

INTRODUCTION

Eric GEOFFROY

1. Ibn ‘Atâ’ Allâh
2. La spiritualité des *Hikam* d’Ibn ‘Atâ’ Allâh
3. La hiérarchie des niveaux de discours
4. Le genre des *Hikam* avant et après Ibn ‘Atâ’ Allâh
5. Style et structure des *Hikam*
6. L’orthodoxie foncière des *Hikam*
7. Le cheikh Muhammad Sa‘îd Ramadân al-Bûtî
8. La spiritualité du cheikh al-Bûtî
9. Le commentaire des *Hikam* par le cheikh al-Bûtî

* *
*

« Les *Hikam* d’Ibn ‘Atâ’ Allâh ont failli être une révélation, et si l’on pouvait accomplir la prière en récitant un autre texte que le Coran, ce serait avec les *Hikam* »

Muhammad al-Bannânî (juriste malékite de Fès, m. 1780)¹

Les *Sagesses (Hikam)* d’Ibn ‘Atâ’ Allâh (m. 1309) constituent assurément, au fil des siècles, le recueil d’aphorismes spirituels le plus connu, le plus médité, et le plus commenté. Elles ont été traduites dans de nombreuses langues, “islamiques” – dont le turc et le malais - et occidentales². Elles proposent en effet sous forme de sentences lapidaires, dans un style libre mais usant souvent de la prose rimée, une pédagogie initiatique s’adressant directement à l’âme humaine. La psychologie spirituelle qu’y distille l’auteur reste d’une étonnante actualité pour tout chercheur de vérité. L’enseignement coranique et muhammadien s’y trouve tellement intériorisé et implicite qu’il nécessite peu de références formelles dans le corps du texte. Les *Sagesses*, œuvre de la fin du

¹ Ibn ‘Ajîba, *Îqâz al-himam fî sharh al-hikam*, Beyrouth, 1988, p. 4.

² En français : P. Nwyia, *Ibn ‘Atâ’ Allâh et la naissance de la confrérie shâdhilite*, Beyrouth, 1990 (rééd.); A. Buret, *Hikam - Paroles de sagesse*, Milan, 1999.

XIII^e siècle, parlent à tout humain contemporain parce qu'elles émanent d'une vision universelle de l'islam et de sa spiritualité. Qu'on en juge par ces quelques échantillons : « Diminue tes sources de joie, tu diminueras tes motifs de tristesse » ; « Scruter les défauts cachés en toi vaut mieux que chercher à percevoir les mystères qui te sont voilés » ; « Sachant qu'existe en toi une tendance à la lassitude, il varia pour toi les formes des pratiques religieuses » ; « Dieu veut te rendre insatisfait de tout pour que rien ne te distraie de Lui » ; « Rien ne te mène autant que l'illusion ! »...

Le propos des *Hikam* est pour l'essentiel d'amener l'homme à connaître son âme, prolongeant ainsi une parole qui est parfois attribuée au Prophète : « Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur ». Ce n'est donc pas un soufisme théorique ou à la formulation par trop métaphysique qui est mis en oeuvre ici, mais une école de vie au quotidien, pour chaque instant. L'objectif premier est de libérer son âme charnelle, son ego (*nafs*), - « le plus grand ennemi », selon le Prophète - de ses prétentions, de ses illusions, de ses projections... « Si tu hésites entre deux choses, choisis la plus déplaisante à ton âme et suis-la ; en effet, ne lui déplaît que ce qui est juste », écrit Ibn 'Atâ' Allâh. Seuls cette « désentification », ce *déconditionnement* de ce que nous croyons faussement être, permettront à l'âme de connaître sa vraie nature spirituelle, de se délivrer du « vice intérieur », comme le rappelle le cheikh al-Bûtî³, et ainsi de se concentrer sur Dieu seul.

1. Ibn 'Atâ' Allâh

Issu d'un milieu de juristes (*fuqahâ'*) malékites d'Alexandrie, le jeune Ahmad Tâj al-dîn Ibn 'Atâ' Allâh se forme d'abord en droit musulman et dans les diverses sciences religieuses. Chez certains juristes de son époque, les réticences sont parfois nombreuses à l'égard de la mystique, et le jeune homme nourrit tout d'abord de forts préjugés contre le *tasawwuf*, ce soufisme auquel il reproche, sans le connaître, de ne pas respecter la lettre de la Loi. Sa rencontre, à l'âge de dix-sept ans, avec le cheikh Abû l-'Abbâs al-Mursî le bouleverse totalement : Mursî lui apprend la réalité cachée de la vie, de l'islam, de lui-même... Il le prend comme disciple dans la Voie soufie, mais lui enjoint par ailleurs de poursuivre sa formation en sciences islamiques formelles. Ce souci d'harmonie entre exotérisme (*zâhir*) et ésotérisme (*bâtin*) caractérise la spiritualité de l'islam : l'homme est à l'image de Dieu, qui Se décrit comme étant à la fois l'Apparent et le Caché, l'Extérieur et l'Intérieur (Coran 57 : 3).

³ Al-Bûtî, *Al-hikam al-'atâ'iyya li-Ibn 'Atâ' Allâh al-Sakandarî*, Damas, 2007, I, p. 16.

Dans son livre *Latâ'if al-minan*⁴, Ibn 'Atâ' Allâh s'attarde sur cette "conversion" à la mystique car, pour lui, elle a valeur d'exemple et peut éclairer l'être qui se cherche :

« J'ai été son [al-Mursî] disciple assidu durant douze ans, et j'atteste que je n'ai jamais entendu de sa bouche la moindre parole qui contredise la Loi, ou qui ressemble aux propos que les calomniateurs lui attribuaient. »

« La raison de ma rencontre avec lui fut la suivante. [...] Je me dis à moi-même : "Pourquoi n'irais-tu pas voir cet homme ? Celui qui détient la vérité a des signes qui le manifestent". J'allai donc à une de ses séances, et le trouvai en train de parler des différents "instants spirituels" que Dieu a demandé à l'homme d'expérimenter. "Il y a d'abord la soumission (*islâm*), disait-il, puis la foi (*îmân*) et enfin la recherche de l'excellence (*ihsân*). Tu peux également formuler cela ainsi : le premier "instant" est l'acte d'adoration (*'ibâda*), le deuxième la servitude (*'ubûdiyya*) et le troisième la servitude absolue (*'ubûda*). Tu peux encore dire comme ceci : le premier est la Loi (*sharî'a*), le deuxième la Réalité (*haqîqa*), et le troisième la réalisation intérieure (*tahaqquq*) de cette Réalité". Il poursuivait toujours en ponctuant son discours de : "Si tu veux, tu peux dire ainsi", "Si tu veux, tu peux formuler cela ainsi"... Mon esprit en fut totalement ébloui. Je compris que cet homme puisait sa science dans l'Océan divin... »

« C'est ainsi que Dieu chassa de moi la réprobation que je nourrissais jusqu'alors pour ce cheikh. Je revins à la maison dans la soirée, mais quelque chose en moi m'empêcha de me retrouver en famille comme je le faisais habituellement. J'éprouvais un sentiment étrange que je ne savais définir. Je me réfugiai dans la solitude, pour contempler le ciel, les astres et toutes les merveilles que Dieu, dans Sa Toute-Puissance, a créées. Cette méditation m'amena à retourner chez le cheikh. Dès que je fus introduit auprès de lui, il se leva et me fit un accueil si chaleureux que j'en fus gêné; je ne me sentais pas digne d'être reçu d'une telle façon. Les premiers mots que je lui adressai furent :

- Maître, je t'aime !

- Que Dieu t'aime comme tu m'aimes !, poursuivit-il.

Puis je lui fis part de mes préoccupations et de mes peines. Voici ce qu'il me dit :

- Dans sa relation avec Dieu, le fidèle expérimente quatre "états" (*ahwâl*), pas un de plus : la faveur, l'épreuve, l'obéissance et la désobéissance. Si Dieu t'octroie Sa faveur, Il exige de toi l'action de grâce. S'Il te soumet à l'épreuve, Il te demande d'être endurant. Goûtes-tu l'obéissance, Il veut que tu reconnasses le bienfait qu'Il t'a par là accordé. Si par contre tu es dans la désobéissance, Il exige de toi que tu demandes pardon. »

⁴ Texte traduit en français par E. Geoffroy sous le titre *La sagesse des maîtres soufis*, Grasset, Paris, 1998.

« Lorsque je quittai le cheikh, ce fut comme si mon désarroi et ma tristesse étaient un habit dont je me serais dévêtu. Quelque temps plus tard, je le revis et il me demanda comment j'allais.

- J'ai beau traquer en moi le moindre trouble, je n'en trouve pas la trace, lui dis-je. [...]

- Persévère !, me répondit-il, car ainsi tu feras autorité dans les deux voies⁵.

Par “les deux voies”, il entendait celle de la Loi - ou de la science exotérique -, et celle de la Réalité - ou de la science ésotérique⁶ ».

Ce souci d'harmonie entre exotérisme et ésotérisme va se concrétiser au Caire, capitale de l'empire mamelouk et grande métropole de l'islam, où Ibn 'Atâ' Allâh va enseigner conjointement le droit musulman et le soufisme, dans la *madrassa* Mansûriyya, mais surtout à l'université al-Azhar. Ses sermons spirituels attirent beaucoup de fidèles, mais sa renommée grandissante lui vient surtout de son œuvre écrite. Désigné par Mursî comme son successeur, il devient en 1287 le troisième maître de la voie Shâdhiliyya, fondée par le Marocain Abû l-Hasan al-Shâdhilî (m. 1258)⁷. Il couche alors sur papier l'enseignement oral de Mursî et de Shadhilî ; sa fonction l'autorise toutefois à donner sa propre teinte à cet enseignement. Doté d'un sens aigu de la pédagogie spirituelle, il sait distiller la métaphysique soufie dans un discours simple et imagé. Chez lui, la parole et l'écrit s'inspirent mutuellement. Il s'agit de délivrer une éducation islamique nourrie de la *Sunna*, « en impressionnant les âmes », comme le dira cet autre cheikh shâdhilî, Ahmad Zarrûq (m. 1493)⁸.

Parmi les textes majeurs d'Ibn 'Atâ' Allâh figurent les *Latâ'if al-minan*, « Les touches subtiles de la grâce », testament spirituel du maître⁹. Il y développe d'abord la doctrine de la sainteté en islam (« Il est plus difficile de connaître le saint que de connaître Dieu », disait Mursî), en expliquant que les saints musulmans sont les « héritiers » de tous les prophètes, et bien sûr du prophète Muhammad. Ainsi, « La “Réalité muhammadienne” est semblable au soleil, et la lumière du cœur de chaque saint à autant de lunes. La lune, tu le sais, éclaire parce que la lumière du soleil se pose sur elle et qu'elle la réfléchit. Le soleil illumine donc de jour, mais aussi de nuit par l'intermédiaire de la clarté lunaire : il ne se couche jamais ! Tu peux ainsi comprendre que le rayonnement des saints est permanent, vu que la lumière de l'Envoyé de Dieu irradie

⁵ Littéralement : « Tu deviendras mufti dans les deux voies ».

⁶ *La sagesse des maîtres soufis*, op. cit., p. 141-143.

⁷ Sur la Shâdhiliyya, voir l'ouvrage collectif dirigé par E. Geoffroy, *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2005.

⁸ A. Zarrûq, *Qawâ'id al-tasawwuf*, Damas, 1968, p. 101.

⁹ Traduit en français sous le titre *La sagesse des maîtres soufis*, op. cit.

constamment sur eux¹⁰ !» Un autre texte fondamental d'Ibn 'Atâ' Allâh est *al-Tanwîr fî isqât al-tadbîr* (« De l'abandon de la volonté propre »)¹¹. Il traite de la nécessité de se dépouiller d'une volonté individuelle illusoire, ce qui ne contredit aucunement la quête quotidienne de la subsistance et l'obligation de travailler dans la société ; il s'agit là de deux niveaux totalement différents, et à vrai dire complémentaires. Ibn 'Atâ' Allâh fait de l'abandon de la volonté propre (*tark al-tadbîr*) le principe même de toute progression spirituelle. On en trouve l'écho direct dans l'une des premières *Sagesses/Hikam* : « Déleste-toi du gouvernement de toi-même : **Ce dont un Autre te décharge, ne t'en charge point** !¹² »

Se partageant jusqu'à la fin de sa vie entre l'enseignement, la direction spirituelle et la rédaction de son œuvre, Ibn 'Atâ' Allâh utilise sa renommée pour défendre le soufisme contre ses censeurs. Il se fait ainsi le porte-parole des soufis auprès du sultan Mansûr al-Lâjîn, lorsqu'Ibn Taymiyya (m. 1328) attaque, en 1306, certaines doctrines ou pratiques qui ont cours dans les milieux soufis. Ibn Taymiyya est pourtant soufi lui-même, et se vante d'être rattaché au cheikh 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî¹³. Mais il rejette par exemple la possibilité de l'intercession (*shafâ'a*) du Prophète en ce monde, et nul doute que l'insistance d'Ibn 'Atâ' Allâh à valider, dans les *Latâ'if al-minan*, cette intercession n'a d'autre dessein que de contrer le cheikh syrien. Le savant chaféite Taqî al-Dîn al-Subkî (m. 1355), qui fut le disciple d'Ibn 'Atâ' Allâh, réfuta d'ailleurs Ibn Taymiyya sur ce point et sur d'autres¹⁴.

Ibn 'Atâ' Allâh meurt au Caire à l'âge de cinquante ans, et est enterré dans le cimetière de la Qarâfa, au pied du Mont Muqattam. Maints oulémas ou soufis ont voulu reposer à ses côtés. Son sanctuaire, restauré sous l'égide du *shaykh al-Azhar* 'Abd al-Halîm Mahmûd (m. 1978), lui-même shâdhilî, fait toujours l'objet de visites pieuses, et des séances d'invocation (*dhikr*) s'y tiennent régulièrement. Son oeuvre, porteuse d'une grande spiritualité tout en se voulant accessible au commun des croyants, se diffuse dès son vivant, et atteint rapidement le Proche-Orient et le Maghreb, puis le reste du monde musulman. Ses *Hikam* en particulier « circulent entre toutes les mains » au Maroc quelques décennies après sa mort¹⁵.

¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹¹ Traduit en français par A. Penot aux éditions Alif, Lyon, 1997.

¹² *Hikma* n°4.

¹³ On en trouvera les références dans Eric 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. 42-43.

¹⁴ Cf. *al-Rasâ'il al-subkiyya fî l-radd 'alâ Ibn Taymiyya*, Beyrouth, 1983.

¹⁵ De l'aveu d'Ibn 'Abbâd (m. 1390) ; cf. P. Nwyia, *Ibn 'Abbâd de Ronda*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1961, p. 205.

Chronologie :

1259 : naissance d'Ibn 'Atâ' Allâh à Alexandrie.

1275 : il fait la rencontre de son futur maître, Abû l-'Abbâs al-Mursî, Andalou qui a suivi Abû l-Hasan al-Shâdhilî à Alexandrie.

1287 : alors qu'il est déjà établi au Caire, il succède à Mursî à la tête de la confrérie Shâdhiliyya.

1309 : il meurt au Caire.

2. La spiritualité des *Hikam* d'Ibn 'Atâ' Allâh

Les *Hikam* constituent la première œuvre d'Ibn 'Atâ' Allâh ; il n'avait que trente-cinq ans lorsqu'il les composa, et il les cite souvent dans ses ouvrages postérieurs. Lorsqu'il les présenta à son maître, le cheikh Abû l-'Abbâs al-Mursî, celui-ci lui dit : « Mon fils, tu y as rassemblé ce à quoi vise l'*Ihyâ*' [*'ulûm al-dîn*, de Ghazâlî], et davantage ! » Il est ici pertinent de souligner que pour al-Shâdhilî et al-Mursî, al-Ghazâlî avait atteint un degré spirituel élevé, celui de la « station de la véridicité » (*siddîqiyya*)¹⁶. Ibn 'Atâ' Allâh s'inscrit donc dans le sillage de celui qui, surnommé « la preuve de l'islam », parvint à rétablir l'harmonie entre l'orthodoxie sunnite et le soufisme. Les *Hikam* respirent donc cette orthodoxie foncière, non celle du conformisme religieux mais celle d'une spiritualité radicale, celle qui reflète la servitude ontologique (*'ubûdiyya*) de l'être humain. Quels en sont les principaux traits ?

L'essence de l'enseignement d'Ibn 'Atâ' Allâh et de sa voie spirituelle réside sans doute dans la concentration sur Dieu seul (*al-jam' 'alâ Allâh*). Le Nom divin *Allâh*, qui totalise et synthétise tous les autres Noms, doit faire l'objet de la méditation du novice ; il est le support par excellence de toute contemplation. La personne qui s'adonne au *dhikr* doit donc éviter d'être distraite dans sa contemplation, fût-ce par des phénomènes ou des plaisirs spirituels. Pour autant, il faut persévérer même dans la distraction : « N'abandonne pas l'invocation (*dhikr*) pour la raison que tu n'y es pas présent à Dieu, nous dit Ibn 'Atâ' Allâh. En effet, plus grave est l'absence complète de la mention de Dieu que sa mention sans participation du cœur. Peut-être Dieu t'élèvera-t-il de cette invocation discrète à des invocations avec concentration, puis à l'invocation avec présence du cœur ; enfin à l'invocation avec absence de tout ce qui n'est pas l'Invoqué. “ Et cela n'est guère difficile pour Dieu¹⁷,¹⁸ ». Ibn 'Atâ' Allâh éprouve une méfiance extrême à l'égard des

¹⁶ *La sagesse des maîtres soufis, op. cit.*, p. 124.

¹⁷ Coran 14 : 20.

¹⁸ *Hikma* 44.

faveurs surnaturelles et autres signes extérieurs : le vrai miracle (*karâma*) réside dans la rectitude intérieure (*istiqâma*). D'ailleurs, « parfois est favorisé de charisme qui n'a pas encore la rectitude parfaite !¹⁹ » L'auteur des *Hikam* revient à plusieurs reprises sur cette mise en garde : « Comment interromprait-Il pour toi le cours habituel des choses, alors que tu n'as rien changé à tes mauvaises habitudes ?²⁰ ». Il se défie également de tout matérialisme religieux, de tout ritualisme auto-complaisant : « Les oeuvres sont des formes figées : elles sont animées par le secret de l'intention pure²¹ ».

S'il veut se réaliser spirituellement, l'homme doit acquérir un parfait détachement à l'égard du monde. Mais l'ascèse (*zuhd*) est périlleuse pour la vie spirituelle. En effet, en mortifiant son ego et en renonçant au monde, l'homme accorde à ceux-ci une place indue; il tombe donc sous le coup de l'« associationnisme » (*shirk*) subtil, puisqu'il ne peut les évacuer de sa conscience : « Tu glorifies le monde en cherchant à t'en détacher ! », avertissait al-Shâdhilî. Pour Ibn 'Atâ' Allâh, les ascètes font preuve d'aveuglement sur le plan spirituel : « Les dévots et les ascètes s'effarouchent de toute chose, parce que tout les rend absents à Dieu. S'ils Le voyaient en toute chose, ils ne s'effaroucheraient de rien !²² »

C'est donc en s'en remettant totalement à Dieu et à Sa grâce que le mystique parvient à se délivrer de son ego, et donc à accéder à la Présence divine. Cet « abandon confiant en Dieu » (*tawakkul*) est érigé en vertu cardinale par Ibn 'Atâ' Allâh. Rien n'est possible sans la grâce divine, et c'est sur ce constat que s'ouvrent les *Hikam* : « Le signe que l'on compte sur ses propres oeuvres c'est d'espérer moins [en la miséricorde divine] quand il y a chute !²³ ». Il revient donc à l'homme, en retour, de pratiquer sans cesse l'action de grâce (*al-shukr*), de manifester à Dieu sa gratitude pour tous les dons qu'il reçoit. L'action de grâce n'est pas seulement le premier devoir qui incombe à l'être humain; elle lui permet également d'instaurer une relation, un échange privilégié avec Dieu : « Qui ne rend pas grâce à Dieu pour Ses bienfaits s'expose à en être privé ; qui Lui en est reconnaissant les entrave à son profit²⁴ ! »

La « pauvreté en Dieu » (*faqr*) ne consiste donc pas à s'affubler de quelque oripeau ou à marquer son appartenance à telle ou telle confrérie ; elle est une attitude intérieure. L'aspirant n'a pas à se couper du monde lorsqu'il s'engage dans la Voie : c'est dans les modalités de la vie ordinaire qu'il doit

¹⁹ *Hikma* 166.

²⁰ *Hikma* 119.

²¹ *Hikma* 10.

²² *Hikma* 107.

²³ *Hikma* 1.

²⁴ *Hikma* 59.

atteindre la réalisation spirituelle. Lorsque Ibn 'Atâ' Allâh devint le disciple d'al-Mursî, il désira abandonner l'étude de la science exotérique, mais son maître l'en empêcha. Il en retint visiblement la leçon : « Ne demande pas à Dieu de te sortir d'un état pour qu'Il t'utilise dans un autre. S'Il te voulait, Il se servirait de toi sans te changer d'état²⁵ ». La sagesse commande d'être à l'écoute de Dieu, de pressentir Sa volonté : « Chercher le dénuement, quand Dieu t'impose l'usage de la société, est une recherche de soi déguisée. Mais c'est manquer d'ambition spirituelle que de fréquenter la société quand Dieu t'impose le dénuement !²⁶ »

La sobriété spirituelle d'Ibn 'Atâ' Allâh apparaît dans la préférence qu'il accorde au « resserrement » (*qabd*) par rapport à la « dilatation » (*bast*). Il s'agit là d'un corrélatif d'opposition majeur de la psychologie soufie; il succède généralement à celui de la crainte et de l'espérance. Pour l'auteur des *Hikam*, le resserrement maintient constamment l'être humain dans la servitude ontologique qui est la sienne, et réduit donc la part de son ego. Dans une de ses *Sagesses*, il affirme que Dieu « t'octroie parfois dans la “nuit du resserrement” plus que tu ne peux obtenir dans la lumière du “jour de la dilatation” »²⁷. En effet, une certaine intimité que l'homme goûte avec Dieu peut l'amener à se relâcher, à se “dilater” dans sa relation avec Lui. Le resserrement a pour but d'empêcher une telle désinvolture. À noter que cette doctrine/expérience a sans doute influencé le thème de la « Nuit obscure », telle qu'exprimée par le mystique chrétien espagnol saint Jean de la Croix XVI^e siècle).

Il faut encore observer comment Ibn 'Atâ' Allâh cultive le *paradoxe*, la contradiction apparente, dans ce monde de la dualité qu'il faut constamment dépasser pour réintégrer l'Unicité (*Tawhîd*). C'est la clé de l'éveil spirituel : « Il se peut qu'en te comblant, Dieu te prive ; il se peut aussi qu'en te privant, Il te comble : si, en te privant, Il t'ouvre la porte de la perception, alors la privation devient un don²⁸ » ; « Désobéissance engendrant humilité et indigence vaut mieux qu'obéissance inspirant fierté et orgueil!²⁹ » ; « L'avènement des tribulations [sur le cheminement spirituel] est festivité pour les novices ; parfois tu acquerras par les tribulations un surcroît [de grâce] que tu ne trouveras ni dans le jeûne ni de la prière³⁰ » ; « Qui se proclame humble est le vrai orgueilleux³¹ », etc.

²⁵ *Hikma* 18.

²⁶ *Hikma* 2.

²⁷ P. Nwyia, *op. cit.*, p.147.

²⁸ *Hikma* 77.

²⁹ *Hikma* 89.

³⁰ *Hikma* 162-163.

³¹ *Hikma* 219.

En définitive, l'enseignement spirituel, porteur d'éveil, bouscule toujours le mental et ses conceptions bornées. Il doit aboutir, d'une manière ou d'une autre, à ce que les soufis appellent la « grande perplexité » (*hayra*). L'âme humaine, décontenancée, n'a dès lors d'autre échappatoire que de chercher une solution verticale : « Lui demander quelque chose c'est le suspecter, s'écrie Ibn 'Atâ' Allâh, Le chercher c'est être absent de Lui, chercher quelqu'un d'autre c'est manquer de pudeur envers Lui, et demander quelque chose à quelqu'un d'autre c'est être très loin de Lui ³² ! »

Un mot, maintenant, sur la doctrine métaphysique qui transparait dans les *Hikam*. Elle semble en apparence bien proche de celle de l'« unicité de l'Être » (*wahdat al-wujûd*) : cette expression, soulignons-le, reflète la doctrine du « Grand Maître » (*al-Shaykh al-Akbar*) Ibn 'Arabî (m. 1240), mais lui-même ne l'a jamais employée : elle provient d'abord d'Ibn Taymiyya, qui l'utilise dans un but polémique bien sûr, puis de disciples ultérieurs d'Ibn 'Arabî qui en ont systématisé l'usage. Quoi qu'il en soit, à partir de la fin du VII^e/XIII^e siècle, cette doctrine exerce une influence qui ira toujours croissante. Il faut donc la traduire en termes acceptables, et Ibn 'Atâ' Allâh montre ici sa capacité à distiller l'enseignement ésotérique soufi.

Schématiquement, selon cette doctrine, l'être (*al-wujûd*) n'appartient qu'à Dieu seul. En manifestant les créatures, Dieu a doté celles-ci d'une existence qui n'a qu'une valeur relative, voire nulle. Certes les choses sont potentiellement amenées à l'existence du fait qu'elles sont contenues de toute éternité dans la Science divine, mais cette existence est fondamentalement *illusoire*; plus précisément, c'est le sentiment que partagent les hommes d'avoir un être propre, autonome, et les séparant de l'Être de Dieu qui constitue le leurre suprême ! Plusieurs *Hikam* vont en ce sens : « Voici la preuve de Sa toute-puissance : Il se voile à toi par ce qui n'a pas d'être en-dehors de Lui³³ » ; « Ce n'est pas un être existant avec Dieu qui te Le voile - car rien n'existe avec Lui - mais c'est ton illusion que quelque chose existe avec Lui !³⁴ ». Dans l'absolu, les voiles sont une illusion, mais, d'évidence, ils ont leur raison d'être en ce monde.

Pourtant, dans les *Hikam*, Ibn 'Atâ' Allâh se montre extrêmement prudent quant à la doctrine/expérience de « l'unicité de l'Être », car ses « Sagesses », à la différence d'oeuvres plus élitistes telles que les *Latâ'if al-minan*, étaient destinées à un public large, non initié. Il manie à cet effet plusieurs registres de langage. Chacun, du simple croyant qu'il faut édifier au soufi averti, du détracteur qu'il faut convaincre au disciple de l'ordre shâdhilî, peut ainsi retirer un profit correspondant à ses propres aptitudes. Un shâdhilî plus tardif,

³² *Hikma* 20.

³³ *Hikma* 15.

³⁴ *Hikma* 129.

le savant Jalâl al-dîn al-Suyûtî (m. 1505) en témoigne : « Quand les Shâdhilis emploient le mot *wahda* [c'est-à-dire *wahdat al-wujûd*], ils désignent en fait le *tawhîd* au sens commun³⁵ ». C'est que, comme l'ont toujours enseigné les soufis et notamment Ghazâlî, le *tawhîd* peut être appréhendé selon une multitude de degrés, qui sont fonction de la réalisation spirituelle de chacun.

3. La hiérarchie des niveaux de discours

De fait, les différents commentateurs distinguent plusieurs degrés d'enseignement dans les *Hikam*. Ahmad Zarrûq, par exemple, ce « juriste soufi », appelé « le jaugeur des soufis » (*muhtasib al-sûfiyya*), en dégage quatre : le « discours pieux et le sermon » (*al-tadhkîr wa l-wa'z*), destiné au commun des croyants ; le discours concernant les statuts exotériques (*ahkâm*), destiné également à tous ; puis celui qui évoque les « états spirituels » (*ahwâl*), lequel s'adresse aux cheminants sur la Voie spirituelle (*al-murîdûn*), mais qui peut susciter par ailleurs l'éveil spirituel chez autrui ; et enfin le discours sur les « réalités spirituelles » (*haqâ'iq*), qui concerne exclusivement les gnostiques (*ârifûn*) et les êtres réalisés (*al-muhaqqiqûn*)³⁶.

Un autre commentateur majeur, le Marocain Ibn 'Ajîba (m. 1809), reprend à sa manière ces quatre niveaux, en établissant des correspondances avec les ouvrages spirituels du patrimoine : le « discours pieux et le sermon » serait puisé chez des auteurs anciens tels que Ibn al-Jawzî, al-Muhâsibî, al-Qushayrî, etc. Le deuxième degré de discours est cette fois décrit comme « la purification des œuvres et la correction des états spirituels », et s'adresse aux êtres à la démarche sincère et aux novices sur la Voie soufie (*al-mubtadi'ûn min al-sâlikîn*) ; la matière en est puisée chez Ghazâlî et Suhrawardî (de Bagdad, m. 1234). Le troisième degré concerne la « réalisation des états et des stations spirituels » (*tahqîq al-ahwâl wa l-maqâmât*), et est dédié aux disciples confirmés, à ceux qui s'ouvrent à la gnose. Selon Ibn 'Ajîba, ce niveau de discours est le plus répandu dans les *Hikam*. Il puise dans les ouvrages les plus accessibles d'Ibn 'Arabî, et d'al-Bûnî, ésotériste mort en 1225. Enfin, le quatrième niveau, qui vise les connaissances spirituelles et les sciences inspirées (*al-ma'ârif wa l-'ulum al-ilhâmiyya*), trouve son commentaire dans deux ouvrages d'Ibn 'Atâ' Allâh déjà mentionnés : *al-Tanwîr fî isqât al-tadbîr* (« De l'abandon de la volonté propre »), et *Latâ'if al-minan* (« Les touches subtiles de la grâce »)³⁷.

Le cheikh al-Bûtî, quant à lui, distingue trois niveaux de discours ou « axes » : celui de « l'attestation de l'Unicité » (*al-tawhîd*), destiné à

³⁵ *Ta'yîd al-haqîqa al-'aliyya wa tashyîd al-tarîqa al-shâdhiliyya*, Le Caire, 1934, p. 80. En français, le titre donne ceci : « La confirmation de la haute vérité par l'édification de la voie Shâdhiliyya ».

³⁶ A. Zarrûq, *Sharh hikam Ibn 'Atâ' Allâh*, Tripoli, 1969, p. 26-27.

³⁷ Ibn 'Ajîba, *Îqâz al-himam fî sharh al-hikam*, op. cit., p. 10-11.

déceler, à traquer, l'idolâtrie subtile (*al-ma'ânî al-khafîyya lil-shirk*) ; celui des « nobles vertus et de la purification de l'âme » (*al-akhlâq, tazkiyat al-nafs*) ; le troisième, enfin, concerne le « cheminement spirituel et ses diverses règles » (*al-sulûk wa ahkâmu-hu al-mukhtalifa*) 38.

Tout ce qui précède nous montre à quel point l'auteur des *Hikam* applique le principe muhammadien en vertu duquel il faut parler aux gens selon leur degré d'entendement. Sur le modèle de Junayd de Bagdad (m. 911), Ibn 'Atâ' Allâh sait filtrer le passage des réalités intérieures vers le grand jour. Tantôt il faut ouvrir à la compréhension du sens ésotérique, tantôt il faut en sceller la possibilité même. « Sans Sa [Dieu] manifestation dans les créatures, explique notre auteur, aucune d'elle ne serait visible. Mais si Ses attributs apparaissaient, les créatures s'évanouiraient³⁹ ». Paul Nwyia parle à cet égard de la fonction dialectique « à la fois voilante et dévoilante des Noms divins⁴⁰ ».

Ibn 'Atâ' Allâh partage encore avec Junayd le goût de l'audace dans l'expérience spirituelle (Junayd est le premier grand "explorateur" du thème de l'Unicité / *Tawhîd* dans l'histoire du soufisme), mais cette propension s'assortit du souci de dissimuler l'essentiel de l'expérience. De celle-ci, très peu de choses filtrent, car la pudeur empêche ces « hommes de l'intérieur » de dévoiler ce qui, à leurs yeux, n'est pas du domaine de l'expression : « Dans une vie obscure ensevelis-toi : ce qui pousse avant d'être mis en terre ne parvient pas à maturité⁴¹ », avertit Ibn 'Atâ' Allâh.

Chez lui, la tonalité dominante est donc d'éviter tout ésotérisme gratuit, toute complaisance dans une langue élitiste. Son enseignement oral, d'après ce qu'on en sait, ne maniait pas une langue technique sophistiquée. D'une façon générale, son langage était économe en termes soufis, pour privilégier l'emploi d'images, de situations psychologiques concrètes, qui facilitent l'accès à la compréhension. Dans son œuvre, Ibn 'Atâ' Allâh a voulu traduire la réalisation spirituelle en termes accessibles. C'est pourquoi l'œuvre et l'enseignement de Shâdhilis tels qu'Ibn 'Atâ' Allâh ont largement débordé le cadre confrérique étroit, et même les seuls milieux soufis, pour inspirer toute la spiritualité islamique. Il suffit de citer al-Busîrî, auteur de la célèbre *Burda*, et al-Jazûlî, à qui l'on doit les *Dalâ'il al-khayrât*.

En vérité, le principe muhammadien en vertu duquel il faut parler aux gens selon leur degré d'entendement se fonde sur la Miséricorde (*al-rahma*), qui prodigue à chaque âme ce qu'elle peut supporter. Les *Hikam* sont bien issues de ce trésor de sagesse que constitue l'enseignement du Prophète ; elles sont en cela un des modes d'expression de la *Sunna* prophétique.

³⁸ Al-Bûâtî, *Al-hikam al-'atâ'iyya li-Ibn 'Atâ' Allâh al-Sakandarî*, op. cit., I, p. 10.

³⁹ *Hikma* n° 130.

⁴⁰ P. Nwyia, *Ibn 'Atâ' Allâh et la naissance de la confrérie shâdhilite*, op. cit., p. 271.

⁴¹ *Hikma* 11.

4. Le genre des *Hikam* avant et après Ibn ‘Atâ’ Allâh

L'expérience spirituelle, en général et, en l'occurrence, dans le cadre islamique, se transmet de façon privilégiée dans des formules brèves, des sentences allusives, des “apophtegmes”, car ce genre de formulation rend mieux compte de l'instantanéité de l'expérience qu'une prose cherchant à développer rationnellement la traduction de cette expérience dans le mental humain. Dans la plupart des cas, une telle expérience est ineffable, et seules les formes poétiques et sapientielle – c'est-à-dire développant une “sagesse” – permettent de l'effleurer. En outre, l'enseignement spirituel, initiatique, ne s'adresse pas au mental mais au tréfonds de l'âme, pour l'édifier, la toucher, voire l'ébranler.

On compte parmi les grands auteurs de *Hikam* cheikh Arslân de Damas (m. entre 1160 et 1165), qui a composé une *Epître sur l'Unicité divine (Risâlat al-tawhîd)*⁴². Mais l'on peut citer plus sûrement l'Irakien Ahmad al-Rifâ'î (m. 1183), maître éponyme de la *tarîqa* Rifâ'îyya, Ibn ‘Arabî (m. 1240), et surtout le Maghrébin Abû Madyan al-Ghawth (m. 1197)⁴³, dont le ton est proche de notre auteur égyptien : « Il y a trois sortes de geôlier, dit-il : l'âme charnelle, le caprice et la passion » ; « Contemple Sa contemplation à ton égard et non ta propre contemplation de Lui » ; « Vouloir obtenir quelque chose des créatures, c'est douter du Créateur » ; « Celui qui se pare de l'éphémère n'est qu'un illusionné » ; « Veille à te défaire de tout : c'est ainsi que tu connaîtras tout par Lui », etc. Au XX^e siècle, le cheikh algérien Ahmad al-‘Alâwî (m. 1934) a rédigé des *Hikam* qui évoquent parfois, elles aussi, celles d'Ibn ‘Atâ’ Allâh : « N'abandonne pas ton ego en le combattant : accompagne-le plutôt et enquiers-toi de ce qu'il recèle » ; « Les vices de l'âme ne sont là que pour cacher les lumières du Très-Saint » ; « La sagesse est semblable à la dispense (*rukhsa*) : on ne peut en faire usage qu'en cas de besoin » ; « Le Réel [Dieu] n'est ni proche ni lointain⁴⁴ »... Chez tous ces auteurs, on retrouve le même souci d'aller à l'essentiel, de toucher

⁴² Présentée, commentée et traduite par E. Geoffroy dans *Jihâd et Contemplation*, Albouraq, Paris, 2003. Cette épître a bénéficié également de nombreux commentaires venant de oulémas et de soufis. C'est P. Nwyia qui la range parmi le genre des *Hikam* ; cf. *Ibn ‘Atâ’ Allâh et la naissance de la confrérie shâdhilite*, *op. cit.*, p. 68-71.

⁴³ Ses *Hikam* ont été commentées par le cheikh Ahmad al-‘Alâwî dans un ouvrage intitulé *Al-Mawâdd al-ghaythiyya al-nâshi'a 'an al-hikam al-ghawthiyya* (Mostaganem, 1989). Cet ouvrage a été traduit par Manuel Chabry sous le titre : *Sagesse céleste - Traité de soufisme*, éd. La Caravane, Cugnaux, 2007.

⁴⁴ Ces *Hikam* ont été publiées dans un recueil intitulé *al-Munâjât*, Mostaganem, 1986.

le tréfonds de l'âme, sans s'embarasser de discours dogmatiques ou de développements intellectuels par lesquels l'âme peut toujours trouver des faux-fuyants et ainsi rester insensible à l'adresse qui lui est faite.

5. Style et structure des *Hikam*

À propos du style des *Hikam*, Paul Nwiyia écrit : « Imitant le style chaud et elliptique de certaines sourates coraniques, les *Hikam* offraient à leur méditation [il s'agit des milieux soufis du Maghreb] un texte dont le rythme et la concision incisive avaient un pouvoir d'incantation irrésistible. Apprises par cœur et inlassablement répétées, ces Sentences devinrent l'expression familière de l'oraison shâdhilite... ». Conjuguant l'assonance (*al-saja*) et l'allitération (*al-jinâs*), les *Hikam* synthétisent, selon l'avis de beaucoup, l'enseignement de la spiritualité islamique : la densité de l'expression n'y a d'égale que l'économie des mots employés, que ceux-ci relèvent de la terminologie soufie ou non. A cet égard, ce recueil illustre le style allusif (*ishârî*) propre à la discipline du soufisme.

Certains auteurs ont considéré que les *Hikam* ne répondaient pas à un ordre logique, comme si leur recueil n'était que l'assemblage d'inspirations ou d'états spirituels fulgurants qui auraient été par la suite assemblés. Toutefois, des lecteurs avisés tels qu'Ahmad Zarrûq et le *shaykh al-Azhar* 'Abd al-Halîm Mahmûd (m. 1978) y ont relevé au contraire une cohérence interne, une complémentarité intrinsèque entre les diverses "sapiences" : celles-ci s'éclairent en fait les unes par les autres⁴⁵. D'évidence, des thèmes ressortent, conformément aux niveaux de discours évoqués plus haut, mais il y a bien une texture unique, et s'impose une « économie spirituelle tenant compte des besoins de l'âme [...] ainsi que des difficultés de plus en plus subtiles qui peuvent surgir au long de la Voie⁴⁶ ».

L'on se doute bien, cependant, qu'une œuvre aussi dense - malgré sa parcimonie au niveau formel - aussi riche pour la vie de l'âme, a nécessité des commentaires. Le premier a été réalisé par Ibn 'Abbâd de Ronda (m. 1390), le deuxième par al-Zarrûq, le troisième par Ibn 'Ajîba - appartenant tous trois à l'école shâdhilie -, etc. Dans les années 1980, M. A. Haykal notait qu'il y aurait eu en tout vingt-cinq commentaires (*sharh*). Celui du cheikh al-Bûtî serait alors le vingt-sixième...

⁴⁵ Muhammad 'Abd al-Maqsûd Haykal, introduction à l'édition arabe du commentaire des *Hikam* par Ibn 'Abbâd, Le Caire, 1988, p. 38.

⁴⁶ Titus Burckhardt, introduction à la traduction française de A. Buret, *Hikam - Paroles de sagesse*, op. cit., p. 10.

6. L'orthodoxie foncière des *Hikam*

De l'avis de tous les commentateurs et observateurs, les *Hikam* sont imprégnées, souvent de manière implicite, de l'esprit du Coran et de la *Sunna* du Prophète. Et c'est bien sûr cette conformité au modèle sunnite qui se dégage des appréciations portées sur leur auteur. Al-Dhahabî (m. 1348), par exemple, peu suspect de grande sympathie pour les soufis, écrit à propos d'Ibn 'Atâ' Allâh : « J'ai constaté que le cheikh Tâj al-Dîn al-Fâriqî, à son retour d'Égypte, vouait une grande admiration à son [il s'agit d'Ibn 'Atâ' Allâh] art du sermon et de l'allusion spirituelle. Assis sur une chaire dans la mosquée d'al-Azhar, il tenait des propos qui apaisaient les âmes. Il mêlait les paroles des soufis aux traditions des Anciens et à toutes sortes de sciences. Ses disciples étaient nombreux. On sentait en le voyant un homme de bien⁴⁷ ». Suyûtî notait de son côté qu'il n'y avait pas la moindre déviation dans le soufisme d'Ibn 'Atâ' Allâh⁴⁸, et Ibn 'Ajîba souligne que la méthode que suit celui-ci s'inscrit dans le pur *Tawhîd* de l'islam⁴⁹. Cette orthodoxie foncière explique que les *Hikam* aient reçu un tel accueil dans le milieu des '*ulamâ*', qu'elles aient été enseignées dans les grandes institutions de l'islam sunnite, et commentées par des cheikhs d'al-Azhar comme 'Abd Allâh al-Sharqâwî (m. 1812) ou 'Abd al-Majîd al-Sharbûnî (m. 1929). « Elles ont été adoptées comme manuels d'enseignement soufi à la Qarawiyîn comme à al-Azhar, à Tunis comme à Damas », écrit Paul Nwyia⁵⁰. Quant au cheikh al-Bûtî, il note l'excellence des deux maîtres d'Ibn 'Atâ' Allâh, l'imam al-Shâdhilî et al-Mursî, qui ont su conjuguer en eux « les normes de la *Sharî'a* et les principes de la purification de l'âme ». L'auteur des *Hikam*, ajoute-t-il, était fortement imprégné des réalités intérieures de la *Sharî'a*, qui permettent à l'homme de se libérer des passions et des illusions qui assaillent son ego⁵¹. Selon al-Bûtî, les *Hikam* dans leur ensemble puisent leur matière spirituelle dans le Coran et la *Sunna*⁵².

7. Le cheikh Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûtî

⁴⁷ D. Gril, « L'enseignement d'Ibn 'Atâ' Allâh al-Iskandarî, d'après le témoignage de son disciple Râfi' Ibn Shâfi' », dans E. Geoffroy, *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁸ Muhammad 'Abd al-Maqsûd Haykal, introduction, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁹ Ibn 'Ajîba, *Îqâz al-himam*, *op. cit.*, p. 11.

⁵⁰ P. Nwyia, *Ibn 'Atâ' Allâh et la naissance de la confrérie shâdhilite*, *op. cit.*, p. 36.

⁵¹ Al-Bûtî, *Al-hikam al-'atâ'iyya li-Ibn 'Atâ' Allâh al-Sakandarî*, *op. cit.*, I, p. 9.

⁵² *Ibid.*, p. 10.

Le cheikh al-Bûtî est né en 1929 dans une famille d'origine kurde, à Jilka, sur l'île de Bûtân, une île située maintenant en Turquie. Âgé de quatre ans, il immigra avec sa famille à Damas, au pied du Mont Qâsyûn. Il effectua son cycle secondaire à l'Institut de Formation Islamique (*Ma'had al-Tawjîh al-Islâmî*). Puis, en 1953, il alla étudier les sciences de la *Sharî'a* à l'université al-Azhar du Caire. Il y obtint en 1955 le plus haut diplôme délivré par al-Azhar à cette époque. Il étudia ensuite à la faculté de Langue Arabe d'al-Azhar, où il obtint son diplôme la même année.

Après avoir été nommé professeur en 1960 à la faculté des sciences religieuses de l'Université de Damas, il fut envoyé en Égypte pour faire une thèse à al-Azhar sur les fondements de la loi islamique (*usûl al-Sharî'a al-islâmiyya*). Il y obtint le titre de docteur en 1965. La même année, il fut nommé professeur à la faculté de *Sharî'a* à Damas. Il en devint ensuite le vice-doyen, puis le doyen. A l'heure actuelle, il dirige le département des Croyances et Religions (*al-'aqâ'id wa l-adyân*) à l'Université de Damas.

Il est membre du Conseil Royal des Recherches en Civilisation Islamique à Amman, ainsi que du High Council of Oxford Academy. Hormis l'arabe, qu'il manie avec une aisance rare, il parle couramment le turc et le kurde, et a une bonne maîtrise de l'anglais.

Il anime depuis de longues années une émission religieuse hebdomadaire à la télévision syrienne. Il donne de nombreuses conférences, notamment dans le monde arabe et en Occident, et participe à maints colloques internationaux. Il est l'un des '*ulamâ*' contemporains les plus reconnus, et l'un des prédicateurs musulmans les plus appréciés dans le monde.

Aperçu sur son œuvre :

C'est un savant très prolifique. On lui doit plus de quarante ouvrages traitant de sciences de la religion, de la littérature, de la philosophie et de la sociologie. Ses écrits se partagent entre la dogmatique islamique (par exemple : *Kubrâ al-yaqîniyyât al-kawniyya* ou *Al-insân musayyar am mukhayyar*) ; la stylistique coranique (*Ahsan al-hadîth*, ou *Min rawâ'i' al-Qur'ân*) ; la vie du Prophète (*Kitâb fiqh al-sîra*) ; le droit musulman (*Muhâdarat fi l-fiqh al-muqâran*, *Ma'a al-nâs*, *al-Jihâd fi l-islâm...*) ; les fondements du droit (*Mabâhith al-Kitâb wa l-Sunna*) ; l'économie, l'éducation, et beaucoup de questions touchant les sociétés contemporaines. Dans le soufisme, outre son commentaire des *Hikam*, on peut citer *Hâdha wâlidî* « Voici mon père ! », où il évoque son père, Mulla Ramadân al-Bûtî, soufi et ascète.

8. La spiritualité du cheikh al-Bûtî

Si lui-même ne se réclame pas explicitement du *tasawwuf* (« soufisme »), il est indéniable qu'il incarne un modèle islamique d'humanisme spirituel. Lorsqu'on l'écoute se dégage de lui une grande sincérité, et un recueillement intérieur qu'on appelle en arabe *al-khushû'*. Il n'y a qu'à parcourir le livre collectif rédigé en hommage au cheikh pour apprécier sa personnalité spirituelle. Celle-ci se caractérise par la quête d'authenticité et le détachement, vertus qui sont reconnues aux Anciens⁵³ ! Le cheikh traque le « vice intérieur » (*bâtin al-ithm*) - expression qui revient souvent sous sa plume et dans son discours. Par ailleurs, il est qualifié d'« amoureux seigneurial » (*'âshiq rabbânî*) par l'un des auteurs⁵⁴, et le grand mufti actuel de Syrie, Ahmad Badr al-Dîn Hassûn - lui-même très ouvert à la spiritualité - consacre tout son article à la place qu'occupe l'amour spirituel (*al-hubb*) chez le cheikh al-Bûtî⁵⁵. Il y fait d'ailleurs usage de termes soufis, tels que *al-fanâ'* (l'extinction de l'âme-conscience individuelle en Dieu), *yaqazat al-qalb* (l'éveil du cœur, la vigilance constante), etc. Et certes, comme le stipule un autre contributeur, « toute réforme commence par le cœur », ce cœur qui est l'organe spirituel de l'homme⁵⁶. Ainsi donc, pour le cheikh al-Bûtî, comme pour tous les spirituels musulmans, la norme religieuse ne prend vie et sens qu'à partir de l'intériorité de l'homme, ce que certains formalismes accumulés au cours des siècles ont tendance à faire oublier !

9. Le commentaire des *Hikam* par le cheikh al-Bûtî

De ce qui précède, on comprend que la grande sensibilité spirituelle du cheikh l'ait amené à s'imprégner des *Hikam* d'Ibn 'Atâ' Allâh, à les commenter et à les analyser depuis de longues années lors de séances publiques, jusqu'à ce que tout cet enseignement soit collecté et couché sur papier dans les présents volumes. Il s'agit bien, en effet, d'un « commentaire et analyse » des *Hikam* (*Sharh wa tahlîl al-Hikam al-'atâ'iyya*), et si le terme *sharh* est classique dans la littérature islamique, celui de *tahlîl* l'est moins, et indique que l'entreprise du cheikh al-Bûtî est d'un genre propre à lui, assez différent des commentaires soufis anciens.

⁵³ *Muhammad Sa 'îd Ramadân al-Bûtî – Buhûth wa maqâlât muhdât ilayhi*, Dâr al-fikr, Damas, 2002.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 169-183.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 113.

Le cheikh était évidemment conscient qu'il devait, en tant que « savant en sciences islamiques » (*'âlim*), justifier le fait qu'il commente un texte relevant du soufisme (*tasawwuf*), discipline que certains musulmans, par ignorance, taxent rapidement d'« innovation blâmable » (*bid'a*)⁵⁷. D'entrée de jeu, il distingue entre le contenu, le « signifié », du terme *tasawwuf*, et ses divers emplois formels, voire les déviations que ce terme a subies au cours de l'histoire. Il indique qu'il n'emploiera jamais ce terme au cours de son commentaire. Doit-on y voir seulement une marque de prudence, au vu de sa position de savant censé représenter « l'orthodoxie » de l'islam sunnite ? Pas uniquement. Il note en effet qu'Ibn 'Atâ' Allâh lui-même n'a jamais recours à ce terme, ni dans les *Hikam*, ni dans d'autres ouvrages majeurs tels que *Latâ'if al-minan* ou *al-Tanwîr fî isqât al-tadbîr*⁵⁸. Il est vrai que si le *tasawwuf* est bien une discipline authentifiée de l'islam, et que Ghazâlî et bien d'autres '*ulamâ*' n'ont jamais répugné à utiliser ce terme, s'il est encore vrai qu'Ibn Khaldûn range le *tasawwuf* « parmi les sciences de la *Sharî'a*⁵⁹ », beaucoup de soufis ou classés comme tels vivaient cette dimension intérieure de l'islam sans la formuler explicitement. Ainsi voit-on Abû Bakr Shiblî (m. 945) - soufi lui-même, proche de Junayd et de Hallâj - avancer que si les soufis avaient été assez « transparents » à Dieu, ils n'auraient pas eu besoin de recevoir une quelconque dénomination, c'est-à-dire d'être identifiés socialement⁶⁰. Le soufisme est une science de l'être, non de l'avoir ; il désigne une expérience intérieure qui ne nécessite nullement d'être affichée ou revendiquée...

Comme c'est le cas pour d'autres auteurs, le cheikh al-Bûtî a donc recours au terme scripturaire *ihsân* (« recherche de l'excellence ») pour décrire la quête spirituelle en islam. Il s'inscrit bien sûr dans l'enseignement prodigué dans le fameux « hadîth de Gabriel », *hadîth* dans lequel l'ange dialoguant avec le Prophète dégage trois niveaux de conscience dans le vécu islamique : l'*islâm*, soumission formelle en lien avec le monde corporel et le rituel (comment prier, comment effectuer le pèlerinage, etc.) ; l'*îmân*, la foi, qui est une adhésion au dogme de l'islam, et qui est reliée à la raison (*al-'aql*). Mais, souligne le cheikh, cette foi rationnelle, si elle n'est pas soutenue et orientée sur le cheminement éthique et spirituel (*silk, sulûk*), reste prisonnière en quelque sorte de l'ego (*nafs*), et mène ainsi à la passion, à une foi tronquée de sa vérité. Ici intervient l'*ihsân*, travail spirituel qui consiste à « adorer Dieu comme si tu Le voyais, car si tu ne Le vois pas, certes Lui te voit », selon les termes du *hadîth*. L'*ihsân*

⁵⁷ Al-Bûtî, *Al-hikam al-'atâ'iyya li-Ibn 'Atâ' Allâh al-Sakandarî*, op. cit., p. 10.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁹ *Al-Muqaddima*, traduite par V. Monteil : *Discours sur l'Histoire universelle*, Beyrouth, 1968, III, p. 1004.

⁶⁰ E. Geoffroy, *Le soufisme - voie intérieure de l'islam*, Le Seuil, Paris, 2009, p. 18.

éclaire la raison, l'aide à se dépasser afin que le musulman "s'éveille", et accède aux réalités de la foi et à ses exigences⁶¹. L'*ihsân* ainsi défini est le « cœur de l'islam »⁶², il est l'esprit qui insuffle le corps de l'islam ou, par une autre image, qui donne vie à une statue⁶³.

Toute discipline a ses règles et ses méthodes, et le cheikh al-Bûtî met à son tour l'accent sur la nécessité de s'adonner au *dhikr Allâh*, au « souvenir-invocation de Dieu ». L'on sait combien les sources scripturaires (Coran et *Sunna*) louent les vertus du *dhikr* et de sa pratique⁶⁴. C'est le *dhikr* qui permet de faire « palpiter », de faire vivre la foi / *îmân* qui se situe dans la raison, et l'*islâm* qui régit le corps ; c'est encore lui qui permet au cœur du fidèle de se maintenir dans la vigilance constante (*murâqaba*) à l'égard de Dieu, de se purifier et de se délivrer ainsi du « vice intérieur ». Comment certains musulmans peuvent-ils en arriver à traiter cette thérapie d'innovation blâmable⁶⁵ ?

Le cheikh al-Bûtî révèle sa personnalité "mystique" par l'importance qu'il donne à l'Amour – ce qu'a souligné, on l'a vu, le grand mufti actuel de Syrie. L'âme humaine, en vérité, est façonnée, prédisposée à aimer Dieu ; l'amour que l'homme peut porter à Dieu n'est qu'un juste retour de l'amour principiel, originel, qu'Il voue à sa créature. Seul cet amour spirituel peut chasser du cœur les passions – qui ne sont que des pseudo-amours ! – que l'homme secrète en lui⁶⁶.

Le cheikh en arrive ainsi à justifier le rôle du guide spirituel (*murshid*), dont la fonction est de sortir l'homme de son état de distraction foncière (*ghafla*), de l'amener à aiguiser sa vision intérieure (*basîra*), et à adorer Dieu « comme s'il Le voyait », ce qui est la définition même de l'*ihsân*. Et le cheikh de citer à l'appui ce verset : « Qui a une parole plus véridique que celui qui appelle à Dieu, œuvre en bien, et affirme "Je suis certes parmi les êtres soumis à

⁶¹ Al-Bûtî, *Al-hikam al-'atâ'iyya li-Ibn 'Atâ' Allâh al-Sakandarî*, op. cit., p. 12-13.

⁶² Pensons au titre de l'ouvrage du cheikh Khaled Bentounès, « Le soufisme, cœur de l'islam ».

⁶³ Al-Bûtî, *Al-hikam al-'atâ'iyya li-Ibn 'Atâ' Allâh al-Sakandarî*, op. cit., p. 15.

⁶⁴ E. Geoffroy, *Le soufisme - voie intérieure de l'islam*, op. cit., p. 248-260.

⁶⁵ Al-Bûtî, *Al-hikam al-'atâ'iyya li-Ibn 'Atâ' Allâh al-Sakandarî*, op. cit., p. 14-16.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 14.

Dieu’’⁶⁷ ? » Ou encore ce *hadîth* : « Mieux vaut mieux pour toi que tous les bienfaits de ce monde le fait que Dieu guide grâce à toi un seul homme⁶⁸ ! »

Si c’est bien cet « objectif pédagogique sacré (*qudsî*) » qui est en vue, peu importe, en définitive, qu’on l’appelle « soufisme » (*tasawwuf*), « science du cheminement spirituel » (*‘ilm al-sulûk*) ou « méthode de purification de l’ego » (*fann al-tazkiya*) : il est aberrant, aux yeux du cheikh al-Bûtî, de rejeter un contenu aussi louable, une discipline aussi nécessaire à l’âme humaine, sous prétexte que telle ou telle de ces dénominations a été parfois détournée de son but authentique ; il est absurde, ajoute le cheikh en recourant à un emprunt coranique, de jeter le vrai (*haqq*) sous prétexte que le faux (*bâtîl*) s’y est infiltré quelque peu⁶⁹ !

Si al-Ghazâlî a su au XI^e siècle, par sa caution de grand savant et de « preuve de l’islam », spiritualiser la matière islamique et axer cette “mystique” tempérée sur le modèle muhammadien, il revenait, bien des siècles plus tard, à un *‘âlim* tel que le cheikh al-Bûtî de contribuer à recentrer la communauté musulmane, parfois égarée par des idéologies à visage religieux, sur l’essence de l’islam et de la foi qu’il porte : son message spirituel.

⁶⁷ Coran 41 : 33.

⁶⁸ Al-Bûtî, *Al-hikam al-‘atâ’iyya li-Ibn ‘Atâ’ Allâh al-Sakandarî*, op. cit., p. 16-17.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 17.