

VI. LES QUATRE PILIERS

Les types de sainteté, tels que les définit Ibn Arabî, correspondent en quelque sorte au déploiement horizontal des possibilités incluses dans la *walâya* totale dont Muhammad est la source et la somme. Mais la communauté des saints se structure d'autre part selon un axe vertical au long duquel se distribuent les degrés et les fonctions.

Le *fath* – un mot que nous avons traduit précédemment par « illumination » mais qui signifie proprement « ouverture » – « déchire » le temps et l'espace. Rapport immédiat et instantané de l'homme avec Dieu, il annule le « où » et le « quand » : pour le saint il n'y a d'une certaine façon, comme le dit Abû Yazîd al-Bistâmî, « ni matin ni soir ». D'un autre point de vue, cependant, la sainteté, parce qu'elle est une assumption de la nature humaine intégrale, doit paradoxalement se manifester dans les formes et les conditions inhérentes à celle-ci. Le saint est, en un sens, « fils de personne » : il a avec Dieu une relation sans intermédiaire, celle qu'exprime dans le vocabulaire akbarien le terme technique de *wajh khâss* qui désigne la « face particulière » éternellement tournée vers Dieu en tout être et simultanément, celui des visages de Dieu, celui des aspects divins qui correspond proprement à cet être¹. Il s'inscrit néanmoins dans une durée, ce que traduit de façon explicite son appartenance à une généalogie initiatique (*silsila*) et, plus discrètement, sa qualité d'héritier d'un prophète. Il est

1. Sur le *wajh khâss*, cf. *Fut.*, I, pp. 319, 347; II, p. 294; III, pp. 23, 235, 248, 260; IV, p. 315; *Fus.*, I, p. 174.

affranchi des six directions qui déterminent la perception de l'homme ordinaire ¹. Son « lieu » est le « non-lieu » (« le “ où ” n'a plus de lieu », écrit Hallâj dans un quatrain célèbre); mais il occupe cependant une place strictement déterminée dans un théâtre cosmique dont la hiérarchie des saints est le principe ordonnateur. La typologie devient ici topologie.

Cette configuration hiérarchique et la terminologie qui l'exprime ont une origine discutée mais, en tout cas, bien antérieure à Ibn Arabî. Pour Ibn Taymiyya, tous les *hadîth*-s invoqués pour justifier cette doctrine sont apocryphes ². Ibn Khaldûn voit dans ces croyances un emprunt aux shi'ites ³. En sens inverse – et pour invoquer, parmi beaucoup d'autres,

1. Cette indétermination spatiale – car « où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu », Cor. 2 : 115 – se traduit notamment par le fait que dans son être physique, le saint devient « une face sans nuque » : comme le Prophète qui voyait les croyants priant derrière lui, il saisit du même regard toutes les directions de l'espace. IBN ARABÎ décrit son expérience de ce charisme dans *Fut.*, I, p. 491, et II, p. 486. Au même ordre de phénomène appartient aussi le fait que le corps échappe à la spécialisation des organes. N'importe lequel des cinq sens peut se substituer aux autres : le *walî* est capable de « voir » les odeurs ou de « sentir » les choses visibles, etc. (*Fut.*, I, p. 221). Sur cet aspect caractéristique de l'expérience du *fath*, voir le récit autobiographique d'ABD AL-AZIZ AL-DABBÂGH (*Kitâb al-ibrîz*, Le Caire, 1961, pp. 14-16; cf. aussi p. 354) qui constitue l'un des documents les plus extraordinaires que l'on connaisse à ce sujet. Tout cela est à rapprocher de l'affirmation d'IBN ARABÎ selon laquelle les écrits divins qui, dans certaines circonstances exceptionnelles, parviennent entre les mains des hommes, sont lisibles dans tous les sens (*Fut.*, III, p. 605). Sur ce sujet, cf. également *Fut.*, I, p. 320; *Taj.*, éd. O.Y., III, p. 462.

2. IBN TAYMIYYA, *Majmu'at al-rasâ'il*, I, pp. 21-26; voir aussi M. U. MEMON, *Ibn Taymiyya' Struggle Against Popular Religion*, La Haye, 1976, p. 65.

3. *Discours sur l'histoire universelle (Muqaddima)*, trad. V. Monteil, Beyrouth, 1967-1968, III, pp. 1022-1023. Sur ce dossier énorme et compliqué, voir l'excellent article de F. DE JONG dans *EP*², s.v. *qutb* (IV, p. 548 sq.), qui comporte cependant une lacune sur un point essentiel de la doctrine d'Ibn Arabî à ce sujet. Sans analyser en détail les positions des orientalistes, rappelons que, pour L. MASSIGNON (*Essai sur les origines du lexique technique*, Paris, 1954, pp. 132-134), il s'agit d'« une doctrine beaucoup plus ancienne en islam qu'on ne le croit généralement », « ...qui n'est pas forcément d'origine imâmite quoi qu'en ait dit Ibn Khaldûn. Elle est classique au x^e siècle... En fait, on la mentionne en termes exprès dès le ix^e siècle ». H. CORBIN (*En Islam iranien*, I, p. 229; II, p. 76, III, p. 279...) voit là une doctrine crypto-shi'ite (le *qutb* est pour lui une métamorphose de l'*imâm*) et suggère que la hiérarchie des *awliyâ* dans le soufisme s'inspire de celle des sociétés secrètes ismaéliennes.

le témoignage d'un soufi qui est aussi un *faqîh* et un spécialiste du *hadîth* –, Suyûtî consacre à ce problème tout un traité¹ qui s'appuie sur des traditions prophétiques considérées par lui comme authentiques. Relevons dans ce texte un récit particulièrement intéressant parce que prototypique : « Abû Hurayra raconte : j'entrai un jour chez le Prophète. Il me dit : « Un homme va venir vers moi dans un instant par cette porte; il fait partie des sept par lesquels Dieu protège les habitants de la terre. » Et voici qu'un Éthiopien (*habashî*) arriva par cette porte. Il était chauve et avait le nez coupé. Il portait sur sa tête une jarre d'eau. L'Envoyé d'Allâh dit : « C'est lui. » » Or cet homme, précise Abû Hurayra, était le servant de Mughayra b. Sha'ba et c'est lui qui arrosait la mosquée et la balayait².

Une ample littérature s'est très tôt développée sur le thème du « Conseil des Saints » (*dîwân al-awliyâ*) et n'a cessé de s'amplifier jusqu'à nos jours³. Un de ses traits dominants est le leitmotiv du « saint caché », que nous avons vu apparaître dans un *hadîth* cité au chapitre 1^{er} (« Il est obscur parmi les hommes et nul ne le montre du doigt ») et qui s'exprime également dans l'histoire rapportée par Abû Hurayra. Un cas illustrant cet aspect de la *walâya* de façon plus précise se trouve relaté dans les sources hagiographiques concernant un des grands saints du XII^e siècle, Abd al-Qâdir al-Jîlânî. L'importance de ce dernier personnage, souvent mentionné par Ibn Arabî⁴ et dont nous aurons à reparler, mais aussi la

1. Ce traité est repris dans *Al-hâwî li l-fatâwî*, Le Caire, 1959, II, pp. 417-437. IBN HAJAR AL-HAYTAMÎ (*Fatâwâ hadîthiyya*, Le Caire, 1970, p. 322) adoptera, au siècle suivant, une position analogue à celle de SUYÛTÎ.

2. SUYÛTÎ, *ibid.*, p. 428.

3. Une des descriptions les plus intéressantes, en raison notamment des précisions topographiques qu'elle comporte, du *dîwân al-awliyâ* est celle qu'en donne ABD AL-AZÎZ AL-DABBÂGH dans le *Kitâb al-ibrîz*, p. 326 sq.

4. Cf. par exemple *Fut.*, I, p. 233; II, pp. 14, 19, 223, 308; III, pp. 34, 560. IBN ARABÎ indique en outre dans le certificat d'investiture qui clôt son *Kitâb nasab al-khirqa* qu'il a reçu la *khirqa* (le froc ou le manteau initiatique) à La Mecque des mains du shaykh Jamâl al-dîn Yûnus al-Abbâsî qui la tenait directement d'Abd al-Qâdir al-Jîlânî. Bien qu'il ait également été investi de la *khirqa* par d'autres voies, cette investiture établit entre lui et Abd al-Qâdir une relation particulière. Sur A. Q. al-Jîlânî (ou al-Jîlî, ou al-Kilânî, ou al-Gilânî), cf. l'article de MARGOLIOUTH dans *ET*¹ et de W. BRAUNE

relation évidente entre les récits de ce type, souvent considérés comme de simples affabulations folkloriques, et un point essentiel de la doctrine akbarienne de la *walâya* confèrent à cet épisode un intérêt qui n'est pas seulement anecdotique. En voici une version :

« Le shaykh Abû l-Hasan al-Baghdâdî, généralement connu sous le nom d'Ibn Satantana al-Baghdâdî, a dit ce qui suit : Je m'adonnais à la science sous la direction de notre maître le shaykh Abd al-Qâdir et j'avais coutume de veiller la plus grande partie de la nuit afin de prendre soin qu'il ne manque de rien. Or, une nuit du mois de Safar 553 ¹, il sortit de sa maison. Je lui tendis une cruche [pensant qu'il désirait accomplir ses ablutions] mais il ne la prit pas et se dirigea vers la porte de la *madrâsa*. La porte s'ouvrit d'elle-même devant lui. Il sortit et je sortis derrière lui, me disant à moi-même : " Il ne sait pas que je suis là. " Puis la porte se referma et le shaykh marcha jusqu'à la porte de Bagdad qui s'ouvrit devant lui. Il sortit et je sortis à sa suite, puis la porte se referma. Il ne parcourut qu'une courte distance mais nous nous trouvâmes soudain dans un pays que je ne connaissais pas.

« Il pénétra dans un endroit semblable à un *ribât* [" couvent "]. Il y avait là six personnages qui le saluèrent avec empressement. Je pris refuge derrière un pilier. Or j'entendis à proximité un gémissement. Au bout d'un bref moment, le gémissement cessa. Un homme entra et se dirigea vers l'endroit d'où était venu le gémissement. Il en ressortit portant quelqu'un sur ses épaules. Puis un autre homme entra dans la pièce. Il avait la tête nue et une moustache au poil long ².

dans *EP*²; la thèse de Jacqueline CHABBI, *Abd al-Qâdir al-Jilânî, idées sociales et politiques*, Sorbonne 1971, ainsi que son article « Abd al-Qâdir al-Jilânî, personnage historique », dans *Studia islamica*, n° 38, 1973, pp. 75-106. La source hagiographique la plus intéressante est la *Bahjat al-asrâr wa ma'dan al-anwâr* de SHATTANÛFÎ (m. 713/1314), Le Caire, 1330 h. (avec en marge le *Futûh al-ghayb* de JILÂNÎ) dont les *Qalâ'id al-jawâhir* de MUHAMMAD B. YAHYÂ AL-TÂDHAFÎ, Le Caire, 1956, sont un démarquage. Il existe de nombreuses éditions d'ouvrages attribués à ABD AL-QÂDIR, en particulier *Al ghunya li tâlibi tariq al-haqq* et *Al-fath al-rabbânî*.

1. Cet événement se situe donc huit ans avant la mort d'Abd al-Qâdir, dont le décès est daté de 561 h.

2. Ces deux détails permettent d'identifier le nouveau venu comme un non-musulman.

Il s'assit devant le shaykh Abd al-Qâdir qui lui fit prononcer les deux *shahâda*, lui coupa les cheveux et la moustache, lui fit recouvrir sa tête d'une calotte et lui donna le nom de Muhammad. Puis le shaykh dit aux gens qui étaient là : " Il m'a été ordonné que celui-ci remplace celui qui est mort " (*umirtu an yakûna hâdha badalan an al-mayt*).

« Ils répondirent : " Qu'il en soit ainsi ! " Puis le shaykh sortit et les laissa. Je sortis et marchai derrière lui. Nous ne parcourûmes qu'une courte distance ; et voici que nous étions de nouveau devant la porte de Bagdad qui s'ouvrit devant nous comme la première fois. Ensuite le shaykh se rendit à la *madrassa* dont la porte s'ouvrit aussi et il pénétra dans sa demeure.

« Le lendemain, lorsque je m'assis devant le shaykh afin d'étudier avec lui, je l'adjurai de m'expliquer ce que j'avais vu. Il me répondit : " En ce qui concerne l'endroit, il s'agit de Nihâwand ¹. En ce qui concerne les six personnes que tu as vues là, c'étaient les nobles *abdâl*. L'homme qui gémissait était le septième d'entre eux et, lorsqu'il fut à l'agonie, je vins pour être présent au moment de sa mort. Quant à l'homme à qui j'ai fait prononcer les deux *shahâda*, c'était un chrétien, habitant de Constantinople. Il m'avait été ordonné par Dieu de remplacer par lui celui des *abdâl* qui était mort. Il est venu à moi, a fait profession d'islam entre mes mains et il est maintenant l'un d'eux. Enfin, quant à celui qui est entré et qui portait le mort sur ses épaules, c'était Abû b. Abbâs al-Khadir ; il l'a emporté pour prendre en charge ses funérailles. »

« Le shaykh me fit alors promettre de ne parler de tout cela à personne de son vivant ². »

Si d'autres récits hagiographiques nous font assister à la désignation soudaine, pour assumer une fonction importante dans l'invisible collège des saints, d'individus que rien ne signalait particulièrement à l'attention, voire de pécheurs avérés ³, le paradoxe de l'élection divine est ici plus sur-

1. Cette ville de la province de Hamadhân est située à plusieurs centaines de kilomètres de Bagdad.

2. TADHAFI, *Qalâ'id al-jawâhir*, p. 31.

3. Les traits caractéristiques de ce type de récit se trouvent concentrés dans l'apologue du *murîd* sincère et du faux *shaykh* que raconte ABD AL-AZIZ AL-DABBÂGH, *Ibriz*, pp. 371-372.

prenant encore. Celui qui est appelé subitement à prendre place parmi les *abdâl* – l'un des plus hauts rangs, nous allons le voir, de la hiérarchie des saints¹ – n'est pas seulement un musulman obscur : c'est un infidèle, un *rûmî*, et son investiture fait immédiatement suite à sa profession de foi².

Les données islamiques des premiers siècles relatives au Pôle (*qutb*), aux *awtâd*, aux *abdâl* sont le plus souvent d'interprétation difficile : la terminologie est floue, le nombre des titulaires de chaque « grade » et la nature de leurs fonctions présentent, d'une source à l'autre, des différences ou des contradictions que les commentateurs s'évertuent à résoudre sans dissiper la confusion. Sur ce point encore, c'est Ibn Arabî qui, le premier, ordonne et précise ces données traditionnelles allusives ou divergentes et met en évidence leur cohérence avec une doctrine globale de la *walâya*. Mais on se tromperait gravement sur la nature de son entreprise si l'on y voyait seulement le classement systématique des matériaux existants et l'instauration d'un vocabulaire plus rigoureux. C'est d'une description qu'il s'agit et celui qui la consigne revendique à maintes reprises la qualité de témoin : à Cordoue, il a vu vingt-cinq Pôles antérieurs à la venue du Prophète Muhammad³; à Fès, en 593 h., il a rencontré le Pôle de son époque⁴. Nous retrouverons, dans les textes que nous allons analyser, bien d'autres indications de ce genre.

1. À la différence d'autres désignations que nous rencontrerons dans la suite de ce chapitre, celle d'*abdâl* (singulier : *badal*) figure dans au moins un *hadîth* (*Lâ tassubbû ahl al-Shâm fa inna fihim al-abdâl...*) que rappelle SUYÛTÎ dans le traité cité note 1, page 113.

2. Signalons, sans les commenter, quelques autres points dignes d'intérêt dans ce récit : la présence de Khadir; le rôle d'Abd al-Qâdir, qui est évidemment le Pôle (*qutb*) – mais il y a alors quelqu'un de trop car, nous le verrons, le Pôle fait partie des *abdâl*; la présence du « témoin indiscret » – dont le rôle est ici tenu par le narrateur – qui ne peut être fortuite et suggère qu'il est lui-même appelé à occuper, un jour, la fonction de *badal*; la dérogation à la règle selon laquelle, à chaque degré de la hiérarchie, le remplacement des titulaires défunts se fait par « montée en grade » d'un membre de la catégorie suivante.

3. *Fut.*, I, p. 151.

4. *Fut.*, IV, p. 76. Ce personnage, qui n'est pas nommé dans les *Futûhât*, est identifié dans la *Durra fâkhira* (trad. AUSTIN, *Sufis of Andalusia*, Londres, 1971, notice n° 62, p. 152) comme se nommant Al-Ashall al-Qabâ'ilî.

Nous n'avons pas affaire ici, par conséquent, à une construction théorique mais, comme nous l'avons marqué dès le début de ce livre, à l'expression d'une certitude fondée sur la vision directe et l'expérience intime. On verra en outre que ce n'est pas uniquement comme témoin qu'Ibn Arabî prend la parole et qu'il se prévaut aussi de l'autorité qu'il possède à un autre titre ¹.

Sur le sujet qui nous occupe, le Shaykh al-Akbar s'est exprimé à maintes reprises dans ses écrits ². L'exposé le plus complet est cependant celui qui figure au début du volume II des *Futûhât*, dans le très long chapitre LXXIII où l'on trouve aussi les réponses au questionnaire de Tirmidhî. C'est ce texte que nous allons prendre comme guide. Ibn Arabî y formule tout d'abord quelques considérations générales sur la *risâla* – le statut propre au *rasûl*, à l'Envoyé – et la

1. Les définitions données par Ibn Arabî et la structure de la hiérarchie des saints telle qu'il la présente (voir *infra*) se retrouveront par la suite, au moins dans les grandes lignes et souvent dans les détails, dans la plupart des ouvrages de la littérature soufie où ces problèmes sont évoqués ou traités. Nous ne pouvons entreprendre ici une analyse de cette abondante masse de documents où, à côté des titres classiques, il faudrait considérer les innombrables opuscules relevant de la littérature des *turuq*, voire de celle qui a été produite au sein de mouvements assez peu orthodoxes comme les *ansâr* du Mahdî soudanais. Quelques exemples seront évoqués plus loin à propos de la notion de « Sceau de la sainteté ». La rigueur ne prévaut pas toujours, cependant, dans l'utilisation des données traditionnelles ou de leurs formulations akbariennes : il n'est guère de saint local qui n'ait été proclamé *sâhib al-zamân*, de *shaykh* à qui l'on n'attribue le pouvoir de faire de ses disciples des *awtâd* ou des *abdâl*, de *tariqa* qui ne revendique le privilège exclusif de fournir, à chaque époque, le « Pôle » du temps. Les précisions et les critères qu'apporte Ibn Arabî permettent en général, lorsque l'on n'a pas simplement affaire à de pieuses hyperboles, de rendre compte des confusions doctrinales sous-jacentes.

2. Outre le chapitre LXXIII des *Futûhât*, dont nous allons résumer une partie des données et qui traite de ce sujet de la page 3 à la page 39 du volume II, sont particulièrement dignes d'intérêt le chapitre CCLXX (II, pp. 571-574); le chapitre CCCXXXVI (III, pp. 135-140); les chapitres CDLXII à DLVI (IV, pp. 74-196) et plusieurs courts traités : *Hilyât al-abdâl*, Hayderâbâd, 1948, trad. franç. de M. VALSAN sous le titre « La parure des *abdâl* », dans *Études traditionnelles*, n°s 286-287, septembre-octobre et novembre 1950; *Kitâb manzil al-qutb*, *Risâlat al-anwâr* (qui sera analysée plus loin), *Kitâb al-tarâjim*, tous trois publiés à Hayderâbâd en 1948; *Mawâqî' al-nujûm*, Le Caire, 1965. Le traité sur la *Mubâya'at al-qutb*, dont O. Yahia n'a recensé aucun manuscrit, est sans doute identique au chapitre CCCXXXVI des *Futûhât*.

nubuwwa, la Prophétie. Ce qui est « scellé » par Muhammad, dit-il, c'est la prophétie légiférante (*nubuwwat al-tashrī'*), laquelle ne s'obtient que par élection divine. En revanche subsiste la « prophétie générale », qui ne comporte pas l'institution d'une loi sacrée nouvelle et est, elle, susceptible d'acquisition (*muktasaba*). Les pierres angulaires de la religion (*arkân al-dîn*) sont au nombre de quatre : la *risâla*, la *nubuwwa*, la *walâya* et l'*îmân*, la foi. Mais la *risâla* est le *rukhn jâmi'*, elle contient les trois autres. Apparemment, il y a là contradiction avec les affirmations que nous avons examinées dans le chapitre III et selon lesquelles c'est la *walâya* qui est la sphère la plus universelle. En fait, il ne s'agit que d'un problème de vocabulaire : plutôt que de *risâla* il faudrait, pour éviter toute confusion, parler ici de *rasûl* : chaque Envoyé est par définition à la fois *rasûl*, *nabî*, *walî* et *mu'min* – prophète, saint et croyant –, alors que l'inverse n'est pas vrai puisque tout croyant n'est pas saint, que tout saint n'est pas prophète et que tout prophète ne possède pas la dignité suprême d'Envoyé. Le statut de *rasûl* est donc le plus inclusif de tous. Sa disparition entraînerait par là même celle de l'espèce humaine. Il en résulte que le monde n'est jamais dépourvu d'un *rasûl* vivant qui en est le Pôle (*qutb*). Et par « vivant », il faut entendre, souligne Ibn Arabî, vivant corporellement (*hayy bi-jismihi*). Après la mort de Muhammad, précise-t-il, « Allâh a préservé, vivant corporellement en ce monde-ci, trois d'entre les Envoyés ». Le premier mentionné dans l'énumération qui suit est Idrîs, que la tradition musulmane identifie généralement à l'Énoch biblique mais dont le Coran (19 : 56-57; les versets 21 : 85-86 ne contiennent guère plus que l'énonciation de son nom) nous dit seulement qu'il fut « élevé [par Dieu] en un lieu sublime »¹. « Dieu l'a préservé vivant dans son corps, écrit Ibn Arabî, et lui a assigné comme demeure le quatrième ciel. Or les sept cieux font partie de ce monde; ils subsistent aussi longtemps qu'il subsiste et leur forme s'évanouit lorsqu'il s'évanouit [...] Dieu a également préservé vivants en ce monde Élie et Jésus [...]

1. Cf. l'article de G. VAJDA, s.v., dans *EI*²; aux références qui y figurent il convient naturellement d'ajouter, outre le passage des *Futûhât* (I, p. 5) ici résumé, le chapitre IV des *Fusûs* (éd. Afifi, I, pp. 75-80) et le chapitre XXII (I, pp. 181-187) où Idrîs est assimilé à Ilyâs (= Élie).

Ces trois personnages sont ceux dont tout le monde convient qu'ils sont des *rusul*. Quant à Khadir, qui est le quatrième, il y a divergence chez certains, mais point chez nous, quant à sa qualité de *rasûl*. Ces quatre êtres subsistent corporellement dans le monde d'ici-bas et en constituent les Piliers (*awtâd*, sing. *watad*). Deux d'entre eux sont les deux Imâms et l'un d'eux est le Pôle, qui est le lieu du regard de Dieu sur ce monde. Des envoyés n'ont pas cessé et ne cesseront pas d'être en ce monde jusqu'au jour de la résurrection et ceci n'est pas contradictoire avec le fait qu'ils n'apportent pas [en dépit de ce statut de *rasûl*, qui implique normalement l'autorité législative] une religion qui abrogerait celle qu'a apportée Muhammad et ne professent pas d'autre religion que la sienne. Mais la plupart des gens sont ignorants à ce sujet.

« Donc l'un de ces quatre Envoyés qui sont Jésus, Élie, Idrîs et Khadir est le Pôle. Celui-là est l'une des pierres angulaires de la Maison de la Religion, celle qui correspond [dans la Ka'ba] à l'angle de la Pierre Noire. Deux autres sont les Imâms et leur quaternaire constitue l'ensemble des Piliers. Par l'un d'eux, Dieu préserve la foi, par un autre la sainteté, par un autre la prophétie, par le quatrième la mission (*risâla*) et par tous la religion pure. Celui d'entre eux qui est le Pôle ne mourra jamais, c'est-à-dire qu'il sera préservé de la perte de conscience [qui frappera tous les êtres lorsque sonnera la trompette de l'ange au jour du Jugement, Cor. 39 : 68]... À chacun des quatre Envoyés correspond en tout temps, dans cette communauté, un être qui est sur le cœur de cet Envoyé et qui est son substitut (*nâ'ib*). La plupart des saints, parmi nos compagnons dans la Voie, ne connaissent du Pôle, des deux Imâms et du Pilier (*watad*, c'est-à-dire du quatrième personnage de ce quaternaire), que ces substituts; et c'est pour cette raison que tous cherchent à obtenir cette station (*maqâm*). Mais quand ils l'obtiennent, ils découvrent qu'ils sont seulement les vicaires du Pôle, de l'Imâm, etc., et que l'Imâm véritable est un autre; il en va de même pour la fonction de Pilier [...]. Ne méconnaiss pas l'importance de ce que je viens d'énoncer car tu ne le trouveras nulle part ailleurs dans les propos de ceux dont on a rapporté les paroles sur les secrets de cette voie. »

S'il est généralement admis en islam que les quatre personnages énumérés par Ibn Arabî appartiennent toujours au monde des vivants – deux d'entre eux, Idrîs et Jésus, résidant dans les sphères célestes et les deux autres, Élie et Khadir, séjournant sur cette terre, invisibles aux regards du commun des mortels –, c'est de fait la première fois que leur sont assignées les fonctions suprêmes de la hiérarchie initiatique. Les données traditionnelles antérieures paraissent toutes, en effet, identifier comme étant de plein droit les titulaires de ces fonctions les individus qui, selon Ibn Arabî, ne sont en réalité que de simples substituts successifs des véritables *awtâd*. La relation entre prophétie et sainteté se trouve donc confirmée et renforcée : la sphère de la *walâya* n'est pas autonome mais subordonnée jusqu'à la fin des temps à l'autorité pérenne des seuls prophètes encore vivants depuis la mort de Muhammad.

Comment se répartissent les rôles entre ces quatre prophètes ? Le chapitre LXXIII des *Futûhât* ne donne pas d'indication précise à ce sujet mais d'autres textes comblent cette lacune¹. C'est à Idrîs, qui réside dans le quatrième ciel, celui du Soleil, lequel occupe une position médiane au centre des sept sphères planétaires, qu'appartient la *qutbiyya*, la fonction de Pôle de l'univers. Les deux Imâms sont Jésus et Élie. Khadir, enfin, est le quatrième *watad*². La hiérarchie apparente, telle qu'elle va être décrite, n'est donc qu'un reflet de cette structure intemporelle, laquelle n'est elle-même, cependant, que la réfraction d'une réalité supérieure dont elle tient son autorité. Un autre passage des *Futûhât*³, en effet, énonce, de manière apparemment contradictoire avec ce qui précède : « Quant au Pôle unique, c'est l'esprit de Muhammad (*rûh Muhammad*), duquel tirent leur support tous les Envoyés et tous les prophètes. » Idrîs, Élie, Jésus et Khadir ne sont à

1. Cf. *Fut.*, II, p. 455; *Kitâb al-Isfâr*, Hayderâbâd, 1948, p. 32; *Tarjumân al-ashwâq*, Beyrouth, 1961, p. 24.

2. Le caractère quaternaire de cette structure, qui présente une correspondance explicite avec les quatre angles (*rukân*, pluriel *arkân*) de la Ka'ba, est aussi en relation, comme on le constatera lorsque sera évoquée la cosmologie akbarienne, avec celui des degrés de la Manifestation universelle (voir n. 1, p. 211).

3. *Fut.*, I, p. 151.

leur tour que des projections différenciées de la *haqîqa muhammadiyya* : d'une certaine façon, ils sont eux aussi de simples « substituts ».

Ibn Arabî entreprend ensuite la description détaillée des « hommes de Dieu » (*rijâl Allâh*). Ces derniers se répartissent en classes ou catégories (*tabaqât*) nombreuses et leurs états spirituels (*ahwâl*) sont divers, mais certains d'entre eux possèdent tous les états et appartiennent à toutes les catégories à la fois.

Parmi ces catégories, dans la définition desquelles s'entrecroisent de façon parfois très complexe des critères de fonctions et des critères de perfection, il en est qui comportent, pour chaque époque, un nombre constant d'individus. D'autres sont dépourvues de telles déterminations numériques et peuvent croître ou décroître selon les époques. La première de toutes est celle des Pôles (*aqtâb*) « qui totalisent tous les états et toutes les stations, soit de façon immédiate, soit de façon dérivée et à titre de substituts ainsi que nous l'avons mentionné. Il arrive toutefois que l'on élargisse le sens du mot "Pôle" et qu'on l'applique à tous ceux qui sont les pivots d'une station spirituelle quelconque et qui seuls la possèdent dans sa plénitude à un moment donné. Il advient aussi que l'on dise d'un homme résidant en un certain lieu qu'il en est le Pôle. De même encore le shaykh qui préside une assemblée en est le Pôle. Mais le Pôle au sens technique du terme, sans autre détermination, est un vocable qui ne s'applique proprement qu'à un seul être à chaque époque. On l'appelle aussi *ghawth*, "secours". Il est d'entre les "rapprochés" (*al-muqarrabûn*, cf. Cor. 56 : 11) et, pour son époque, il est le maître de la communauté.

« Parmi les Pôles, il en est dont l'autorité se manifeste et qui détiennent le califat extérieur de même qu'en vertu de leur degré spirituel ils détiennent le califat intérieur. Tel fut le cas d'Abû Bakr, d'Umar, d'Uthmân et d'Alî, de Hasan et de Mu'âwiya b. Yazîd, de Umar b. Abd Al-Azîz¹ et de

1. Les « Pôles » ici nommés sont tout d'abord les quatre premiers califes (les califes *râshidûn*, « orthodoxes » ou « bien dirigés »), qui assurèrent successivement la direction de la communauté après la mort du Prophète, puis Hasan, fils d'Alî, qui, élu comme calife, abdiqua en faveur de Mu'âwiya,

Mutawakkil¹. D'autres ne détiennent que le califat intérieur et n'ont pas d'autorité apparente à l'extérieur : tel est le cas d'Ahmad b. Harûn al-Rashîd al-Sabtî² ou d'Abû Yazîd al-Bistâmî et de la plupart des Pôles.

« Il y a ensuite les Imâms, qui ne sont jamais plus de deux à une époque donnée. L'un d'eux se nomme Abd al-Rabb ("serviteur du Seigneur"), l'autre Abd al-Malik ("serviteur du Roi"), tandis que le Pôle se nomme Abd Allâh : car à tout homme correspond un Nom divin qui lui est propre et le Pôle est appelé Abd Allâh, quel que soit son nom [profane]. Il en est toujours ainsi, de même que les Imâms sont toujours "Abd al-Rabb" et "Abd al-Malik"³. »

Le *Kitâb manzil al-qutb* (*Livre de la Demeure spirituelle du Pôle*) apporte au sujet de ces trois fonctions des précisions complémentaires⁴. « Le Pôle est [à la fois] le centre du cercle de l'univers et sa circonférence. Il est le Miroir de Dieu. C'est sur lui que pivote le monde. Des liens subtils s'étendent à partir de lui vers les cœurs de toutes les créatures et y apportent le bien ou le mal, sans que l'un l'emporte sur l'autre. Mais, du point de vue du Pôle, ces choses ne sont ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes : elles sont (*wa huwa indahu lâ khayr wa lâ sharr wa lâkin wujûd*) et ne deviennent bonnes ou mauvaises qu'en fonction du réceptacle qui les

fondateur de la dynastie omeyyade. Ce dernier est le grand-père du personnage que nomme ensuite Ibn Arabî, Mu'âwiya b. Yazîd, qui ne régna que très brièvement (quarante jours selon certains, deux ou trois mois selon d'autres; cf. la notice que lui consacre IBN ARABÎ dans ses *Muhâdarât al-abrâr*, Damas, 1968, I, p. 67 et SUYÛTÎ, *Ta'rikkh al-khulafâ*, Le Caire, 1969, pp. 210-211) et mourut à l'âge de vingt et un ans. Quant à Umar b. Abd al-Azîz, huitième calife omeyyade, réputé pour sa piété, il régna du mois de Safar 99 au mois de Rajab 101 (717-718).

1. Mutawakkil (206/822-247/861), dixième calife abbâsside, mit un terme à la persécution (*mihna*) instituée par le calife Al-Ma'mûn contre les musulmans qui, à l'encontre de la thèse mu'tazilite, professaient le caractère incréé du Coran.

2. Fils du cinquième calife abbâsside, Ahmad b. Harûn al-Rashîd est plusieurs fois mentionné par IBN ARABÎ : *Tanazzulât mawsiliyya* (Le Caire, 1961, sous le titre *Latâ'if al-asrâr*, p. 194); *Fut.*, II, p. 15 (où Ibn Arabî raconte qu'il l'a rencontré un vendredi devant la Ka'ba en 599 h., donc plusieurs siècles après sa mort), et IV, p. 11.

3. *Fut.*, II, p. 6.

4. *Kitâb manzil al-qutb*, p. 2.

reçoit¹. [...] La demeure du Pôle est celle de l'existenciation (*ijâd*) pure... Il est dans l'Existence le Voile universel². Il détient les trésors de la Générosité divine. Dieu s'épiphanise à lui perpétuellement. [...] Sa localisation est La Mecque, quel que soit le lieu où se trouve son corps. Lorsqu'un Pôle est intronisé au degré de la *qutbiyya*, tous les êtres – animaux ou végétaux... – font le pacte avec lui à l'exception des hommes et des djinns, réserve faite d'un petit nombre d'entre eux [...]. En cela réside l'explication de l'histoire qu'on rapporte à propos d'un homme qui vit le serpent immense que Dieu a placé autour de la montagne Qâf³, laquelle entoure la terre. La tête et la queue de ce serpent se rejoignent. L'homme en question salua ce serpent, qui lui rendit son salut puis l'interrogea au sujet du shaykh Abû Madyan, qui résidait à Bougie au Maghreb. L'homme lui dit : « D'où vient que tu connais Abû Madyan ? » Le serpent répondit : « Y a-t-il donc sur la terre quelqu'un qui ne le connaît pas⁴ ? » Le chapitre cccxxxvi des *Futûhât*⁵ est entièrement consacré à ce pacte d'allégeance avec le Pôle et mentionne que tous les esprits (*arwâh*) y participent, chacun d'eux posant au *qutb* une question inspirée par Dieu et obtenant une réponse qu'il ne connaissait pas⁶.

1. C'est-à-dire que sa fonction se situe à un niveau ontologiquement antérieur à celui où les choses existenciées deviennent qualifiées par le « bien » ou le « mal ».

2. Cette désignation, qui peut paraître surprenante, s'explique par le fait que le Pôle, en raison de sa fonction, s'interpose en quelque sorte entre Dieu et les créatures.

3. Sur les données de la cosmologie islamique relatives à la montagne Qâf, cf. l'article de M. STRECK et A. MIQUEL dans *EI²*, s.v. *Kâf*.

4. *K. manzil al-qutb*, p. 4. La mention de cette anecdote dans ce contexte implique évidemment qu'Abû Madyan avait été investi de la fonction de Pôle au moment où se produit cette rencontre et était toujours vivant. Or IBN ARABÎ précise (*K. manzil al-qutb*, p. 12; *Mawâqî' al-nujûm*, pp. 139-140) qu'Abû Madyan était « imâm de la gauche » et n'accéda à la *qutbiyya* qu'« une ou deux heures avant sa mort » (en 594/1197) : l'histoire relatée ici ne peut donc se situer que pendant ce très bref intervalle. Le même récit, plus développé, figure dans le *Rûh al-quds* où l'homme qui parle au serpent est identifié comme étant Mûsâ Abû Imrân al-Sadrânî, dont il sera question plus loin.

5. *Fut.*, III, pp. 135-140.

6. Sont exceptés de l'obligation du pacte les « esprits sublimes » (*al-âlîn*; allusion à Cor. 38 : 75), c'est-à-dire, selon *Fut.*, IV, p. 312, les *muhayyamûn*,

Nous retrouvons d'autre part à propos des *aqtâb* les distinctions que nous avons vues appliquées aux *awliyâ* en général : « Le plus parfait des Pôles est celui qui est muhammadien. Ceux qui lui sont inférieurs se répartissent hiérarchiquement conformément au rang des Prophètes dont ils sont les héritiers : car il y a parmi eux des héritiers de Jésus, d'Abraham, de Joseph, de Noé, etc., et chaque Pôle voit sa position déterminée par celle du prophète dont il hérite mais tous procèdent du "tabernacle" [*mishkât*; il s'agit bien entendu du "tabernacle des lumières" – *mishkât al-anwâr* – dont la désignation est empruntée au verset 24 : 35] de Muhammad. Ils sont donc supérieurs les uns aux autres mais cette supériorité ne concerne que leurs connaissances spirituelles et il n'y a pas à faire de distinction entre eux sous le rapport de la fonction (*qutbiyya*) et du gouvernement de l'univers (*tadbîr al-wujûd*)¹. »

Ce Pôle, qui est une « face sans nuque » (*wajh bi lâ qafâ'*) car rien n'échappe à son regard², échappe lui-même aux regards : la terre ne se replie pas sous lui, il ne marche pas dans les airs ou sur l'eau ; il ne se nourrit pas en s'affranchissant des causes secondes. Il n'utilise que rarement, et alors sur ordre divin, des pouvoirs surnaturels. S'il a faim, c'est par nécessité et non par choix : il ne se signale pas à l'attention par une ascèse excessive. Il est patient dans le mariage car il n'y a pas d'état en lequel il réalise plus parfaitement la servitude absolue (*al-ubûdiyya*) que l'état de mariage³.

Le *Kitâb manzil al-qutb*, entre autres textes, précise la nature et le rôle respectif des deux Imâms⁴. L'imâm de la gauche, dont le « nom » secret est Abd al-Rabb, veille sur l'équilibre du monde (*salâh al-âlam*). Il est l'« épée du Pôle » (*sayf al-qutb*). Il succède normalement à ce dernier. Lorsqu'il

les « esprits éperdus d'amour » qui ne sortent jamais de la contemplation de la Beauté et de la Majesté divine et ignorent même que le monde existe. Les *muhayyamûn* sont également désignés comme étant les *karûbiyyûn*, les Chérubins.

1. *K. manzil al-qutb*, p. 6.

2. *Ibid.*, p. 2. Sur l'expression « face sans nuque » cf. *supra*, n. 1, p. 112.

3. *Fut.*, II, pp. 573-574.

4. Des indications relatives aux deux Imâms se trouvent dans tous les textes dont nous avons signalé les références à propos du Pôle (n. 2, p. 117).

meurt avant lui, l'imâm de la droite devient imâm de la gauche et est remplacé dans sa fonction antérieure par le quatrième « pilier ». À propos du shaykh Abû Madyan, dont nous avons signalé qu'il succéda au Pôle précédent une ou deux heures avant sa mort, Ibn Arabî précise dans ce passage que son nom ésotérique devint alors Abd al-Ilâh (équivalent d'Abdallâh) et que le nom Abd al-Rabb qui était jusque-là le sien passa au même instant à un homme de Bagdad (lequel était donc auparavant l'imâm de la droite) dont le nom exotérique était Abd al-Wahhâb¹. L'imâm de la droite – qui est Abd al-Malik – a quant à lui pour tâche de veiller sur le monde des esprits (*âlam al-arwâh*) : « Sa science est celle des choses du ciel et il ne sait rien de la terre². »

Le Pôle et les deux Imâms, après avoir été envisagés sous le rapport de leurs fonctions propres en tant que tels, sont ensuite considérés en tant qu'éléments de la catégorie suivante, celle des quatre piliers (*awtâd*) qu'ils constituent grâce à l'adjonction d'un quatrième personnage – le *watad* – qui est le « substitut » de Khadir. « Par l'un d'eux, Allâh protège l'orient, par un autre l'occident, par un autre le sud et par un autre le nord – tout cela devant s'entendre à partir de la Ka'ba. On les appelle aussi les « montagnes » (*al-jibâl*) en raison de la parole d'Allâh (Cor. 78 : 6) : « N'avons-nous pas fait de la terre un berceau et des montagnes des piliers (*awtâdan*) ? » Car c'est par les montagnes qu'Il a stabilisé le mouvement de la terre. Or l'autorité (*hukm*) de ceux dont

1. *K. manzil al-qutb*, p. 12.

2. IBN ARABÎ fait allusion dans ses *Mawâqî' al-nujûm* (p. 139) à la correspondance entre les trois fonctions du Pôle et des Imâms et les trois fonctions divines (« Seigneur des hommes », « Roi des hommes », « Dieu des hommes ») mentionnées au début de la dernière sourate du Coran (114 : 1-3) qui est, on le sait, une « sourate de protection », correspondance qui n'est pas sans importance quant aux modalités opératoires de la protection ainsi invoquée par le croyant qui récite ces versets. Signalons d'autre part qu'il existe une contradiction entre la plupart des textes akbariens relatifs aux noms ésotériques des deux Imâms et *Fut.*, II, p. 571, où c'est l'imâm de droite qui est nommé *Abd al-rabb*. S'il ne s'agit pas d'un lapsus de l'auteur ou d'une faute de copiste, l'explication la plus vraisemblable est qu'il faut supposer là un renversement de perspective, l'imâm qui se tient à la gauche du Pôle apparaissant à un observateur comme se trouvant à sa droite et l'imâm de droite comme se trouvant à sa gauche.

nous parlons sur le monde est analogue à celle des montagnes sur la terre.

« C'est aussi à leur station qu'il est fait allusion dans la parole d'Allâh lorsqu'Il rapporte le propos d'Iblîs : " Nous viendrons vers eux [= vers les hommes] par-devant et par-derrière, par leur droite et par leur gauche " (Cor. 7 : 17). C'est par les *awtâd* que Dieu protège ces quatre directions et eux-mêmes sont gardés contre tout ce qui peut en provenir. Le démon n'a donc pas de pouvoir sur eux car il ne peut atteindre le fils d'Adam que par l'un de ces côtés. Quant au haut et au bas [si on les ajoute aux quatre directions qui viennent d'être mentionnées], ils relèvent peut-être des six [hommes spirituels] dont nous parlerons ensuite si Dieu veut ¹. »

Au début de ce passage, Ibn Arabî déclare avoir connu à Fès l'un des *awtâd* de son époque. Il se nommait Ibn Ja'dûn et gagnait sa vie en tamisant le henné. Une des notices du *Rûh al-quds* lui est consacrée et nous apporte quelques informations complémentaires. Une remarque surtout nous paraît mériter d'être relevée car elle met en évidence une caractéristique déjà rencontrée dans les traditions prophétiques comme dans la littérature du soufisme : quand Ibn Ja'dûn était absent, observe Ibn Arabî, personne ne s'en apercevait; et quand il était présent, nul ne lui demandait son opinion. Lorsqu'il arrivait quelque part, personne ne songeait à lui souhaiter la bienvenue. Lorsqu'un sujet était débattu devant lui, les interlocuteurs discutaient comme s'il n'était pas là ². La transparence du saint est ici totale.

Avant de passer à la catégorie suivante, le Shaykh al-Akbar apporte encore deux précisions. La première concerne le « nom » des *awtâd* – qui s'ajoute par conséquent, pour trois d'entre eux, à celui qui leur a été conféré en tant que Pôle ou imâm : ce sont *Abd al-Hayy* (serviteur du Vivant), *Abd al-Alîm* (serviteur du Connaisseur), *Abd al-Qâdir* (serviteur du Puissant) et *Abd al-Murîd* (serviteur du Voulant). La seconde est beaucoup plus générale et écarte la possibilité

1. *Fut.*, II, p. 7. Sur les *awtâd* et sur la catégorie suivante, celle des *abdâl*, cf. *Fut.*, I, pp. 152-161 (chap. xv et xvi).

2. *Rûh al-quds*, notice 17, p. 72 (AUSTIN, *Sufis of Andalusia*, pp. 114-116). Ibn Ja'dûn mourut à Fès en 597/1200.

d'un grave malentendu : « Tout ce que nous disons ici, écrit Ibn Arabî, nous le disons en parlant d'*hommes* spirituels (*rijâl*) mais il peut aussi s'agir de femmes. » D'autres textes renforcent et explicitent cette affirmation : « Dans chacune des catégories que nous mentionnons se trouvent des hommes et des femmes »; « Il n'y a pas de qualité spirituelle qui appartienne aux hommes sans que les femmes y aient également accès »; « Les hommes et les femmes ont leur part de tous les degrés, y compris celui de la fonction de Pôle (*hattâ fi l-qutbiyya*)¹ ».

1. Ces trois citations sont extraites respectivement de *Fut.*, II, p. 26; II, p. 35; et III, p. 89.