

Sous la direction de
Rachida Chih et Catherine Mayeur-Jaouen
avec la collaboration de Denis Gril et Richard McGregor

Le soufisme à l'époque ottomane

XVI^e-XVIII^e SIÈCLE

Sufism in the Ottoman Era

16TH-18TH CENTURY



Institut français d'archéologie orientale

Cahier des Annales islamologiques 29 – 2010

© INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE, LE CAIRE, 2010
ISBN 978-2-7247-0548-5 ISSN 0254-282X

Sommaire

- VII *Denis Gril*
Avant-propos
- I *Rachida Chih et Catherine Mayeur-Jaouen*
Introduction
Le soufisme ottoman vu d'Égypte (xvi^e-xviii^e siècle)
- 57 *Denis Gril*
De la *khirqa* à la *ṭarīqa*
Continuité et évolution dans l'identification et la classification des voies
- 83 *Richard McGregor*
Is this the End of Medieval Sufism?
Strategies of *Transversal Affiliation* in Ottoman Egypt
- 101 *Adam Sabra*
Household Sufism in Sixteenth-Century Egypt
The Rise of al-Sâda al-Bakrīya
- 119 *Eric Geoffroy*
Le soufisme au verdict de la fatwa, selon les *Fatâwâ hadithiyya*
d'Ibn Hajar al-Haytamî (m. 974/1567)
- 129 *Catherine Mayeur-Jaouen*
La vision du monde par une hagiographie anhistorique de l'Égypte ottomane
Les *Ṭabaqât sharnûbiyya* et les quatre Pôles
- 151 *Nelly Amri*
Du saint fondateur à la *ṭarīqa*
Un infléchissement dans les modèles d'écriture hagiographique au Maghreb
à la fin du xvii^e siècle?

- 189 *Rachida Chih*
Rattachement initiatique et pratique de la Voie,
selon *al-Simt al-majîd* d'al-Qushshâshî (m. 1661)
- 209 *Paul Wormser*
La rencontre de l'Inde et de l'Égypte dans la vie
et l'œuvre du savant religieux d'expression malaise
Nûruddîn ar-Rânîrî (m. 1658)
- 235 *Alexandre Papas*
Refonder plutôt que réformer : La Naqshbandiyya
non-mujaddidî dans le monde turc (xvi^e-xviii^e siècle)
Lecture de trois textes naqshbandî kâsânî
- 249 *Paul Ballanfat*
Nîyâzî Misrî : l'Égypte, station mystique pour un soufi turc du xvii^e siècle
- 275 *Alberto Fabio Ambrosio*
Écrire et décrire la confrérie Mevleviyye entre le xvi^e et le xvii^e siècle
- 291 *Josef Dreher*
Une polémique à Istanbul au xvii^e siècle
Les parents du Prophète étaient-ils musulmans ?
- 309 *Samuela Pagani*
Défendre le soufisme par des temps difficiles
ʿAbd al-Ghanî al-Nâbulusî, polémiste anti-puritan
- 337 *Alexandre Knysb*
A Tale of Two Poets
Sufism in Yemen during the Ottoman Epoch
- 369 *Ralf Elger*
Mysticism and Skepticism in Ottoman Intellectual Circles
Muhammad Kibrî's Istanbul Travelogue (17th c.)
- 383 *Stefan Reichmuth*
Murtadâ al-Zabidî (d. 1205/1791) and his Role in 18th Century Sufism
- 407 Bibliographie
- 421 Indices

Éric Geoffroy

Le soufisme au verdict de la fatwa, selon les *Fatâwâ hadîthiyya* d'Ibn Hajar al-Haytamî (m. 974/1567)

AU DÉBUT de la période ottomane, le profil du savant musulman imprégné de soufisme (*al-ʿâlim al-sûfi*) est clairement identifié. Prenant ses références dans la grande tradition de Junayd et de Ghazâlî, il conjoint en sa personne science exotérique et science ésotérique, démarche argumentative et discipline intuitive, illuministe. La voie a été préparée par nombre d'ulémas de credo acharite, formés dans le creuset d'un shafî'isme largement ouvert à la dimension spirituelle et ésotérique de l'islam. Ils n'ont eu de cesse de mobiliser la caution scientifique qu'ils incarnaient dans les disciplines exotériques telles que la dogmatique (*ʿaqîda*) ou le droit (*fiqh*) pour affirmer la supériorité de la science ésotérique, et ainsi donner droit de cité au soufisme (*tasawwuf*) dans la culture islamique¹.

L'Égypte de l'époque mamelouke, en particulier, voit ce processus de reconnaissance aboutir. Dans ce paysage, se dégage la personnalité, à la fois scientifique et spirituelle, de Jalâl al-Dîn al-Suyûtî (m. 911/1505), qui marqua durablement les savants soufis du x^e/xvi^e siècle ottoman, et leur permit d'exposer à sa suite, avec plus de hardiesse encore qu'il n'en avait eue, la précellence du soufisme en tant que discipline islamique. Suyûtî a fait œuvre de pionnier dans ce domaine, car il a été le premier savant musulman à introduire de plain-pied le *tasawwuf* dans le champ de la fatwa. Le personnage qui nous occupe ici, Ibn Hajar al-Haytamî (né en 909/1504, mort en 974/1567) s'est placé délibérément dans son sillage, accentuant encore la place réservée au soufisme dans les fatwas. Ses *Fatâwâ hadîthiyya* couronnent royalement, en effet, le *Hâwî li l-fatâwî* de son illustre prédécesseur, puisqu'elles constituent une défense en règle de la mystique, plus étoffée, plus détaillée encore que celle mise en œuvre par Suyûtî. La référence majeure d'Ibn Hajar al-Haytamî reste toutefois, en droit (*fiqh*) comme en soufisme, son professeur Zakariyyâ al-Ansârî (m. 926/1520), ce savant et grand cadi (*qâdî al-qudât*) qui a formé trois générations de

1. É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*, Ifead, Damas, 1995, p. 89-98. Voir aussi D. Ephrat, *A Learned Society in a Period of Transition – The Sunni 'Ulamâ' of Eleventh-Century Baghdad*, New York, 2000.

juristes (*fuqahâ'*) shafrites, tout en étant un maillon essentiel dans les chaînes initiatiques soufies de la fin de l'époque mamelouke². Les élèves et disciples les plus représentatifs de Zakariyyâ al-Ansârî, hormis Ibn Hajar, sont Shihâb al-Dîn al-Ramlî (m. 957/1550) et Najm al-Dîn al-Ghaytî (m. 983/1575) : tous trois ont poursuivi, dans leur vie comme dans leur œuvre, la recherche d'un équilibre entre la Loi extérieure, normative (*sharî'a*) et la Réalité intérieure, spirituelle, du monde (*haqîqa*).

Le contexte : entre politique et spiritualité

Originaire de la province égyptienne de Gharbiyya, où il naquit en 909/1504, le jeune Ahmad Shihâb al-Dîn Ibn Hajar al-Haytamî fut marqué dès sa petite enfance par le soufisme : orphelin, il fut veillé par deux « hommes de Dieu », Ibn Abî al-Hamâ'il (m. 932/1535) et Muhammad al-Shinnâwî (m. 932/1535)³, puis ce dernier l'envoya étudier dans le sanctuaire d'Ahmad al-Badawî (m. 675/1276), à Tantâ. Haytamî étudia ensuite à al-Azhar toutes les matières usuelles des sciences islamiques : parmi ses nombreux professeurs, on compte Zakariyyâ al-Ansârî. Mais il affirme avoir bénéficié également des égards de Suyûtî⁴. Alors qu'il n'avait pas encore vingt ans, ses professeurs – des ulémas soufis pour la plupart⁵ – lui donnèrent l'autorisation (*ijâza*) de délivrer des fatwas et d'enseigner. Après plusieurs séjours dans les Lieux saints, il s'établit de façon définitive à La Mecque en 940/1533. Il fit rapidement autorité dans le domaine du droit shafî'ite, pour son commentaire du *Minhâj al-tâlibîn* d'al-Nawawî (m. 676/1277) et ses fatwas juridiques, *al-Fatâwâ al-kubrâ al-fiqhiyya*⁶. Adversaire violent du chiisme, il fut notoirement connu pour sa critique d'Ibn Taymiyya.

Ibn Hajar al-Haytamî avait environ treize ans lorsque les Ottomans imposèrent leur domination sur les territoires pris aux Mamelouks : Égypte, Syrie et Hijâz. L'attachement des dynastes ottomans au soufisme ne s'est pas révélé moindre que celui manifesté par les Mamelouks. Les premiers ont même systématisé leur affiliation aux grandes voies initiatiques (*tarîqa*; pl. *turuq*) de leur temps, alors que l'obédience prêtée par les sultans et émirs mamelouks aux cheikhs restait plus ou moins une affaire privée. Cette évolution reflète celle, plus générale, que l'on peut observer alors concernant le *tasawwuf* : l'appartenance initiatique prend le pas sur la relation de maître à disciple. Se confirme la lente mais inexorable cristallisation du soufisme en « confrérisme » (*turuqiyya*), même si le phénomène

2. É. Geoffroy, « Le voile des apparences, ou la double vie du grand cadî Zakariyyâ al-Ansârî (m. 926/1520) », *Journal asiatique*, CCLXXXII, 1994, n° 2, p. 271-280 ; É. Geoffroy, « Zakariyyâ al-Ansârî », *Encyclopédie de l'Islam* 2, vol. XI, p. 440 ; É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, op. cit., p. 517-518.

3. Ibn al-'Imâd, *Shadharât al-dhabab fî akhbâr man dhabab*, Beyrouth, 1988, VIII, p. 370.

4. Al-'Aydarûsî, *Târîkh al-nûr al-sâfir*, Bagdad, 1934, p. 291.

5. Voir leur liste dans *Shadharât al-dhabab*, op. cit., VIII, p. 370.

6. Le Caire, s. d.

ne s'impose qu'à partir du XI^e/XVII^e siècle, et présente encore de nos jours de grandes disparités⁷.

Le processus d'institutionnalisation de la mystique – paradoxal à plus d'un égard – qui se poursuit en ce X^e/XVI^e siècle ottoman se manifeste encore dans la promotion musclée, par les souverains d'Istanbul, de la doctrine d'Ibn 'Arabî, pourtant si subtile et élitiste⁸. À cet égard, le plaidoyer vigoureux de Haytamî en faveur du *Shaykh al-Akbar*, s'il ne relève pas, à notre avis, du « politiquement correct », coïncide du moins avec l'option du prince. Il en va de même pour l'hostilité avouée par le savant envers le chiisme, dans une période où l'imamisme conquérant – et ouvertement anti-soufi – des Safavides, en Iran, contribuait à alimenter la guerre avec les Ottomans, désormais protecteurs de l'identité sunnite. Toutefois, la carrière de Haytamî s'est déroulée pour l'essentiel à La Mecque, et on ne lui connaît pas d'accointances particulières avec les milieux du pouvoir.

Ce même goût pour la discrétion expliquerait-il le silence de Haytamî à propos de ses éventuelles affiliations initiatiques ? Tandis que Suyûtî et Zakariyyâ al-Ansârî ne cachaient aucunement les leurs, Haytamî ne mentionne explicitement qu'une seule *tarîqa* contemporaine, la Naqshbandiyya, dont il loue l'authenticité, contrastant, selon lui, avec la « souillure générée par les pseudo-soufis » (textuellement : « les soufis ignorants »). Haytamî épingle ainsi au passage des groupes « soufis » plus laxistes que la réputée orthodoxe Naqshbandiyya, et plus largement la nébuleuse d'un confrérisme que l'on peut commodément désigner comme « populaire ». Le problème reste que, dans les milieux du *tasawwuf*, on est toujours le pseudo-soufi de quelqu'un... Au demeurant, dans ce passage des *Fatâwâ*⁹, rien n'indique, de la part de Haytamî, plus qu'une sympathie pour la Naqshbandiyya, d'ailleurs encore peu répandue dans le Proche-Orient arabe. Ce souci de discrétion paraît corroboré par le fait que Haytamî figure dans les canaux de transmission de la *khirqa akbariyya*, c'est-à-dire de l'influx spirituel d'Ibn 'Arabî, plus subtil, plus ésotérique que les chaînes initiatiques bien identifiées des confréries (*asânid*)¹⁰.

Les modèles soufis promus dans les *Fatâwâ hadîthiyya*

Les *Fatâwâ hadîthiyya* constituent un « supplément » (*dhayl*) aux *Fatâwâ fiqhiyya*¹¹. Elles ne sont pas considérées comme une œuvre majeure, puisque, à notre connaissance, aucun biographe ne les mentionne. Elles répondent à des questions extrêmement variées touchant le dogme, le droit, le Coran, l'eschatologie, la grammaire arabe, mais le *tasawwuf* est sans conteste la discipline privilégiée dans ce recueil : en-dehors de la partie qui lui est

7. É. Geoffroy, article « Tarîqa », *Encyclopédie de l'Islam* 2, vol. IX, p. 262-265.

8. É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, op. cit., p. 133-135.

9. *Fatâwâ hadîthiyya*, p. 334-335.

10. M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, Paris, 1992, p. 34.

11. FH (Nous désignons désormais par ces initiales les *Fatâwâ hadîthiyya*), p. 3.

proprement consacrée – la plus importante –, le soufisme est disséminé partout ailleurs dans le texte, tel une trame ésotérique subtile qui relierait les différents matériaux d'ordre exotérique.

Ces fatwas témoignent d'une profonde imprégnation de leur auteur par la littérature et la culture soufies, ce qui était d'ailleurs le cas de tout savant ou lettré digne de ce nom. Dans son argumentation, Ibn Hajar al-Haytamî s'appuie sur les manuels classiques du *tasawwuf*, tels que la *Risâla* d'al-Qushayrî¹² et les *ʿAwârif al-maʿârif* d'al-Suhrawardî. Ibn ʿAtâʾ Allâh al-Iskandarî, auteur prolifique dont l'audience a toujours dépassé largement le cadre de la Shâdhiliyya, est incontournable pour Haytamî¹³, tandis qu'al-Yâfiʿî (m. 768/1367), autre *ʿâlim sûfî* établi à La Mecque, est sa référence lorsqu'il traite des miracles des saints. De façon étonnante, Ibn Hajar al-Haytamî cite peu Suyûtî : sans doute craint-il que, du fait de leur proximité doctrinale et scientifique, celui-ci ne lui porte ombrage ; mais il convoque l'autorité de son professeur Zakariyyâ al-Ansârî.

Dans les *Fatâwâ*, quel type de soufisme est prôné, quels maîtres sont-ils mis en exergue ? La référence première d'Ibn Hajar al-Haytamî se situe très en amont : il s'agit, de façon prévisible, des quatre imams fondateurs des écoles juridiques du monde sunnite, c'est-à-dire de ceux qui ont conjoint excellemment, selon Haytamî, science exotérique et science ésotérique, statuts juridiques (*ahkâm*) et sagesses (*hikam*)¹⁴. L'intégration des quatre imams dans la sphère du *tasawwuf* n'est certes pas nouvelle – elle est déjà présente chez Hujwîrî, notamment¹⁵ –, et d'évidence, ces imams représentent pour lui les archétypes des ulémas soufis à venir. Haytamî les place donc dans les degrés élevés de la hiérarchie ésotérique des saints. À la suite de Sulamî (m. 412/1021) puis d'Ibn ʿArabî (m. 635/1240), il précise qu'al-Shâfiʿî (m. 205/820), fondateur du rite shafiʿite, était, selon ce que l'on rapporte de Khadir, un des quatre « piliers » (*awtâd*) de cette hiérarchie. Mais Ibn Hajar ajoute que Shâfiʿî serait devenu le Pôle – sommet de la hiérarchie ésotérique – peu avant sa mort¹⁶.

Après eux sont mis en exergue des maîtres de l'école irakienne du *tasawwuf* qui ont uni en leur personne exotérisme et ésotérisme ; ainsi, selon notre auteur, tous les aspirants peuvent suivre les pas (« *al-iqtidâʾ bi-him* ») de Muhâsibî (m. 243/857), Junayd (m. 298/910), Ruwaym (m. 303/915) et Ibn ʿAtâʾ (m. 309/922)¹⁷. Il est toutefois remarquable que Haytamî laisse apparaître son penchant pour Hallâj (m. 310/922), ce qu'a bien noté Louis Massignon¹⁸ :

12. Damas, 1986, p. 115, 204, 318, 333...

13. Dans ses *Fatâwâ*, Haytamî est parfois sollicité pour expliquer des passages des *Hikam* de cet auteur, mais lui-même cite volontiers les *Latâʾif al-minan*.

14. FH, p. 324.

15. *Somme spirituelle*, Paris, 1988, p. 122, 147, etc. Voir aussi É. Geoffroy, *Initiation au soufisme*, Paris, 2003, p. 118-121.

16. FH, p. 325. En ce qui concerne Sulamî, cf. *Kitâb Kalâm al-Shâfiʿî fî l-tasawwuf*, in *Majmuʿe-ye atar*, éd. N. Poorjavadi, Téhéran, 1993, II, p. 174-205 ; Ibn ʿArabî : *al-Futûhât al-makkiyya*, Beyrouth, éd. Dar Sader, II, p. 168.

17. FH, p. 318.

18. *Passion*, op. cit., II, p. 59-60.

Haytamî justifie ou excuse, nous le verrons, son fameux propos extatique (*shath*) « Je suis le Réel [Dieu] » (*anâ al-Haqq*)¹⁹, reproche à Ghazâlî (m. 505/1111) sa dureté à son égard²⁰, et s'appuie sur 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (m. 562/1166) dans son jugement favorable à l'égard de Hallâj²¹. Haytamî distingue en fait, d'une part les soufis que tout le monde peut prendre comme modèles, c'est-à-dire les « Anciens », ceux qui sont mentionnés dans la *Risâla* d'al-Qushayrî (m. 465/1072), et d'autre part ceux dont le haut degré de sainteté ne fait aucun doute mais dont soit le comportement, soit la doctrine peut jeter le trouble chez le commun des croyants; parmi ces derniers figurent Ibn 'Arabî (m. 635/1240) et Ibn Sab'în (m. 669/1270), mais aussi le Ghazâlî de la *Mishkât al-anwâr*²². Haytamî refuse toutefois la scission formulée par beaucoup avant lui, comme Ibn Taymiyya (m. 729/1328), Ibn Hajar al-'Asqalânî (m. 852/1448), Maqrîzî (m. 845/1442) ou Ibn Khaldûn (m. 808/1406), entre un soufisme des Anciens qui serait purement sunnite, et un soufisme des Modernes conspué parce qu'il ferait la part trop belle à la philosophie hellénistique (*falsafâ*).

Haytamî s'affirme donc comme nettement akbarien, mais son statut de mufti, très lu et très écouté de son vivant, l'oblige, on va le voir, à observer quelques réserves sur Ibn 'Arabî. Nous retrouvons vite, au demeurant, chez Haytamî la veine du savant mystique ('*âlim sûfî*), lorsqu'il stipule qu'al-Nawawî (m. 676/1277) aurait accédé à la fonction de Pôle avant de mourir²³, et surtout que, plus près de lui dans le temps, les deux juristes (*fuqahâ'*) Burhân al-Dîn Ibn Abî Sharîf (m. 923/1517)²⁴ et Zakariyyâ al-Ansârî (m. 926/1520) ont été les Pôles de l'Égypte (*sâhib Misr*)²⁵. Quelque crédit qu'on accorde à cette anecdote, il est du moins remarquable qu'elle figure dans un recueil de fatwas, et plus encore que des juristes puissent être placés par leurs pairs à un haut niveau dans la hiérarchie des saints.

Précellence de la science ésotérique sur la science exotérique

Conjoindre science exotérique et science ésotérique, c'est tendre, pour notre auteur, vers la complétude, vers la réalisation spirituelle. Mais quelle science a la primauté sur l'autre? Depuis Ghazâlî, certains ulémas soufis l'ont dit de manière explicite: le *tasawwuf* est « la plus noble des sciences », pour citer Haytamî; elle s'impose à chacun (*al-wâjibât al-'ayniyya*),

19. FH, p. 300, 314.

20. FH, p. 55.

21. FH, p. 314.

22. FH, p. 115. Cet ouvrage de Ghazâlî, « Le Tabernacle des lumières », a en effet une veine nettement néo-platonicienne et gnostique.

23. FH, p. 324-325.

24. Sur ce grand savant shafite, cf. Sakhâwî, *al-Daw' al-lâmi'*, Beyrouth, s. d., I, 134; Ibn al-Hanbalî, *Durr al-habab fî târikh a'yân Halab*, Beyrouth, 1988, I, 61-6; Sha'rânî, *al-Tabaqât al-sughrà*, Le Caire, 1970, p. 46.

25. FH, p. 50-51.

car elle contient la quintessence du message islamique²⁶. Les sciences islamiques formelles ne sauraient donc être que des ramifications (*furûʿ*) de cette science principielle. Interrogé sur le sens du hadîth : « Dieu ne prend pas pour saint un ignorant, et s'Il le choisit, Il lui enseigne [Sa science] », Ibn Hajar al-Haytamî répond qu'il s'agit ici de la science inspirée (*al-ʿulûm al-wahbiyya*) et des états spirituels secrets (*al-ahwâl al-khafiyya*) dont sont gratifiés les saints²⁷. De la sorte, il confirme al-Qushayrî et al-Ghazâlî, qui faisaient déjà des gnostiques et des saints, et non des ulémas exotéristes, les vrais héritiers des prophètes²⁸; il se place aussi très clairement dans le sillage de Suyûtî, qui accordait son crédit aux savants ésotéristes (*ʿulamâʾ al-bâtin*) et considérait les exotéristes (*ʿulamâʾ al-zâhir*) comme étant le plus souvent dépravés²⁹. À son tour, Haytamî fait remarquer que seuls les saints ont accès aux sciences mystiques (*al-ʿulûm wa l-maʿârif al-laduniyya*), alors que les sciences extérieures (*al-ʿulûm al-zâhira*) peuvent être acquises par des libertins (*al-fasaqa*) ou même des hérétiques (*al-zanâdiqa*)³⁰. Ailleurs, il oppose les conséquences déplorables du manque d'*adab* (« attitude intérieure juste et authentique ») des clercs (*shuʾm qillat al-adab*) et le profit spirituel (*fâʾida*) que retirent au contraire les soufis de l'observance de cet *adab*³¹. De grands savants comme Ibn ʿAbd al-Salâm (m. 660/1261) et Ibn Daqîq al-ʿId (m. 752/1351) n'affichaient-ils pas leur vénération pour les maîtres du *tasawwuf*³² ?

Dans un passage édifiant, Haytamî agrée Ibrâhîm al-Khawwâs (m. 291/903), qui avait volé un jour au hammâm un habit appartenant au prince. Se pavanant drapé dans cet habit dans la rue, il fut vite attrapé, battu, et obtint ce qu'il désirait : on le surnomma dès lors « le voleur du hammâm ». Haytamî évoque ce cas pour illustrer l'intention délibérée d'attirer sur soi le blâme (*qasd al-takhrîb*) qui anime le *malâmatî*³³. Voyant que les habitants de sa ville manifestaient pour lui beaucoup de vénération (*yaʿ taqidûna-hu*), Khawwâs eut recours à cette ruse pour briser son ego (*nafs*). Haytamî justifie ainsi cette transgression évidente de la *shariʿa* : puisque le *fiqh* permet d'utiliser en cas de nécessité – pour se soigner par exemple – des matières illicites (*muharram*), al-Khawwâs pouvait bien administrer une médication à sa *nafs* par un interdit d'un autre type³⁴. En somme, dans cet exemple, le mufti qu'est Haytamî place la réalité intérieure, spirituelle du monde (*haqîqa*), comme critère de jugement, devant la norme extérieure, légale qui n'en régit que les apparences (*shariʿa*).

26. FH, p. 332.

27. FH, p. 128.

28. FH, p. 128-130.

29. Suyûtî, *Taʿyîd al-haqîqa al-ʿaliyya wa tashyîd al-tariqa al-shâdhiliyya*, Le Caire, 1935, p. 23.

30. FH, p. 309.

31. FH, p. 331.

32. FH, p. 306, 310.

33. Sur Ibrâhîm al-Khawwâs, voir les références données par R. Deladrière dans son *Traité de soufisme*, Paris, 1981, p. 207, n° 40.

34. FH, p. 317.

Face à deux fronts : les censeurs du soufisme, et les pseudo-soufis

Haytamî ne pouvait que rejeter les exotéristes, littéralistes qui jugent les soufis à l'aune de leur mentalité formaliste très exigüe. Il se montre très dur, davantage même que les auteurs soufis, à l'égard des juristes (*fuqahâ'*) censeurs, du fait sans doute de ses prérogatives de *faqîh* mufti. Ainsi, Sha' rânî, soufi contemporain de Haytamî, admet que le *faqîh* réproouve des paroles ou des comportements apparemment condamnables, car il réagit comme l'a fait Moïse lorsque Khadir commettait ses actes déroutants³⁵. Il affirme même que le *faqîh* est récompensé (*ma' jûr*) pour sa critique, car il y fait preuve d'*ijtihâd*³⁶. On s'attend à une opinion semblable de la part de Haytamî. Or, celui-ci distingue d'abord entre le *faqîh* sincère dans sa critique – celui qui « ne vise que le bon conseil » (*mahd al-nasîha*) – et le censeur mû par l'intolérance et le sectarisme (*mahd al-ta' assub*), qu'il condamne sans ambages³⁷. Le *faqîh* sincère est-il pour autant excusable (*ma' dhûr*) ? La fatwa qu'une personne sollicite d'al-Haytamî sur ce point reçoit une réponse négative, puisque le dénigrement qui émane du censeur aboutit pour le savant au *kuf'r*, qui signifie ici le « blasphème » ou même la « perte de foi³⁸ ». Ibn Taymiyya, il va sans dire, est vilipendé en raison de ses attaques dirigées vers maints maîtres du *tasawwuf*³⁹.

L'inaptitude des *fuqahâ'* à apprécier la modalité du mystique se révèle surtout face aux œuvres difficiles d'Ibn al-Fârid (m. 633/1235) et d'Ibn 'Arabî. Elle aurait dû déboucher sur le silence des censeurs, mais ceux-ci se sont engagés au contraire dans « le borbier du dénigrement » (*wartat al-inkâr*)⁴⁰. Haytamî active dans ce domaine le thème de la « vengeance du saint », très visité durant l'époque médiévale⁴¹. « Il est notoire, affirme-t-il, que Dieu ne met pas à profit la science de celui qui dénigre les soufis et qu'Il le châtie par les pires maux⁴². » L'auteur des *Fatâwâ hadîthiyya* avait ainsi un professeur dont la maladie, d'ordre psychique (*dayq al-nafs*), était due, selon lui, à l'anathème qu'il jetait sur Ibn al-Fârid. « Si

35. *Al-Mizân al-Khadiriyya*, Le Caire, 1989, p. 37. Pour l'épisode coranique de la rencontre entre Khadir et Moïse, cf. Cor. XVIII, 65-82.

36. *Al-Ajwiba al-mardiyya 'an a' immat al-fuqahâ' wa l-sûfiyya*, ms. Le Caire (copie personnelle), fol.115a-124b.

37. FH, p. 54.

38. FH, p. 331-332.

39. FH, p. 114-115. Haytamî y traite Ibn Taymiyya d'« innovateur égaré » (*mubtadi' dâll*) et d'« ignorant, source d'égarement » (*mudill jâhil*).

40. FH, p. 331.

41. É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, op. cit., p. 450-452. Le thème de la « vengeance du saint » a été traité de façon détaillée par Nelly Amri dans plusieurs articles, notamment : « La malédiction du saint. Du' à' et situations de conflit dans l'Ifriqiya médiévale. Essai de typologie », dans A. Hénia (dir.), *Être notable au Maghreb*, IRMC, Maisonneuve et Larose, Paris, 2006, p. 69-88 ; « Le pouvoir du saint en Ifriqiya aux VIII^e-IX^e/XIV^e-XV^e siècles : le "très visible gouvernement du monde" », dans H. Bresc, G. Dagher et C. Veauvy (dir.), *Politique et religion en Méditerranée*, éd. Bouchène, Paris, 2008, p. 167-196.

42. FH, p. 53.

tu [corrige ton opinion et] crois à sa sainteté, dit-il à ce savant, je te garantis que Dieu te guérira. » Ce dernier ne traita plus alors le poète de « mécréant » (*kâfir*), mais se contenta de condamner certains de ses vers : la maladie, conclut Haytamî qui n'assista plus par la suite à ses cours, ne le quitta pas mais s'allégea⁴³...

Si la condamnation de la censure émanant des *fuqahâ'* constitue un véritable leitmotiv du recueil, Haytamî rejette d'un autre côté les pseudo-soufis, ou plutôt les pseudo-akbariens, c'est-à-dire ceux qui, prétendant avoir intégré l'enseignement ésotérique d'Ibn 'Arabî et être eux-mêmes parvenus à la réalisation spirituelle, se sont affranchis de la Loi : ils mangent en ramadân, vont au hammâm en compagnie de jeunes éphèbes, s'approprient les biens des gens⁴⁴... Nous retrouvons là le double front auquel doivent faire face les soufis ou les « *ulamâ'* soufis » : d'un côté les juristes fermés à toute dimension spirituelle ou ésotérique, de l'autre les pseudo-soufis ignorants, laxistes, profiteurs – au gré des descriptions qui nous en sont données⁴⁵.

« Défense et illustration » du soufisme et de la sainteté

Dans son plaidoyer très étayé, Haytamî intervient sur les questions les plus variées, faisant souvent siennes les positions de Suyûtî, mais sans le nommer. Ces deux muftis font de l'inspiration qui habite parfois les soufis une « preuve juridique » (*hujja*), tant qu'elle ne va pas à l'encontre d'un point légal avéré⁴⁶, ce qui témoigne d'une réelle reconnaissance de l'*épistémè* soufie dans la culture islamique. Dans le sillage de son prédécesseur, Haytamî proclame l'absolue nécessité de recourir à l'exégèse (*ta'wîl*) des paroles paradoxales des soufis. Lorsque Hallâj déclare « Je suis le Réel /Dieu ! » (*anâ al-Haqq*) et Bistâmî « Gloire à Moi ! », il faut entendre : « le Réel s'est tellement manifesté en moi que je suis désormais comme si j'étais Lui⁴⁷. » Notons au passage que, pour Haytamî, de tels propos peuvent survenir autant en état de sobriété qu'en état d'ivresse ou d'extase⁴⁸. Dans tous les cas, le propos extatique (*shath*) doit être excusé⁴⁹, ce qu'affirmait même le critique Ibn Taymiyya⁵⁰. D'évidence, l'exégèse doit être appliquée également aux maîtres de la métaphysique islamique, tel Ibn 'Arabî, en raison de la terminologie particulière qu'ils emploient⁵¹.

Haytamî se fait donc l'avocat de la doctrine de l'unicité de l'Être (*wahdat al-wujûd*), sans la désigner explicitement, et en la dégageant de façon prudente de toute implication dans

43. FH, p. 53-54.

44. FH, p. 54-55.

45. É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie, op. cit.*, p. 401-402.

46. FH, p. 321.

47. FH, p. 300.

48. *Ibid.*

49. FH, p. 314.

50. *Majmû' al-fatâwâ*, Ryadh, 1398 H., X, p. 339-340.

51. FH, p. 335.

l'incarnationisme (*hulûl*) et l'union de substance à Dieu (*ittihâd*)⁵². Concernant Ibn 'Arabî en propre, Haytamî suit ici encore la trace de Suyûtî : le *Shaykh al-Akbar* est un grand saint (cependant ni l'un ni l'autre ne le qualifient de « Sceau des saints »), mais il faut proscrire la lecture inconsidérée de ses œuvres⁵³. Une telle lecture en effet, diagnostique Haytamî, est de nature à égarer les personnes non qualifiées en sciences islamiques, et à les entraîner vers diverses déviations dogmatiques⁵⁴. Selon ses propres détracteurs, souligne Haytamî, Ibn 'Arabî avait atteint le degré de *mujtahid*, et cela plus que tout autre soufi. Pour autant, Haytamî affirme qu'il s'est trompé dans son appréciation de la « foi de Pharaon⁵⁵ » et n'est certes pas infallible⁵⁶.

Le plaidoyer de Haytamî en faveur du soufisme et de la sainteté porte sur d'autres sujets qui paraissent *a priori* assez conventionnels : authenticité, au regard de l'islam, de la prise de pacte avec un cheikh, de l'usage des litanies quotidiennes (*awrâd*)⁵⁷, de la danse spirituelle des soufis (*raqs*)⁵⁸, des « carrés magiques » (*awfâq*) quand le but en est louable⁵⁹, recours à l'interpolation (*dass*) pour expliquer que des propos hétérodoxes soient faussement attribués aux grands maîtres de la Voie, comme par exemple 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî⁶⁰. Mais l'argumentation de Haytamî est parfois poussée très avant. Si la source coranique des miracles des saints (*karâmât al-awliyâ'*), par exemple, est indiscutable, et si la foi que l'on doit y attacher fait partie du dogme sunnite⁶¹, la possibilité pour un saint, énoncée par Haytamî, de ressusciter un mort ressort singulièrement dans le cadre d'un recueil de fatwas⁶². Enfin, l'accent mis sur la hiérarchie ésotérique des saints, placée dans une perspective purement sunnite, est remarquable. Haytamî semble avoir eu très tôt conscience de la présence de cette hiérarchie puisque, alors qu'il était encore étudiant, il emmena un de ses professeurs, qui niait l'existence de la hiérarchie, chez le grand qâdî Zakariyyâ al-Ansârî, afin que celui-ci, par son ascendant, convainque l'exotériste⁶³. Certes, la question avait déjà été propulsée

52. FH, p. 334.

53. En ce qui concerne Suyûtî, voir *Tanbih al-ghabi bi-tabri'at Ibn 'Arabî*, Le Caire, 1990, p. 20-21. Il ne s'agit évidemment pas de mettre les écrits du maître andalou à l'index, mais d'en réserver l'accès aux personnes compétentes.

54. FH, p. 296.

55. Voir sur ce point D. Gril, « Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn 'Arabî », *Annales islamologiques* XIV, 1978, p. 37-57.

56. FH, p. 335-336.

57. FH, p. 76.

58. FH, p. 298.

59. FH, p. 4, 12. Haytamî s'appuie sur le fait qu'al-Ghazâlî en personne ainsi que Zakariyyâ al-Ansârî s'y adonnaient ; ce dernier aurait même écrit un ouvrage sur le sujet.

60. Selon Haytamî, certains passages du *Kitâb al-Ghunya* prêtent à Jîlânî des propos anthropomorphiques (la question de la *jiba*) qu'un hanbalite authentique comme lui n'a pu tenir ; cf. FH, p. 204.

61. FH, p. 107, 301, 307-308.

62. FH, p. 302.

63. FH, p. 325.

dans le champ de la fatwa par Suyûtî⁶⁴, mais Haytamî présente l'originalité de l'appliquer de façon très concrète à des personnages proches de lui dans le temps et dans les affinités, de l'incarner en quelque sorte dans son époque⁶⁵. La hiérarchisation exotérique des pouvoirs mise en place par les Ottomans était-elle de nature à favoriser une présentation plus ouverte de la hiérarchie ésotérique des saints ?

L'autorité bien assise en ce x^e/xvi^e siècle, nous l'avons vu, de la dynastie ottomane, foncièrement pro-soufie et officiellement pro-akbarienne, a certainement contribué à la diffusion de l'œuvre de Haytamî. Défendre Ibn 'Arabî ne coûtait donc rien à ce dernier. Vivifier la mémoire de Hallâj, par contre, était audacieux, Hallâj qui a toujours partagé les soufis eux-mêmes. À son propos d'ailleurs, Suyûtî et Zakariyyâ al-Ansârî s'étaient tus. Les options ouvertement mystiques des souverains ottomans ont peut-être fourni un cadre de protection qui permettait d'exhumer le vieux dossier hallâjien. Une courte fatwa dévoile un autre aspect de l'audace de Haytamî. Quelqu'un sollicitait celui-ci à propos d'un vers d'Ibn 'Atâ' Allâh extrait des *Hikam* : « Il se peut qu'une désobéissance [à Dieu] entraînant un sentiment d'humilité soit meilleure qu'une œuvre d'adoration développant l'orgueil. » Haytamî y affirme qu'une telle sagesse trouve plusieurs justifications dans le modèle muhammadien (*Sunna*)⁶⁶.

La démarche suivie par Haytamî de consécration, voire d'intronisation, du soufisme est contemporaine du processus d'institutionnalisation de cette même discipline, processus qu'il se refuse visiblement à envisager. Tout au plus l'évoque-t-il de façon tangentielle et allusive, car sa ligne est celle d'un plaidoyer et d'une explicitation du soufisme qui soient le moins possible tributaires des contingences ; il écarte donc délibérément les aspects organisationnels et matériels de la présence soufie dans la société. Si l'on ouvre la lucarne de l'histoire, il apparaît que Haytamî a fourni, plusieurs siècles à l'avance, une argumentation étayée aux futurs adversaires du wahhabisme, comme on peut s'en apercevoir notamment en consultant Internet. Déjà à l'honneur dès son vivant, son aura scientifique s'étendait, à l'époque de Louis Massignon, surtout aux territoires orientaux de l'islam⁶⁷. Mais s'il reste une des grandes autorités de la résistance contre l'idéologie venue des déserts du Najd, force est de reconnaître que celle-ci, grâce aux pétrodollars, a pour l'instant remporté la bataille, et que les salafistes de tous bords ont enjambé allègrement Suyûtî et Haytamî pour prendre ancrage chez Ibn Taymiyya, en tronquant, au demeurant, considérablement sa pensée.

64. *Al-Hâwî lil-fatâwî*, Beyrouth, s. d., II, p. 455-472.

65. FH, p. 324-325.

66. FH, p. 297.

67. L. Massignon, *La Passion de Hallâj*, 2^e éd., Paris, 1975, II, p. 59. Sur al-Haytamî, cf. H. Laoust, *Les schismes dans l'islam*, Paris, 1965, p. 315-316 ; « Ibn Hadjar al-Haytamî », *Encyclopédie de l'Islam* 2, vol. 3, p. 802-803.