

Une grande figure de saint ummî le cheikh 'Alî al-Khawwâs (m. 939/1532)

Sil'on admet que le *tasawwuf* n'est pas une science de l'irrationnel mais du supra rationnel, les saints *ummî* ne sont pas alors des « illettrés » – comme on le traduit généralement – mais des « sur lettrés ». Peu importe qu'ils aient acquis ou non les codes humains en matière d'écriture ou de lecture, car là n'est pas l'essentiel. 'Alî al-Khawwâs, qui nous intéresse ici, était, semble-t-il, analphabète, tandis que 'Abd al-'Azîz al-Dabbâgh (m. 1142/1720), qui illustre le mieux la sainteté *ummî* au Maroc, savait, quant à lui, lire et écrire ¹. Leur singularité sur le plan spirituel réside dans la nature de la science dont ils sont gratifiés : la science innée (*'ilm wahbî*), inspirée, « émanant de Dieu » (*'ilm ladunî*). Selon les sources, cette science a stupéfait les savants exotéristes venus éprouver les *ummî*, car elle est pour eux l'expression d'un don divin (*karâma*) qui serait l'héritier du miracle prophétique (*mu'jiza*). La *mu'jiza* majeure que l'islam reconnaît à Muhammad, le prophète *ummî* (Coran 7 : 157-158), est en effet d'avoir reçu le Livre. Pour autant, ni les auteurs musulmans ni les orientalistes ne sont certains que le Prophète ait été réellement analphabète ².

Il faut donc comprendre sa *ummiyya* comme une virginité spirituelle – le *ummî* est resté tel que sa mère (*umm*) l'a enfanté – en vertu de laquelle Muhammad a été choisi comme réceptacle de la Révélation. Ibn Khaldûn note en ce sens que la *ummiyya* prophétique, loin de trahir quelque déficience, manifeste au contraire la perfection ³. Les héritiers muhammadiens, que sont les saints *ummî*, puisent ainsi leur science directement à la source de l'Écriture, dans la « Table bien gardée » (*al-lawh al-mahfûz*) ⁴. Le statut de la *ummiyya*, a priori négatif et dégradant dans la vie profane, s'inverse donc dans le domaine spirituel, où la *ummiyya* implique un surcroît de grâce, un « sur lettrisme » qui supprime les relais ordinaires de la science acquise (*al-'ilm al-muktasab*).

1. Al-Sha'rânî, *Durar al-ghawwâs fî fatâwâ al-Khawwâs*, Le Caire, 1985, p. 23 ; Ibn al-Mubâarak, *Al-ibrîz min kalâm sîdî al-ghawth 'Abd al-'Azîz al-Dabbâgh* I, Damas, 1984, p. 33.

2. É. Geoffroy, « Ummî », *El* ² X, p. 931-932.

3. Ibn Khaldûn, *Al-muqaddima*, Beyrouth, s.d., p. 465.

4. É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*, l'head, Damas, 1995, p. 302.

1. SUR LES TRACES DU «NABÎ UMMÎ»

Le cheikh *ummî*, comme l'indique Sha'rânî, est d'évidence muhammadien ⁵, et donc sunnite au sens le plus profond du terme. Pour 'Abd al-'Azîz al-Dabbâgh, le Prophète est la clé de la manifestation divine dans le cosmos, et sa lumière (*al-nûr al-muhammadi*) est à l'origine de toute la création ⁶. La plupart des soufis partagent cette doctrine, mais celle-ci a une incidence directe sur la vie spirituelle des *ummî*. Pour ces derniers, toute initiation trouve sa source chez le Prophète, et l'illumination spirituelle (*fath*), de quelque nature qu'elle soit, ne peut survenir que par imprégnation du modèle muhammadien. Al-Khawwâs explique ainsi à Sha'rânî que les rites du pèlerinage à La Mecque et à Arafat ont pour but de préparer le fidèle à «l'ouverture muhammadienne» (*al-fath al-muhammadi*) susceptible de se produire lors de la visite à Médine ⁷. Al-Dabbâgh affirme de son côté que celui qui a reçu quelque illumination est en danger tant qu'il n'a pas perçu le degré spirituel du Prophète ⁸. Même s'il est rattaché à un maître terrestre, le *ummî* bénéficie donc d'une initiation directe du Prophète: ce fut le cas d'al-Khawwâs et, avant lui, de son cheikh Ibrâhîm al-Matbûlî ⁹. Cette voie muhammadienne (*al-tariqa al-muhammadiyya*) a pour support privilégié la «prière sur le Prophète» (*al-salât 'alâ-l-nabî*), qu'al-Khawwâs répétait cinquante mille fois par jour ¹⁰. On notera à cet égard que la formule de prière utilisée le plus souvent dans les voies initiatiques jusqu'à nos jours s'appelle la *salât ummiyya*: «*Allahumma salli 'alâ sayyidinâ Muhammad 'abdika wa rasûlika al-nabî al-ummî...*». À l'instar d'autres grands initiés, al-Khawwâs aurait reçu des formules de prières spécifiques de la part du Prophète, lors de visions se produisant durant le sommeil ou à l'état de veille ¹¹.

Pour un saint *ummî*, la *sunna* ne consiste donc pas en un modèle extérieur, formel ou figé dans le temps. Personne ne peut prétendre être sur les traces du Prophète, affirme al-Khawwâs, sans le prendre à témoin pour tous ses actes quotidiens et sans lui demander une autorisation préalable. Si l'aspirant applique cette prescription, il peut arriver au degré de proximité du Prophète qu'avaient les Compagnons ¹². Cette intimité avec le Prophète qui échoit au *ummî* lui permet d'appréhender le sens profond de ses paroles (*hadîth*) et de juger de leur authenticité. Le cheikh *ummî* mesure les *hadîth* à l'aune de son dévoilement spirituel (*kashf*), ce qui lui permet de résoudre les contradictions apparentes existant entre certains d'entre eux ¹³.

5. Al-Sha'rânî, *Durar...*, p. 23.

6. Ibn al-Mubâarak, *op. cit.*, II, p. 191-193.

7. Al-Sha'rânî, *Durar...*, p. 70-71.

8. Ibn al-Mubâarak, *op. cit.*, I, p. 400.

9. Al-Sha'rânî, *Al-anwâr al-qudsiyya fî ma'rifat qawâ'id al-sûfiyya* I, Beyrouth, 1985, p. 32.

10. M. al-Zabîdî, *'Iqd al-jawhar al-thamîn fîl-dhikr wa turuq al-ilbâs wa-l-talqîn*, ms. communiqué par R. al-Mâlih, fol. 20.

11. M. al-Sanûsî, *Al-salsabil al-ma'in fîl-tarâ'iq al-arba'in*, Beyrouth, 1968, p. 10.

12. Al-Sha'rânî, *Al-tabaqât al-kubrâ* II, Le Caire, 1954, p. 153.

13. En ce qui concerne al-Khawwâs, cf. Al-Sha'rânî, *Durar...*, p. 30-31; pour al-Dabbâgh, cf. Ibn al-Mubâarak, *op. cit.*, I, p. 111, 125, 318.

2. L'« ORTHODOXIE » MUHAMMADIENNE

« Tout ce que les hommes connaissent de la *sharî'a* provient de la science de l'Envoyé de Dieu, en vertu du *hadîth* : "Me fut enseignée la science des premiers et des derniers" ¹⁴ » : 'Alî al-Khawwâs définit en ces termes l'orthodoxie foncière qui caractérise tout disciple du Prophète. La *Sharî'a* doit être honorée et suivie parce qu'elle est l'expression de la volonté divine, explicitée par le modèle muhammadien. Le cheikh s'insurgeait contre les « maîtres » soufis n'ayant pas une connaissance détaillée des statuts de la *Sharî'a*. « Celui qui trahit la Loi extérieure ne peut que trahir les secrets divins ¹⁵ ». Pour les spirituels musulmans, note al-Khawwâs, il n'y a pas de différence entre la *sharî'a* et la *haqîqa* puisqu'ils ont accès à l'une comme à l'autre : la réalisation spirituelle est le fruit de cette complétude entre l'extérieur (*zâhir*) et l'intérieur (*bâtin*) du message muhammadien ¹⁶. Le soufisme n'est donc autre que l'islam plénier, dont les diverses dimensions sont éclairées par la lumière de la *haqîqa*. Ainsi, pour al-Khawwâs, chaque pilier de l'islam (*salât, zakât, sawm...*) doit être exploré en partant de la simple soumission (*islâm*) pour s'élever vers la foi (*îmân*), puis l'excellence (*ihsân*) à laquelle il ajoute la certitude (*îqân*), confortée par la contemplation ¹⁷.

Respecter la *sharî'a* et le Prophète qui a été chargé de la transmettre, c'est aussi respecter les '*ulamâ*', ces savants exotéristes qui, s'ils n'empruntent pas les mêmes voies que les cheikhs *ummî*, n'en ont pas moins un rôle majeur dans la sauvegarde de la Révélation. Si les saints (*awliyâ*) sont les gardiens de l'Essence divine, les '*ulamâ*', eux, sont les gardiens des Noms et des Attributs ¹⁸. Selon Ibrâhîm al-Matbûlî, maître d'al-Khawwâs, l'éthique du soufi doit être pétrie du sens des convenances spirituelles (*adab*) à observer avec chaque personne, et dans tout milieu ou classe sociale, car c'est là reconnaître la volonté divine à l'œuvre ¹⁹. Al-Khawwâs se montrait donc ouvert à toute sensibilité au sein de l'islam, en dépit des critiques qu'il pouvait formuler intérieurement à leur égard ²⁰. Il louait les cheikhs de la *tarîqa* shâdhiliyya pour leur souci de la formation exotérique de leurs disciples, comme le fit après lui al-Dabbâgh ²¹.

Les cheikhs *ummî* ne sont donc pas ces derviches déviants, extatiques ou illuminés que l'on pourrait imaginer. Ils se défient d'ailleurs des *majdhûb*, qui ne sont pas utiles à la société et ne peuvent guider autrui sur la voie. Or, al-Khawwâs et al-Dabbâgh donnent une grande importance à l'éducation spirituelle (*tarbiya*) ainsi qu'au lien de maître à disciple ²². D'une façon générale, tous les êtres qui se laissent dominer par l'ivresse spirituelle trahissent une déficience, car le modèle muhammadien impose à l'homme, en dernière instance, de revenir à la lucidité pour servir Dieu

14. Al-Sha'rânî, *Al-ajwiba al-mardiyya 'an a'immât al-fuqahâ' wa l-sûfiyya*, ms., Le Caire, (G.A.L. II, 444), fol. 201a. Ce texte a été édité récemment au Caire.

15. Al-Sha'rânî, *Durar...*, p. 94-95; *id.*, *Al-anwâr al-qudsiyya* II, p. 196-197.

16. Al-Sha'rânî, *Al-ajwiba...*, fol. 195b; Ibn al-Mubâarak, *op. cit.*, I, p. 502; II, p. 122.

17. Al-Sha'rânî, *Al-ajwiba...*, fol. 59a, 67a.

18. Al-Sha'rânî, *Durar...*, p. 123.

19. Al-Sha'rânî, *Al-tabaqât al-kubrâ* II, p. 151; C. Mayeur-Jaouen, « Le cheikh scrupuleux et l'émir généreux à travers les *Akhilâq matbâliyya* de Sha'rânî », dans R. Chih et D. Gril (éd.), *Le saint et son milieu*, Ifao, Le Caire, 2000, p. 88.

20. Al-Sha'rânî, *Al-ajwiba...*, fol. 204a.

21. Cf. L'article d'A. Sabra dans le présent volume, « Illiterate Sufis and Learned Artisans : The Circle of 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî »; Ibn al-Mubâarak, *op. cit.*, II, p. 60.

22. Al-Sha'rânî, *Durar...*, p. 77, p. 101, p. 144; É. Geoffroy, *Le soufisme...*, p. 502; Ibn al-Mubâarak, *op. cit.*, II, p. 47 sq.

et l'humanité²³. Le «cheminant» (*sâlik*) est donc de loin supérieur au «ravi en Dieu» (*majdhûb*), et al-Khawwâs demande à Sha'rânî qu'il prenne pour maître, après sa mort, un être chargé d'épreuves (*balâ'*)²⁴.

Les cheikhs *ummî* appartiennent souvent au milieu des petits artisans et marchands urbains – où se rencontrent nombre d'extatiques – ou encore à celui des paysans, mais cela ne suffit pas à en faire des représentants d'une religiosité populaire, peu ou prou hétérodoxe, qui s'opposerait à l'establishment des '*ulamâ'*. Leur critique des milieux de la science exotérique est d'une nature plus profonde. «Le cheikh *ummî*, précise en effet Ibn 'Arabî, est celui dont le cœur n'a pas été souillé par la pensée discursive (*al-nazar al-fikrî*)²⁵». De fait, 'Alî al-Khawwâs émet de grandes réserves à l'égard de la théologie scolastique (*al-kalâm*): «Parmi les écoles islamiques, il n'y a pas pire que les théologiens (*al-mutakallimûn*) qui discoursent sur l'Essence divine avec leur esprit limité²⁶.» Il s'oppose également à la philosophie hellénistique (*falsafa*) car elle relativise l'importance de la révélation muhammadienne, en passant celle-ci au filtre de la raison humaine²⁷.

Certes, à l'instar d'al-Khadir, le cheikh *ummî* puise directement sa science dans la Présence: «Mérite le nom de '*âlim*, s'exclame al-Khawwâs, celui qui ne tire pas sa science d'autrui et se trouve par là même au rang d'al-Khadir (*maqâm khadirî*); tout autre type de '*âlim* ne fait que ramasser une science qui ne lui appartient pas²⁸.» Certes, procédant par le dévoilement (*kashf*) et non par la science acquise, les cheikhs *ummî* empruntent rarement les canaux ordinaires de la communication humaine. Ils parlent le plus souvent en *suryânî*, langue primordiale de la première humanité, langue des esprits (*arwâh*) mais aussi des bébés humains – ces *ummî* par excellence – et sont peu accessibles au commun des mortels²⁹. Sha'rânî, qui a par ailleurs du mal à comprendre ce qu'énonce 'Alî al-Khawwâs, fait ainsi fonction d'interprète (*mutarjim*) de son maître, qui «s'exprimait tantôt en *suryânî*, tantôt en hébreu³⁰».

Pourtant, les grands savants exotéristes se mettent à leur école, «se soumettent à leur parole», comme le rapporte un auteur à propos d'al-Khawwâs³¹. «J'ai été plongé toute ma vie, avoue le grand cadi hanbalite Shihâb al-Dîn al-Futûhî, dans les livres de la *sharî'a*, et je n'ai jamais eu conscience qu'une telle science [le soufisme] puisse exister³².» C'est après la rencontre que Sha'rânî ménagea entre al-Khawwâs et le grand cadi que celui-ci se voua entièrement à la voie. Sha'rânî cite d'autres '*ulamâ'* exotéristes qui ont été édifiés par la science de l'«illettré» Khawwâs³³, et un théologien azharî tardif (xix^e siècle) a même intégré les paroles d'al-Khawwâs dans un ouvrage renommé de *tawhîd*: quand l'establishment de l'islam reconnaît la science inspirée du *ummî*³⁴. Le '*âlim sûfi* qu'est Sha'rânî recueille avec humilité les propos d'al-Khawwâs, comme le fera le distingué savant

23. Al-Sha'rânî, *Durar...*, p. 78, 137, 143; *Al-tabaqât al-kubrâ* II, p. 160; Ibn al-Mubâarak, *op. cit.*, II, p. 30-36, 191.

24. Al-Sha'rânî, *Durar...*, p. 83.

25. Ibn 'Arabî, *Al-futûhât al-makkiyya* II, Le Caire, 1329AH., p. 644.

26. Al-Sha'rânî, *Al-tabaqât al-kubrâ* II, p. 158.

27. M. Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, New Brunswick, Londres, 1982, p. 310.

28. Al-Sha'rânî, *Al-tabaqât al-kubrâ* II, p. 152.

29. Ibn al-Mubâarak, *op. cit.*, I, p. 340-347.

30. Al-Sha'rânî, *Al-tabaqât al-kubrâ* II, p. 169; Al-Sha'rânî, *Durar...*, p. 23.

31. N. al-Ghazzî, *Al-kawâkib al-sâ'ira bi a'yân al-mi'a al-âshira* II, Beyrouth, 1945, p. 221.

32. Sha'rânî, *Al-tabaqât al-sughrâ*, Le Caire, 1970, p. 81.

33. Al-Sha'rânî, *Al-tabaqât al-kubrâ* II, p. 152.

34. É. Geoffroy, *Le soufisme...*, p. 306, note 62.

de Fès, Ahmad Ibn al-Mubâarak, venu d'abord mettre à l'épreuve al-Dabbâgh. Un regard extérieur peut inviter à considérer l'assurance avec laquelle les saints *ummî* parlent des réalités ésotériques comme un phénomène de compensation : face à la science quantifiable, objective des savants exotéristes, ces inspirés opéreraient une sorte de surenchère en illusionnant leur auditoire... Mais comment expliquer la fascination que les authentiques *ummî* – rares au demeurant – ont exercée à toute époque sur ces savants, ainsi que la fonction initiatique qu'ils ont assumée à l'égard de grands noms du soufisme tels qu'Ibn 'Arabi³⁵ ?

3. LE DÉVOILEMENT SPIRITUEL ET LA SCIENCE ACQUISE : DEUX MODALITÉS COMPLÉMENTAIRES

Entre la science exotérique « acquise » (*kasbî*) et la science « octroyée » (*wahbî*) ou innée, l'opposition n'est qu'apparente, car l'une et l'autre ont une source unique. Partant de sa propre expérience, al-Khawwâs témoigne que toutes les paroles qui lui sont inspirées trouvent leur fondement dans le Coran et la *sunna*, et il relève de façon plus générale une parfaite concordance entre les connaissances procurées par le dévoilement (*kashf*) et les arguments des grands savants (*al-a'imma al-mujtahidûn*) : les unes et les autres « proviennent de la lumière de la *sharî'a* ». À chacun, donc, ses propres moyens d'investigation³⁶.

Au cours de l'époque mamelouke, les soufis ont réussi à asseoir le dévoilement et l'inspiration comme des procédés authentifiés de la connaissance en islam. Certains ont appelé de leurs vœux la réactivation du grand processus de l'*ijtihâd*, et condamné l'imitation en matière de jurisprudence. L'*ijtihâd*, en effet, correspond mieux à leur conception d'une loi vivante se révélant à chaque instant à l'intimité du croyant. Ces soufis ont même osé sortir la notion d'*ijtihâd* de sa gangue juridique pour l'introduire dans la science spirituelle. C'était bien sûr une façon de légitimer leurs « prétentions » à accéder directement à la source de la loi. 'Alî al-Khawwâs affirme ainsi que l'*ijtihâd* plénier s'accomplit non pas selon les conjectures (*zann*) des savants exotéristes, mais en se concentrant sur le *yaqîn*, la certitude visionnaire procurée par la contemplation³⁷. Sha'rânî, qui considère que les grands soufis ont atteint le degré de l'*ijtihâd* absolu (*mutlaq*) en matière initiatique, instaure, dans les *Durar al-ghawwâs fî fatâwâ al-Khawwâs*, une relation de *muqallid* à *mujtahid* entre lui et son maître : il s'y réfère à l'autorité d'al-Khawwâs dans les aspects exotériques comme ésotériques de l'islam ; à ce titre, l'ouvrage rassemble bien les « fatwas d'al-Khawwâs ».

À la fin de l'époque mamelouke, le soufisme a donc véritablement acquis droit de cité dans la culture islamique égyptienne. Diverses voix, d'ailleurs, s'accordent pour affirmer la primauté de la science spirituelle, inspirée, sur la science religieuse acquise par les moyens humains ordinaires. Jalâl al-Dîn al-Suyûtî (m. 911/1505) ne dit pas autre chose lorsqu'il avance que le gnostique

35. *Ibid.*, p. 307.

36. Al-Sha'rânî, *Al-yawâqît wa l-jawâhir* II, Le Caire, 1959, p. 94-95 ; *id.*, *Durar...*, p. 32.

37. Al-Sha'rânî, *Al-yawâqît...* II, p. 100.

(*ârif*) détenant le *yaqîn* n'a plus à suivre les « savants de la lettre » en matière légale : on ne peut soupçonner cet auteur de chercher à déstabiliser les milieux de la science exotérique, car lui-même en est un éminent représentant³⁸. Al-Khawwâs partage encore avec Suyûtî une même défiance vis-à-vis des sciences rationalistes (*kalâm, falsafa...*) et surtout un même rapport essentiel au modèle muhammadien. Suyûtî atteste que des êtres inspirés puissent recevoir du Prophète, lors de visions oniriques, confirmation ou infirmation de l'authenticité de ses paroles³⁹. Ce fut le cas d'al-Khawwâs, comme nous l'avons vu, et il est remarquable qu'Ibn al-Mubâarak, l'interlocuteur érudit d'al-Dabbâgh, constate l'accord existant entre les inspirations de ce cheikh *ummî* et les ouvrages de Suyûtî quant à la validité des *hadîth*⁴⁰.

Pour autant, l'usage du *kashf* chez un cheikh *ummî* comme al-Khawwâs a ses règles et ses limites. Ainsi le novice doit-il s'appuyer exclusivement sur la pensée rationnelle (*fikr*) jusqu'à ce qu'il parvienne à un certain degré spirituel ; c'est alors seulement qu'il pourra goûter au *kashf* : il percevra par dévoilement ce qu'il appréhendait par le mental⁴¹. Si al-Khawwâs demande à Sha'rânî, lors de leur première rencontre, de vendre tous les ouvrages qu'il avait eu tant de mal à se procurer, et de distribuer l'argent récolté en aumônes, c'est qu'il sait son disciple parfaitement formé en sciences exotériques et rationnelles⁴². Être gratifié de dévoilements, pour un spirituel musulman, ne signifie pas que l'on soit plus avancé sur la Voie. Le *kashf* ne se manifeste souvent qu'au moment de la mort, et il a surtout pour vocation de préparer la vie future⁴³. En outre, le véritable gnostique ne prête attention qu'au dévoilement supérieur « des sciences et des connaissances [ésotériques] », non au dévoilement formel (*sûrî*), sensoriel (*hissî*), qui permet de voir ce qui se passe en ce monde, au-delà des murs et des obstacles matériels⁴⁴. Ce dernier type de dévoilement est souvent assimilé à de l'indiscrétion, et un « cheikh matbulien » comme al-Khawwâs écarte d'emblée « le dévoilement qui consisterait à démasquer les défauts des gens⁴⁵ ».

4. UN CHEIKH UMMÎ AKBARIEN

Al-Khawwâs est véritablement un « artisan érudit⁴⁶ ». Il connaît bien la poésie soufie et son symbolisme, et apprécie les vers d'Ibn al-Fârid dont il fait l'éloge⁴⁷. Surtout, il fait référence à certaines doctrines akbariennes, et d'une façon générale ses paroles sont en harmonie avec elles. Puisque, selon Sha'rânî, il ne savait réellement ni lire ni écrire, la tradition orale a dû largement contribuer, parallèlement à sa « science inspirée », à la formation de sa culture personnelle. Sha'rânî lui-même,

38. Suyûtî, *Ta'yîd al-haqîqa al-'aliyya wa tashyîd al-tarîqa al-shâdhiliyya*, Le Caire, 1934, p. 26. Sur les rapports entre *ijtihâd* et *tasawwuf* à la fin de l'époque mamelouke, cf. É. Geoffroy, *Le soufisme*, op. cit., p. 485-488.

39. Cf. son *Tahdhîr al-khawwâs min akâdhîb al-qussâs*, Beyrouth, s.d., p. 50.

40. Al-Sha'rânî, *Al-ibrîz* I, p. 111-113.

41. Al-Sha'rânî, *Al-tabaqât al-kubrâ* II, p. 154.

42. T. Surûr, *Al-tasawwuf al-islâmî wa-l-imâm al-Sha'rânî*, Le Caire, s.d., p. 48.

43. Al-Sha'rânî, *Durar...*, p. 79, 130.

44. *Ibid.*, p. 31.

45. C. Mayeur-Jaouen, op. cit., p. 99.

46. Cf. l'article d'A. Sabra dans le présent volume.

47. Al-Sha'rânî, *Al-ajwiba*, fol. 182b ; *id.*, *Durar...*, p. 28, 35 ; *id.*, *Al-tabaqât al-kubrâ* II, p. 161.

qui a côtoyé al-Khawwâs pendant dix ans, fut sans doute la première source d'information de son maître sur le *Shaykh al-Akbar*. Al-Khawwâs appelle ce dernier « le gnostique » (*al-ârif*) et semble bien, à l'instar de son disciple, reconnaître en lui l'un des deux « sceaux de la sainteté » en islam ⁴⁸. N'oublions pas qu'Ibn 'Arabî, considéré en soufisme comme l'héritier muhammadien par excellence, écrit avoir reçu les *Fusûs al-Hikam* directement du Prophète ⁴⁹.

La doctrine akbarienne de l'unicité de l'Être (*wahdat al-wujûd*) sous-tend le discours d'al-Khawwâs. Cette empreinte est indéniable, même si l'on peut supposer que Sha'rânî, son « interprète », a sans doute eu tendance à infléchir la doctrine d'al-Khawwâs dans une optique akbarienne. Le gnostique doit percevoir la présence de l'Unité, de l'Essence (*al-ahadiyya*) dans la multiplicité du cosmos, ne pas faire de distinction artificielle entre Dieu (*al-Haqq*) et le monde : toute pensée humaine émane de Dieu, et certaines deviennent « mauvaises » parce que les hommes n'ont pas les prédispositions (*istî'dâd*) nécessaires ⁵⁰. « Il n'est dans l'univers que le Réel (*al-Haqq*) » ; l'homme doit donc se considérer comme un « pur néant » (*adam mutlaq*). Par contraste, l'Être absolu (*Wujûd mutlaq*) devient une évidence immédiate qui n'a pas à être démontrée par quelque connaissance formelle (*bi-ghayr ma'rifa*) : nous retrouvons ici le *ummî* ⁵¹. La doctrine du *tajallî*, qu'Ibn Khaldûn imputa à Ibn 'Arabî, trouve aussi un écho direct dans les paroles d'al-Khawwâs : « La théophanie de l'Essence (*tajallî dhâtî*) se manifeste chez l'homme à la mesure de ses prédispositions [...] L'homme ne voit donc pas le Réel (*al-Haqq*), mais seulement sa propre image dans le miroir du Réel ⁵². »

À l'instar d'Ibn 'Arabî, al-Khawwâs présente l'« homme du blâme » (*malâmâtî*) comme le saint parachevé : loin de sa contrefaçon incarnée par des derviches déviants et provocateurs (appelés en terre iranienne *qalandars*), le véritable *malâmâtî* recherche l'anonymat pour préserver l'authenticité de sa démarche ; il évite donc tout débordement, toute manifestation qui trahisse cette intimité. Le comportement de 'Alî al-Khawwâs, en tant que saint *ummî* et en tant que maître spirituel, reflète cet état d'esprit ⁵³. La position de notre cheikh *ummî* à propos des miracles des saints (*karâmât*) est à cet égard significative : l'aspirant sur la voie ne doit aucunement chercher à en être gratifié car cela entacherait sa sincérité ; et si quelque *karâma* survient, elle doit autant que possible être occultée car, contrairement à la *mu'jiza* des prophètes, elle n'a pas vocation à prouver quoi que ce soit au monde ⁵⁴. D'autres affinités doctrinales entre Ibn 'Arabî et al-Khawwâs apparaissent ici et là qui, si elles sont logiques dans ce soufisme tardif où l'influence akbarienne est largement diffuse, ne manquent pas de frapper Sha'rânî. Après avoir cité son maître à propos de la retraite cellulaire (*khalwa*), celui-ci stipule qu'il a lu les mêmes développements sous la plume d'Ibn 'Arabî ⁵⁵.

48. Al-Sha'rânî, *Durar...*, p. 40-42.

49. Ibn 'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, éd. 'Afîfî, Beyrouth, 1980, p. 47.

50. Al-Sha'rânî, *Durar...*, p. 28, 43, 133.

51. *Ibid.*, p. 46-47, 119.

52. *Ibid.*, p. 134.

53. *Ibid.*, p. 93 ; A. Sabra dans le présent volume ; É. Geoffroy, *Le soufisme*, op. cit., chapitre xix, p. 343-360.

54. Al-Sha'rânî, *Al-ajwiba*, fol. 209b ; *id.*, *Durar...*, p. 49, 130.

55. Al-Sha'rânî, *Al-tabaqât al-kubrâ* II, p. 156. On peut encore relever des positions similaires entre Ibn 'Arabî et al-Khawwâs quant au jugement porté sur al-Hallâj (op. cit., II, p. 160), ou à propos de l'*ijtihâd* (cf. notre *Soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 488).

Les personnalités spirituelles de ‘Alī al-Khawwās et de ‘Abd al-‘Azīz al-Dabbāgh présentent de très fortes affinités. Peut-on pour autant, à partir de ces deux exemples, valider la typologie du saint *ummī* au sein du soufisme ? Les hautes fonctions ésotériques que leur assignent leurs contemporains et les soufis postérieurs se manifestent par divers pouvoirs surnaturels (*tasarruf*) et une grande familiarité avec les mondes invisibles. Ces dons, cependant, ne sont que des épiphénomènes sur lesquels les deux cheikhs ne s’arrêtent pas : leurs fonctions ésotériques n’ont de sens pour eux qu’orientées vers le bienfait et la protection de leur société, voire de l’humanité. Quelque réalité qu’on donne à ces fonctions, elles dénotent au moins chez ces *ummī* le souci d’être utiles. Al-Khawwās, en particulier, se sent très concerné par la culture islamique de son époque et, par sa science inspirée, tente d’apporter des solutions à la sclérose croissante qui atteint les milieux religieux de son temps.

Certes, l’ésotérisme égyptien de l’époque mamelouke, dans lequel al-Khawwās s’inscrit, présente des spécificités, telles qu’une forte territorialité et une tendance à s’extérioriser, paradoxalement, dans la société ⁵⁶. Mais les invariants que l’on retrouve d’un cheikh *ummī* à l’autre témoignent, semble-t-il, de la pertinence de la sainteté *ummī* en islam. Il faudrait bien sûr élargir le terrain d’investigation ⁵⁷, mais il est évident que la *ummiyya* revêt dans cette tradition spirituelle une dimension épistémologique radicale. À la question « En quoi la science exotérique peut-elle être un voile ? », al-Khawwās répond que cette forme de science n’est qu’un attribut (*sifa*) comme l’est sa quête par un humain ; l’une et l’autre sont donc de même nature et aucune ne peut féconder l’autre. Al-Khawwās indique par là que seule une science supérieure, essentielle, c’est-à-dire relevant de l’Essence (*dhât*), peut déchirer le voile ⁵⁸.

56. É. Geoffroy, *ibid.*, p. 135-143.

57. Pour une première esquisse, *ibid.*, chapitre XVI, p. 299-307.

58. Al-Sha’rânî, *Al-tabaqât al-kubrâ* II, p. 166 ; *id.*, *Durar...*, p. 67.