

## Une religion immuable

Un commentaire occasionnel paru dans le précédent numéro de la revue nous a amené à citer incidemment le nom du *shaykh* Abû l-Hasan al-Shâdhilî<sup>1</sup> ; ce maître soufi, universellement connu dans le monde musulman, ne l'est sans doute pas de la même façon hors de celui-ci ; c'est pourquoi il nous a paru qu'il serait peut-être bienvenu d'en dire quelques mots pour nos lecteurs.

Pour des raisons qu'il n'entre pas dans notre propos d'analyser ici en profondeur, l'ésotérisme musulman est parfois considéré par une certaine catégorie de lecteurs occidentaux comme associé à l'ésotérisme shiïte, ou même comme se confondant avec lui, l'islam sunnite étant alors considéré uniquement sous son aspect de religion exotérique, voire légaliste. L'œuvre de Henry Corbin, dont l'importance du point de vue de ce qu'il est convenu d'appeler les « études islamologiques » n'est pas en discussion, y est sans doute pour beaucoup, même si elle porte aussi sur des auteurs tels que Ibn 'Arabî<sup>2</sup>. Il faut y ajouter des raisons moins circonstanciées ; citons l'appartenance à des milieux shiïtes des rédacteurs de l'*Encyclopédie des Frères de la Pureté* ou les affinités indéniables entre le corpus des écrits jabiriens et les thèses défendues par certains de ces milieux. L'intérêt tout à fait légitime pour ces œuvres a plus que probablement contribué de manière non négligeable à l'existence du biais dont nous parlons.

L'ésotérisme islamique, toutefois, ne se laisse absolument pas réduire à ces aspects. Nous serions même tenté de dire que c'est souvent l'inverse qui est vrai, et que les plus pures perles de la sagesse soufie et surtout l'expression la plus purement métaphysique de la doctrine de l'unité se rencontrent majoritairement chez des maîtres tout à fait

---

<sup>1</sup> *Le Miroir d'Istis* n°28, p.95.

<sup>2</sup> Qui eut sans aucun doute une influence profonde sur un certain nombre d'auteurs shiïtes, mais qui était lui-même un pur sunnite d'origine andalouse.

étrangers à la mouvance shiïte (ou plus exactement aux mouvances shiïtes, car il y aurait encore lieu d'opérer des distinctions qui ne sauraient trouver leur place ici)<sup>3</sup>. L'œuvre du *shaykh al-akbar* en est la meilleure illustration, mais de nombreux autres maîtres (dont certains n'ont pas ou que peu écrit) mériteraient d'être cités tels que (pour s'en tenir au domaine maghrébin) Abû Madyan<sup>4</sup>, Ibn Mashish, Abû l-Hasan al-Shâdhilî, jusqu'à des noms plus proches de nous dans le temps tels que ceux du *shaykh al-Darqâwî*, du *shaykh al-'Alawî* ou d'Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî, mieux connu en Europe sous le nom d'émir Abd el-Kader.

Il est vrai que l'œuvre d'Ibn 'Arabî a capté l'immense majorité de l'intérêt porté en Occident à l'ésotérisme islamique non shiïte et les noms que nous venons de citer, mis à part le dernier, risquent d'être pour la plupart des inconnus pour les lecteurs non musulmans. Que les études et les traductions se soient surtout focalisées sur Ibn 'Arabî, cela est parfaitement justifié car cette œuvre unique fournit des clefs que l'on chercherait vainement ailleurs. Les *Fuṣuṣ al-bikam*, reçues directement du Prophète en mode subtil, explicitent le caractère du Sceau de la Prophétie comme synthèse des révélations antérieures, et les *Futûhât* constituent une somme inégalée incluant entre autres choses un commentaire extraordinairement subtil du Coran, même si cela n'est pas immédiatement apparent. L'œuvre d'Ibn 'Arabî est également de première importance pour les occidentaux pour une autre raison : c'est en

---

3 Dans son introduction à un volumineux ouvrage collectif intitulé *L'ésotérisme shiïte. Ses racines et ses prolongements* (Brepols, 2016), M. Amir-Moezzi, après avoir noté « que le véritable pivot autour duquel gravite toute la doctrine shi'ite, c'est la figure de l'imam », écrit ceci : « La religiosité shi'ite est élaborée autour d'une double vision du monde... 1 – Il y a d'abord ce que l'on pourrait appeler la "vision duelle" du monde » laquelle s'articule autour de la « dialectique du manifeste et du caché » (ce qui nous semble être le propre de tout ésotérisme, bien que le terme de « religiosité » ne nous paraisse pas très heureux)... « 2 – La seconde vision du monde spécifiquement shi'ite est une vision dualiste. Selon celle-ci, l'Histoire de la création c'est l'histoire d'un combat cosmique entre les forces du Bien et celles du Mal, entre la lumière et l'obscurité. » Ce n'est pas nous qui le disons, mais un spécialiste de la question. Nous n'en demandions certes pas tant pour étayer notre propos.

4 Né en 1126 près de Séville, mort en 1197 et enterré à Tlemcen. Lors de son pèlerinage à La Mecque, il rencontra 'Abd al-Qâdir al-Jilânî, le grand saint de Bagdad. Ibn 'Arabî le cite souvent, mais les deux hommes ne se sont jamais rencontrés dans le monde physique.

effet par l'intermédiaire de l'influence akbarienne que René Guénon fut rattaché à une organisation initiatique islamique, et cela semble-t-il dès l'année 1911. La filiation est bien connue et nous ne la rappelons ici que pour mémoire : Guénon reçut la *baraka* par l'intermédiaire du peintre suédois Ivan Aguéli (en islam Abdul-Hâdî), qui l'avait lui-même reçue du shaykh 'Abd al-Rahman 'Ilaysh al-Kabîr<sup>5</sup>, autorité à la fois religieuse et initiatique, et ami du grand akbarien que fut l'émir Abd el-Kader<sup>6</sup>. Il est évident, pour qui connaît l'œuvre de Guénon et celle d'Ibn 'Arabî, qu'il s'agit fondamentalement d'une seule et même doctrine. Mais il faut noter qu'il n'y a pas à proprement parler de confrérie « akbarienne » ; l'influence spirituelle du « plus grand des maîtres » se diffuse à travers des organisations existantes et généralement nommées d'après leur fondateur ; parmi ces derniers, le *shaykh* Abû l-Hasan al-Shâdhilî, d'ailleurs à peu près contemporain d'Ibn 'Arabî<sup>7</sup>, joue un rôle particulièrement éminent, la chaîne de transmission de nombreuses confréries remontant jusqu'à lui.

C'est vers cette époque en effet, au tournant des 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> siècles de l'ère chrétienne, que le *taçammuf* (ce que l'on désigne en français sous le terme de soufisme) s'organise en confréries (*turnuq*, sing. *tariqa*) bien identifiées. Ce n'est pas à dire, cela va de soi, qu'il n'y ait pas eu de grands maîtres spirituels auparavant<sup>8</sup>, ni que ceux-ci n'aient pas eu de disciples. Bien au contraire, puisque toute chaîne initiatique, en islam, remonte nécessairement jusqu'au prophète Muhammad. La différence

---

5 C'est au *shaykh* 'Ilaysh (1845-1929) qu'est dédié *Le symbolisme de la croix*. Ce n'est pas le lieu de développer ce qui concerne cette transmission, mais rappelons tout de même qu'Aguéli (m.1917) avait eu une vision du *shaykh al-akbar* plusieurs années avant d'entrer en islam et d'être rattaché à une organisation initiatique shadhilite.

6 A la mort de ce dernier à Damas, le *shaykh* 'Ilaysh le fit enterrer auprès d'Ibn 'Arabî. Le corps de l'émir a toutefois été ramené en Algérie au XX<sup>e</sup> siècle. Rappelons que l'émir Abd el-Kader est l'auteur du *Kitâb al-Mawâqif* ou *Livres des Haltes*, où l'influence spirituelle du *shaykh al-akbar* se manifeste pour ainsi dire à chaque ligne.

7 Une rencontre eut d'ailleurs lieu entre Abû l-Hasan al-Shâdhilî et Çadr al-dîn al-Qûnawî, genre et principal disciple d'Ibn 'Arabî.

8 Hasan al-Baçrî, Dhû l-Nûn al-Miçrî, Bistamî, Junayd, Hallâj, pour ne citer que quelques noms, sont bien antérieurs à cette époque.

tient dans l'instauration d'un nouveau mode d'organisation sociale où toute une vie spirituelle s'organise, en cercles concentriques si l'on peut dire, autour d'une zaouïa à partir de laquelle rayonne la *baraka* d'un maître vivant ou décédé. La *Shâdhilîyya*, qui d'ailleurs ne s'organisa en tant que telle qu'après la mort du shaykh éponyme, fut l'une des premières et reste jusqu'à nos jours l'une des principales, mais il faut tenir compte du fait que de nombreuses confréries tiennent leur nom actuel d'un maître plus tardif qui d'une manière ou d'une autre revivifia l'héritage dont il était le dépositaire tout en procédant à certaines réadaptations, au point que la branche se séparant du tronc principal a pris le nom du maître en question. Ainsi la *tariqa Darqâwîyya*, est-elle une *tariqa* shadilite à l'origine qui tient son nom du *shaykh* al-Darqâwî (m. 1823) ; plus tard, un renouveau se fit jour avec le *shaykh* al-'Alâwî de Mostaganem ; la *tariqa 'Alâwîyya* est donc en réalité, si l'on veut être précis et complet, la *tariqa 'Alâwîyya-Darqâwîyya-Shâdhilîyya*<sup>9</sup>. Il ne s'agit toutefois là que d'un exemple parmi de nombreux autres, car la réalité confrérique est complexe<sup>10</sup>. Notre propos ici n'est pas de dresser, même à grands traits, un tableau de ces ramifications, mais simplement d'évoquer, comme nous l'avons annoncé, la figure du *shaykh* Abû l-Hasan al-Shâdhilî, dont nous allons à présent parler plus longuement.

Abû l-Hasan 'Alî ibn Abd Allâh al-Ghumarî<sup>11</sup> naquit dans le nord du Maroc, dans ce que l'on appelle le pays Jbala. La date de sa naissance est incertaine, 1187 ou 1197 selon les sources. Bien que cela ait été contesté par certains, il était semble-t-il *sharîf*, c'est-à-dire descendant

---

9 Sur tout ceci, voir : *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhilîyya*, sous la direction d'Éric Geoffroy, Maisonneuve et Larose, 2005, et en particulier, au sujet de la *'Alâwîyya*, la contribution de Cheikh K. Bentounès : « Un nouveau regard sur la vie et l'œuvre du cheikh Ahmad al-'Alâwî (m. 1934) ».

10 Voir par exemple : *Les voies d'Allah*, sous la direction de A.Popovic et G.Veinsteïn, Fayard, 1996, ou l'ouvrage plus ancien de O.Depont et X.Coppolani : *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1897.

11 « *Al-Shâdhilî* » est une *nisba* qui ne désigne pas son lieu de naissance, mais est dérivée du nom d'une bourgade située entre Tunis et Kairouan ; elle ne lui fut donc attribuée qu'après son séjour dans cette région. La *nisba* al-Ghumarî se rapporte à sa tribu (berbère) d'origine.

du Prophète, en l'occurrence par l'intermédiaire de Idrîs II, fondateur de Fès. Son éducation en sciences religieuses se fit probablement dans cette ville.

Signalons dès l'abord que les sources sur la biographie du saint sont peu nombreuses, et se ramènent essentiellement à deux ouvrages: les *Latâ'if al-minan*<sup>12</sup> d'Ibn 'Atâ' Allâh al-Iskandarî, et la *Durra al-asrâr* (*La perle des secrets*) d'Ibn al-Sabbâgh (m. 1323)<sup>13</sup>. Ces deux auteurs n'ont pas connu Abû l-Hasan al-Shâdhilî personnellement ; ce sont des disciples de deuxième génération (spirituelle) du saint. Il va sans dire que les récits qu'ils rapportent relèvent davantage du genre hagiographique que du genre historique au sens où nous l'entendons aujourd'hui ; cela n'enlève rien à leur intérêt du point de vue traditionnel, bien au contraire.

Animé très tôt du désir de suivre une voie initiatique, le jeune 'Alî se met en route pour l'Orient. Arrivé à Bagdad, il fréquente différents maîtres, parmi lesquels le *shaykh* Abû al-Fath al-Wâsitî. Ici se place un épisode célèbre selon lequel le voyageur, ayant posé la question de savoir où se trouvait le Pôle de son temps, et comment entrer en contact avec lui, se vit répondre par « un des saints » qu'il lui fallait pour cela retourner au Maroc car le Pôle en question vivait non loin de son lieu de naissance<sup>14</sup>. On reconnaît là un thème récurrent dans bien des récits d'initiation, ce qui ne préjuge en rien contre le fait que les choses ont pu effectivement se passer ainsi.

Revenu au pays, il eut tôt fait de trouver son véritable maître en la personne du grand saint marocain 'Abd al-Salâm ibn Mashîsh<sup>15</sup>. Il nous faut nous arrêter un instant sur cette figure majeure du soufisme

---

12 Les *Latâ'if al-minan* (litt. *Les touches subtiles de la grâce*) ont été traduites par Éric Geoffroy sous le titre : *La sagesse des maîtres soufis*, Grasset, 1998 ; nous nous y référerons plusieurs fois dans ce qui suit.

13 Nous utiliserons *passim* la biographie d'Ibn al-Sabbâgh. Une traduction française du premier chapitre peut être trouvée sur le site du *Porteur De Savoir* : <https://leporteurdesavoir.fr/biographie-du-cheikh-abu-l-hassan-chadhili> (consulté le 21 mars 2021).

14 Il y a quelques variantes selon les auteurs quant à la teneur exacte de ce qui fut dit.

15 On rencontre également la forme Ibn Bashîsh.

maghrébin<sup>16</sup>. Moulay ‘Abd al-Salâm, comme l’appellent affectueusement les marocains qui ont toujours eu une vénération particulière pour ce saint, vécut dans le Jabal ‘Alâm, montagne proche de Tétouan où son ermitage est aujourd’hui encore un lieu de pèlerinage très fréquenté. Il y mourut assassiné sur les ordres d’un personnage assez sinistre, magicien, faux alchimiste et faux prophète qui s’était mis à la tête d’une révolte populaire dans la région et à qui le rayonnement du saint faisait sans doute de l’ombre (tant il est vrai que ce qui est lumière pour les uns peut être obscurité pour les autres). Sa généalogie est connue, et il était, comme on le dit de son illustre disciple, chérif d’ascendance idrisside. Lui-même ne laissa pas d’œuvres écrites, mais il composa une célèbre et splendide « prière sur le Prophète », la *ṣalât al-mashâyya*<sup>17</sup> qui commence par : « Ô mon Dieu (*Allâhumma*), bénis celui dont dérivent les secrets (*asrâr*) et dont jaillissent les lumières (*anwâr*)... » et qui est, ainsi que le dit Burckhardt, « comme un résumé de la doctrine soufique de l’Homme universel ».

C’est auprès d’Ibn Mashîsh qu’Abû l-Hasan va parfaire son éducation spirituelle. Un épisode datant de cette période est très connu. Il en existe plusieurs relations qui présentent quelques légères différences. L’une d’elles figure dans les *Latâ’îf al-minan*. Voici celle à peine différente du soufi marocain Ibn ‘Ajîba :

Je me trouvais un jour entre les mains de mon maître quand je dis dans mon intériorité : « je me demande si le shaykh connaît le Nom Suprême de Dieu ». Le fils du shaykh s’adressa alors à moi en disant : « il ne s’agit pas de connaître le Nom, mais d’être soi-même le Nom lui-même (‘ayn al-Ism)<sup>18</sup>. Le shaykh dit : « mon fils est dans le vrai, il

---

16 L’ouvrage de référence en français est celui de Zakia Zouanat : *Ibn Mashîsh, maître d’al-Shâdbîlî*, Casablanca, 1998, malheureusement devenu difficile à se procurer.

17 On en trouvera une traduction française et un excellent commentaire dans le recueil d’essais de Titus Burckhardt : *Symboles*, paru chez Archè.

18 Le mot arabe *‘ayn* signifie « essence », mais aussi « source » et « œil ». C’est par l’ouverture de « l’œil du cœur » que l’Homme Universel devient la source par laquelle la lumière divine rayonne dans la manifestation.

t'a deviné, ô Abû-l-Hasan. » L'enfant en question était âgé d'à peine trois ans.<sup>19</sup>

À un certain moment, Ibn Mashîsh intima à son disciple l'ordre d'entreprendre un voyage en Afrique du Nord, lui évitant ainsi probablement de subir la même fin tragique que lui, et rendant par là-même possible l'éclosion ultérieure de l'un des plus beaux fleurons de la spiritualité musulmane. Il est remarquable d'ailleurs que la prière d'Ibn Mashîsh contienne une mention du prophète Zacharie, qui avait imploré Dieu de ne pas le laisser sans héritier<sup>20</sup> :

Ecoute mon appel, ainsi que Tu as écouté l'appel de  
Ton serviteur Zacharie.

Cela est remarquable, disions-nous, car la prière du maître fut visiblement entendue ; ou peut-être serait-il plus exact de dire, car en l'occurrence la préscience semble avérée, que l'invocation signalée était une manière de faire preuve auprès d'Allâh des convenances spirituelles (*adâb*) auxquelles les maîtres du *taçamwuf* attachent toujours une grande importance. Voici en effet ce qu'aurait déclaré Ibn Mashîsh à son disciple :

Ô 'Alî, va en Ifrîqiya et habite une contrée là-bas qui s'appelle Shâdhila, Dieu Très-Haut t'appellera Shâdhilî. Après cela, tu te déplaceras à la ville de Tunis où tu seras interpellé par les gens du pouvoir, ensuite tu te déplaceras en pays d'Egypte où tu hériteras la fonction de pôle.<sup>21</sup>

Sous la *nisba* al-Shâdhilî se sache en fait une indication subtile, ainsi que le rapporte Ibn al-Sabbâgh : par la lecture *al-shâdhilîyyun* *Lî*, on obtient en effet le sens : « celui qui est mis de côté pour Moi ». Quel excellent maître, quoi qu'il en soit, et quel excellent disciple<sup>22</sup> !

---

<sup>19</sup> Zakia Zouanat, *op.cit.*, p.68.

<sup>20</sup> Cf. Cor., 19, 2-6.

<sup>21</sup> Zakia Zouanat, *op.cit.*, p.121.

<sup>22</sup> Il est fréquent de lire qu'al-Shâdhilî fut le disciple unique d'Ibn Mashîsh. Cette affirmation devrait sans doute être nuancée. Comme on vient de le voir, bien que demeurant dans un endroit assez isolé, Ibn Mashîsh ne vivait pas une vie d'ermite, puisqu'il avait femme et enfant. Il recevait

## UNE RELIGION IMMUABLE

Les choses se déroulèrent exactement comme l'avait dit Ibn Mashish. L'arrivée à Tunis de 'Alî al-Ghumarî, encore un jeune homme à cette époque, est marquée dès l'abord par une rencontre avec al-Khidr<sup>23</sup>. Toute rencontre avec ce maître mystérieux est évidemment digne d'être relevée. Curieusement, cette rencontre est aussi l'occasion d'une mention de l'alchimie ; nous aurons l'occasion d'en rencontrer d'autres. Abû l-Hasan arrive donc à Tunis alors que la ville est frappée par une famine. Voulant acheter du pain pour nourrir des affamés avec les quelques pièces qu'il a dans la poche, il se les voit refuser par le boulanger qui les estime fausses, sous le prétexte qu'elles sont marocaines et que « les marocains pratiquent l'alchimie ». Un homme se trouve là qui prend les pièces et les secoue dans ses mains. Tout à coup, le boulanger les accepte sans broncher, après quoi l'homme disparaît. Le vendredi suivant, l'homme est présent à la mosquée, le salue, lui sourit et lui dit :

Ô 'Alî, tu as dit : “Si j'avais de quoi nourrir ces gens affamés, je l'aurais certainement fait.” Tu présumais être plus généreux qu'Allah le Généreux envers ses créatures. S'Il l'avait voulu, Il les aurait certainement rassasiées car Il est Plus Savant de leur bien-être que toi.

– O mon Maître par Allah, qui es-tu ?

– Je suis Ahmad al-Khidr. J'étais en Chine, et l'on m'a dit : « Rejoins mon saint 'Alî à Tunis ». Alors je suis venu précipitamment à toi.

---

des visites dont nous ne savons que peu de choses, et il n'est pas exclu que d'autres aient bénéficié de son influence spirituelle. Il est à noter que la *çalat al-mashîhiyya* n'a pas été transmise par les fondateurs de la confrérie shadlîte. Sa plus ancienne mention connue apparaît au Maroc plus d'un siècle après la mort d'Ibn Mashish.

23 La *Durma*, où est relaté cet épisode, ne donne pas de date, mais le place après le séjour auprès d'Ibn Mashish, nous supposons donc qu'il en est ainsi. Certains biographes seraient enclins à penser qu'il s'agit du premier arrêt à Tunis lors du voyage vers Bagdad ; mais bien qu'il soit précisé en toutes lettres que l'intéressé était « encore jeune homme », il est à noter qu'il est déjà qualifié de « saint », précision qui se comprend mieux s'il a déjà bénéficié de l'influence spirituelle d'Ibn Mashish. Une remarque analogue pourrait être faite au sujet de la rencontre avec Sidî Abû Sa'îd al-Bâjjî mentionnée plus loin.



Comme c'est presque toujours le cas lorsqu'il s'agit d'al-Khidr, on voit que la « logique » de ce maître n'est pas celle de ce monde.

Abû l-Hasan s'établit pendant plusieurs années en Tunisie. Il y rencontre le saint Sidî Abû Sa'îd al-Bâjî<sup>24</sup> et reste un temps à ses côtés afin de bénéficier de son enseignement. Il se rend à Shâdhila, fait une retraite sur le mont Zaghouan, bref vit pendant une certaine période une vie de pérégrination avant de s'installer à Tunis. Il tenait des séances sur la colline du Jallâz, près de Tunis, où son *maqâm* est toujours visible aujourd'hui. Toute proche du bâtiment abritant la tombe de son épouse, se trouve une grotte où il avait l'habitude de se retirer et où il dispensait ses enseignements. Cet endroit est depuis de nombreux siècles et encore à notre époque le lieu de rites importants qui s'étalent sur quatorze semaines et suivent, contrairement à la plupart des rites musulmans, un calendrier solaire ; ils se déroulent en été, et il se dit qu'en cet endroit se tenaient déjà des rites à l'époque antéislamique<sup>25</sup>.

L'influence et la renommée du maître grandirent rapidement, et finirent par indisposer certains notables qui ne manquèrent pas de le calomnier auprès du sultan (air connu). Il fut mis quelque temps aux arrêts, ce qui désola ses compagnons mais n'émut guère le principal intéressé :

Le *shaykh* sourit alors et répondit : « Par Allah, n'eût été par convenance par rapport à la loi exotérique, je serais certainement sorti par ici ou par là », et le mur se fissa dans chacune des directions qu'il avait pointées du doigt.

Rapidement libéré, le maître finit par quitter Tunis et se dirige vers Alexandrie. Là encore il est assigné à résidence, le cadî de Tunis ayant prévenu contre lui les autorités égyptiennes. Il sort néanmoins

---

24 Le village de Sidi Bou Saïd, situé non loin de Tunis sur la « montagne du phare », porte le nom de ce saint. Le mausolée de Sidi Abû Sa'îd al-Bâjî fut incendié en 2013 par des fanatiques hostiles au culte des saints.

25 Ces choses ont déjà été signalées publiquement, nous ne dévoilons donc aucun « secret ». On se souviendra que l'on est tout proche de l'ancienne Carthage.

## UNE RELIGION IMMUABLE

sans encombre de la ville par la porte dite du Lotus sans qu'aucun des gardes ne fasse attention à lui, et se rend au Caire où il se présente devant le sultan. Celui-ci, tout d'abord mal disposé à son égard, est pris d'une sorte de paralysie durant l'audience et ne retrouve le mouvement que lorsque le *shaykh* le touche de sa main. Libre comme on l'imagine à la suite de cet épisode, le maître part en pèlerinage.

De retour de La Mecque, Abû l-Hasan al-Shâdhilî continue à beaucoup voyager. Nous ne détaillerons pas les allers et retours qu'il effectue entre la Tunisie et l'Égypte<sup>26</sup>, où il finit par s'établir ; il se rend également à plusieurs reprises en Arabie pour le pèlerinage rituel (*hajj*). Le voyage se faisait non pas par Suez, mais en remontant le Nil jusqu'en Haute-Égypte, puis en rejoignant la Mer Rouge, où l'on s'embarquait pour Jeddah. C'est en 1258, lors de son dernier voyage pour se rendre à La Mecque, qu'Abû l-Hasan al-Shâdhilî rendit son âme à Dieu. Il est enterré à Humaythara, localité située dans le désert égyptien, entre le Nil et la Mer Rouge. Quelques mois avant sa mort, Bagdad tombait entre les mains des Mongols et était détruite de fond en comble.

La vie du *shaykh*, qui avait hérité de la fonction de Pôle, est riche de prodiges ; nous en avons mentionné quelques-uns, qui ne sont pas rares dans les vies des saints. Il ne s'agit pas, cependant, de donner à ces événements plus d'importance qu'ils n'en ont. Les maîtres authentiques ont toujours mis en garde contre un intérêt trop prononcé pour les phénomènes qui sortent de l'ordinaire. Cela étant, nous voudrions toutefois nous attarder un instant sur les rapports d'Abû l-Hasan al-Shâdhilî avec l'alchimie, car celle-ci est plusieurs fois mentionnée à son sujet, et il y a là quelque chose qui mérite l'attention. L'alchimie en tant que transmutation métallique n'est pas niée, elle est même affirmée ; mais elle est considérée comme la conséquence d'une réalisation spirituelle et non comme le chemin qui y mène. Le *shaykh* al-Mursî, héritier spirituel d'Abû l-Hasan al-Shâdhilî, dit un jour :

---

<sup>26</sup> La chronologie en présente d'ailleurs quelques incertitudes, car les biographies mentionnées ne suivent pas toujours la ligne du temps.

Que ferais-je de l'alchimie ? Par Dieu, j'ai côtoyé des hommes qui, lorsqu'ils passaient près d'un grenadier desséché, n'avaient qu'à lui faire un signe pour qu'il produise immédiatement des fruits ! Celui qui a connu de tels êtres, à quoi lui servirait l'alchimie ?<sup>27</sup>

Celle-ci est également mise en relation avec le « rejet des pouvoirs ». Voici les propos du *shaykh* à ce sujet tels que rapportés par Ibn al-Sabbâgh :

Au début de ma vie spirituelle, j'avais la volonté d'étudier la science de l'alchimie, et fis une demande à Allah à ce propos. On me dit : « L'alchimie est dans ton urine, mets-y ce que tu veux et cela deviendra ce que tu désires. » Je chauffai une hache et, l'éteignant de cette façon, elle devint de l'or. À cet instant, ma présence d'esprit me revint et je m'exclamai : « Ô mon Seigneur, je t'ai demandé une chose mais ne l'ai obtenue que par le biais de moyens impurs ! Or, l'utilisation de moyens impurs est illégale ». On me dit alors : « Ô 'Alî, le monde est immondice. Si tu le désires, tu n'obtiendras rien si ce n'est par la saleté. – Ô mon Seigneur, délivre m'en ! – Chauffe la hache et elle redeviendra du fer, me dit-on alors ». Je la chauffai et elle redevint effectivement du fer.

Voilà pour la traduction littérale. Sans vouloir nous engager trop avant dans des spéculations invérifiables, nous remarquerons tout de même, pour le cas où l'on se demanderait la raison d'être d'une hache dans un tel contexte, que le mot arabe est *fâs*, qui est le même que celui de la ville de Fès<sup>28</sup>. Or cette ville est connue pour avoir abrité pendant de nombreux siècles des alchimistes opératifs<sup>29</sup>, et al-Shâdhilî y a certainement passé un certain temps dans sa jeunesse. Nous ne pouvons

---

<sup>27</sup> *La sagesse des maîtres soufis, op.cit.*, p.119.

<sup>28</sup> Le mot exact est en principe *fâs*, mais Kasimirski précise que l'on omet souvent le *hamza* ; le substantif « hache » et le nom de la ville sont renseignés dans son *Dictionnaire* sous la même entrée.

<sup>29</sup> Voir à ce sujet notre compte-rendu de *l'Histoire de l'alchimie et des alchimistes au Maroc* de Kacel Ait Salah Semlali dans le *Miroir d'Isis* n°24 (2017), p.177.

## UNE RELIGION IMMUABLE

donc nous empêcher de nous poser la question de savoir s'il n'y a pas un autre sens à chercher dans ce passage. Même le mot *bawl*, urine, pourrait faire l'objet d'une interprétation, car il peut avoir d'autres significations, dont celle de mariage.

Quoi qu'il en soit, Abû l-Hasan al-Shâdhilî n'en est pas moins réputé avoir effectué une transmutation métallique bien des années plus tard :

Seyidnâ Ali<sup>30</sup> avait, dit-on, une connaissance parfaite de l'alchimie sous tous ses aspects, y compris celui qui se rapporte à la production d'effets extérieurs tels que les transmutations métalliques, mais il se refusa toujours à en faire le moindre usage. D'autre part, on raconte que Seyidi Abul-Hassan Esh-Shâdhili, durant son séjour à Alexandrie, transmua en or, à la demande du sultan d'Égypte qui en avait alors un urgent besoin<sup>31</sup>, une grande quantité de métaux vulgaires ; mais il le fit sans avoir recours à aucune opération d'alchimie matérielle ni à aucun moyen d'ordre psychique, et uniquement par l'effet de sa *barakah* ou influence spirituelle.<sup>32</sup>

\*

Pour autant que l'on sache, le *shaykh* n'a pas laissé de traités écrits. Il disait : « Mes livres, ce sont mes compagnons », signifiant par-là que son enseignement se diffuserait par l'intermédiaire de ses disciples. Il le fut en effet, notamment par l'œuvre d'Ibn 'Atâ' Allâh qui contribua à fixer par écrit la doctrine du maître. Ses *Hikam* (« sentences » ou « paroles » de sagesse) sont universellement connues et reconnues comme « le bréviaire de l'école shadilite »<sup>33</sup>. D'une grande beauté poétique, ces

---

30 'Alî ibn Abî Tâlib, genre du prophète et quatrième calife, par lequel passe la grande majorité des chaînes de transmission initiatique, et qui a défini l'alchimie comme « sœur de la Prophétie ».

31 Il ne peut s'agir que d'une utilisation légitime, probablement la défense du monde musulman contre les Tartares.

32 René Guénon : *Aperçus sur l'initiation*, Éditions traditionnelles, ch. XLI.

33 Paul Nwyia : *Ibn 'Atâ Allâh et la naissance de la confrérie shadilite*, Dar El-Machreq, Beyrouth, 1990.

aphorismes souvent très brefs condensent autant que le langage humain peut permettre de le faire la pure doctrine du *taḥammuf* que son auteur avait reçue de son maître Abû al-‘Abbâs al-Mursî, d’origine andalouse<sup>34</sup>, lui-même disciple d’al-Shâdhilî. Ce dernier toutefois, s’il n’a laissé aucun ouvrage à proprement parler, a légué à sa postérité spirituelle plusieurs oraisons et litanies très largement répandues dans le monde musulman et récitées à un grand nombre d’occasions. Les plus connues parmi celles-ci sont le *hiẓb al-barr* (« Oraison de la terre »), aussi appelé *hiẓb al-kaḥîr*, et surtout le *hiẓb al-babr* (« Oraison de la mer »). Cette dernière, dans laquelle sont d’ailleurs enchâssés un certain nombre de versets coraniques, voire de « lettres isolées », n’est du reste pas à proprement parler une « œuvre » du *shaykh*, mais une oraison reçue du Prophète lui-même en mode subtil. Elles n’a bien entendu pas le même statut que le Coran, mais elle a, s’il est permis de s’exprimer ainsi, un statut en quelque sorte intermédiaire entre celui-ci et la simple « prière de demande » (*du‘â*). Arrêtons-nous un bref instant sur cette distinction qu’il importe de bien comprendre.

Lorsqu’un musulman mentionne le Prophète, il ajoute immédiatement une formule de bénédiction généralement traduite par : « qu’Allâh prie sur lui et le salue » ou « qu’Allâh lui accorde la Grâce et la Paix ». Il se conforme en cela à l’injonction exprimée dans le verset coranique (33, 56) :

Certes, Allâh et Ses anges prient sur le prophète ; ô vous qui croyez, priez sur lui et appelez sur lui le salut.

Il va pourtant de soi que la bénédiction divine descend sur le Prophète indépendamment du fait que les humains le demandent ou non. Il s’agit là d’une vérité indiscutable et qui transcende l’espace et le temps. Dès lors, pourquoi faut-il la répéter encore et encore ?

Une réponse possible est qu’il s’agit d’une forme de *dhikr*, mot qui signifie à la fois mention et souvenir. Donc de même qu’il est obligatoire de réciter des versets coraniques pendant la prière légale, il est

---

<sup>34</sup> Il était, ainsi que son nom l’indique, originaire de Murcie, comme Ibn Arabî.

recommandé en certaines occasions de réciter des formules qui comme le Coran expriment des vérités éternelles en elles-mêmes, mais que le croyant doit actualiser dans son cœur. Par là même qu'elles sont mentionnées par lui, elles se manifestent dans le « monde du témoignage » qui est le monde d'ici-bas. Ce faisant, l'homme se rend donc artisan de l'irradiation de la Vérité au sein de la manifestation. Il en est bien sûr lui-même le principal bénéficiaire, en ce sens qu'il agit ainsi conformément au modèle selon lequel il a été créé, et contribue donc à se « réaliser » par le fait même. Ces formules sont également une source de protection, et ce que nous venons de dire peut permettre de comprendre pourquoi : par leur récitation, l'homme participe de la Vérité, et rien ne prévaut contre la Vérité, même s'il peut arriver que les apparences ne permettent pas toujours de le distinguer. Cela n'empêche nullement que l'être humain puisse formuler, en outre, des prières plus personnelles pour lui-même et pour d'autres, afin de demander par exemple une bonne santé ; c'est non seulement légitime, mais recommandé. On pourrait être tenté de se dire que l'on prie pour une chose qui est d'une certaine façon déjà « décidée » *in divinis* (ce qui permet aux saints d'en avoir la préséance). Cela ne veut pas dire qu'il ne faut pas le faire. Il convient ici de se rappeler la distinction opérée par Ibn 'Arabî entre les deux « faces du cœur » :

Le cœur a deux « faces » : l'une extérieure, l'autre intérieure. La face intérieure ne comporte pas l'« effacement », elle est pure et sûre « fermeté ». La face extérieure, par contre, comporte l'effacement : c'est proprement « la Tablette de l'Effacement et de l'Établissement ; un temps, Al-lâh y établit une certaine chose, ensuite « Il efface ce qu'Il veut, et établit (une autre chose qu'Il veut), et chez Lui se trouve la Mère du Livre (Cor. 13, 39). »<sup>35</sup>

---

35 Ibn Arabî, *Le livre de l'Extinction dans la Contemplation*, trad. Michel Vâlsan, Les Éditions de l'Œuvre, 1984, p.43. La distinction chez Eckhart entre incrée et créé dans l'âme n'est pas sans faire écho à ce passage.

Cette distinction permet de mieux comprendre les rapports entre temps et éternité, entre décret divin et libre-arbitre. Le but véritable une fois atteint, la distinction entre « temps » et « éternel présent » apparaîtra pour ce qu'elle est en réalité, c'est-à-dire en dernier ressort une illusion. Tant que ce but n'est pas atteint, il est normal que l'être humain demande protection. Il est toutefois préférable de le faire selon des formes éprouvées et transmises par la tradition, parce qu'elles participent plus ou moins directement d'une origine divine. Quant aux prières légales et au *dhikr*, les plus grands maîtres ont toujours continué à les pratiquer, d'une part par respect des convenances traditionnelles (*adâb*) et d'autre part, comme il a déjà été dit, pour participer à la descente de la bénédiction dans le monde. Nous pourrions illustrer ce qui précède par de nombreux enseignements de maîtres du *taḡammuf*, mais la place nous manque, et notre propos ici était de faire comprendre le statut d'oraisons telles que le *hiḏḏ al-bahr*.

La récitation de l'« Oraison de la mer » est particulièrement recommandée en cas de voyage. Elle fut transmise au *shaykh* alors que celui-ci était en route pour se rendre au pèlerinage rituel. Comme nous l'avons vu, le voyage commençait par une remontée du Nil. C'est semble-t-il lors d'une navigation sur le fleuve (que les Égyptiens appellent *al-bahr*), que le *shaykh* reçut cette oraison dont la récitation assura sa sauvegarde ainsi que celle de ses compagnons<sup>36</sup>. Aujourd'hui encore, elle est très connue et fréquemment récitée dans le monde musulman.

Il n'est pas possible, dans le cadre restreint de cet article, de reproduire la traduction de cette oraison, ni a fortiori d'entreprendre celle du *hiḏḏ al-kabîr* qui est encore plus long. Une telle traduction, de toute manière, se devrait, dans la mesure où elle serait destinée à des lecteurs occidentaux, d'être accompagnée de commentaires approfondis. De même que pour le Coran dont ils contiennent d'ailleurs comme nous l'avons dit d'amples citations, ces textes ne peuvent être « traduits » à

---

36 Pour la traduction française du *hiḏḏ al-bahr*, ainsi que les circonstances de sa réception, voir l'Annexe à *La sagesse des maîtres soufis*. Il est à noter qu'ils débarquèrent à Akhmîm, ville de la Haute-Egypte qui n'est autre que l'antique Panopolis, la ville même de l'alchimiste Zosime.

## UNE RELIGION IMMUABLE

proprement parler. Il ne peut s'agir, au mieux, que de tentatives pour rendre le sens le plus extérieur, assorties de considérations complémentaires destinées à faire pressentir les sens plus profonds. Afin de rendre tout ceci un peu moins théorique, nous voudrions en donner tout au moins un exemple à partir d'un bref passage du *hiẓb al-kabîr*, parfois récité de manière indépendante du reste, et dont voici un essai de restitution en français :

Ô mon Dieu, nous te demandons une foi permanente,  
et nous te demandons un cœur humble, et nous te demandons  
une science utile, et nous te demandons une certitude  
sincère, et nous te demandons une religion immuable.

Telle quelle, cette traduction, cela va sans dire, ne rend pas compte de la beauté de la scansion en arabe ; mais surtout, elle nécessite des explications destinées à montrer qu'il ne s'agit pas uniquement d'une pieuse litanie de bonnes intentions. Chaque mot a un sens bien précis, ou mieux plusieurs sens, comme nous allons tenter de le montrer. L'ensemble prendra sous cet éclairage une dimension tout autre, même si nous ne pourrons faire mieux que de nous limiter à de brèves indications.

« Ô mon Dieu » : *Allâbumma*. Il s'agit d'un vocatif usuel dans les prières, notamment les « prières sur le Prophète ». Il est formé par le nom Allâh auquel est suffixée la lettre *mîm*. Cette lettre est comme l'indique Ibn 'Ajîba dans son commentaire de la *Mashîhiyya* une marque du pluriel, et par conséquent c'est l'ensemble des noms divins qui est invoqué par cette formule<sup>37</sup>. La terminaison *bumma* peut aussi être rapprochée de la *himma*, c'est-à-dire l'« aspiration » spirituelle<sup>38</sup>. Jurjânî définit celle-ci comme « l'orientation et la résolution du cœur qui concentre toutes ses énergies spirituelles vers le Vrai (*al-Haqq*) pour

---

<sup>37</sup> On pourra comparer avec « les puissances spirituelles que la Genèse hébraïque désigne comme les *Elobim* » (René Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, ch. IV).

<sup>38</sup> Y compris le sens relatif à la circulation des énergies subtiles correspondant aux « puissances spirituelles » dont question dans la note précédente.



atteindre la perfection »<sup>39</sup>. Un maître à qui l'on demandait comment il résistait à Satan répondit : « Qu'est-ce que le *Shaytân* ? Notre énergie spirituelle est entièrement tournée vers Allâh, et nous ne voyons que Lui ».<sup>40</sup> On comprend dès lors qu'il ne s'agit pas seulement de s'adresser à Dieu de manière abstraite : ce qui est demandé dans la suite est l'actualisation dans l'être de dispositions spirituelles essentielles. L'orant dirige son intention vers Dieu afin que Dieu fasse descendre vers lui la grâce par laquelle il se conformera à son être éternel. *Allahumma* apparaît ainsi comme un vocable synthétisant de manière éminente l'alchimie spirituelle. Cela peut être rapproché du fait que son nombre est 106, c'est-à-dire le nombre développé de la lettre *nûn*. Il y a donc un rapport avec les « mystères de la lettre *nûn* » ; et nous avons en outre vu à une précédente occasion un carré magique de centre 111 = 5 + 106 en rapport avec l'alchimie<sup>41</sup>.

« Une foi permanente » : *imân<sup>an</sup> dá'im<sup>an</sup>*. L'*imân* est la foi. C'est le deuxième terme du « hadith de Gabriel », entre l'*islâm* (la soumission à Dieu et à Sa loi) et l'*ihsân* (l'excellence ou perfection spirituelle). Contrairement à la loi, la foi ne peut être imposée de l'extérieur. Elle est un secret dans le cœur de l'homme. Mais d'un autre côté c'est une grâce fragile, car susceptible de diminuer ou de disparaître, et c'est pourquoi il importe de demander à Dieu que cette foi soit permanente. C'est la face « extérieure » du cœur qui est en question ici. Il est du reste à noter que la distinction faite par Ibn 'Arabî entre les deux faces du cœur l'est en lien avec le verset coranique : « Ceux-là, Il a inscrit dans leurs cœurs la foi » (Cor., 58, 22). Lorsque la réalisation est parfaite, « le cœur est entièrement une Seule Face »<sup>42</sup>, et d'ailleurs parler de la foi dans ce cas ne peut se faire que par une sorte de transposition, car il n'y a plus alors que la certitude de la connaissance que l'Absolu a de Lui-même. Demander la foi permanente, c'est donc demander cette réalisation. De

---

39 Cité par J.-L. Michon : *Le soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajiba et son mi'râj*, Vrin, 1973, p.264.

40 *La sagesse des maîtres soufis, op.cit.*, p. 186. Nous avons légèrement modifié la traduction.

41 Sur tout ceci, voir le compte-rendu cité plus haut.

42 *Le livre de l'extinction dans la contemplation, op.cit.*, p.43, note 63.

## UNE RELIGION IMMUABLE

manière analogue, selon l'enseignement du *shaykh* al-Mursî, « il existe deux sortes de foi : une foi formelle et, au-delà, la foi véritable, essentielle... Ce second type de foi est parfois appelé la "vision certaine" (*al-yaqîn*) ; sa lumière prend une ampleur considérable et laisse une trace profonde dans l'être ; elle est solidement implantée dans le cœur et ne quitte jamais la conscience intime ». La foi est ainsi associée à la lumière ; selon une parole prophétique : « Le cœur de celui qui adore Dieu en tant que lumière est dans la lumière de la foi »<sup>43</sup>. – Le verbe *dâm*, dont *dâ'im* est le participe présent, est une anagramme du nom d'Adam, et a donc le même nombre que lui (45). Si on ajoute à 45 son anagramme 54, on obtient 99 qui est le nombre des Noms d'Allâh selon un célèbre hadith ; ces Noms qui ont été enseignés à Adam, précisément. La foi « permanente » est donc aussi, à un point de vue un peu différent, celle dont le dépôt a été confié aux Prophètes depuis Adam jusqu'à Muhammad, afin que ceux-ci le transmettent à l'ensemble de l'humanité. C'est le « dépôt de confiance » (*al-amâna*, mot de même racine que *imân*) dont parle le Coran (38, 72). Ceci est à rapprocher du fait que le verbe *dâm* apparaît comme l'un des côtés du « Triangle de l'Androgyne », auquel nous avons déjà fait allusion ailleurs<sup>44</sup>. Ce dont il s'agit ici n'est donc rien moins qu'un dépôt sacré présent dans le cœur de l'être humain du point de vue microcosmique, et au « Centre du Monde » à un autre point de vue. Pour l'être qui n'a pas encore atteint le but, c'est une lumière plus ou moins lointaine, la lumière qu'il importe de ne pas « mettre sous le boisseau ». Mais même les êtres réalisés, chez qui la foi s'est transformée en présence divine dans le secret de l'être, continuent à demander la « foi permanente » : celle-ci en effet

---

43 Hadith dit « de Hâritha », rapporté dans le *Sunan* d'Ibn Mâjah. Cf. *La sagesse des maîtres soufis*, op. cit., p. 193-196.

44 « Le cycle de la Prophétie dans la tradition islamique », in *Oracles et Prophéties*, Éditions Beya. La référence sur ce sujet est : Michel Vâlsan : *L'Islam et la fonction de René Guénon*, Éditions de l'Œuvre, 1984, ch. VII et VIII.

concerne non seulement leur personne, mais l'ensemble des êtres actuellement dans l'état humain. Il est d'ailleurs à remarquer que le texte dit « nous demandons » et non « je demande »<sup>45</sup>.

« Un cœur humble » (*qalb<sup>an</sup> kbâshi<sup>an</sup>*) : *qalb* est le cœur. Son nombre est 132, soit le double de 66 qui est le nombre du nom Allâh, comme pour indiquer qu'il doit devenir le miroir de la divinité. Il doit être soumis et humble (*kbâshi<sup>h</sup>*), faire en lui le vide afin de pouvoir devenir la demeure du divin et son reflet. Ce « vide » n'est pas une négation du monde ni des créatures, mais l'absence d'attachement à ce qui paraît autre que Dieu. Dieu est en dernier ressort l'essence de toute chose, sans toutefois être aucune d'elles. La véritable humilité n'est donc pas tant une vertu morale que la conséquence vécue de l'unité du réel et l'expression d'un *tawhîd* accompli. Le verbe *khasha'a* signifie également se baisser, s'incliner ; le cœur de l'orant doit s'incliner vers Dieu, il doit « diminuer afin que Lui grandisse ». Le stade ultime est la « prosternation du cœur ». « Le cœur se prosterne-t-il ? » avait demandé Sahl al-Tustarî ; « et il ne se relève jamais » lui répondit un de ses maîtres. Et l'émir Abd el-Kader de préciser : le « lieu » de cette prosternation est « le degré qui totalise tous les Noms divins, c'est-à-dire le degré de la divinité (*ulûhiyya*) »<sup>46</sup>. C'est une réalité éternelle et cachée ; celui pour qui les voiles tombent et qui la réalise de façon effective n'a certes plus besoin de demander l'humilité du cœur ; comme il a déjà été expliqué, il continuera tout de même à le faire par convenance vis-à-vis de son Seigneur et pour l'ensemble des êtres humains.

« Une science utile » : *'ilm<sup>an</sup> nâfi<sup>an</sup>* : la science et l'utilité dont il s'agit ne sont évidemment pas celles de ce monde. Une des *hikam* d'Ibn 'Atâ' Allâh nous éclaire à ce sujet : « La science utile : celle qui remplit

---

45 Ce pluriel peut aussi avoir un autre sens. Commentant le quatrième verset de la *Fâtiha* (« C'est Toi que nous adorons »), le *shaykh* al-Mursî indique que le nous « désigne l'homme, ses sens extérieurs et ses réalités intérieures » (*La sagesse des maîtres soufis, op.cit.*, p.176).

46 *Le livre des baltes, Manqij* 149. Ibn Arabî précise dans les *Futûbât* que la « prosternation du cœur » est de réalisation très rare, et que Sahl al-Tustarî l'avait connue dès l'âge de six ans. Il avait cherché longtemps le maître capable de répondre à sa question.

la poitrine (*al-ṣadr*) de ses rayons et lève du cœur (*al-qalb*) son voile »<sup>47</sup>. Il y a une différence dans le lexique des soufis entre « poitrine » et « cœur ». La première est l'enveloppe du second. Dans un ouvrage où précisément il expose la différence entre la poitrine et le cœur, Tirmidhî évoque cette « science utile » et cite le hadith suivant<sup>48</sup> :

La science est de deux sortes : la science par la langue, c'est l'argument de Dieu contre sa créature ; et la science par le cœur, c'est la science utile.

Cette notion de « science utile » est donc d'origine prophétique. Cela étant, le mot '*ilm*, science, prend une connotation différente selon les auteurs. Souvent, la *ma'rifa* est considérée comme supérieure à la '*ilm*, l'expression *al-'arif bi-Llâh* désignant alors le Connaissant en Dieu (ou par Dieu). Chez Ibn 'Arabî, toutefois, c'est la '*ilm* qui désigne le degré de connaissance le plus élevé. La raison probable en est que '*Alîm*, le Connaissant<sup>49</sup>, est un Nom divin, alors que '*arif* n'en est pas un. On voit que le lexique peut fluctuer d'un maître à l'autre. Par ailleurs, au début du *Hiẓb al-bahr* figure une invocation de quatre noms divins dont non seulement '*Alîm* est le dernier, mais aussi, si nous ne nous égarons pas, dont la '*ilm* apparaît en quelque sorte comme la « clé »<sup>50</sup>. Le même mot '*ilm* est d'ailleurs mentionné immédiatement après : « Tu es mon Seigneur, et Ta Science (*'ilmuka*) me suffit pour

---

47 Sentence 213, P. Nwiyâ, *op.cit.*, p.174. Il ne s'agit pas tant d'une opposition entre science profane et science sacrée (la notion de science profane étant de toute manière relativement récente), que d'une distinction entre la science religieuse profitable à celui qui l'étudie avec une intention droite et en approfondit le sens, et la science, religieuse dans son objet mais mondaine par sa démarche, de celui qui n'est animé que par « le souci de plaire aux puissants et de briller en société » (*La sagesse des maîtres soufis, op.cit.*, p.33).

48 Hadith rapporté dans le *Sunan* d'al-Dârimî. Cf. Al-Hakîm at-Tirmidhî : *Exposé de la différence entre la poitrine, le cœur, le tréfonds et la pulpe*, Albouraq, 2002, p. 114. Nous avons quelque peu modifié la traduction. Tirmidhî, décédé aux alentours de 930, est bien antérieur à Ibn 'Atâ' Allâh.

49 Ce Nom, souvent traduit par l'Omniscient, apparaît à de nombreuses reprises dans le Coran ; il clôt notamment le célèbre verset de la Lumière (Cor. 24, 35). On trouve aussi la forme '*âlim*, qui a une forme de participe présent, généralement associée à l'expression '*âlim al ghayb* ou '*âlim al ghayb wa al-shahâda* (Celui qui connaît ce qui est caché et ce qui est manifeste).

50 De ces quatre noms, trois commencent par la lettre '*ayn*, trois ont le *lâm* pour deuxième lettre, et trois se terminent pas un *mîm*, ces trois lettres ensemble formant le mot '*ilm*.

tout compte ! ». La meilleure « science » à laquelle le serviteur puisse parvenir n'est autre que la Science qu'Allâh a de ses créatures de toute éternité. Dieu est la source de la connaissance, non un objet de connaissance pour un autre que Lui ; car qui y aurait-il en-dehors de Lui pour Le connaître ?

« Une certitude sincère » : *yaqîn<sup>mn</sup> çâdiq<sup>mn</sup>* : le mot *yaqîn* signifie certitude. Nous l'avons rencontré un peu plus haut comme synonyme de la « véritable » foi. Il intervient entre autres dans trois expressions coraniques qui ont été maintes fois commentées : '*ilm al-yaqîn* (102, 5) ; '*ayn al-yaqîn* (102, 7) ; *haqq al-yaqîn* (56, 95). Soit respectivement : la science de la certitude ; l'essence (ou l'œil) de la certitude, et la vérité de la certitude. Selon la plupart des auteurs, qui prennent '*ilm* dans son sens ordinaire de science médiante (la connaissance que l'on a d'une chose dont on a entendu parler, par exemple), ces trois dénominations correspondent à une gradation croissante dans l'ordre où nous les avons mentionnées. Ibn Taymiyya donne l'exemple suivant<sup>51</sup> : celui à qui l'on a dit ce qu'est le miel ; celui qui a vu du miel ; et celui qui a goûté le miel. On retrouve cette notion de « goût » (*dhawq*) si chère aux maîtres du *taçammuf* ; car seule l'expérience effective peut faire découvrir ce dont il s'agit. Dans son *Kashf al-mahjûb*, que l'on pourrait traduire par *Le dévoilement des mystères*, Hujwirî, soufi iranien (mais sunnite) du onzième siècle, présente les choses un peu différemment : « Selon les principes de la théologie, toutes ces expressions indiquent la connaissance ('*ilm*) ». Cependant, la première correspond aux théologiens et s'obtient par l'effort, la deuxième aux connaissant et correspond à l'intimité et à l'acceptation de la mort, et la troisième est la vision et la contemplation qui est l'apanage de l'élite de l'élite<sup>52</sup>. – *Al-çidq* : c'est la sincérité. Il pourrait sembler que la certitude soit de facto sincère, mais il faut y voir davantage qu'un qualificatif moral ou qu'une disposition

---

51 *Musique et danse selon Ibn Taymiyya*, trad. J. Michot, Vrin, 1991, p.40. Bien que ce théologien hanbalite (m.1328) soit souvent présenté comme hostile au soufisme, la réalité est beaucoup plus nuancée, et on a même pu avancer que lui-même était rattaché à la *Qâdiriyyâ* (ainsi nommée d'après 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî).

52 Hujwirî : *Somme spirituelle*, traduit du persan par D. Mortazavi, Sindbad, 1988, p.432.

## UNE RELIGION IMMUABLE

de l'âme. La sincérité, au sens fort, c'est la foi lorsque celle-ci est assez « vive » que pour « déplacer les montagnes » :

C'est ainsi que lorsqu'on demanda à Abû Yazîd (al-Bis-tâmî) : « Quel est le Nom Suprême d'Allâh ? », il répondit : « C'est la Sincérité ! Sois sincère et prends n'importe quel nom divin que tu voudras ! » Par cette réponse, il engagea à la réalisation effective, non pas à une simple prononciation de formule.<sup>53</sup>

*Al-çiddîq*, le Véridique, est le qualificatif désignant traditionnellement Abû Bakr, qui devint le premier calife, et dont le Prophète disait :

Abû Bakr vous est supérieur, non pas par le nombre des prières ou des jeûnes, mais par quelque chose qui est survenu dans sa poitrine.<sup>54</sup>

« Une religion immuable » : *dîn<sup>n</sup> qayyim<sup>n</sup>* : la traduction ne rend pas justice à la signification profonde de l'expression. *Dîn* est un mot comprenant diverses significations pouvant être rendues par religion, jugement, loi, tradition. *Qayyim* vient d'une racine qui signifie « droit », sens que l'on retrouve dans la « voie droite » (*al-çirât al-mustaqîm*) mentionnée dans la *Fâtîha*. *Al-dîn al-qayyim* est toutefois davantage encore que tout cela ensemble : c'est à proprement parler « la » Tradition entendue dans son sens le plus universel. Comme l'a montré Michel Vâlsan<sup>55</sup>, c'est l'équivalent de ce que les hindous désignent comme le *Sanâthana dharma*. En tant que loi révélée, c'est la *Lex perennis* ; en tant que religion, c'est la « religion immuable » ou encore le « culte axial ». Cette expression est coranique ; elle apparaît deux fois dans la trentième sourate :

Dresse (*aqim*) ton visage pour le Culte (*ad-Dîn*) en mode pur (*hançfan*) en accord avec la Nature (*Fitra*) d'Allâh

---

53 Ibn 'Arabî : *Le livre de l'extinction dans la contemplation*, *op. cit.*, p.43.

54 *Ibid.*, p.31. Ibn 'Arabî ajoute : « et il (le Prophète) n'expliqua pas quelle était cette chose, mais se tut là-dessus ».

55 « Le Triangle de l'Androgyne et le monosyllabe Om », 3<sup>ème</sup> partie, in *L'Islam et la fonction de René Guénon*, *op.cit.* Les traductions qui suivent sont reprises de cette étude.

selon laquelle Il a nature les hommes, (car) il n'y a pas de changement dans la création d'Allâh : cela est la Religion Immuable (*ad-Dîn al-Qayyim*), mais la plupart des hommes ne savent pas. (Cor., 30, 30).

Dresse (*aqim*) ton visage pour le Culte Axial (*ad-Dîn al-Qayyim*) avant que n'arrive le Jour que rien de la part d'Allâh n'empêchera. (Cor., 30, 43).

Demander la « religion immuable », c'est donc demander à retrouver la nature essentielle profonde selon laquelle nous avons été créés (*al-fitra*) et notre conformité paradisiaque avec le modèle divin d'où nous avons été tirés.

Voilà quelques-uns des rapprochements implicites dans la récitation de cette courte phrase, et encore sommes-nous loin d'être exhaustif. Si maintenant nous ajoutons que ce passage du *hizb al-kabîr* représente à peine deux lignes sur environ deux cent, on peut mesurer l'ampleur du travail qu'il faudrait entreprendre pour donner ne fût-ce qu'une vague idée de ce dont il s'agit en réalité. Malgré l'insuffisance de ce qui précède, nous espérons avoir pu donner par ces quelques indications comme un avant-goût de cette science spirituelle dont Junayd disait qu'avoir foi en elle participait déjà de la sainteté, et avoir pu contribuer ainsi un tant soit peu à faire apercevoir que les joyaux de l'ésotérisme peuvent briller de leur plus pur éclat au sein d'une piété simple mais comprise dans son sens initiatique<sup>56</sup>. Si par bonheur tel est le cas, que le lecteur qui a bien voulu nous suivre dans cette brève évocation veuille en savoir gré aux maîtres du *taçannuif* qui ont transmis l'héritage prophétique à travers les siècles, et se tourne vers eux et leur enseignement s'il s'y sent appelé, car même au plus profond de l'âge sombre qui s'achève, leur influence spirituelle continue à éclairer les « hommes de bonne volonté » en quête de la lumière divine. Celle du *shaykh* Abû l-

---

56 Telle la fameuse « lettre volée », qui n'est pas cachée mais que personne ne voit parce que sa présence est trop évidente, la « parole perdue » n'a jamais cessé d'être proférée et demande seulement à être entendue.

## UNE RELIGION IMMUABLE

Hasan al-Shâdhilî est certainement une des plus prégnautes, qui se conjugua à celle du *shaykh al-akbar* pour irriguer l'œuvre du « serviteur de l'Unique » et interprète exemplaire de la « tradition immuable » que fut le *shaykh* 'Abd al-Wâhid Yahia<sup>57</sup>.



*Figure 1 : Cour centrale du bâtiment construit à l'emplacement du maqâm d'Abû l-Hasan al-Shâdhilî (Sidi Bellassen) et abritant la tombe de son épouse, sur la colline du Jallâz à Tunis. L'état actuel date du 18<sup>e</sup> siècle. (Photo de l'auteur.)*

---

57 Nom islamique de René Guénon. Dans le cas de ce dernier, le terme *shaykh* est donné par respect pour sa personne et sa fonction, mais n'implique pas la direction spirituelle au sein d'une *tariqa*.