-raml, 148
al-'ilm al-riyāḍī, 130
al-'ilm al-ṭabī'ī, 130
al-'ilm al-ẓāhir, 11, 113-1
imān, 69-1, 106
infī'ālāt, 131
išāra, 9, 61, 62
islām, 69-1
ism; v. *Allāh*
'isma, 99
istiḳāma, 96, 98, 113
'iyān, 9, 33-2, 64, 68, 106, 113-1, 158
 - J -
 Jbāla, 2, 10
 - K -
 Kaddān, 35
kalām, 129, 137, 140
Kalīla wa- Dimna, 145
karāma, 33, 106-111
kašf, 91
 Kattānī ('A. Ḥayy al-), 19, 25
 Kūhin (Aḥ. b. Muḥ. al-), 87, 88
 Kūhin ('A. Qādir al-), 1-3, 26, 39-3, 54-1, 87-2
 - L -
 al-Laġmiš, 109
lāhūt, 155
 Larrache, 78, 165
Laṭā'if al-minan, 93, 106
laylat al-qadar, 108, 109
 Lévi-Provençal 1, 24
 Lings (M.), 1-2, 16-17
 Luqmān, 123, 147
 - M -
al-Mabāḥiṭ al-aṣliyya; v. Tuġibī
Madaniyya, 17
al-Maydānī, 147-1
maġdūb, 77
maḥabba, 98, 113, 119
 makhzen, 10, 11, 85
 Makki (Abū Ṭālib al-); v. *Qūt al-qulūb*
 Makkūdi (Muḥ. al-), 7, 87
malakūt, 62, 155, 160
malāmatī, 11
 Mālik (Imām), 117
ma'nā, 75
maqām, 64, 71-1, 113
Maqāmāt, 145
ma'rifa, 64, 68, 95, 106, 113, 119
Mašīšiyya, 44-4, 61, 79, 155
 Massignon (L.), 1-2, 69-6, 91-2, 157
 Mehdiā, 78
milla, 140
Mi'rāġ (Ibn 'Aġiba), 7, 11-1, 11-2, 21, 71-1
Mi'yār; v. Wanšarišī
 moqaddem, 77-2
 Mouliéras (A.) 1-1, 110
 moussem, 19, 35
mu'āmala, 92, 136
muḡaddid, 13
muḡarradāt, 129
 Muḥammad (Mawlay), 10, 90-2
Muḥtaṣar (Ḥalīl), 51, 52, 58
Muḥtaṣar (Sanūsī), 51
Muḥtaṣar (Subkī), 52
mulk, 62, 155
Munfariga; v. Ibn Naḥwī
murāqaba, 106, 158
muraqqa'a, 2, 69-4, 82, 88
murīd, 15, 70-1, 84, 95, 96-100
 Mursī (Abū l-'Abbās al-), 92, 94
muršid, 4, 15, 91
 Muslim, 3, 51, 52, 55
 al-Muṣṭafī, 46
mutaḡarrid, 113
mutasabbib, 113
 - N -
nafs (*nufūs*), 80, 83, 155
naḥw, 141
naql, 135
Našiḥa (Zarrūq), 52, 64, 119
 Naslān, 79
nāsūt, 155
nayrūġāt, 148
nikāḥ, 114
nisba, 149-1, 162
 - O -
 Ouezzane, 72-3, 86
 - Q -
qabā, 152-1
 Qaḍī 'Iyāḍ, 51-15
 Qadiriyya; v. Ġaylānī
qā'ida, 137
qalb, 155
qanā'a, 113
 al-Qarāfi, 132
qari'a, 148
 Qaṣr al-Kabīr, 4, 7, 49
qawm, 76-1
 Qayrawānī, 51-1
 Qazwīnī, 51-13
qira'āt, 60-3
qudra, 74
 Qurṭubī, *Qurṭubiyya*, 47
Quṣayrī, *Quṣayriyya*, 65, 71-1; 92-2, 3, 4;

- Qūt al-qulūb*, 120, 139
quṭb, 53-4, 101
 - R -
 Rabat, 78, 165
raḥamūt, 155
 Raḥmūnī (Muḥ. al-), 73, 125, 126-1
Rāʿiyya; v. Šariši
raqs, 5, 76-2, 155
rasm, 135, 140
riḍāʿ, 71, 107
 Rifāʿi, 61
 Rinn (L.), 1, 16
 Riṣūniyya, 89-2
rūḥ, 152-3, 155
 Ruṣay (Aḥ. al-), 50, 51
ruṣūḥ, 63, 107
ruʿūna, 93
 - S -
 Sahl Tustarī, 151
 Sakkākī, 52-13
 Salé, 78, 165
samʿiyyāt, 129, 138
 al-Samlālī, 49
 Samsā, 111
 Sanūsī, 51-3, 96, 113
sibḥa, 67, 70-1
sihr, 131-134
silka, 47
silsila, 3, 28
simyā
sīra (*siyar*), 139
sirr, 155
siyāḥa, 75
siyāsa, 47, 119, 124, 135
 Skirg (Abū Muḥ.), 6
 Subkī (Tağ al-dīn al-), 51-14
 Suhrawardī (Šihāb al-dīn ʿUmar al-), 92-1
sukr, 63
 Sulaymān (Mawlāy), 9, 10, 88, 90-2
 sunna, 114, 116, 118, 136, 139
 Suyūṭī, 62, 79-1
 - Š -
šaʿbaḍa, 148
 Šādilī (Abū l-Ḥasan al-), 12, 44-2, 59, 68, 72, 92-5, 94, 106, 165
 Šādiliyya, 12, 16, 93
šahāda, 15, 105
šamāʿil, 140
 Šaʿrānī, 33, 93-1, 121
šariʿa, 3, 4, 63, 91, 99, 136, 140, 162
 Šariši, 69-7
 Šarqiyya, 35
 Šātibi, 48-6
 Šaṭir, 52
šayḥ, 4, 5, 71-72, 92-93, 95-99, 153-154, 163
šir, 129, 142
 al-Štibī, 139
šuhūd, 9, 64, 106
šurb, 63
 Šuštari, 61, 62, 91, 156
 - Š -
 al-Šabbāg, 103
šabr, 71, 119
Šahīḥ; v. Buḥārī, Muslim
šālih, 64
al-Samad, 53-4
šahw, 63
šiddiq, 64
šidq, 96
šūfī, 1-1
 al-Šridī, 87
šuhba, 70
 Šyūfa, 39
 - T -
 Tabbāʿ, 72
taʿbīr, 62, 97
 Tādilī, 72-2, 102
tafsīr, 53, 61, 135, 149
tağallī, 34-1
tağrid, 164
tahağğud, 50
taḥqīq, 45, 66, 91
tamkīn, 63, 107, 151
tanazzul, 13
 Tanger, 2, 21, 40, 73, 75, 84, 109, 165
tanğim, 150
 Tānsā (ʿA. Allāh), 110
taqiyya, 8, 87-3
taqwā, 114, 126
tarbiya, 96
taʿrīḥ, 143
Taʿrīḥ Tiḥwān; v. Dāwūd
tašawwuf, 1-1, 11, 71, 97-1, 138
tašdīq, 128
Tašliya; v. Mašišiyya
Tašliya (I. ʿArabī), 61
taslīm, 12, 71
tawakkul, 71
 al-Tawdī; v. Ibn Sūda
tawḥīd, 95, 111, 113, 137, 140, 149
taʿyīd, 111
 Tāza, 86, 88, 90, 163
tazkīya, 95
 Tétouan, 2, 4, 6, 7, 8, 10, 46, 48, 50, 53, 68, 77, 82, 84, 86, 101, 103, 108, 109, 111
 Tirmidī, 58-1
 Tirmidī (al-Ḥakīm), 52-2
 Tlemcen, 88, 105-2
 touiza, 41
 Tub (ʿA. Hādī), 110
 Tuğibi, 61, 69
 - Ṭ -
Tabaqāt darqāwiyya; v. Būziyyān
 al-Ṭafri, 104
ṭariqa, 2, 3, 5, 12, 14, 15, 70, 93, 97-1, 104, 162
ṭilismāt, 131
 Ṭurṭūšī, 72
 - U -
 ʿUmar, 88, 121, 124
uns, 160
uṣūl al-dīn, 137
uṣūl al-fiqh, 136
Uṣūl al-ṭariqa, 52
 ʿuzla, 160
 - W -
 Wād al-Zarğūn, 77
wafq, 134
wahm, 13
walāya, 160
wali, 3, 5, 63-66, 75, 99, 164
 al-Wanšariši, 65-1
waqt (*awqāt*), 15, 100, 138
waraʿ, 7, 71
Waraqāt, 52
 Warzazī (Aḥ. al-), 48
 Warzazī (Muḥ. al-), 2, 52, 58, 81
 Wazzānī (ʿA. Allāh al-), 72
wiṣāl, 63, 163
wird (*awrād*), 14, 44, 70, 75, 78-1, 81, 83, 87, 104
wuṣūl, 14, 70, 159, 163
 - X, Y -
 Xauen, 21, 89-1
 Yamanī (Aḥ. al-), 93, 94
yaqaza, 79
 Yazīd (Sulṭān), 10, 101
 al-Yūsī, 33, 141, 148
 - Z -
 al-Zaʿdī, 53
 al-Zağğāğī, 92
 Zağr, 148
 Zakkāmī, 102, 103
 Zammīg, 10, 19, 21, 84
 al-Zaqqāq, 51-9
 Zarrūq (Aḥmad), 33, 44, 52, 59, 94, 96, 104
 al-Zaydī, 103, 104
zuhd, 71

TABLE DES MATIÈRES

	pages
INTRODUCTION	I
Contenu de la <i>Fahrāsa</i>	3
Portrait de l'auteur	6
L'époque et le milieu	9
Les <i>Darqāwa</i>	12
Données chronologiques	18
Les manuscrits	22
Bibliographie	24
Remarques sur la présentation de la traduction	26
Appendice 1 — <i>Silsila</i> ésotérique d'Ibn 'Ağĭba	28
Appendice 2 — Arbre généalogique d'Ibn 'Ağĭba	29
Appendice 3 — Chronologie de l'œuvre et de la vie d'Ibn 'Ağĭba	30
Figure 1 — Carte des lieux où a vécu Ibn 'Ağĭba	20
Figure 2 — La <i>qubba</i> d'Ibn 'Ağĭba à Zammīğ	22
L'AUTOBIOGRAPHIE (<i>Fahrāsa</i>) D'IBN 'AĞĪBA	32
[Prolégomènes]	32
[Chapitre 1] De nos ancêtres et de qui concerne notre généalogie	34
[Chapitre 2] Naissance et première éducation	46
[Chapitre 3] De mes débuts dans l'étude de la science exotérique	49
[Chapitre 4] De nos appuis en <i>ḥadīṭ</i> et en <i>fiqh</i>	53
[Chapitre 5] Des licences reçues de nos maîtres	56
[Chapitre 6] Des ouvrages que nous avons composés	59
[Chapitre 7] De notre orientation vers la pratique dévote et la consécration exclusive à l'adoration	62
[Chapitre 8] De notre passage à la science ésotérique	68
[Chapitre 9] Comment nous servîmes le <i>ṣayḥ</i> en payant de notre personne et de nos biens	71
[Chapitre 10] Des pérégrinations que nous avons faites dans les débuts pour pratiquer et enseigner le <i>dīkr</i>	75
[Chapitre 11] Des états que nous avons éprouvés dans la progression et des épreuves rencontrées sur la voie de la délivrance	80
[Chapitre 12] De l'épreuve subie en prison et du départ de la patrie	86
[Chapitre 13] De nos appuis dans la voie soufique, jusqu'au Prophète	91
[Chapitre 14] Des <i>ṣayḥs</i> et autres personnes qui ont porté témoignage de nos qualités particulières	100
[Chapitre 15] Des charismes sensibles et spirituels dont nous avons été le témoin	106

[Chapitre 16]	De ceux qui ont reçu de nous la voie de l'initiation prophétique	112
[Chapitre 17]	Des femmes que nous avons épousées et des enfants issus de ces mariages	114
[Chapitre 18]	De ce que nous avons acquis en fait de sciences exotériques et ésotériques	128
[Chapitre 19]	Des paroles et sapiences que Dieu a fait courir sur notre langue, en vers et en prose	151
INDEX DES NOMS PROPRES ET DES TERMES TECHNIQUES		167