Ibn ‘Abbâd, modèle de la Shâdhiliyya

Kenneth Honerkamp

Depuis le XIV^e siècle, Mahammad Ibn ‘Abbâd (m. 793/1390) ¹ est bien connu des mystiques musulmans par ses œuvres : le *Sharh al-hikam* (appelé encore *al-Tanbîh*), commentaire des *Hikam* ² d’Ibn ‘Atâ’ Allâh, et les deux collections de lettres de direction spirituelle, *al-Rasâ’il al-sughrâ* et *al-kubrâ*. En Occident, les œuvres d’Ibn ‘Abbâd ont attiré l’intérêt des chercheurs depuis plus d’un demi-siècle. Par ses fonctions de savant, de maître spirituel et de « conseiller du prince », il a été perçu par ceux qui l’ont étudié comme un érudit andalou, un juriste malékite, un représentant de la voie shâdhilî et un directeur de conscience dans sa communauté ³. Ses œuvres constituent un document témoignant de façon vivante des enseignements de base, des attitudes intérieures et extérieures de cette voie. Son exemple, transmis par sa correspondance personnelle, permet également de comprendre comment ces principes forment, par un processus de transformation, l’aspirant : la Shâdhiliyya est une voie fondée d’une part sur la conformité à la Loi (*Sharî‘a*), et d’autre part sur les convenances spirituelles (*adab al-tarîqa*). Par sa personnalité et ses œuvres, Ibn ‘Abbâd illustre donc l’unité profonde et l’interaction des deux pôles de l’enseignement de l’école shâdhilite.

Ce qui suit a pour but de traiter de l’influence qu’Ibn ‘Abbâd a exercée sur la formation spirituelle des générations qui ont suivi. Une influence qui s’est exercée, d’une part à travers ses œuvres – comme un ensemble cohérent de critères à la fois théoriques et pratiques – et d’autre part par son exemple, fondé sur un équilibre entre la voie d’intériorité et la Loi. Cette influence jouera un rôle particulièrement important sur deux cercles de savants musulmans, les juristes (*‘ulamâ’*) et les soufis (*mutassawifa*). Les œuvres d’Ibn ‘Abbâd ont tout d’abord marqué la *tarîqa* Shâdhiliyya elle-même. Elles n’ont pas seulement éclairé les écrits d’Ibn ‘Atâ’ Allâh, l’initiateur de la tradition écrite de la *tarîqa*, elles ont joué aussi un rôle important dans la définition des principes de la Voie, au Maroc, en Andalousie et dans le monde musulman oriental. Elles ont trouvé par ailleurs un écho dans le milieu des *‘ulamâ’* en général. Comme al-Ghazâlî l’avait fait avant lui avec l’*Ihyâ’*,

¹ Son nom complet est Mahammad b. Ibrâhîm b. ‘Abd-Allâh b. Mâlik b. Ibrâhîm b. Muhammad b. ‘Abbâd al-Nafzî al-Rundî (cf. A. B. al-Tumbuktî, 1989, p. 472).

² Sur cet ouvrage, voir P. Nwyia, 1972.

³ La *Fahrâsa* de Yahyâ al-Sarrâj est la première source d’information que nous possédions puisqu’elle date de l’époque d’Ibn ‘Abbâd. Pour d’autres sources en arabe, voir *Nayl al-ibtihâj*, p. 472-476 ; Ibn al-Qâdî, 1973, I, 315 ; M. al-Kattânî, 1896, II, 133-142. Voir aussi P. Nwyia (1961, p. 2-27) où l’auteur a étudié en détail les sources arabes en suivant leur ordre chronologique. Pour les références complètes des études contemporaines, on se reportera à P. Nwyia, 1961, p. 28-41, et aussi J. Renard, 1986, p. 1-54.

Ibn ‘Abbâd a contribué à l’intégration du soufisme, comme sujet d’étude, dans les sciences islamiques. Nous traiterons donc de ces influences en deux parties : la place d’Ibn ‘Abbâd dans la *tarîqa* Shâdhiliyya, et dans les sciences islamiques.

Son influence dans la Shâdhiliyya

De son vivant déjà, Ibn ‘Abbâd a été regardé comme un exemple et un représentant majeur de la voie shâdhilite. Nous pensons pourtant que l’accent n’a pas été assez mis sur son rôle dans la formation de ce qui est devenu la *tarîqa* Shâdhiliyya et sa doctrine. Dans des études récentes, plusieurs chercheurs ont souligné ce rôle. Taftazânî, par exemple, attire notre attention sur le rôle qu’Ibn ‘Abbâd a eu dans la préservation de l’héritage de la confrérie elle-même : « Ni al-Shâdhilî ni son disciple al-Mursî n’ont laissé d’œuvres sur le *tasawwuf*... Le mérite d’avoir préservé l’héritage de la *tarîqa* revient à deux personnes : Ibn ‘Atâ’ Allâh al-Iskandarî, et Ibn ‘Abbâd avec le Commentaire des *Hikam* dans lequel il développe les concepts de la Shâdhiliyya comme personne ne l’avait fait auparavant. Il suscita, avec ce commentaire et ses autres œuvres, la propagation des concepts de la voie shâdhilite au Maroc et en Andalousie. Il a joué un rôle de premier plan dans le développement de la *tarîqa* dans cette région et dans la préservation de son héritage spirituel pour tous les Shâdhilis qui vinrent après lui ⁴ ».

Muhammad al-Mannûnî corrobore ces deux aspects de l’influence d’Ibn ‘Abbâd : « Ibn ‘Abbâd fut un instrument dans la propagation de la Shâdhiliyya au Maroc, car il explicitait sa doctrine ⁵ ». L’idée qu’Ibn ‘Abbâd a eu un rôle dans la définition de l’école shâdhilite est en accord avec celle de l’un de ses tout premiers disciples, Ibn al-Sakkâk (m. 818/1415) : « Il a plongé dans cette mer profonde puis, ayant acquis l’intelligence de l’ensemble des voies de perfection (*turuq al-sulûk*), il en a extrait cette *tarîqa* [la Shâdhiliyya] qui est une perle unique ⁶ ». Ibn al-Sakkâk laisse entendre qu’Ibn ‘Abbâd a sorti la *tarîqa* de l’anonymat au Maghreb et l’a fait connaître comme une voie spirituelle, grâce à ses œuvres, ses enseignements et l’exemple de sa propre vie. Dans son *Kitâb al-Asâlîb*, Ibn al-Sakkâk parle explicitement de ce rôle lorsqu’il compare Ibn ‘Abbâd à Ibn Rushd (m. 520/1127), appelé parfois « le second Mâlik » parce qu’il avait rénové le rite

⁴ Taftazânî, *Ibn ‘Abbâd wa tasawwafuhu*, Le Caire, 1958, p. 233.

⁵ M. al-Mannûnî, *Waraqât ‘an hadârat al-marîniyyîn*, 2^e éd., Rabat, 1996, p. 411.

⁶ Ibn al-Sakkâk, *Kitâb istinzâl al-latâ’if al-ridwâniya bi-sharh al-qasîda al-mahamdiyya* de ‘Alî Wafâ (m. 807/1404), Ms. Escorial, 384, fol. 3; cité par P. Nwyia, 1961, p. 63.

malékite et lui avait donné un nouvel élan ⁷. Ibn al-Sakkâk présente ainsi l'influence et la méthodologie d'Ibn 'Abbâd dans le cadre de la Shâdhiliyya :

« Ses écrits étaient groupés en *Lettres*, dont le fil conducteur (*madâruhâ*) était de guider le lecteur sur la voie de l'abandon de la force propre et du renoncement. De ces lettres émane le parfum des grands maîtres de la Voie (*anfâs al-akâbir*). Par la perfection de son comportement dans la voie shâdhilite, par l'élaboration doctrinale qu'il lui donna, par l'habileté avec laquelle il facilita l'accès au domaine spirituel grâce à l'emploi d'exemples simples et d'expressions courantes, il ressembla au *faqîh* l'imâm Ibn Rushd. En effet, de même que celui-ci avait rendu accessible le rite malékite comme personne ne l'avait fait auparavant, de même Ibn 'Abbâd fut le premier à rendre les principes (*haqâ'iq*) de la Shâdhiliyya accessibles ⁸ ».

Ahmad Zarrûq al-Burnûsî (m. 899/1494) ⁹ naquit à Fès, environ cinquante ans après la mort d'Ibn 'Abbâd. Il fut « l'héritier de la génération qui suivit immédiatement Ibn 'Abbâd ¹⁰ ». À Fès, il vécut dans une ambiance où Ibn 'Abbâd était vénéré comme un exemple à imiter. Zarrûq fut aussi un juriste (*faqîh*) par formation et par tempérament, il hérita donc aussi sous ce rapport de la pensée d'Ibn 'Abbâd. Zarrûq avait la plus haute estime pour Ibn 'Abbâd ; il le cite souvent sans ses œuvres ¹¹, et place celles-ci parmi les œuvres classiques du soufisme. Comme Ibn al-Sakkâk, il considérait Ibn 'Abbâd comme la personne qui avait défini et fait mieux comprendre les doctrines de la Shâdhiliyya. « La *tarîqa* Shâdhiliyya, écrit-il, a été formulée (*tahrîr*) dans les livres d'Ibn 'Atâ Allâh, et la substance de son enseignement (*zabda*) se trouve dans les *Rasâ'il* d'Ibn 'Abbâd et dans son Commentaire ¹² ». Zarrûq passa une grande partie de sa vie à composer des commentaires sur les *Hikam* d'Ibn 'Atâ Allâh ; dans chacune de ces « sagesses », il consacre une partie de l'introduction à Ibn 'Abbâd et à son propre commentaire. Comme Nwyia l'a fait remarquer, on sent « qu'Ibn 'Abbâd était pour Zarrûq ce qu'Ibn 'Atâ Allâh fut pour Ibn 'Abbâd ¹³ ».

⁷ Muhammad b. Ahmad b. Rushd Abû Walîd (m. 520/1126) : il s'agit de l'aïeul d'Averroès. Il a vécu et est mort à Cordoue et fut parmi les juristes malékites les plus fameux ; cf. Ibn al-Qâdî, 1973, p. 254-255, et les références qui y sont citées.

⁸ Ibn al-Sakkâk, *Kitâb al-Asâlib*, ms. E. 384, fol. 108v.

⁹ Sur lui, cf. Ibn al-Qâdî, 1973, p. 128-131 et les références qui y sont citées ; P. Nwyia, 1961, p. 22-25 ; A. Khushaim, 1976, et l'article de S. Kugle dans le présent volume.

¹⁰ P. Nwyia, 1961, p. 1. Ce fut Zarrûq qui ramena la chaîne initiatique shâdhilite au Maroc, lorsqu'il revint à Fès en 879/1474-1475. Zarrûq fut donc un représentant majeur de la voie shâdhilite de son temps (A. Khushaim, 1976, p. 17-25).

¹¹ Voir A. Zarrûq, 1998, p. 395, 402, 417, 421 ; Id., 1992, p. 25, 37, 46, 51, 57, 94, 103.

¹² A. Zarrûq, 1998, p. 432.

¹³ P. Nwyia, 1961, p. 24.

Zarrûq était un *faqîh*, et avait une forte tendance à créer des systèmes de pensée cohérents sur la base de principes généraux ¹⁴. Poursuivant la tradition d'Ibn 'Abbâd, il enseigna un soufisme fondé sur l'intériorité des comportements en accord avec la Loi. Pour Zarrûq, le *fiqh* et le *tasawwuf* sont des aspects complémentaires de la *tarîqa* ¹⁵. Ces deux aspects, la tendance à systématiser et la perception de l'intégralité du *fiqh* et du *tasawwuf*, ont conduit Zarrûq à énumérer, d'une manière concise et organisée, les cinq principes de base de la *tarîqa* Shâdhiliyya. Ces principes, dans le contexte de la présente étude, éclairent à quel point Zarrûq fut influencé par Ibn 'Abbâd. Ils montrent aussi combien fut grande cette influence sur la Shâdhiliyya dans les siècles qui suivirent. Dans son '*Uddat al-murîd al-sâdiq*, Zarrûq limite les principes des « Gens de la Voie » (*usûl al-qawm*) à quatre :

1. Suivre l'exemple muhammadien (*Sunna*) avec l'attitude correcte ;
2. Témoigner de la grâce divine et faire preuve d'une gratitude constante ;
3. Éloigner son attention de la création et de tout ce qui vient d'elle ;
4. Tourner son regard vers Dieu seul ¹⁶.

Dans une œuvre plus tardive, *Les principes de la Voie et les fondements de la Réalité* (*usûl al-tarîqa wa usus al-haqîqa*) ¹⁷, œuvre consacrée entièrement à l'exposé des principes de la *tarîqa*, Zarrûq adapte les principes mentionnés ci-dessus et en ajoute un cinquième :

1. Crainte de Dieu à l'intérieur et à l'extérieur ;
2. Conformité à la *Sunna* en paroles et en actes ;
3. Fuite devant la création, dans l'abondance comme dans l'adversité ;
4. Satisfaction à l'égard de Dieu dans la pauvreté et l'abondance ;
5. Se tourner vers Dieu dans la joie et dans la peine.

Il est permis de penser que les préceptes énumérés par Zarrûq représentent une version systématisée des enseignements essentiels d'Ibn 'Abbâd, et qu'ils sont un reflet direct de l'influence formatrice qu'Ibn 'Abbâd exerça sur la Shâdhiliyya.

Il est sûr que Zarrûq n'était pas "abbâdien" de tempérament, comme sa vie et ses œuvres le prouvent. Il n'avait ni la fluidité ni l'intuition si caractéristiques des *Rasâ'il al-Kubrâ*, par exemple. La formation de Zarrûq en jurisprudence le conduisit à juger la

¹⁴ Voir A. Zarrûq, 1992 ; Id., 1992. Ces deux œuvres sont caractéristiques de la nature systématique de la pensée de Zarrûq.

¹⁵ A. Zarrûq, 1992 (*qâ'ida* 32), p. 227.

¹⁶ A. Zarrûq, 1998, p. 432-435.

¹⁷ Ibn 'Ayyâd, 1889, p. 94-96. Dans cette œuvre, longtemps considérée comme un classique de la Shâdhiliyya, Ibn 'Ayyad a inclut les *Usûl* de Zarrûq. Ce texte de Zarrûq a été réédité en 1997, dans une petite

validité du soufisme sur la base du *fiqh*, ce sur quoi Ibn ‘Abbâd n’aurait jamais été d’accord. Malgré ces différences, on peut avancer que les enseignements d’Ibn ‘Abbâd ont effectivement trouvé en Zarrûq « le champ favorable pour porter ses fruits ¹⁸ ». Zarrûq fut incontestablement l’héritier spirituel d’Ibn ‘Abbâd, et il transmet cet héritage aux générations futures. L’influence d’Ibn ‘Abbâd, il faut le souligner, n’a pas diminué avec le temps ; ses Lettres et son Commentaire restent des lectures classiques pour tous les représentants lettrés de la *tarîqa*.

Plus près de nous, le Marocain Ahmad Ibn ‘Ajîba (m. 1223/1809) ¹⁹ fut directement influencé par Ibn ‘Abbâd. Il avait beaucoup en commun avec Ibn ‘Abbâd et avec Ahmad Zarrûq, car il comptait parmi les savants les plus renommés de son temps en jurisprudence, grammaire et commentaire coranique. Pendant ses études, il lut les *Usûl al-tarîqa* de Zarrûq ; il resta pourtant un juriste (*faqîh*) et un pilier de la communauté intellectuelle de Tétouan jusqu’à l’âge de quarante-six ans, lorsqu’il délaissa l’étude et s’éloigna des hommes. Il écrivit à cette époque :

« Mon passage de la science à l’action fut provoqué par ma rencontre avec les *Hikam* d’Ibn ‘Atâ’ Allâh, dont je trouvai un exemplaire chez un ami. J’en fis une copie, puis je lus le *Commentaire* d’Ibn ‘Abbâd. 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 ²⁰ ».

Dès lors, Ibn ‘Ajîba s’affilia à la *tarîqa* Darqâwiyya ; il participa à la propagation de cette confrérie et fut finalement mis en prison à cause du rôle actif qu’il joua et de son refus de rétracter son affiliation ²¹. Il écrivit plus tard son propre commentaire des *Hikam* d’Ibn ‘Atâ’ Allâh sous le titre de *Îqâz al-himam* (« L’éveil des énergies spirituelles ») ²². Cette œuvre a servi jusqu’à aujourd’hui à perpétuer l’héritage d’Ibn ‘Abbâd et d’Ahmad Zarrûq, car Ibn ‘Ajîba y emprunte beaucoup à ses deux prédécesseurs. Son propre

collection des oraisons de la Shâdhiliyya syrienne intitulée : *Awrâd al-tarîqa al-shâdhiliyya*, éd. Nuh Ha Mim Keller. Pour une traduction en anglais de cette œuvre, voir A. Khushaim, 1976, p. 128-130.

¹⁸ S. Sqalli Houssini, 1992, p. 36.

¹⁹ Ahmad b. Muhammad b. ‘Ajîba : cf. *Shajarat al-nûr al-zakîyya*, p. 400 ; J.-L. Michon, 1973, et *L’Autobiographie (fahrasa) du Soufi marocain, Ahmad Ibn ‘Ajîba*, Milan, 1982.

²⁰ J.-L. Michon, *Fahrasa*, p. 63.

²¹ La façon dont Ibn ‘Ajîba passa d’un éminent *faqîh* à un soufi rejeté, et son rattachement même à la Darqâwiyya valent d’être lus dans la *Fahrasa*.

²² Publié de nombreuses fois en arabe ; cf. par ex. l’édition du Caire, Dâr al-Ma‘ârif, 1983.

commentaire devint cependant plus populaire parmi les Shâdhilis, en Occident comme en Orient musulmans ²³.

Situons maintenant Ibn ‘Abbâd parmi les représentants de la voie shâdhilite : on peut dire que les Shâdhilis des débuts furent des contemplatifs qui vécurent dans le monde, qu’ils pratiquaient pour la plupart non seulement le soufisme mais aussi l’étude d’une grande gamme de sciences islamiques exotériques. Ibn ‘Abbâd, qui a été formé comme savant et était par tendance un contemplatif, connut la voie shâdhilite à ses débuts au Maghreb grâce à la lecture des œuvres d’Ibn ‘Atâ’ Allâh. Par son propre exemple et son application des principes de cette voie, grâce à ses écrits, Ibn ‘Abbâd a fourni un modèle en conformité avec les préceptes qui avaient été établis par les fondateurs successifs, trois générations avant lui. L’exemple qu’il donna porta des fruits dans les générations qui suivirent sous la forme de savants qui cherchèrent la voie de la connaissance intime de Dieu (*sulûk al-tarîqa*). Il en est deux qui sont plus particulièrement importants quant à leurs œuvres et à l’influence qu’ils ont exercée sur les générations ultérieures : Ahmad Zarrûq et Ibn ‘Ajîba.

Nous avons cependant tendance à penser qu’Ibn ‘Abbâd représentait le « juste milieu » et que Zarrûq et Ibn ‘Ajîba étaient les côtés opposés de ce « juste milieu ». Zarrûq était un *faqîh* et un ferme défenseur du soufisme en tant qu’intériorisation de la Loi, mais d’une Loi vue comme *fiqh* ²⁴. Ibn ‘Ajîba, au contraire, était un *sûfi* ²⁵, très actif dans la propagation de son ordre, participant aux séances publiques de *dhikr*, et se soumettant avec obéissance aux directives de son maître, Sidi Muhammad al-Bûzîdî ²⁶. Sur le plan de la doctrine, il avait profondément assimilé la doctrine d’Ibn ‘Arabî, ce qui n’était nullement le cas d’Ibn ‘Abbâd. Ce dernier était à la fois beaucoup plus effacé et, à son époque, la personne la plus qualifiée pour expliquer les préceptes de la Voie. Ces trois modèles de la voie shâdhilite avaient des vues similaires dans certains domaines et des vues divergentes dans d’autres. De même que les fondateurs de la *tarîqa*, Abû al-Hasan al-Shâdhilî, Abû al-‘Abbâs al-Mursî et Ibn ‘Atâ’ Allâh furent, pour Ibn ‘Abbâd, un exemple et une source d’inspiration, de même Ibn ‘Abbâd fournit lui-même le point de repère qui nous permet de

²³ Nous avons entendu d’un disciple du cheikh ‘Abd al-Rahmân al-Shâghûrî, un représentant vivant de la Shâdhiliyya en Syrie, que son maître préférait que ses disciples lisent les *Îqâz al-himam* plutôt que le *Tanbîh*. De nos jours, le premier commentaire est aussi beaucoup plus consulté au Maroc que le second.

²⁴ Dans ses *Qawâ'id al-tasawwuf*, Zarrûq écrit : « Ainsi la réfutation par le *faqîh* du *sûfi* est valide, tandis que la réfutation par le *sûfi* du *faqîh* ne l’est pas » (*qâ'ida* 26), *op. cit.*, p. 22. Voir aussi la *qâ'ida* 4, p. 8, où il écrit : « il n’y a pas de *fiqh* sans soufisme et pas de soufisme sans *fiqh* ».

²⁵ « La loi religieuse (*Sharî'a*) est une porte, et la Réalité spirituelle (*haqîqa*) est un retour (*iyâd*) », écrit-il dans la *Fahrâsa*, p. 63.

²⁶ Ce fut son maître Muhammad al-Bûzîdî, un disciple de Mulay al-‘Arabî al-Darqâwî, qui demanda à Ibn ‘Ajîba de rédiger un commentaire des *Hikam* d’Ibn ‘Atâ’ Allâh.

situer ceux qui ont suivi ses pas. C'est sans doute en ce sens qu'il faut comprendre la parole d'Ibn 'Âshir : « Ibn 'Abbâd est une communauté à lui seul ²⁷ ».

Enfin, il faut faire remarquer que l'influence d'Ibn 'Abbâd a été au-delà de la voie shâdhilite. En effet, nous l'avons vu, sa voie était un reflet de la spiritualité essentielle de l'islam, un équilibre entre ses facettes intérieures et extérieures. Ahmad al-Tâdilî al-Sawma'î (m. 1013/1592) est l'un des soufis marocains les plus connus du XVI^e siècle. Dans son livre *Kitâb al-mu'zâ fi manâqib al-shaykh Abî Ya'zâ*, qui est une biographie du célèbre cheikh marocain Abû Ya'zâ, il donne l'appréciation suivante sur les œuvres d'Ibn 'Abbâd et la position de leur auteur parmi les grands maîtres soufis. Cette citation conclut de façon pertinente l'exposé sur l'influence d'Ibn 'Abbâd et de ses œuvres dans le domaine du soufisme :

« Les maîtres sur lesquels on se base pour suivre la Voie (*sulûk*), pour l'approfondir et la réaliser, sont les suivants : la "preuve de l'islam" Abû Hâmid al-Ghazâlî ; Abû al-Qâsim al-Qushayrî, maître de Ghazâlî ; al-Shihâb al-Suhrawardî, l'auteur des *'Awârif* ; Abû Tâlib al-Makkî et le *shaykh al-islâm* 'Abdallah al-Ansârî al-Harawî. La quintessence de tout ce qu'ils ont écrit et composé se retrouve dans les ouvrages de la "couronne des gnostiques", Ibn 'Atâ' Allâh, principalement dans ses *Hikam*. Enfin celui qui est l'achèvement du *tasawwuf* et le guide des gens de la sincérité (*imâm ahl al-sidq*) et des gnostiques, c'est Abû 'Abd Allâh Ibn 'Abbâd. Tout est contenu dans son *Tanbîh* et ses deux recueils de Lettres, le grand et le petit ²⁸ ».

Son influence dans le milieu des '*ulamâ*'

L'autre type d'influence qu'Ibn 'Abbâd exerça consiste dans l'introduction du soufisme comme sujet d'études et son intégration dans les sciences islamiques. L'autorité d'Ibn 'Abbâd dans le cadre du soufisme était reconnue parmi les *fuqahâ'* alors qu'il était encore vivant ²⁹. Sa reconnaissance par les savants exotéristes, d'une génération à l'autre, a permis à son commentaire des *Hikam* et à ses lettres de trouver leur place dans le patrimoine littéraire considéré comme faisant partie de l'éducation traditionnelle du *faqîh*. Un bref survol des écrits de *fuqahâ'* qui ne furent pas considérés comme ayant été des soufis, comme on peut le voir dans leurs autobiographies (*fahâris*), nous donne une bonne idée de l'influence qu'Ibn 'Abbâd a été capable d'exercer dans le milieu des '*ulamâ*' bien après sa mort.

La référence la plus ancienne que nous ayons de la reconnaissance de l'autorité d'Ibn 'Abbâd parmi les *fuqahâ'* date de l'époque où Ibn 'Abbâd assumait la charge de

²⁷ « Ibn 'Abbâd umma wahdahu. », cf. *Kitâb al-Asâlib*, fol. 109v.

²⁸ A. al-Tâdilî al-Sawma'î, 1996, p. 120. Traduction de P. Nwyia, 1961, p. 121.

prédicateur et d'imam à la Qarawîyîn de Fès. Une dispute naquit en Andalousie dans les cercles de *fuqahâ'* à ce sujet : « Peut-on s'engager dans la Voie en s'aidant des ouvrages de soufisme, ou bien l'aide d'un cheikh est-elle indispensable ? ³⁰ » Abû Ishâq al-Shâtibî (m. 790/1388) ³¹, l'auteur des *Muwâfaqât*, traita de cette question avec Ibn 'Abbâd et Abû al-'Abbâs al-Qubbâb (m. 778/ 1376), leur demandant leur point de vue. La polémique entre les *fuqahâ'*, en effet, était devenue presque violente, les uns et les autres se frappant avec leurs chaussures dans les mosquées d'Andalousie. Ibn 'Abbâd était ainsi devenu, parmi les '*ulamâ'*' et de son vivant, une autorité à laquelle on se reportait en matière de soufisme.

Muhammad b. Yusûf al-'Abdârî, connu sous le nom d'Ibn Mawwâq (m. 897/1492) ³² fut le dernier cadî de Grenade. Son livre *Sunan al-muhtadîn fi maqâmât al-dîn* ³³ est un commentaire du verset 32 de la sourate *Fâtir*. Cet ouvrage, l'un des derniers écrits de l'Espagne musulmane, traite des concepts d'intérêt général (*maslaha*) et de modération dans la définition des statuts légaux. Or Ibn Mawwâq cite Ibn 'Abbâd cinq fois dans ce livre et parle de lui comme le « commentateur des *Hikam* ». Il rapporte l'anecdote suivante : alors qu'Ibn 'Abbâd était prédicateur à la Qarawîyîn, on lui demanda s'il était permis d'avoir de la broderie sur son turban (comme c'était le cas du turban d'Ibn 'Abbâd), à quoi Ibn 'Abbâd répondit : « C'est beau (*mulayyîh*) ». La mention de cette anecdote par un *faqîh* andalou montre qu'Ibn 'Abbâd était lu et révééré par les '*ulamâ'*' d'Espagne musulmane et du Maroc.

Abû l-Hasan 'Alî al-Qalsâdî al-Andalusî (m. 891/1486), lui, est connu pour être le dernier représentant des sciences islamiques traditionnelles d'al-Andalus. Il étudia avec les savants les plus éminents de son époque. Il avait des élèves en Andalousie et au Maroc. Il est connu pour ses nombreux commentaires d'ouvrages de « fondements du droit » (*usûl al-fiqh*), de grammaire arabe. Dans sa relation de voyage (*rihla*), il mentionne qu'il a étudié les *Hikam* et le Commentaire d'Ibn 'Abbâd à Tlemcen avec des savants réputés.

²⁹ Sa correspondance s'adressait principalement aux *fuqahâ'* : Abû Ishâq al-Shâtibî, Yahyâ al-Sarrâj et Muhammad Adîba.

³⁰ *al-Rasâ'il al-sughrâ*, p. 130. Voir aussi la réponse d'Ibn 'Abbâd dans P. Nwyia, 1961, p. 209-213. Pour la version de cette lettre provenant de Wansharîsî, cf. *Mi'yâr*, XII, 201-211 ; pour le texte arabe, cf. *al-Rasâ'il al-sughrâ*, éd. Nwyia, p. 190-204. Pour une traduction complète de ces lettres en anglais, voir J. Renard, 1986, p. 184-194. Voir aussi la réponse d'Ibn Khaldûn (m. 808/1406) à la même question dans son *Shifâ' al-sâ'il wa tahdhîb al-masâ'il*, éd. M. Mutî' al-Hâfiz, Beyrouth, 1996, p. 33-166, et R. Pérez, *La Voie et la Loi, traduction et étude sur Shifâ' al-sâ'il*, Paris, 1991, p. 48-59.

³¹ Ibrâhîm b. Mûsâ b. Muhammad, al-Lakhmî al-Shâtibî al-Gharnâtî, voir *Kifâyat al-muhtâj*, I, 153 et les références qui y sont citées.

³² Sur lui, cf. Ibn al-Qadî, 1973, p. 319 et les références qui y sont citées.

³³ Ms. personnel, s.d., fol. 113b.

Abû Ja‘far Ahmad b. ‘Alî al-Balawî al-Wâdî Âshî al-Andalusî (m. 938/1532), un étudiant d’al-Qalsâdî et d’Ibn Mawwâq, rapporte dans son *Tabat* ³⁴ qu’il a étudié les *Hikam* dans leur commentaire d’Ibn ‘Abbâd avec un certain Saraqustî. Il est intéressant de remarquer que les autres œuvres qu’il a étudiées avec le même maître sont toutes des œuvres classiques du *fiqh*, telles que *al-Tahdhîb*, *Mukhtasar Khalîl*, *al-Mudawwana*, *al-Umm*, *al-Muwattâ*, etc. ³⁵.

‘Abd al-Qâdir b. ‘Alî al-Fâsî al-Fihri (m. 1091/1681) ³⁶ de l’éminente famille al-Fâsî, était un savant réputé et avait hérité de la *tarîqa* Shâdhiliyya à Fès. Sa *Fahrasa* contient les premières références aux chaînes de transmission le reliant par Yahyâ al-Sarrâj à Ibn ‘Abbâd et Ibn ‘Abbâd à al-Shâdhili par Abû Ishâq Ibrâhîm al-Amawî al-Rundî ³⁷. À la fin de sa *Fahrasa*, un disciple mentionne qu’il a étudié *al-Tanwîr* d’Ibn ‘Atâ’ Allâh et le Commentaire d’Ibn ‘Abbâd avec son maître ‘Abd al-Qâdir b. ‘Alî al-Fâsî al-Fihri ³⁸.

Muhammad al-Banânî Mahashshî (m. 1194/1780) ³⁹ de Fès était réputé pour sa connaissance érudite du *fiqh*, de la logique et de la grammaire arabe. Son nom signifie « l’écrivain aux gloses » car il était bien connu pour les annotations qu’il écrivait sur les œuvres classiques étudiées par les *fuqahâ* de son époque. Il est peut-être mieux connu pour son commentaire d’*al-Sullam*, livre de logique élémentaire. Parmi les œuvres qu’il a étudiées se trouvent celles d’Ibn ‘Abbâd. Dans sa *Fahrasa* ⁴⁰, il indique avec beaucoup de détails les deux chaînes (*sanad*) par lesquelles il a reçu les œuvres d’Ibn ‘Abbâd. La première passe par Zarrûq ; la seconde est intéressante car elle représente une chaîne *fâsî* dans laquelle les associés proches d’Ibn ‘Abbâd sont les principaux moyens de transmission de ses œuvres. On trouve dans le *sanad* : Sa‘îd al-Maqqarî (m. 1010/1620) par Ibn Qunfud al-Qusantîni (m. 810/1408) ⁴¹, Sulaymân al-Anfâsî de Yusûf b. ‘Umar al-Anfâsî par le *shaykh al-tarîqa* Abî ‘Abd Allâh Ibn ‘Abbâd ⁴² ». De nouveau nous pouvons voir combien les œuvres d’Ibn ‘Abbâd devinrent des textes étudiés dans le milieu des ‘*ulamâ*’, cette fois à Fès.

³⁴ Edité par A. al-‘Imranî, Dar al-Gharb, Liban, 1983.

³⁵ A. al-Balwî, *Tabat*, 187.

³⁶ Sur lui, cf. *Salwa*, 1/309-14; *Shajarat al-nûr al-zakiyya*, p. 314-315. Voir aussi Nafisa al-Dhahabî, 2001, p. 205-213.

³⁷ *Fahrasat ‘Abd al-Qâdir al-Fâsî*, ms. personnel, orig. Fès, s.d., fol. 40. Voir aussi P. Nwyia, 1961, p. 54.

³⁸ *Fahrasat ‘Abd al-Qâdir al-Fâsî*, fol. 43.

³⁹ Sur lui, cf. *Shajarat al-nûr al-zakiyya*, 295, 357, *Salwa*, I, 161-65.

⁴⁰ *Fahrasat al-Mahashshî al-Bannânî*, ms. personnel, orig. Fès, s.d. fol. 1-3.

⁴¹ Sur lui, cf. Ibn al-Qadî, 1973, p. 154-155 et les références qui y sont citées ; *Kifâyat al-muhtâj*, I, 40. Voir aussi son autobiographie dans *Uns al-faqîr wa ‘izz al-haqîr*, éd. M. al-Fâsî et A. Faure, Rabat, 1965.

⁴² *Fahrasat al-Mahashshî al-Bannânî*, fol. 1 v.

‘Abd al-Qâdir b. Ahmad Abî Hîda al-Kûhin (m. 1254/1839)⁴³ était un *faqîh* et un disciple de Mulay al-‘Arabî al-Darqâwî. Il écrit dans sa *Fahrâsa* : « Il [al-Darqâwî] m’a fait connaître les *Hikam* et le Commentaire d’Ibn ‘Abbâd al-Nafzî⁴⁴ ». Ceci prouve non seulement qu’un « juriste » a inclus les travaux d’un maître soufi tel qu’Ibn ‘Abbâd dans sa *Fahrâsa*, mais aussi que cinq cents ans après la mort d’Ibn ‘Abbâd, celui-ci était encore révééré et ses enseignements toujours étudiés et cités par les cheikhs soufis tardifs⁴⁵.

Vers le début du dix-septième siècle à Fès, ‘Abd al-Wâhid Ibn ‘Âshir al-Ansârî al-Andalusî (m. 1040/1631)⁴⁶ composa ce qui est devenu le livre le plus mémorisé au Maroc, après le Coran. Cette œuvre courte dont le titre est *Le guide pour faciliter la connaissance religieuse (al-Murshid al-mu‘în alâ al-darûra fî ‘ulûm al-dîn)* représente une étape majeure dans l’intégration du soufisme dans les textes classiques de jurisprudence islamique. C’est un poème didactique (*urjûza*) qui comporte trois parties : le credo (‘*aqîda*), la pratique rituelle selon le rite malékite, et le soufisme. Cette intégration du soufisme dans d’autres domaines principaux du savoir islamique allait de pair avec l’adoption des *Hikam* et de ses commentaires par les groupes de *fuqahâ’* dans des centres d’enseignement tels que la Qarawîyîn de Fès et la Zaytûna de Tunis⁴⁷. Ainsi *al-Murshid al-mu‘în* introduisit une forme plus intellectuelle de soufisme qu’on pourrait appeler « soufisme urbain », dans des centaines d’écoles coraniques rurales. Cette intégration finale du soufisme dans le milieu des ‘*ulamâ’* fut en partie le fruit de l’acceptation, par les *fuqahâ’*, des œuvres d’Ibn ‘Abbâd au long des deux siècles et demi qui précédèrent *al-Murshid al-mu‘în*⁴⁸. L’influence d’Ibn ‘Abbâd a donc été aussi importante, quoique plus indirectement, dans le domaine des sciences islamiques exotériques que dans celui des sciences ésotériques.

Bibliographie

Sources manuscrites

⁴³ *Shajarat al-nûr al-zakiyya*, p. 397. ‘Abd al-Qâdir al-Kûhin recueillit dans une petite collection les extraits du commentaire soufi d’Ibn ‘Ajîba de *al-Ajurûmiyya*, un texte de grammaire élémentaire.

⁴⁴ *Fahrâsa* ‘Abd al-Qâdir al-Kûhin, ms. personnel, orig. Fès, s.d., fol. 1v.

⁴⁵ Cela est encore vrai aujourd’hui. Dans de nombreuses branches de la Shâdhiliyya, au Maghreb comme au Proche-Orient, Ibn ‘Abbâd est encore étudié et très cité.

⁴⁶ *Shajarat al-nûr al-zakiyya*, p. 299, *Salwa*, II, 274-76.

⁴⁷ Nwyia insiste sur ce point : « Les *Hikam* ont été lues, méditées, “ressassées”, comme dit J. Berque non seulement dans les siècles passés, mais aujourd’hui encore. Objet de nombreux commentaires, elles ont été aussi adoptées comme manuel d’enseignement soufi à la Qarawiyîn comme à al-Azhar, à Tunis comme à Damas » (P. Nwyia, 1972, p. 36).

⁴⁸ Notons que le cheikh algérien Ahmad al-‘Alâwî (m. 1934) a composé un commentaire ésotérique du *Murshid mu‘în* : *al-Minah al-quddûsiyya*, éd. à Mostaganem (1985) et à Beyrouth (1986) [note de l’Editeur].

- ‘Abdarî al-Mawwâ Muhammad b. Yûsuf al-, *Sunan al-muhtadîn*, Ms. personnel, s.d., fol. 1a - 113b.
- Bannanî Muhammad al-Mahashshî al-, *Fahrasat al-Mahashshî al-Bannânî*, Ms. personnel. s.d., fol. 1a.- 2a.
- Fâsî al-Fihri ‘Abd al-Qâdir al-, *Fahrasat sayyidî ‘Abd-al-Qâdir b. ‘Alî al-Fâsî al-Fihri*, Ms. personnel s.d., fol. 1a - 47a.
- Ibn ‘Abbâd Mahammad, *Nuzhat al-nâzir al-muta’ammil wa qayd al-sâ’ir al-musta’jil (al-Rasâ’il al-Kubrâ)*, Ms. B. Royale, Rabat., no. 2437, 967/1560, fol. 3b-168b.
- Ibn al-Sakkâk Muhammad, *Kitâb istinzâl al-latâ’if al-ridwânîya bi sharh al-qasida al-Mahammadiya*, Ms. E. 384.
- Ibn al-Sakkâk Muhammad, *Uslûb min al-Kalâm ‘alâ lâ hawla wa lâ quwwata illâ bi llâh*, Ms. B. Escorial, 384, 914/1508, fol. 59a-133b.
- Kûhin Ahmad Abî Hîda al-, *Fahrasa Ahmad Abî Hîda al-Kûhin*, Ms. personnel, s.d., fol. 1a. 2b.
- Sarrâj Yahyâ al-, *Fahrasa Yahyâ al-Sarrâj*, Ms. personnel, s.d., fol. 51a - 63a.

Imprimés en langues européennes

- Ibn ‘Atâ’ Allâh, 1998, *La sagesse des maîtres soufis. Latâ’if al-minan*, Trad. Eric Geoffroy, Paris, Grasset.
- Ibn Khaldûn, 1991, *La voie et la loi ou le maître et le juriste (Shifâ’ al-sâ’il wa tahdhîb al-masâ’il)*, Trad. René Pérez, Paris, Éditions Sindbad.
- Khushaim A., 1976, *Zarrûq the Sufi*, Tripoli, General Company of Publication.
- Michon J.-L., 1973, *Le soufi marocain Ahmed Ibn Ajîba et son Mi’râj : glossaire de la mystique musulmane*, Paris, Vrin.
- Nwyia P., 1961, *Ibn ‘Abbâd de Ronda (1332/1390). Un mystique prédicateur à la Qarawîyîn de Fès*, Beyrouth, Imp. Catholique.
- Nwyia P., 1972, *Ibn ‘Atâ’ Allâh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie shâdhilite* (éd. arabe des *Hikam d’Ibn ‘Atâ’ Allâh*), Beyrouth, Imp. Catholique.
- Renard J., 1986, *Ibn ‘Abbâd of Ronda Letters on the Sûfi Path*, Intro. et trans. *ar-Rasâ’il al-Sughrâ*, New York, Paulist Press.
- Sqalli Houssini Saïda, 1992, *Les lettres d’Ibn ‘Abbâd de Ronda au sultan Abû Fâris et le nush mulûk al-Islâm d’Ibn as-Sakkâk*. Thèse de doctorat, dir. A.-L. de Prémare, Aix-en-Provence, Université de Provence.

Imprimés en arabe

- Dhahabî Nafîsa al-, 2001, *al-Zâwiyat al-fâsiya: al-tatwwur wa al-adwâr hattâ nihâyat al-'ahd al-'alawî al-awwal*, Casablanca, Matba'at al-Najâh al-Jadîda, p. 205-213.
- Fasî Muhammad al-'Arabî al-, 2003, *Mir'ât al-mahâsin min akhbâr al-shaykh 'Abî al-Mahâsin*, éd. al-Sharîf Muhammad Hamza b. 'Alî al-Kitânî, Casablanca, Matba'at Najâh al-Jadîda.
- Ibn 'Abbâd Abû 'Abd-Allâh Mahammad b. Ibrahîm, 1320/1902, *al-Rasâ'il al-Kubrâ* - Fès, éd. lith.
- Ibn 'Abbâd Abû 'Abd-Allâh Mahammad b. Ibrahîm, 1974, *al-Rasâ'il al-sughrâ*, 2^e éd., éd. Paul Nwiya, Beyrouth, Dar el-Machreq.
- Ibn 'Abbâd Abû 'Abd-Allâh Mahammad b. Ibrahîm, 1380/1970, *Gayth al-mawâhib al-'aliyya fî sharh al-hikam al-'atâ'iyya*, éd. 'Abd-al-Halîm Mahmûd et Mahmûd b. al-Sharîf, Le Caire, éd. al-Sa'âda.
- Ibn 'Ajîba Ahmad b. Muhammad, 1983, *Iqaz al-himam fî sharh al-hikm*, éd. Muhammad Ahmed Hasb Allâh, Le Caire, Dâr al-Ma'ârif.
- Ibn 'Ajîba Ahmad b. Muhammad, 1315H, *Tajrîd ishârât: sharh 'alâ matn ajrûmiyya*, éd. Ahmed al-Kûhin, Le Caire, Dâr al-Tibâ'at al-'Âmîra.
- Ibn 'Ayyâd Ahmad b. Muhammad al-Shâfi'î, 1315/1889, *al-Mafâkhir al-'iliyya fî al-ma'âthir al-shâdhilliyya*, Le Caire, al-Matba'a al-'Âmîra al-Sharqiyya.
- Ibn al-Qâdî Ahmad b. al-Qâdî al-Meknesî, 1393/1973, *al-iqtibâs fî dhikr man halla min al-a'lâm madîna Fâs*, s. éd., Rabat, Dâr al-Mansûr li-l-Tibâ'a wa al-Warrâqa.
- Kattânî Muhammad b. Ja'far al-, 1316/1896, *Salwat al-anfâs wa muhâdathat al-akyâs bi man uqbira min al-'ulamâ' wa al-sulahâ' bi Fâs* -- Fès: éd. lith., 3 vol.
- Tâdilî al-sawma'î Ahmad al-, 1996, *Kitâb al-mu'zâ fî manâqib al-shaykh Abî Ya'za*, éd. 'Alî al-Jâwî, Rabat, éd. al-Ma'ârif al-Jadîda, Université Ibn Zuhr. Pub. de la Faculté des lettres et sciences humaines, M. 6.
- Tumbuktî Ahmad Bâbâ al-, 1398/1989, *al-ibtihâj bi tatrîz al-dîbâj*, éd. 'Abd-al-Hamîd 'Abd-Allâh al-Harrâma, 1^{re} éd, Tarâblus, s. éd., 2 vol.
- Tumbuktî Ahmad Bâbâ al-, 2000, *Kifâyat al-muhtâj li ma'rifat man laysa fî al-dibâj*, éd. Muhammad Mutî', Rabat, Ministère Awqâf, 2 vol.
- Wansharîsî Ahmad b. Yahyâ, 1401/1981, *al-Mi'yâr al-mu'rib wa al-jâmi' al-mughrib 'an fatâwî ahl Ifrîqiya wa al-Andalus wa al-Maghrib*, éd. M. Hajjî, Beyrouth, Dâr al-Gharb al-Islâmî, 13 vol.
- Zarrûq Ahmad b. Ahmad b. Muhammad, 1412/1992, *Qawâ'id al-tasawwuf*, éd. M. Zahrî al-Najjâr et A. M. Farghalî, Beyrouth, Dâr al-Jîl.

- Zarrûq Ahmad b. Ahmad b. Muhammad, 1391/1971, *Sharh al-hikam al-'ata'iyya*, éd. Ahmad Zakî 'Atiyyah, Le Caire, al-Matba'a al-Thaqâfiyya.
- Zarrûq Ahmad b. Ahmad b. Muhammad, s.d., *Sharh al-hikam al-'ata'iyya*. éd. Muhammad b. Sharîf, Beyrouth, Manshûrât al-Maktabat al-'Asriyya, 2 vol.
- Zarrûq Ahmad b. Ahmad b. Muhammad, 1419/1998, *Uddat al-murîd al-sâdiq*, éd. Idrîs 'Azawzî, Muhammadiyya, Matba'a Fadâla, Rabat, Ministère Awqâf).
- Zarrûq Ahmad b. Ahmad b. Muhammad, 1315/1889, *Usûl al-tarîqah wa usus al-haqîqah*, in Ibn 'Ayyâd Ahmad b. Muhammad al-Shâfi'î, *al-Mafâkhir al-'Iliyya*, , p. 94-96.