Maisonneuve & Larose

Ibn 'Aṭâ al-Adamî, esquisse d'une biographie historique
Author(s): M. Amir Moezzi
Source: *Studia Islamica*, No. 63 (1986), pp. 63-127
Published by: Maisonneuve & Larose
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/1595568
Accessed: 22/04/2010 13:08

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of JSTOR's Terms and Conditions of Use, available at http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp. JSTOR's Terms and Conditions of Use provides, in part, that unless you have obtained prior permission, you may not download an entire issue of a journal or multiple copies of articles, and you may use content in the JSTOR archive only for your personal, non-commercial use.

Please contact the publisher regarding any further use of this work. Publisher contact information may be obtained at http://www.jstor.org/action/showPublisher?publisherCode=mal.

Each copy of any part of a JSTOR transmission must contain the same copyright notice that appears on the screen or printed page of such transmission.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Maisonneuve & Larose is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Studia Islamica.*

http://www.jstor.org

IBN ʿAṬÂ AL-ADAMÎ

ESQUISSE D'UNE BIOGRAPHIE HISTORIQUE

I. L'état des sources
   a. Les sources modernes
   b. Les sources anciennes

II. Esquisse d'une courbe de la vie d'Ibn ʿAṭâ
   a. Quelques éléments-guides
   b. Ibn ʿAṭâ, traditionniste ḥanbalite
   c. La période de « ravissement »
   d. Ibn Aṭâ le Soufi
      1. Le *Tafsîr* d'Ibn ʿAṭâ ; son maître en mystique
      2. Ses *majâlis*
      3. Ses disciples et transmetteurs, ses amis mystiques
      4. Ibn ʿAṭâ en rapport avec al-Ḥallâj

Abû al-ʿAbbâs Aḥmad b. Muḥammad b. Sahl b. ʿAṭâ al-Adamî al-Baghdâdî, plus connu sous le nom d'Ibn ʿAṭâ [1], est présenté comme un traditionniste *(muḥaddith)* [2] ḥanbalite

(1) Il ne faut surtout pas le confondre avec Wâṣil ibn ʿAṭâ (m. vers 133/750, figure marquante du mu'tazilisme primitif).

(2) *Ṭabaqât al-Ṣûfiyya* d'al-Sulamî (412/1021), éd. Shurayba, Le Caire, 1953, p. 265 ; *Ḥilyat al-Awliyâ'* d'Abû Nu'aym al-Iṣfahânî (430/1038), 2e éd., Beyrouth 1387/1967, X/304 ; *Ta'rîkh Baghdâd* d'al-Khaṭîb al-Baghdâdî (463/1071), éd. de Beyrouth, V/26 ; *al-Muntaẓam* (éd. Ḥaydarâbâd, 1357, VI/160) et *Ṣifat al-Ṣafwa* (éd. Ḥaydarâbâd, 1355, II/251) d'Ibn al-Jawzi (597/1200) ; *al-Bidâya wa al-Nihâya* d'Ibn Kathîr (774/1372), Le Caire, 1932-39, XI/144.

de type soufi (3). Deux ouvrages lui sont attribués ; le premier, *Kitâb fî Fahm al-Qur'ân* est un commentaire mystique du Coran, et le second, intitulé *Kitâb ʿAwdat al-Ṣifât wa Bad'ihâ*, aujourd'hui apparemment perdu, aurait été un ouvrage mystique concernant l'état spirituel de l'« annihilation » *(fanâ')*. Ibn ʿAṭâ aurait passé toute sa vie à Baghdâd où il mourut en 309/922, une vingtaine de jours avant al-Ḥallâj, sous le califat de l'abbasside al-Muqtadir (296/908 à 320/932). Directement lié à l'affaire du mystique supplicié et exécuté, il fut lui aussi maltraité et torturé par ordre du vizir Ḥâmid b. al-ʿAbbâs (311/924) et mourut à la suite de ses blessures.

Voilà pratiquement la totalité des informations que nous fournissent les biographes d'Ibn ʿAtâ. C'est trop peu, surtout lorsque l'on sait qu'il s'agit du premier grand soufi mort pour ses idées, et l'un des tous premiers (exactement le troisième, comme nous allons le voir plus loin) commentateurs mystiques du Coran. Comment un traditionniste ḥanbalite est présenté en même temps comme un soufi ḥallâjien? Dans quels contextes et à quels moments de sa vie furent rédigés ses ouvrages, et d'une façon générale, de quelle manière les phases connues de sa vie et de son personnage s'articulent autour des événements historiques de l'époque? Pour répondre à de telles questions, c'est-à-dire en somme pour tracer l'esquisse d'une biographie historique de notre personnage, nous n'avons qu'un seul moyen méthodologique : suivre ce personnage à travers toutes les sources qui le concernent de près ou de loin. Ce « retour aux sources » doit s'effectuer d'une manière systématique, dans les limites du possible bien sûr, à la totalité des documents disponibles. Comme c'est presque toujours le cas lorsqu'il s'agit de personnages aussi anciens, on a affaire à une « fragmentation » par les sources de la figure historique du personnage. L'approche scientifique veut qu'on tienne compte de tous ces « fragments » pour essayer ensuite de reconstruire, par une lecture et une analyse critiques des textes, un « tout » cohérent et vérifiable par les sources.

(3) Tous les auteurs mystiques le reconnaissent comme un *ṣûfî* (cf. *infra*, la liste de nos sources). Également, parmi les auteurs non-mystiques, al-Kahṭîb al-Baghdâdî l'appelle : « ...al-Âdamî al-Ṣûfî » *(Ta'rtkh Baghdâd, loc. cit.)*. Par contre Ibn al-Jawzî ne fait aucune allusion à la mysticité d'Ibn ʿAṭâ dans ses deux ouvrages, *al-Muntaẓam* et *Ṣifat al-Ṣafwa*, alors que dans son *Talbîs Iblîs* (Le Caire, s.d.), il le cite 8 fois au cours du chapitre concernant les mystiques. (Nous allons revenir sur le problème des sources).

I. *L'état des sources.*

Nous allons d'abord exposer la manière dont les sources modernes présentent Ibn ʿAṭâ. Nous verrons l'insuffisance de cette présentation ainsi que la nécessité de revenir aux « fragments » des sources anciennes, pour mieux cerner le personnage historique d'Ibn ʿAṭâ.

I.a. *Les sources modernes.*

La grande majorité des sources modernes sur la mystique ou la pensée musulmanes ont négligé Ibn ʿAṭâ. On chercherait en vain quelques détails concernant sa vie ou son œuvre dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, chez Anawati-Gardet, M. Molé, H. Corbin, Arberry, A. M. Schimmel, F. Sezgin, etc.

Deux auteurs, néanmoins, font exception : L. Massignon et P. Nwyia. Commençons par le second dont les informations concernant Ibn ʿAṭâ sont beaucoup moins nombreuses que celles fournies par le premier.

Paul Nwyia ne s'intéresse à Ibn ʿAṭâ que par le biais de son commentaire coranique. Il est en effet l'éditeur de ce commentaire intitulé *Kitâb fî Fahm al-Qur'ân* (4). Dans son introduction, P. Nwyia ne nous procure que quelques données biographiques concernant Ibn ʿAṭâ : son amitié avec al-Ḥallâj, sa lecture quotidienne et sa recherche du sens caché du Coran, recherche qui aurait probablement abouti à son commentaire mystique. Le reste de l'introduction ne concerne que le *Tafsîr* lui-même : la compilation d'al-Sulamî (412/1021) intitulé *Ḥaqâ'iq al-Tafsîr* dont le commentaire d'Ibn ʿAṭâ est tiré, le rôle du *Tafsîr* attribué à Jaʿfar al-Ṣâdiq (148/765), la survivance du *Tafsîr* d'Ibn ʿAṭâ à travers d'autres textes, ses chaînes de transmission, aperçu général sur l'exégèse soufie, etc. (5).

Par ailleurs, dans son *Exégèse coranique et langage mystique*, P. Nwyia rapporte quelques propos d'Ibn ʿAṭâ, passant sous silence toute information biographique (la discussion d'Ibn

(4) P. Nwyia, *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans : Shaqîq al-Balkhî, Ibn ʿAṭâ, al-Niffarî*, Dâr al-Mashreq, Beyrouth, 1972.

(5) *Id.* pp. 25 à 32. Nous n'allons pas entreprendre ici l'étude du commentaire mystique d'Ibn ʿAṭâ qui demanderait à lui-seul une analyse approfondie. Nous allons toutefois nous référer à ce *Tafsîr*, chaque fois que les sources que nous allons étudier, en feront mention. Dorénavant, en écrivant *Tafsîr*, nous entendons le commentaire d'Ibn ʿAṭâ édité dans l'ouvrage cité à la note précédente.

'Aṭâ avec les *mutakallimûn* au sujet du langage mystique, prière et souvenir de Dieu, définition de *tabtîl*, un commentaire coranique, compréhension des symboles du Coran, l'apprentissage du mystère des lettres à Adam, le *tawakkul*, le pèlerinage spirituel *(al-ḥajj al-qalbî)*, un autre commentaire coranique (6). Nous constatons que les informations fournies par P. Nwyia sont très insuffisantes pour cerner un quelconque personnage historique d'Ibn 'Aṭâ. Il passe même sous silence le récit capital de sa mort violente.

L. Massignon, qui consacra toute sa vie scientifique et spirituelle à étudier le cas d'al-Ḥallâj, ne pouvait en effet éviter de parler de l'un de ceux que l'on considère comme des plus proches compagnons de ce dernier. Dans son œuvre magistrale, *La Passion de Ḥallâj, martyr mystique de l'Islam*, Massignon présente une notice biographique sur Ibn 'Aṭâ (7). Pour les données historiques sur la vie de ce dernier, il se fonde principalement sur trois ouvrages : la *Ḥilya* d'Abû Nu'aym (430/1038), le *Ta'rîkh Baghdâd* d'al-Khaṭîb al-Baghdâdî (463/1071) et les *Maṣâri' al-'Ushshâq* d'al-Sarrâj al-Qârî' (500/1106).

Massignon divise la vie d'Ibn 'Aṭâ en trois périodes. La première, de 235/849 à 275/888, représenterait la période de la formation d'Ibn 'Aṭâ en *ḥadîth* et en mystique. La seconde, située par Massignon entre 294/906 et 311/923, correspondrait aux « épreuves » subies par Ibn 'Aṭâ (8). Enfin, la dernière période, allant jusqu'à sa mort en 309/922, serait la période de la reprise d'une vie ascétique, de la composition du commentaire coranique et de l'intimité de plus en plus profonde avec Ḥallâj.

(6) P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique : nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans* (abréviation : *Exégèse*), Dâr el-Mashreq, Beyrouth 1970. Propos d'Ibn 'Aṭâ respectifement, pp. 20, 37, 58, 92, 107, 165, 293, 306, (= 37), 325, 339.

(7) L. Massignon, *La passion de Husayn b. Mansûr Hallâj, martyr mystique de l'Islam* (abrév. *Passion)*, Gallimard, Paris, 1975, 4 vol., notice d'Ibn 'Aṭâ, I/129-135. Plan de la notice : I/129 : dates, trois périodes de vie (formation en *ḥadîth* et en mystique, période des « épreuves » d'Ibn 'Aṭâ. composition du *Tafsîr* et relations avec al-Ḥallâj). I/130 : ses maîtres en *ḥadîth*, ses transmetteurs. I/131 : son œuvre, quelques thèmes de sa mystique, récit de ses épreuves. I/132-33 : cinq controverses avec al-Junayd. I/133 : deux thèmes tirés de son *Tafsîr*, sa fortune. I/134 : sa mort. I/134-35 : les deux lettres d'al-Ḥallâj à Ibn 'Aṭâ.

(8) Nous verrons plus loin le récit détaillé de ces épreuves.

Cette division a l'inconvénient de n'être appuyée par aucune source. Comme nous allons le voir au cours de notre étude, certains événements de la vie d'Ibn ʿAṭâ peuvent être datés plus ou moins précisément par les sources historio-biographiques, mais d'autres, comme la durée de la formation d'Ibn ʿAṭâ, la date de la composition de son commentaire et ses premières rencontres avec al-Ḥallâj, peuvent difficilement être situées chronologiquement, étant donné que les sources restent silencieuses sur ces points.

Massignon rapporte ensuite la liste assez complète des maîtres traditionnistes d'Ibn ʿAṭâ ainsi que ses rapporteurs, en se fondant surtout sur les chaînes de transmission *(isnâd)* de son commentaire coranique (9).

Après avoir cité les deux ouvrages d'Ibn ʿAṭâ *(Kitâb fî Fahm al-Qur'ân* et *Kitâb ʿAwdat al-Ṣifât wa Bad'ihâ)*, Massignon passe à la personnalité de celui-ci. Ne s'appuyant que sur la *Ḥilya* et les *Maṣâriʿ al-ʿUshshâq*, ne citant que son « vœu héroïque » et les épreuves qu'il a subies, négligeant ses nombreux autres propos mystiques rapportés par d'autres sources, Massignon conclut rapidement : « Ibn ʿAṭâ place l'essentiel de la vie mystique, dans sa portée sociale, l'entraide fraternelle, les œuvres de miséricorde, la substitution mystique, conçues comme voies d'union à Dieu » (10). Nous allons avoir, d'après d'autres propos attribués à Ibn ʿAṭâ par les sources, que pour celui-ci, la vie mystique ainsi que les voies d'union à Dieu, auraient été beaucoup plus complexes et plus « intériorisées ».

Massignon rapporte longuement les cinq controverses d'Ibn ʿAṭâ avec al-Junayd. Il serait peut-être utile de noter que la plupart des biographes mystiques ou non mystiques d'Ibn ʿAṭâ n'ont pas jugé ces controverses assez importantes pour les réunir ensemble ; c'est peut-être pourquoi on les retrouve dispersées dans différentes sources, surtout non biographiques (11).

En ce qui concerne la condition sociale d'Ibn ʿAṭâ, Massignon rapporte qu'il avait une large fortune, se vêtait de vêtements amples et portait un chapelet de perles, tout en ayant un esprit

(9) Massignon, *op. cit.* I/130 ; voir également son *Opera Minora*, PUF, Paris, 1969, II/73 nº 24.

(10) *Passion*, I/131.

(11) Voir *infra*, la liste de nos sources ; également L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (abrév. *Recueil*), Geuthner, Paris, 1929, pp. 53-56.

de compassion pour les malheureux, ce qui le mit « en tête du mouvement de protestation sociale qui dressa les traditionnistes ḥanbalites contre les financiers accapareurs ... responsables des famines », ce qui fut d'après Massignon, la raison de sa mise à mort par le vizir Ḥâmid (12).

A notre connaissance, le *Talbîs Iblîs* d'Ibn al-Jawzî (597/1200) est la seule source qui fasse état de la « fortune d'Ibn ʿAṭâ » (13). Étant donné l'attitude critique d'Ibn al-Jawzî envers les mystiques ainsi que le silence des autres sources à ce sujet, cette information est à prendre avec prudence. Nous allons y revenir. D'autre part, on peut supposer, comme nous allons le voir, qu'Ibn ʿAṭâ joua un rôle important dans les émeutes ḥanbalites de Baghdâd en 309/922, mais aucune source ne le cite comme ayant participé positivement à ces émeutes. D'ailleurs Massignon qui apporte cette information, ne cite lui non plus aucune source. Mais comme nous allons le voir, certaines informations donnent à penser qu'Ibn ʿAṭâ fut lié aux milieux activistes ḥanbalites de l'époque.

A la fin de la notice, Massignon donne la traduction de deux lettres d'al-Ḥallâj à Ibn ʿAṭâ. Plus loin, au sein du même volume, il apporte la traduction des deux seuls récits complets de l'interrogatoire et de la mise à mort d'Ibn ʿAṭâ (14).

D'une façon générale, l'image d'Ibn ʿAṭâ, présentée à travers l'œuvre de Massignon (15), est une image qui correspond plus ou moins à celle présentée par les sources anciennes, mais elle est incomplète et imprécise. De nombreuses informations concernant Ibn ʿAṭâ ne sont pas appuyées par des textes. Les dates approximatives ne sont pas rares.

Étant donné que Massignon ne rapporte que quelques propos d'Ibn ʿAṭâ, on se demande comment il parvient à lui donner une image aussi précise! N'y a-t-il pas là des généralisations ou des extrapolations? D'autant plus que Massignon ne rapporte que les propos plus ou moins « ḥallâjiens » d'Ibn ʿAṭâ. En effet, partout à travers l'œuvre de Massignon, Ibn ʿAṭâ n'apparaît

(12) *Passion*, I/133-34.

(13) *Talbîs Iblîs*, Le Caire, s.d., p. 196.

(14) *Passion*, I/574-79.

(15) Données historiques sur Ibn ʿAṭâ, reprises dans : *Hocetn Mansûr Hallâj : Dîwân*, Cahiers du Sud, 1955, pp. XXIX-XXXIV-XXXV et XL ; *Akhbâr al-Hallâj*, Paris, Vrin, 1975, pp. 118-120 ; *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (abrév. *Essai*), Paris, Vrin, 1968, pp. 41, 63, 119, 142, 306, 308, 309.

que par rapport à al-Ḥallâj. La vie et la mort du premier n'y sont évoquées que par rapport à la vie et à la mort du second. Ibn ʿAṭâ en tant que personnage historique « autonome » est absent.

Ainsi, l'insuffisance ou l'imprécision des sources modernes en ce qui concerne notre personnage, nous incite à revenir à ses « images » fragmentées, telles qu'elles se présentent à travers les sources anciennes.

I.b. *Les sources anciennes.*

Par ce terme général, nous désignons une série de sources mystiques ou non mystiques de haute et de basse époques allant du IVe/Xe au XIIe/XVIIIe siècle. Nous pourrons diviser ces sources en trois catégories. Premièrement, les sources qui traitent d'Ibn ʿAṭâ comme sujet, c'est-à-dire qui lui consacrent une notice biographique. Deuxièmement, celles qui utilisent ses propos ou ses attitudes comme ayant valeur d'exemple. Et enfin, les sources qui ne comportent que ses commentaires coraniques. Ici, nous n'allons que présenter brièvement ces textes dans leur ordre chronologique (16).

a) Les sources comportant une notice spéciale sur Ibn ʿAṭâ ; il s'agit surtout des ouvrages biographiques *(ṭabaqât)* mystiques, ou de certains ouvrages historiographiques.

— *Ṭabaqât al-Ṣûfiyya* du traditionniste mystique de Nîsâbûr, Abû ʿAbd al-Raḥmân al-Sulamî (412/1021). Ibn ʿAṭâ y est classé au numéro 2 de la troisième génération *(ṭabaqa)* des soufis. L'auteur rapporte les propos d'Ibn ʿAṭâ par un seul ou parfois deux intermédiaires : nom complet, quelques-uns de ses maîtres, un *ḥadîth* (l'assimilation du morceau coupé à une bête vivante à une viande morte) dont Ibn ʿAṭâ est un des chaînons de transmission, 18 propos d'ordre mystique ou moral et 5 quatrains. Ces éléments ne permettent pas, *a priori*, de glaner directement des informations réellement biographiques (17).

(16) Pour des problèmes tels que la parenté entre les sources, la progression d'une source à l'autre, informations sur les auteurs et les textes, l'étude des chaînes de transmission *(isnâd)*, etc... voir notre étude, *Ibn Aṭâ à travers les sources*, Université Paris VIII, 1981, fascicule I, chapitres II à V.

(17) *Ṭabaqât al-Ṣûfiyya* (abrév. *ṬṢ*) d'al-Sulamî, éd. Nûr al-Dîn Shurayba, Le Caire, 1953, Notice sur Ibn ʿAṭâ, pp. 265 à 272. Sur al-Sulamî, voir, *Ta'rîkh*

— *Ḥilyat al-Awliyâ'*, œuvre magistrale du célèbre traditionniste shâfi'ite mysticisant Abû Nu'aym al-Iṣfahânî (430/1038). Pour la grande majorité des citations, il n'y a qu'un seul intermédiaire entre Ibn 'Aṭâ et l'auteur. La notice biographique est relativement courte : allusions aux « épreuves » d'Ibn 'Aṭâ et peut-être à sa mort dans la *dîbâja*, 4 poésies, 12 propos, un commentaire coranique et 2 ḥadîth (l'intercession du croyant-*ḥadîth* anti-sectaire) (18).

— *Ta'rîkh Baghdâd*, monumental ouvrage biographique des gens qui ont eu, de près ou de loin, un rapport quelconque avec la ville de Baghdâd, composé par le grand traditionniste et historien al-Khaṭîb al-Baghdâdî (463/1071). Un ou deux intermédiaires (dont Abû Nu'aym) relient l'auteur à Ibn 'Aṭâ : nom complet, les maîtres en *ḥadîth*, lecture quotidienne du Coran, un *ḥadîth* (l'intercession *shafâ'a.*), Ibn 'Aṭâ raconte une anecdote au sujet du ḥanbalite Hârûn b. Ma'rûf (231/845) (19), des propos d'ordre mystique ou salafiste (propos « orthodoxes » des Pieux Anciens), quatre poésies, date de mort. D'autre part, la notice biographique d'al-Ḥallâj comporte quelques appréciations d'Ibn 'Aṭâ au sujet d'al-Ḥallâj, une des deux lettres de ce dernier

Baghdâd (abrév. *TB*) d'al-Khaṭîb, II/248, n° 717 ; *K. Kâmil fî al-Ta'rîkh* d'Ibn al-Athîr (630/1232), éd. Tornberg, Leyde, 1851-76, IX/112 ; *al-Muntaẓam* d'Ibn al-Jawzî, VIII/6 ; *Mîzân al-I'tidâl* d'al-Dhahabî (748/1347), Le Caire, 1325/1906, III/46 et *Tadhkirat al-Ḥuffâẓ* du même auteur, Ḥaydarâbâd, 1333-34, p. 1046 ; *al-Wâfî bi'l Wafayât*, éd. en partie, II/38 ; *Mir'ât al-Jinân* d'al-Yâfi'î (768/1367), Ḥaydarâbâd 1337/1917, III/26 ; *Ṭabaqât al-Shâfi'iyya* d'al-Subkî (771/1370), Le Caire 1324-25, III/60 ; *al-Bidâya wa al-Nihâya* (abrév. *B*) d'Ibn Kathîr (774/1373), Le Caire 1932-39, XII/12-13 ; *Lisân al-Mîzân* d'Ibn Ḥajar al-'Asqalânî (852/1449), Ḥaydarâbâd, 1er éd. s.d. V/140 ; *Nafaḥât al-Uns* (abrév. *Nafaḥât*) de Jâmî (898/1492), éd. Towḥîdîpûr, Téhéran, 1337 h.s./1958, 311 ; *Shadharât al-Dhahab* d'Ibn al-'Imâd (1089/1679), Beyrouth, s.d. III/196-97 ; *Passion*, II/220-22 ; Introduction de Pedersen aux *ṬS* d'al-Sulamî, Brill, Leiden, 1960 ; Sezgin, *GAS*, I/671.

(18) *Ḥilyat al-Awliyâ wa Ṭabaqât al-Aṣfiyâ'* (abrév. *Ḥilya*), Beyrouth, 2e éd. 1387/1967, X/302-305, n° 575, Sur Abû Nu'aym voir, *TB*, IV/220 ; *Wafayât al-A'yân*, n° 32 ; *Tadhkirat al-Ḥuffaz*, III/1092 ; *Ṭabaqât al-Shâfi'iyya* I/7-9 ; *B*, XII/45 ; *Ṭabaqât al-Kubrâ* d'al-Sha'rânî (973/1565), Le Caire, 1355/1936, I/56 ; *Shadharât al-Dhahab*, III/245 ; Brockelmann, *GAL*, I/326 ; Pedersen, EI (1) ; H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Payot, Paris, 1977, p. 179 ; R. G. Khoury, « Importance et authenticité des textes de *Ḥilya*... », in *Studia Islamica*, 1977, n° 46.

(19) Hârûn b. Ma'rûf Abû 'Alî al-Marwazî, traditionniste anti-mu'tazilite. De sept ans plus âgé qu'Ibn Ḥanbal (241/855), il fut une des sources de ce dernier. Cf. *TB*, XIV/14-15, n° 7350.

à Ibn ʿAṭâ et enfin les deux récits capitaux (Sulamî et Ibn Mamshâdh) de l'interrogatoire d'Ibn ʿAṭâ (20).

— *Al-Risâla*, ouvrage « théorique » du soufisme présenté comme un livre de *ṭabaqât* mystique composé par le juriste shâfiʿite mystique Abû al-Qâsim al-Qushayrî (465/1073), khurâsânien de souche arabe. Courte notice biographique sur Ibn ʿAṭâ : son nom, sa date de mort, 3 propos *(âdâb al-sharîʿa — aʿẓam al-ghafla* — la progression *ʿilm/ḥikma/tawḥîd)*. L'auteur est relié à Ibn ʿAṭâ par deux intermédiaires. D'autre part, au sein de la notice biographique d'al-Muḥâsibî (243/857), Ibn ʿAṭâ est compté par Ibn Khafîf (m. 371/980) parmi les cinq maîtres modèles de la mystique (21).

— *Kashf al-Maḥjûb*, ouvrage mystique « mixte » (théories, *ṭabaqât*) rédigé en persan par le khurâsânien de Ghaznî ʿAlî b. ʿUthmân al-Hujwîrî (m. vers 465/1072). La notice sur Ibn ʿAṭâ ne comporte que son nom et un seul propos mystique (les degrés de la Réalité et les limites de « l'humanité ») commenté par Hujwîrî. A part cette notice, 6 citations : 2 controverses avec al-Junayd, un commentaire mystique, une allusion à la lecture assidue du Coran par Ibn ʿAṭâ, un propos mystique et enfin une anecdote sur l'extase mystique d'Ibn ʿAṭâ et d'al-Junayd. L'ouvrage ne comporte aucune chaîne de transmission. (22).

(20) *Taʾrîkh Baghdâd (TB)*, Beyrouth, 14 vol., notice d'Ibn ʿAṭâ, V/26-30, n° 2373 ; notice de Ḥallâj, VIII/112, n° 4232, Sur Ibn ʿAṭâ, VIII/112, 115, 116, 120, 127-28. Sur Al-Khaṭîb, voir, al-*Taʾrîkh al-Kabîr* d'Ibn ʿAsâkir, Damas 1329/1911, I/397, *Muʿjam al-Udabâʾ* de Yâqût al-Ḥamawî (626/1229), éd. Margoliouth, Oxford, 1931, I/246 ; *Tadhkirat al-Ḥuffâẓ*, III/276 ; *Ṭabaqât al-Shâfiʿiyya*, III/15 ; *Rayḥânat al-Adab* de Muḥ. ʿAbd Allâh Mudarris, Tabrîz, 1969, II/144 ; Brockelmann, *GAL*, I/401 et *SI*, 563 ; Y. al-ʿIshsh, *al-Khaṭîb al-Baghdâdî*, Damas, 1364/1945 ; R. Sellheim, *EI* (2), IV/1142-44 ; traduction de l'introduction du *TB : l'introduction topographique à l'Histoire de Baghdâd* (*TB*, I/40 à 101) par G. Salmon, Paris, 1904 ; al-Ghumarî al-Maghribî, *Miftâḥ al-Tarîb li Aḥâdîth Taʾrîkh al-Khaṭîb*, Le Caire, 1936 ; Munîr ed Dîn Ahmed, *Muslim education in the light of Taʾrîkh Baghdâd*, thèse de doctorat en philosophie, Hambourg, 1958.

(21) *Al-Risâlat al-Qushayriyya*, éd. ʿAbd al-Raḥmân Maḥmûd et Maḥmûd b. al-Sharîf, Le Caire, 1385/1966. Notice d'Ibn ʿAṭâ, p. 135, notice d'al-Muḥâsibî, p. 73 ; pour les sources sur l'auteur, voir l'introduction des éditeurs.

(22) *Kashf al-Maḥjûb* (abrév. *Kashf*), éd. Žukowsky, Téhéran, 1979, pp. 188-89, 24-27, 427, 513, 223, 541. Sur Hujwîrî, voir *Nafaḥât al-Uns* (abrév. *Nafaḥât*) de Jâmî (898/1492), éd. Towḥîdîpûr, Téhéran, 1337 h.s./1958, p. 316 ; *Kashf al-Ẓunûn* de Kâtib Čelebî (1068/1657), Istanbul, 1310, II/1494 ; *Safînat al-Awliyâʾ* de Dârâ Shukûh (1069/1658), Nawlkishwar, 1884, p. 165 (remarquons l'absence des sources

— *Ṭabaqât al-Ṣûfiyya*, continuation de l'œuvre d'al-Sulamî, composé par le juriste ḥanbalite mystique ʿAbd Allâh Anṣârî al-Harawî (481/1087), rédigé en persan de Hérat. Sa notice sur Ibn ʿAṭâ comporte les mêmes données que les *Ṭabaqât* d'al-Sulamî, en plus d'une partie des « épreuves » d'Ibn ʿAṭâ (le massacre de ses fils, son interrogatoire, sa torture et sa mise à mort à cause d'al-Ḥallâj). D'autres citations au sein d'autres notices : 5 propos mystiques, trois fois Ibn ʿAṭâ est compté parmi les plus grands maîtres soufis (par Ibn Khafîf), une fois Ibn ʿAṭâ considère al-Junayd comme son maître et son modèle (23).

— Deux ouvrages du grand juriste ḥanbalite Ibn al-Jawzî (597/1200) : *Ṣifat al-Ṣafwa*, ouvrage biographico-historiographique concernant les gens considérés comme « Les Élus » *(muṣṭafûn)* de la Communauté islamique. Ibn ʿAṭâ fait partie des « Élus de Baghdâd » et est représenté comme un traditionniste orthodoxe. Outre son nom, sont cités : ses maîtres ḥanbalites en *ḥadîth*, sa lecture coranique et 3 propos orthodoxes *(âdâb al-Sunna*, la chose la plus odieuse auprès de Dieu, les marques du Saint, *ʿalâmât al-awliyâ'*) (24).

Al-Muntaẓam, grand ouvrage historiographique d'Ibn al-Jawzî, rapportant les événements selon les années, donne une même image d'Ibn ʿAṭâ. La notice est presque identique à la précédente mais aucun propos n'est cité (25).

moins tardives) ; pour les sources modernes, voir Hidayet Hosain (H. Massé), article « Hudjwîrî », *EI* (2), III/565, et l'introduction de Nicholson à la traduction anglaise de *Kashf*, Londres, 1911.

(23) *Ṭabaqât al-Ṣûfiyya, Amâlî* (abrév. *Amâlî*), éd. A. Ḥabîbî, Government printing house, Kabul, 1962. Notice d'Ibn ʿAṭâ, pp. 294-97, les autres citations, pp. 5, 152, 156, 543, 559, 192, 244, 534, 163. Sur Anṣârî, voir *Muntaẓam*, IX/15 ; *Tadhkirat al-Ḥuffâẓ*, 375 ; *Ṭabaqât al-Shâfiʿiyya*, III/117 ; *Ṭabaqât al-Ḥanâbila* d'Ibn Rajab (795/1393), éd. H. Laoust, Damas, 1951, nº 27 ; *Nafaḥât*, pp. 331-35 ; *GAL*, I/433 et *SI*/774 ; H. Ritter, *Philologika*, VIII et *Der Islam*, 1934, p. 22 ; *Passion*, II/226-36 ; S. de Beaureceuil, *Khwâdja AbdAllâh Anṣârî, mystique ḥanbalite*, Beyrouth, 1965 et *EI* (2), I/531 ; *Les schismes dans l'Islam*, 210 ; A. Zarrinkûb, « Jostojû dar Taṣawwuf-e Irân », in *Revue de la faculté de lettres de l'Université de Téhéran*, nºs 86-87, 1974, pp. 14-23.

(24) *Kitâb Ṣifat al-Ṣafwa* (abrév. *Ṣifat*), Ḥaydarâbâd, 1355H., II/250-51.

(25) *Al-Muntaẓam fî Taʾrîkh al-Mulûk wa al-Umam* (abrév. *Muntaẓam*), Ḥaydarâbâd, 1357, VI/160, *sub anno* 309. Sur Ibn al-Jawzî, voir *B*, XII/28-30 ; *Dhayl ʿalâ Ṭabaqât al-Ḥanâbila* d'Ibn Rajab, Le Caire, 1372/1953, 2 vol., I/399-434 ; *Shadharât*, IV/329 ; *GAL*, I/656-66 et *SI*, 114-120 ; A. al-ʿAllûjî, *Muʾallafât Ibn al-Jawzî*, Baghdâd, 1385/1965 ; H. Laoust, *EI* (2), III/774-75 et *les schismes* pp. 213- et 240-43.

— *Tadhkirat al-Awliyâ'* du poète mystique de Nîsâbûr, Farîd al-Dîn ʿAṭṭâr (vers 600/1203). Ouvrage persan du type des *Ṭabaqât* mystiques où interviennent de nombreuses légendes dans la vie des grands maîtres soufis ; la notice d'Ibn ʿAṭâ comporte deux controverses avec Junayd, une soixantaine de propos mystiques et moraux, des anecdotes, des éléments légendaires, une rapide allusion à l'interrogatoire et à la mort d'Ibn ʿAṭâ, ainsi qu'un curieux commentaire de l'auteur au sujet de l'imprécation d'Ibn ʿAṭâ contre le vizir al-Ḥâmid. La notice biographique d'al-Ḥallâj fait état d'un contact entre ce dernier et Ibn ʿAṭâ en prison par l'intermédiaire d'un tiers : c'est l'unique fois où ʿAṭṭâr fait allusion à un quelconque rapport entre al-Ḥallâj et Ibn ʿAṭâ (26).

— *Mir'ât al-Jinân*, ouvrage historiographique (comportant des données légendaires) du shâfiʿite mystique ʿAbd Allâh b. Asʿad al-Yâfiʿî (768/1367) : sous « l'année 309 », la mort d'Ibn ʿAṭâ est évoquée rapidement. En outre il est considéré comme un grand maître, initié aux sciences ésotériques et exotériques *(ʿilmay al-bâṭin wa al-ẓâhir)* (27).

— *Al-Bidâya wa al-Nihâya*, grande œuvre historiographique du traditionniste anti-mystique syrien ʿImâd al-Dîn Ibn al-Kathîr (774/1372). Sous « l'année 309 », il consacre une notice à Ibn ʿAṭâ : son nom, ses maîtres en *ḥadîth*, son amitié avec al-Ḥallâj « l'égaré » *(ḍâll)*, l'erreur qu'il a commise en suivant les thèses de ce dernier, son interrogatoire et sa mise à mort (28).

— *Nafaḥât al-Uns*, ouvrage biographique mystique en persan du poète khurâsânien ʿAbd al-Raḥmân Jâmî (898/1492), son œuvre reprend et complète les données fournies par al-Sulamî

(26) *Tadhkirat al-Awliyâ*, (abrév. *TA*), éd. Nicholson, 5e éd. vol. double, Téhéran, s.d. Notice d'Ibn ʿAṭâ, II/57-63 ; contact avec Ḥallâj : II/119 ; il faut noter la brusque augmentation des propos chez cet auteur. Sur ʿAṭṭâr, voir H. Ritter, *Philologika*, X, *Der Islam*, 25, 1939, et surtout *Das meer der Seele, Mensch, Gott und Welt in Geschichten des Farîduddîn ʿAttâr*, Leyde, 1955 et *EI* (2), I/775-77 ; S. Nafîsî, *Jostojû dar Aḥwâl wa Athâr-e... ʿAṭṭâr*, Téhéran, 1320 h.s./1941 ; introduction de M. Qazwînî à l'édition de Nicholson ; *Passion*, II/380-406.

(27) *Mir'ât al-Jinân wa ʿIbrat al-Yaqẓân* (abrév. *Mir'ât*), 1re éd. 4 vol. Ḥaydarâbâd, 1337h., II/261. Notons la brièveté de cette notice chez un auteur naturellement prolixe sur les mystiques. La cause serait-elle ses réticences anti-ḥallâjiennes ?

(28) *Al-Bidâya wa al-Nihâya (B)*, Le Caire, 1932-39, XI/144 ; sur Ibn Kathîr, voir *Shadharât*, VI/231 ; *GAL*, II/60-61 et *S2*/48-49 ; H. Laoust, *EI* (2), III/841-42 et « Ibn Kathîr historien », in *Arabica* II, 1955, pp. 42-88 et *les schismes*, 275.

et al-Anṣârî. La notice elle-même est une reprise textuelle de ce dernier. Plus intéressantes sont trois citations montrant quelques aspects des rapports entre Ibn ʿAṭâ et al-Ḥallâj (29).

— *al-Ṭabaqât al-Kubrâ*, ouvrage biographique mystique du savant mystique shâfiʿite tardif Abû al-Mawâhib ʿAbd al-Wahhâb al-Shaʿrânî (973/1565). La notice d'Ibn ʿAṭâ comporte une vingtaine de propos mystiques (quelques-uns rapportés pour la première fois et concernant l'attitude de l'« initié » — *ʿârif*), 4 commentaires coraniques et une anecdote sur la véracité *(ṣidq)*. D'autre part, la notice de Ḥallâj comporte une des deux lettres de ce dernier à Ibn ʿAṭâ (30).

b) Les sources ne comportant pas une notice particulière sur Ibn ʿAṭâ mais utilisant ses propos ou ses attitudes comme ayant valeur d'exemple. Il s'agit surtout des livres « théoriques » du soufisme.

— *Kitâb al-Lumaʿ*, du mystique khurâsânien de Ṭûs, Abû Naṣr ʿAbd Allâh al-Sarrâj (378/988). C'est un livre de systématisation et de définition des concepts et des termes techniques mystiques. En ce qui concerne Ibn ʿAṭâ, l'auteur cite 14 propos mystiques, un commentaire coranique, des poèmes, deux allusions à la mise à mort d'Ibn ʿAṭâ, une citation où celui-ci rapporte l'histoire d'un prodige *(karâma)* de Nûrî (295/907) et la réaction d'al-Junayd (298/910), et enfin une anecdote sur Abû Bakr (13/634) (31).

(29) *Nafaḥât al-Uns min Ḥaḍarât al-Quds* (abrév. *Nafaḥât*), éd. Towḥîdîpûr, Téhéran 1337 h.s. Notice d'Ibn ʿAṭâ, p. 141 ; ses rapports avec al-Ḥallâj, 150, 152-153. Sur Jâmî, voir A. A. Ḥekmat, *Jâmî*, Téhéran 1320 h.s./1942 où toutes les sources anciennes sont mentionnées ; introduction de M. Towḥîdîpûr à l'édition des *Nafaḥât* ; H. Massé, introduction à la traduction de *Bahâristân* de Jâmî, Paris, 1925, et *EI* (2) II/432-33 (article complété par C. Huart).

(30) *Al-Ṭabaqât al-Kubrâ aw Lawâqiḥ al-Anwâr fî Ṭabaqât al-Akhyâr* (abrév. *Lawâqiḥ*), Le Caire, 1355h. 2 vol. notice d'Ibn ʿAṭâr I/81-83, lettre d'al-Ḥallâj : I/93. Sur al-Shʿarânî (ou Shaʿrâwî) voir son ouvrage autobiographique *Laṭâʾif al-Minan*, Le Caire, 1321/1903 ; sur ses maîtres, voir ses *Ṭabaqât*, dernier chapitre ; *GAL*, II/355 et *S1*/711, qu'il faut compléter par J. Schacht, *EI* (1), IV/329-30.

(31) *Kitâb al-Lumaʿ*, éd. ʿA.Maḥmûd et ʿA. Surûr, Le Caire-Baghdâd, 1380/1960, citations d'Ibn ʿAṭâ, pp. 55, 56, 59, 78, 82, 92, 103, 124, 128, 168, 196, 281, 289, 290, 297, 324, 403, 500. Sur al-Sarrâj al-Ṭûsî, voir *TA*, II/154-55 ; *Mirʾât*, 283 ; *Shadharât*, III/91 ; *Qâmûs Tarâjim* de Zirikli, Le Caire, 1959, IV/241 ; *Tarâjim Muṣannifî al-Kutub al-ʿArabiyya* de Kaḥḥâla, Damas, 1961, VI/89 ; Sezgin, *GAS*, I/1666, nº 45 ; Zarrinkûb, « Jostojû... », *loc. cit.* XI, nºs 2-3 1353h.s./1965, pp. 8-9.

— *Al-Taʿarruf*, ouvrage du même type que le précédent, rédigé par le traditionniste mystique ḥanafite de la Transoxiane, Abû Bakr Muḥammad al-Kalâbâdhî (384/994). Les citations d'Ibn ʿAṭâ : 9 propos mystiques, 3 commentaires coraniques, 2 poèmes, une fois il est considéré comme l'auteur d'un livre mystique intitulé *Kitâb ʿAwdat al-Ṣifât wa Badʾihâ* (32).

— *Qût al-Qulûb*, œuvre maîtresse du même type que les deux précédentes, rédigée par le juriste mystique irakien de l'école des Sâlimiyya, Abû Ṭâlib al-Makkî (386/996). Bien que cet ouvrage constitue un des manuels fondamentaux du soufisme, il ne cite Ibn ʿAṭâ que deux fois : deux controverses avec al-Junayd où l'auteur défend la thèse de ce dernier (33).

— *Taʾrîkh al-Ṣûfiyya* d'al-Sulamî (412/1021), ouvrage apparemment perdu mais dont des fragments se retrouvent dans d'autres ouvrages : par exemple al-Khaṭîb rapporte dans son *Taʾrîkh Baghdâd*, un fragment comportant l'un des deux récits de l'interrogatoire et la mise à mort d'Ibn ʿAṭâ (34).

— *Maṣâriʿ al-ʿUshshâq*, œuvre mystique du traditionniste Abû Bakr Muḥammad b. Jaʿfar al-Sarrâj al-Qârî' (m. à Baghdâd en 500/1106). Il rapporte, par l'intermédiaire de trois transmetteurs, le récit du « vœu » d'Ibn ʿAṭâ ainsi que la période de ses épreuves. Il est, à ce sujet, une des sources d'Ibn al-Jawzî (35).

(32) *K. al-Taʿarruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1400/1980. Citations d'Ibn ʿAṭâ, pp. 63, 70, 84, 88, 91, 99, 102, 132, 142, les commentaires : 64, 68, 146, les poèmes : 106, 138, son ouvrage : 128 (aussi 30). Sur al-Kalâbâdhî, voir *Tarâjim* de Kaḥḥâla, VII/222 ; Sezgin, *GAS*, I/668. n° 50 ; Zarrinkûb, *loc. cit.* pp. 9-11 ; J. Chabbi, « Réflexions sur le soufisme iranien primitif » in *Journal Asiatique*, 1978.

(33) *Qût al-Qulûb fî Muʿâmalat al-Maḥbûb*, 2 vol. Le Caire 1381/1961 ; I/373 et 410. Remarquons la différence du nombre des citations entre cet auteur irakien et ses contemporains iraniens khurâsâniens. Cette œuvre semble avoir été rédigée quelques années plus tard que les *Luma*ʿ et le *Taʿarruf*. Ibn ʿAṭâ n'y est cité que deux fois. La différence du nombre des citations dans cette œuvre de production irakienne, et dans les deux autres sources khurâsâniennes est peut-être due à la persécution des soufis ḥallâjiens en Irak, après l'exécution d'al-Ḥallâj en 309/922. Ibn ʿAṭâ, compagnon d'al-Ḥallâj, est peut-être négligé pour cette raison, par une source, rappelons-le, rédigée seulement une cinquantaine d'années après « l'affaire » d'al-Ḥallâj.

(34) *TB*, VIII/127-28 ; aussi L. Massignon, *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al-Hallâj* (abrév. *Quatre textes*), Paris, 1914, n° 12.

(35) *Maṣâriʿ al-ʿUshshâq*, Istanbul, 1301h., p. 113.

— *Talbîs Iblîs*, ouvrage polémique d'Ibn al-Jawzî (597/1200) qui attaque toutes les sortes « d'hétérodoxies » avec une violence et un esprit polémique rarement atteints, une des œuvres capitales du ḥanbalisme de combat ; Ibn ʿAṭâ, respecté dans les deux autres livres de l'auteur, est critiqué ici assez sévèrement. Sept citations : Ibn ʿAṭâ défend la thèse de *ʿayn al-jamʿ* (l'Union essentielle) d'al-Ḥallâj, ce qui lui coûte la vie ; il est chaînon de transmission du récit de l'affaire Ghulâm Khalîl (275/888) (36), sa grande fortune, deux commentaires du Coran, sa conception de la prière, il rapporte l'anecdote du prodige d'al-Nûrî (295/907), il prie Dieu de l'éprouver (37).

— *Sharḥ al-Shaṭḥiyyât* du grand maître mystique de Shîrâz, Rûzbihân Baqlî (606/1209). Ouvrage particulièrement hermétique, il est la traduction persane d'un autre livre de Baqlî intitulé *Manṭiq al-Asrâr bi Bayân al-Anwâr*. Les propos extatiques des grands maîtres soufis, surtout Ḥallâj, y sont expliqués et interprétés. Ibn ʿAṭâ est cité 5 fois : une courte allusion à sa mort violente, le caractère sans pareil de son commentaire coranique, message de Ḥallâj en prison à Ibn ʿAṭâ par l'intermédiaire d'Ibn Khafîf (371/980), deux propos mystiques jugés par l'auteur comme deux locutions théopathiques (shaṭḥ) (38).

— *ʿAwârif al-Maʿârif*, traité de morale et de pratique du soufisme organisé, du traditionniste shâfiʿite mysticisant d'origine persane Shihâb al-Dîn ʿAbd al-Qâhir b. ʿAbd Allâh al-Suhrawardî (632/1234). 15 citations d'Ibn ʿAṭâ : 8 propos mystiques (le cœur : *qalb* — la contemplation : *mushâhada* — l'âme : *nafs* — et le croyant : *mu'min* — le bon comportement : *adab* — la complaisance en Dieu : *riḍâ* — le désir mystique : *shawq* — la science suprême : *al-ʿilm al-akbar* — la disparition et l'affirmation : *maḥw/ithbât*), 6 commentaires coraniques et une controverse avec al-Junayd (39).

(36) Sur la dénonciation des soufis par le ḥanbalite Ghulâm Khalîl et leur procès, voir *Lumaʿ*, pp. 500 ss. ; *TB*, V/130.

(37) *Naqd al-ʿIlm wa al-ʿUlamâ aw Talbîs Iblîs*, Le Caire, s.d. Les citations : pp. 165, 167, 196, 320, 326, 335, 337.

(38) *Sharḥ al-Shaṭḥiyyât*, éd. H. Corbin, Bibliothèque iranienne, Téhéran, 1966, pp. 32, 38, 49, 218, 222. Sur Baqlî et les sources, voir H. Corbin. *En islam iranien*, 4 vol. Paris, Gallimard, 1971, tout le livre III.

(39) *K. ʿAwârif al-Maʿârif*, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-ʿArabî, 1966, pp. 20, 22, 277, 279, 501, 511, 516, 527 : commentaires : 14, 24, 68, 233, 249, 406 ; controverses :

— *Kashshâf*, monumental dictionnaire des termes techniques de différentes disciplines islamiques *(fiqh, kalâm, falsafa,* mystique, *adab*, etc.) du savant ḥanafite Muḥammad ʿAlî b. ʿAlî al-Tahânawî (1160/1747) ; il contient une controverse inédite (nous n'avons pas trouvé cette controverse dans les sources plus anciennes. L'auteur n'indique pas non plus ses références) entre Ibn ʿAṭâ et al-Junayd (40).

c) Les sources ne comportant que les commentaires coraniques d'Ibn ʿAṭâ. Il s'agit des compilations de commentaires coraniques mystiques :

— *Ḥaqâ'iq al-Tafsîr* d'al-Sulamî (41).

— *Tafsîr ʿArâ'is al-Bayân* de Baqlî Shîrâzî (42).

Nous n'utiliserons ces dernières sources que pour certaines références, étant donné que nous n'allons pas aborder l'étude du commentaire coranique mystique attribué à Ibn ʿAṭâ (43).

En nous reportant aux images fragmentées d'Ibn ʿAṭâ à travers ces sources, nous allons tenter de reconstruire les articulations historiques et idéologiques de notre personnage. En nous proposant également en quelque sorte une « lecture

464. Sur les rapports de cet auteur avec le pouvoir et les ordres mystiques naissants, voir surtout *B*, XIII/47 et *EI* (1), IV/530.

(40) *Kashshâf Iṣṭilâḥât al-Funûn* ; éd. Sprenger, Calcutta, 1854-62, p. 1452.

(41) *Trois œuvres inédites...* de P. Nwyia. Pour les manuscrits, voir pp. 31-32.

(42) *Tafsîr ʿArâ'is al-Bayân*, Cawnpore, 1883, 2 vol.

(43) D'autres sources tardives ne font que reprendre les informations déjà fournies par les textes plus anciens, par ex. le mystique iranien ʿIzz al-Dîn Maḥmûd al-Kâshânî (735/1334) dans son *Miṣbâḥ al-Hidâya*, éd. Homâyi, Téhéran, 1325h.s./1944, pp. 21, 43, 204, 400, 415 ; ʿAbd al-Ra'ûf al-Munâwî (1031/1621), disciple du mystique al-Shaʿrânî, dans ses *Kawâkib al-Durriyya*, manuscrit de la B.N. de Paris, n° 6490, fol. 152 a et b, 153 a (où il confond notre personnage avec un autre mystique vivant à Baghdâd, Aḥmad b. ʿAṭâ al-Rûdhbârî, m. 369/979) ; le prince mongol, mystique ḥanafite qâdirî, Dârâ Shukûh b. Shâh Jahân (1069/1659) dans sa *Saftnat al-Awliyâ'*, Nawlkishwar, 1872, p. 143 ; le célèbre chroniqueur ḥanbalite Abû al-Faraj ʿAbd al-Ḥayy Ibn al-ʿImâd (1089/1679) dans ses *Shadharât al-Dhahab*, Le Caire 1351/1931, II/257-58 ; le mystique qâdirî Ghulâm Sarwar Lâhûrî (m. vers 1280/1863) dans sa *Khaztnat al-Aṣfiyâ'*, Nawlkishwar, 1914, II/185 et Muṣṭafâ ʿArrûsî (1293/1876) dans ses *Natâ'ij Afkâr al-Qudsiyya*, Le Caire, 1290/1873, XI/173. Remarquons que de la liste de nos auteurs sont absents de grands philosophes et chroniqueurs tels qu'Ibn al-Athîr (630/1233), Ibn Khallikân (681/1282), al-Kutubî (764/1362) ou Ibn Ḥajar al-ʿAsqalânî (852/1449), sans doute parce que chez les non-ḥanbalites, Ibn ʿAṭâ était plus un mystique qu'un traditionniste ; ces auteurs sont en effet essentiellement des biographes de traditionnistes.

entre les lignes », nous essayerons d'utiliser les informations, les silences, les contradictions et les concordances des auteurs de nos sources, tout en étant conscients que le résultat n'est encore qu'une « image », mais peut-être plus ressemblante au personnage historique.

II. *Esquisse d'une courbe de la vie d'Ibn ʿAṭâ.*

De la vie d'Ibn ʿAṭâ, nous n'avons que quelques éléments bien établis : son nom complet, la raison et la date de sa mort.

Abû al-ʿAbbâs Aḥmad b. Muḥammad b. Sahl b. ʿAṭâ al-Adamî al-Baghdâdî, dit Ibn ʿAṭâ, vécut à Baghdâd durant la seconde moitié du IIIe/IXe siècle et le début du IVe/Xe siècle. Il mourut pour avoir défendu la cause d'al-Ḥallâj en 309/922 sous le califat de l'abbasside al-Muqtadir (296/908 à 320/932) par ordre du vizir Ḥâmid b. al-ʿAbbâs (311/924).

Sa *nisba* « Adamî », proviendrait à notre avis, du nom d'une localité qui serait le premier point d'eau sur la route du pèlerinage reliant Wâsiṭ à la Mekke (44). Si tel est le cas, il serait donc d'origine irakienne. Cette origine semble être confirmée par les sources qui nous présentent Ibn ʿAṭâ vivant, tout au long de sa vie, à Baghdâd.

Par ailleurs, nous avons des éléments sur sa vie, sur sa formation, son œuvre, sa mentalité, son mysticisme ou les grands événements de sa vie ; les sources nous placent devant une « mosaïque » de renseignements désordonnés et même parfois contradictoires. On voit par exemple mal un traditionniste ḥanbalite respecté, dire pendant ses *majâlis* des propos mystiques pouvant être considérés comme des locutions théopathiques *(shaṭaḥât)*. La religiosité rigide du ḥanbalisme irakien au IIIe/IXe siècle, tolèrerait mal le *Tafsîr* mystique attribué à l'un de ses *muḥaddith*. Comment se fait-il qu'un soufi mort pour avoir défendu al-Ḥallâj, soit compté, par un ḥanbalite

(44) D'après Yâqût al-Ḥamawî (626/1228), plusieurs endroits s'appellent « Adam » : une région proche de Baḥrayn, une région côtière au nord de ʿUmmân, un village proche de Ṣanʿâ en Yémen et enfin, un point d'eau, probablement le premier, sur la route allant de Wâsiṭ à la Mekke, à partir de la première ville (*Muʿjam al-Buldân*, Beyrouth, 1374/1955, I/126). Nous pensons que sa *nisba* provient du dernier endroit cité par Yâqût. En effet, aucune source ne nous permet d'attribuer à Ibn ʿAṭâ une origine baḥraynienne ou sud-arabique. Par contre, en se fondant sur les sources, on croirait qu'il n'a jamais quitté Baghdâd.

(45) Ibn al-Jawzî, *Ṣifat al-Ṣafwa*, II/250-51. Nous allons revenir sur ces points.

anti-mystique aussi exigeant qu'Ibn al-Jawzî, parmi les « Élus » de Baghdâd (45)?

Nous allons justement profiter de ces contradictions ainsi que de certains événements datables de la vie d'Ibn ʿAṭâ, pour donner un certain ordre à cette mosaïque fragmentée que nous procurent les sources.

II. a. *Quelques éléments-guides.*

En considérant de près les propos jugés authentiques (46) d'Ibn ʿAṭâ, nous pourrons les diviser *grosso modo* en trois catégories :

1) Les propos « orthodoxes » d'ordre moral ascétique d'une résonance très ḥanbalite traditionnaliste.

2) Les propos « orthodoxes » de résonance mystique.

3) Les propos mystiques pouvant être considérés comme des *shaṭaḥât.*

Comment peut-on concilier ce propos de la première catégorie : « la plus grave des insouciances *(ghafla)* est l'insouciance du serviteur *('abd)* envers son Seigneur *(rabb)* et Ses ordres *(awâmir)*, ainsi que la négligence des règles de conduite envers Lui *(âdâb mu'âmalatihi)* » (47), avec ces vers qui entrent dans la troisième catégorie :

« En vérité, Tu m'as imposé plus que l'injustice *(shaṭaṭ)*
Et à porter Ta Passion *(hawâ)*, ma patience s'est montrée merveilleuse » (48)?

Comment se fait-il qu'un traditionniste reconnu par les auteurs non-mystiques ḥanbalites comme un des leurs, soit surnommé par les auteurs mystiques « Ibn ʿAṭâ, absorbé dans l'extase » *(mustaghriq fî wajdihi)* (49), alors que la notion de l'extase mystique est totalement bannie parmi les ḥanbalites traditionalistes?

Nous ne pensons pas que la mysticité d'Ibn ʿAṭâ soit une invention des biographes mystiques voulant grossir le rang des

(46) Nous jugeons « authentiques » les propos reproduits par plusieurs sources parallèles ou bien transmis par une seule source mais en accord avec les idées de l'auteur du *Tafsîr* ou même puisés dans cet ouvrage, dont il n'y a aucune raison de mettre en doute l'authenticité.

(47) *ṬṢ* d'al-Sulamî, p. 271, n° 19.

(48) *Maṣâri' al-'Ushshâq*, p. 113.

(49) *Amâlî*, p. 156 (notice d'Abû al-Ḥusayn al-Nûrî, m. 295/907).

soufis. Il n'y a aucune raison pour mettre en doute l'authenticité des dizaines de propos mystiques attribués à Ibn ʿAṭâ par plusieurs sources. Par ailleurs, le *Tafsîr* mystique d'Ibn ʿAṭâ que nous considérons comme authentique, corrobore plus que tout autre document la mysticité de son auteur.

Il n'est pas à douter non plus qu'Ibn ʿAṭâ fut un traditionniste ḥanbalite. Des auteurs ḥanbalites tels qu'Ibn al-Farrâʾ (526/1131) ou Ibn al-Jawzî (597/1200) avaient de bonnes raisons pour négliger Ibn ʿAṭâ, mais ils le citent comme étant le transmetteur du disciple direct d'Aḥmad b. Ḥanbal (241/855), Faḍl b. Ziyâd (sans dates).

Pour notre part, nous pensons qu'il serait plus logique de supposer qu'Ibn ʿAṭâ fut effectivement un *muḥaddith* ḥanbalite et un soufi convaincu. D'autre part, nous savons que les destins respectifs d'Ibn ʿAṭâ et d'al-Ḥallâj furent dramatiquement entremêlés. En tenant compte des données exposées ci-dessus, on pourrait se poser d'emblée quelques questions. Est-ce qu'en attribuant un double langage à Ibn ʿAṭâ (propos traditionalistes fortement ḥanbalisants et propos profondément mystiques proches des *shaṭaḥât*), les sources, surtout mystiques, ne se servaient pas de lui comme d'une sorte de « couverture » à des idées ḥallâjiennes? Ne s'agit-il pas là d'une « tactique » présentant Ibn ʿAṭâ, par rapport à al-Ḥallâj, comme un personnage secondaire dont on peut parler plus facilement et plus directement? Mais d'autre part, ne se représenter Ibn ʿAṭâ qu'à travers « l'affaire d'al-Ḥallâj », risque de nous faire tomber dans la même « extrapolation » que nous avons dénoncée, au début de cette étude chez Massignon, à savoir ne considérer la vie, les idées et la mort d'Ibn ʿAṭâ, qu'à travers et par rapport à la vie, aux idées et à la mort d'al-Ḥallâj ; du coup, on négligerait Ibn ʿAṭâ comme personnage historique autonome. Or, rien que l'analyse des thèmes du *Tafsîr* mystique d'Ibn ʿAṭâ, qui demandent à eux-seuls une étude approfondie, nous le montre comme un soufi profond ayant ses conceptions mystiques personnelles. Pour notre part, nous pensons, et nous sommes profondément conscients que c'est une hypothèse entre autres, qu'on pourrait diviser la vie de notre personnage en deux périodes plus ou moins distinctes. Nous supposons qu'il y eut un tournant psychologique décisif dans la vie d'Ibn ʿAṭâ qui le poussa à passer outre sa carrière officielle de traditionniste ḥanbalite pour devenir un mystique. Comment situer ce tournant? A quoi est-il dû?

Massignon essaie de démontrer, à travers son œuvre, que ce fut la rencontre avec al-Ḥallâj et les thèses ḥallâjiennes qui bouleversa la mentalité d'Ibn ʿAṭâ. Il est bien sûr indéniable que la vie mystique d'Ibn ʿAṭâ fut profondément touchée par « l'affaire d'al-Ḥallâj », mais les sources restent muettes en ce qui concerne le début des relations de nos deux mystiques et les circonstances dans lesquelles ils ont noué amitié. Toutes les sources qui ont fait allusion aux rapports directs entre Ibn ʿAṭâ et al-Ḥallâj, signalent qu'à ce moment-là, ce dernier était en prison (50), ce qui nous amène vers 303/916, date du premier emprisonnement d'al-Ḥallâj. Bien sûr, le silence des sources sur des éventuelles relations antérieures n'est pas forcément probant, et les informations fournies prouvent que déjà avant cette date, une profonde amitié reliait les deux mystiques entre eux. Mais tout cela ne nous avance en rien pour pouvoir dater avec précision leur première rencontre. D'autre part, le contenu des deux lettres d'al-Ḥallâj à Ibn ʿAṭâ, et surtout l'histoire des « écrits » (nous allons revenir dans quelques pages plus longuement sur ces points capitaux) démontre qu'al-Ḥallâj avait une confiance inébranlable en la personne d'Ibn ʿAṭâ. Il est donc logique de supposer que ce dernier devait déjà avoir progressé assez loin dans les étapes de la vie mystique, pour avoir gagné une telle confiance de la part d'un personnage tel qu'al-Ḥallâj. Le début du soufisme d'Ibn ʿAṭâ se situerait donc à notre sens, avant le début de ses relations avec al-Ḥallâj.

Le tournant de sa vie serait, à notre avis, la période que nous appellerons, à la suite d'al-Sarrâj al-Qârî', « la période du ravissement » *(ghalaba)*. En effet, plusieurs sources font état de certaines « épreuves » *(balâ)* qu'aurait subies Ibn ʿAṭâ, et après lesquelles il serait rentré dans un état psychologique particulier qui durera quelques années. En ce qui concerne les circonstances et les conséquences de ces épreuves aboutissant à un état mental particulier, il y a des avis contradictoires au niveau, semble-t-il, de l'interprétation. Abû Nuʿaym (430/1038) dans sa *Ḥilya* (X/302), Sarrâj al-Qârî' (500/1106) dans ses *Maṣâriʿ al-ʿUshshâq* (p. 113) et Ibn al-Jawzî (597/1200) dans son *Talbîs Iblîs* (p. 337), suggèrent que ces épreuves atteignirent

(50) Les lettres d'al-Ḥallâj à Ibn ʿAṭâ, *TB*, VIII/115 et *Akhbâr al-Ḥallâj*, éd. et trad. L. Massignon, Paris, Vrin, 3e éd. 1975, p. 118 du texte arabe ; l'histoire des « écrits » et de la visite clandestine d'Ibn ʿAṭâ en prison (voir *infra* note 175).

Ibn ʿAṭâ après qu'il eût demandé volontairement à Dieu d'être éprouvé. Après quoi, il aurait perdu sa raison, sa fortune, un ou plusieurs membres de sa famille. Abû Ṭâlib al-Makkî (386/996), tout en rapportant plus ou moins les mêmes épreuves dans son *Qût al-Qulûb*, dit qu'elles furent dues à une imprécation d'al-Junayd (298/910) contre qui Ibn ʿAṭâ avait soutenu la thèse de la précellence du riche *(ghanî)* sur le pauvre *(faqîr)* (*Qût*, I/410, ch. 32). Enfin, deux auteurs khurâsâniens, al-Anṣârî (481/1087) (*Amâlî*, p. 295), et ʿAṭṭâr (vers 586/1190) (*Tadhkirat al-Awliyâ'*, II/57-58) rapportent seulement le récit du massacre des fils d'Ibn ʿAṭâ. D'autre part, de très nombreux passages du *Tafsîr* d'Ibn ʿAṭâ même, révèlent que chez son auteur, l'épreuve (ou la souffrance : *balâ'*) et son intériorisation mystique, étaient considérées comme une sorte de voie d'union à Dieu (voir *infra* II.c). Dans un sens strictement historique, on pourrait dire qu'à un moment donné de sa vie, Ibn ʿAṭâ aurait connu un drame familial (perte violente des membres de sa famille, information fournie par plusieurs sources, dont il n'y a aucune raison de mettre en doute l'authenticité). A la suite de ce drame, Ibn ʿAṭâ rentra dans un état mental particulier qui aurait duré quelques années. A la suite de l'expérimentation vécue de cet état, Ibn ʿAṭâ aurait acquis sa conception personnelle de « la souffrance », considérée comme une étape importante de la voie mystique. Les réalités historiques de quelques éléments, tels que « le vœu » d'Ibn ʿAṭâ (rapporté par al-Sarrâj al-Qârî' et à sa suite par Ibn al-Jawzî) ou « l'imprécation d'al-Junayd » (rapportée par Abû Ṭâlib al-Makkî) sont plus douteuses. Il s'agirait plutôt des interprétations postérieures. Nous allons revenir à ces points au cours des pages suivantes.

Comment peut-on situer chronologiquement cette période de « ravissement »? Quelques informations peuvent nous aider à pouvoir la dater à peu près précisément. D'après le récit d'al-Qârî', Ibn ʿAṭâ dit avoir perdu, quelques jours après « son vœu », vingt et une personnes de ses proches, dont sa femme et son fils. Or, en nous fondant sur une information fournie par al-Anṣârî (481/1089), nous croyons avoir pu situer la date de la mort du fils d'Ibn ʿAṭâ : il aurait perdu la vie lors du massacre qarmaṭe de la caravane irakienne du pèlerinage en 293/905 (51).

(51) *Amâlî*, p. 295. Il n'y a pas de raison de mettre en doute l'information d'al-Anṣârî selon laquelle le fils d'Ibn ʿAṭâ aurait été tué sur le chemin de la Mekke

Le début de la période du « ravissement » se situerait donc en 293/905.

En ce qui concerne la durée de cette période, al-Sarrâj al-Qârî' opte pour sept ans, tandis qu'Abû Ṭâlib al-Makkî l'élève à quatorze ans. Bien que le chiffre 7 puisse prendre une valeur symbolique dans un texte aussi « orienté » que les *Maṣâriʿ* d'al-Qârî', néanmoins d'autres informations nous incitent à accepter ce point de son récit comme une réalité historique. Nous acceptons que le *Tafsîr* d'Ibn ʿAṭâ est la preuve la plus solide de sa mysticité. Or, d'après une information fournie par le transmetteur direct d'Ibn ʿAṭâ, à savoir Abû al-Ḥusayn b. Ḥubaysh (359/968), enregistré par Abû Nuʿaym (52), Ibn ʿAṭâ aurait entrepris son œuvre « en cherchant le sens caché du Coran, recherche qui dura près de dix ans, mais il mourut avant de l'avoir terminée ». Étant donné la date de mort d'Ibn ʿAṭâ en 309/922, il aurait donc commencé son œuvre vers 299-300/911-912, soit vers 7 ans après le début de la période du « ravissement ». Il est vraisemblable de supposer qu'il aurait entrepris son œuvre, une fois son état psychologique particulier traversé.

Pendant une période, allant de 293/905 à 299-300/911-912, Ibn ʿAṭâ, à la suite de certaines épreuves, semble avoir été plongé dans un état de « ravissement » (53). Nous supposons cette longue période comme un tournant décisif dans sa vie. La période de son ḥanbalisme traditionaliste et celle de son mysticisme à proprement parler, seraient à placer respectivement avant et après cette période.

II. b. *Ibn ʿAṭâ, traditionniste ḥanbalite.*

Nous ne connaissons pas la date de naissance d'Ibn ʿAṭâ (54).

par les Qarmaṭes, bien qu'il se trompe en situant ce massacre à Habîra. Le massacre qarmaṭe des pèlerins à Habîra date de 312/925, soit trois ans après la mort d'Ibn ʿAṭâ. Le massacre de Habîra est particulièrement célèbre chez les auteurs mystiques, généralement peu soucieux des événements historiques, peut-être parce que le célèbre soufi Abû Muḥ. al-Jurayrî y perdit la vie. Sur le massacre de 293/905. voir *B*, XI/101 ; sur celui de Habîra en 312/925 et al-Jurayrî, voir *B*, XI/147, *Ḥilya*, X/347, *TB*, IV/434, *Kashf al-Maḥjûb*, 187, *Mujmal al-Tawârîkh wa al-Qiṣaṣ*, rédigé en 520/1126, éd. Bahâr, Téhéran, 1318 h.s./1940, p. 372.

(52) *Ḥilya*, X/302.

(53) L'appellation « Ibn ʿAṭâ absorbé dans l'extase » *(mustaghriq fî wajdih)* viserait-elle surtout cette période ? (*Amâlt*, 156).

(54) Massignon donne une date approximative : « vers 235/849 » (*Passion*,

Les sources restent également muettes sur son milieu d'origine et ses activités professionnelles éventuelles. Des disciplines traditionnelles *(ḥadîth, fiqh, tafsîr, naḥw, ...)*, seule sa formation en *ḥadîth* est signalée par les sources (55). Il suivit l'enseignement de deux traditionnistes ḥanbalites, connus pour avoir été les transmetteurs directs du fondateur de l'École ḥanbalite, Aḥmad b. Ḥanbal (241/855).

Le premier, Yûsuf b. Mûsâ b. Râshid Abû Ya'qûb al-Qaṭṭân al-Kûfî (253/867), originaire d'Ahwâz, commerçant à Rayy, alla s'installer à Baghdâd où il transmit des *ḥadîth* rapportés par l'ascète Sufyan b. 'Uyayna (196/811) et Aḥmad b. Ḥanbal (56).

Le second, al-Faḍl b. Ziyâd Abû al-'Abbâs al-Qaṭṭân al-Baghdâdî fut, d'après al-Khaṭîb al-Baghdâdî (463/1070-1) et Ibn Abî Ya'lâ b. al-Farrâ' (526/1131), un des disciples les plus vénérés d'Aḥmad b. Ḥanbal. Massignon donne comme date approximative de sa mort 255/868, mais nous le l'avons pas trouvée dans les sources anciennes. Al-Faḍl b. Ziyâd est célèbre pour les questions judicieuses qu'il posa à son maître, Ibn Ḥanbal (57).

Il est à noter que les deux maîtres en *ḥadîth* d'Ibn 'Aṭâ furent tous deux des marchands de coton (ou des vêtements en coton, *qaṭṭân*). Ils appartenaient donc au milieu marchand. Peut-on conclure qu'Ibn 'Aṭâ appartenait également à ce milieu? De toute façon les sources restent silencieuses sur ce point.

Après s'être formé chez ces deux *muḥaddith* ḥanbalites, Ibn 'Aṭâ semble avoir commencé lui-même à enseigner le *ḥadîth* pendant des séances particulières d'enseignement *(majâlis)*.

I/129) en indiquant comme sources, le *Ta'rîkh Baghdâd* et la *Ḥilya*. Nous n'avons pas rencontré cette date dans ses sources, ni d'ailleurs chez les autres biographes d'Ibn 'Aṭâ.

(55) Voir *supra*, note 2.

(56) Ibn Abî Ya'lâ, *Ṭabaqât al-Ḥanâbila*, Le Caire, 2 vol. 1371/1957, I/421, n° 551.

(57) Sur ces questions, voir *Kitâb al-Masâ'il*, recueil de « responsa » d'Ibn Ḥanbal, éd. B al-Bîṭâr, Le Caire, 1353/1934. Sur lui-même, *TB*, XII/363, n° 6797, *Ṭabaqât al-Ḥanâbila*, I/251, n° 353 (où l'auteur cite parmi ses transmetteurs Aḥmad al-Adamî et Aḥmad b. 'Aṭâ ; tous les deux doivent désigner notre Ibn 'Aṭâ). D'autre part, al-Faḍl b. Ziyâd, maître en *ḥadîth* d'Abû Zur'a (264/877), classé par al-Dhahabî dans son *Mîzân al-I'tidâl* (Le Caire, 1325/1906, III/351) est différent de notre Faḍl b. Ziyâd, puisqu'al-Dhahabî l'appelle « Ṭassâs » et non « Qaṭṭân », et le présente comme un disciple d'un certain Shaybân le grammairien. Massignon assimile les deux personnages (*Passion*, I/130).

Deux auteurs font allusion à ces séances : ʿAbd al-Qâhir al-Baghdâdî (429/1037) (58) et al-Khaṭîb al-Baghdâdî (463/1070) (59). A part le *ḥadîth*, Ibn ʿAṭâ aurait abordé au cours de ces séances, des thèmes d'ordre moral ascétique, si chers aux yeux des partisans de l'École d'Ibn Ḥanbal.

La première catégorie de notre division des propos d'Ibn ʿAṭâ, représenterait une partie de ses enseignements pendant cette période ; citons quelques-uns de ses propos pour mieux faire sentir l'atmosphère de ces séances :

« On demanda à Abû al-ʿAbbâs b. ʿAṭâ : 'qu'est-ce que le repentir? *(tawba)*, Il répondit : ' C'est l'abandon de tout ce que la science *('ilm* : le Coran et surtout le *ḥadîth)* désapprouve, tout en recherchant tout ce qu'elle approuve ' » (60).

« A la question : qu'est-ce que ce bas monde *(dunyâ)* »?, Ibn ʿAṭâ répondit : « une basse *(daniyya)* aspiration » (61).

« La compassion *(shafaqa)* ne quitte pas le croyant *(mu'min)* avant de l'avoir conduit vers de meilleures qualités, et l'insouciance *(ghafla)* n'abandonne pas le vicieux *(fâjir)* avant de l'avoir conduit vers des états encore pires » (62).

« Invite ton cœur à fréquenter ceux qui invoquent souvent Dieu *(mujâlasat al-dhâkirîn)* ; il se peut qu'il se réveille de son insouciance. Et lève-toi pour servir les hommes pieux *(ṣâliḥûn)*, il se peut que par leur « bénédiction » *(baraka)*, tu reviennes à l'obéissance du Seigneur des Mondes » (63).

« Si ton âme ne veille pas *(ghayr nâẓira)* sur ton cœur, éduque-la par la fréquentation des sages *(mujâlasat al-ḥukamâ')*. Celui qui veut profiter de la lumière de la sagesse *(ḥikma)*, fréquente les hommes de l'intelligence *(fahm)* et de la raison *('aql)* » (64).

« La science suprême *(al-'ilm al-akbar)* c'est la crainte révérentielle *(hayba)* et la pudeur *(ḥayâ)* (envers Dieu). Celui qui en serait dépourvu, n'aurait aucune vertu *(khayrât)* » (65).

(58) *Kitâb Uṣûl al-Dtn*, Istanbul, 1928, p. 314.
(59) *TB*, V/29.
(60) *TB*, V/27, et *Tafstr*, p. 106, commentaire du Coran, XXV, al-Furqân : 71.
(61) *TB*, V/27 ; jeu de mots entre *dunyâ* et *daniyya*.
(62) *ṬṢ* d'al-Sulamî, p. 271, n° 18.
(63) *Ibid.* n° 24.
(64) *Ḥilya*, X/303.
(65) *ṬṢ*, p. 268, n° 6.

« Celui qui s'engage à suivre avec assiduité les règles de conduite du Prophète *(âdâb al-Sunna)*, Dieu illuminera son cœur par la lumière de la connaissance *(ma'rifa)*, et il n'existe aucune station spirituelle *(maqâm)* plus noble que celle qui consiste à suivre l'Aimé de Dieu (*al-ḥabîb* : Muḥammad) dans ses ordres, ses actes, ses mœurs *(akhlâq)* et à adopter son comportement *(ta'addub bî âdâbihi)* tant en paroles qu'en actes *(fi'l)*, décisions *('azm)*, pactes *('aqd)* et intentions *(niyya)* » (66).

« Les marques des Saints *('alâmât al-awliyâ')* sont au nombre de quatre : pour ce qui est de leur rapport avec Dieu, ils préservent leur conscience intime *(sirr)* ; en ce qui concerne l'exécution de l'Ordre de Dieu *(amr)*, ils veillent à la pureté de leurs membres (pour pratiquer Son culte) ; en ce qui concerne leur rapport avec les créatures *(khalq)* de Dieu, ils supportent leurs injustices *(adhâ)*, et enfin ils savent agir avec bienveillance *(mudârât)* envers elles suivant leur degré d'intelligence » (67).

Pendant ces séances, des *ḥadîth* prophétiques, des propos des Compagnons ou ceux de pieux personnages étaient enseignés. Comme la tradition de la sélection des *ḥadîth* ḥanbalites le veut, des thèmes ascétiques étaient largement abordés (68). Ibn 'Aṭâ présentait certains de ces thèmes sous forme de contes pédagogiques *(qiṣaṣ)*.

« Lorsqu'Adam se rebella, tout ce qui se trouvait au Paradis se mit à pleurer, sauf l'or et l'argent. Dieu le Très Haut leur demanda alors : ' Pourquoi ne pleurez-vous pas sur le sort d'Adam '? — ' Comment pourrions-nous pleurer pour quelqu'un qui se révolte contre Toi '? Répondirent-ils. ' Par Ma Gloire

(66) *Ibid.* n° 5. Pour le thème de « Suivre l'exemple du prophète » voir aussi le *Tafsîr* d'Ibn 'Aṭâ, p. 148, in Q. XLIX, al-Ḥujurât/15 : *les vrais croyants sont seulement ceux qui croient en Allâh et Son Prophète* ; Ibn 'Aṭâ : « Le croyant est celui qui reconnaît le Prophète comme son guide sur le chemin de la foi *(îmân)*, celui qui sait que sans ce guide, il n'y a pas de chemin vers la Vérité *(ḥaqq)*. En effet, comment celui qui abandonne la vérité inférieure *(al-ḥaqq al-adnâ)* pourrait-il atteindre la Vérité Suprême *(al-ḥaqq al-a'lâ)* ? aussi Q. LXXVIII, al-Nabâ/38 : *...Sauf celui à qui le Miséricordieux l'aura permis et qui dira la vérité* ; Ibn 'Aṭâ (P. 169) : « le pur *(al-khâliṣ)* est celui qui n'est qu'à Dieu le Très Haut, la vérité *(al-ṣawâb)*, tout ce qui ne s'accorde qu'avec la *Sunna* » ; voir aussi *Tafsîr*, p. 158, in Q. LIX, al-Ḥashr/8.

(67) *Ḥilya*, X/303.

(68) Aḥmad b. Ḥanbal, *Kitâb al-Zuhd*, Le Caire 1357 ; voir *infra* note 106.

et par Ma Grandeur! S'exclama Dieu, vous serez la valeur de toute chose et les fils d'Adam vous serviront à jamais ' » (69).

« O Seigneur, disait Adam (après que Satan l'eût tenté), Tu ne m'avais pas éduqué, et j'ai mangé le fruit de l'Arbre de l'Immortalité *(shajarat al-khuld)*, mais c'était par désir *(ṭama')* de demeurer éternellement auprès de Toi ». « O Adam, lui répondit Dieu, tu as sollicité l'Éternité *(khulûd)* de l'Arbre, et non pas de Moi, sache alors que l'Éternité est dans Ma Main et Mon Royaume *(mulk)*, tu M'as attribué des associés sans te rendre compte. Ton expulsion (du Paradis) te sera un avertissement, afin que tu ne M'oublies plus jamais » (70).

Quelques informations fournies par les sources, démontrent la piété ḥanbalite d'Ibn ʿAṭâ. Ce serait à cause de cette piété exemplaire que notre personnage aurait été considéré avec un profond respect de la part de la population ḥanbalite de Baghdâd en particulier, et dans les milieux religieux d'une façon générale. Nous allons revenir plus loin à ce respect témoigné envers Ibn ʿAṭâ et à son influence sociale chez les ḥanbalites.

La première information que la presque totalité des biographes d'Ibn ʿAṭâ ont rapporté, concerne sa lecture quotidienne du Coran. D'après la règle ḥanbalite de la *khatma* (lecture complète du Coran), il ne faut pas chercher à confronter deux passages séparés du Livre, mais le lire sans relâche, du début à la fin (71). Ibn ʿAṭâ ne semble n'avoir jamais abandonné ce devoir qu'il s'était imposé jusqu'à son « ravissement ». Deux témoignages enregistrés par les sources illustrent mieux cette lecture quotidienne jusqu'à la période de « ravissement », et corroborent notre thèse sur fe fait que le « ravissement » fut un tournant décisif dans la vie d'Ibn ʿAṭâ.

Le premier provient de la *Ḥilya* d'Abû Nuʿaym : « j'ai entendu Abû al-Ḥusayn Muḥammad b. ʿAlî b. Ḥubaysh [359/968], disciple *(ṣâḥib)* d'al-Junayd [298/910] dire : ' pendant plusieurs années j'ai suivi attentivement l'enseignement et le comportement d'Ibn ʿAṭâ '. Il récitait chaque jour en entier *(khatma)* le Coran, et pendant le mois de Ramaḍân, il le récitait trois fois

(69) *ṬṢ*, pp. 270-71, n° 15.

(70) *Lawâqiḥ* d'al-Shaʿrânî, I/82. Des thèmes similaires se rencontrent dans des sélections de *ḥadîth* ascétiques ḥanbalites, telles que le *K. al-Zuhd wa al-Raqâ'iq* de ʿAbd Allâh b. al-Mubârak (181/797) (Ḥumṣ, Beyrouth, s.d.) ou le *K. al-Zuhd* d'Ibn Ḥanbal lui-même.

(71) I. Goldziher, *Le dogme et la Loi de l'Islam*, Paris, 1920, pp. 63 et 264, note 2.

par jour. Il entreprit ensuite [à notre sens après son ' ravissement '] une lecture particulière, cherchant le sens caché du Livre, recherche qui dura près de dix ans, mais il mourut avant de l'avoir terminée » (72).

Le second témoignage provient du *Kashf al-Maḥjûb* d'al-Hujwîrî (vers 465/1072) : « on demanda à Ibn ʿAṭâ : 'combien de fois par jour récites-tu le Coran ? ' — Auparavant [selon nous, avant le 'ravissement '] je le récitais en entier deux fois par jour [Hujwîrî semble avoir fait une moyenne des lectures quotidiennes d'Ibn ʿAṭâ pendant le mois de Ramaḍân et le reste de l'année], mais cela fait quatre ans que j'ai commencé une lecture et je ne suis arrivé aujourd'hui qu'à la sourate ' al-Anfâl ' [sourate VIII] » (73).

Une autre information mettant en avant le ḥanbalisme traditionaliste d'Ibn ʿAṭâ à cette période de sa vie, concerne sa position anti-*kalâm*, et surtout anti-muʿtazilite. Nous savons que l'École d'Ibn Ḥanbal vit le jour dans un contexte de lutte contre l'offensive rationaliste de la théologie dogmatique *(kalâm)* (74). Ibn ʿAṭâ, en bon traditionniste ḥanbalite, attaque surtout le muʿtazilisme qui, au IIIe/IXe s., était devenue l'École la plus puissante du *kalâm*.

Dans un propos allusif d'ordre politico-religieux, Ibn ʿAṭâ critique subtilement d'une part l'inquisition d'État muʿtazilite sous le calife abbasside Maʾmûn (218/833), connue plus tard sous le nom de *miḥna*, et d'autre part la notion du « libre choix » *(ikhtiyâr)* chez l'homme ; cette notion constitue une des thèses fondamentales du Muʿtazilisme sur le plan de la théologie spéculative :

(72) *Ḥilya*, X/302. Sur Ibn Ḥubaysh, voir *infra*, notre liste des disciples et transmetteurs d'Ibn ʿAṭâ.

(73) *Kashf*, p. 513.

(74) Le ḥanbalisme, doctrine née dans un contexte de lutte idéologique, se distingue par un refus radical de toute spéculation personnelle fondée sur la raison. Pour Ibn Ḥanbal, il est interdit de parler de Dieu autrement qu'Il n'a parlé de Lui-même dans le Coran et comme l'a fait le Prophète dans la *Sunna* (H. Laoust, *les schismes*, p. 117). Du point de vue ḥanbalite, « le devoir du croyant est de se conformer au sens obvie *(ẓâhir)* de la Parole divine et du commentaire donné par le Prophète » (M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve, 1977, p. 27). « Celui qui prétend, dit Ibn Ḥanbal, qu'il reste encore quelque chose dans la religion musulmane que les Compagnons du Prophète n'ont pas explicité pour nous, celui-ci s'inscrit en faux contre eux ... Il est un hérétique *(murtadd)*, un égaré *(ḍâll)* ... un innovateur blâmable *(mubtadiʿ)* » (Massignon, *Recueil*, p. 213).

« Ibn ʿAṭâ dit : ' trois choses sont unies aux trois autres : la tentation *(fitna)* au trépas *(maniyya)* ; la tribulation *(miḥnaḥ)* au libre choix *(ikhtiyâr)* ; la calamité aux prétentions *(daʿâwî)* ' » (75).

L'orthodoxie de la notion du « libre choix » est mise en doute par cet autre propos : « on demanda à Ibn ʿAṭâ : 'qu'est-ce que la véritable servitude *('ubûdiyya)* '? Il répondit : ' abandon du libre choix *(ikhtiyâr)* et se priver de tout [pour Dieu] *(ifṭiqâr)* ' » (76).

Ibn ʿAṭâ semble en outre s'opposer à la conception « laïcisante » de la raison *('aql)* chez les muʿtazilites. La raison (terme-clef de tout le IIIe/IXe s. de l'histoire des idées en Islam) telle que la concevaient les muʿtazilites, visait à « libérer » le croyant de l'emprise de la tradition scripturaire *(samʿ)* tout en lui donnant une base nécessaire pour ses spéculations théologiques. Ibn ʿAṭâ, comme d'ailleurs tous les ḥanbalites en général, attaque cette conception : « la raison est un instrument de la servitude *('ubûdiyya)* et non un moyen pour dominer la Seigneurie *(rubûbiyya)* » (77).

« La plus parfaite des raisons *(asaḥḥ al-ʿuqûl)* est celle qui s'accorde avec l'assistance divine *(tawfîq)*, le plus mauvais des actes d'obéissance *(ṭâʿa)*, celui qui entraîne à être content de soi *('ujb)*, et la meilleure des fautes *(dhanb)* celle qui est suivie par le repentir *(tawba)* et le regret *(nadam)* » (78).

Une autre attitude ḥanbalite d'Ibn ʿAṭâ filtre à travers ses propos au sujet des quatre premiers califes « bien guidés ». Dans la doctrine politico-spirituelle d'Ibn Ḥanbal, le degré

(75) *ṬṢ*, p. 269, n° 7. La *Fitna* est l'appellation, adoptée par les sunnites, de la période de guerre civile qui débuta avec l'assassinat du calife ʿUthmân en 35/656 et continua jusqu'au massacre de l'Imâm Ḥusayn et de ses proches à Karbalâ' en 61/680 ; entre temps, en 40/661, le calife ʿAlî fut également assassiné (*schismes*, pp. 6-26). L'inquisition d'État muʿtazilite sous le calife Ma'mûn (m. 218/833) est connu sous le nom de *Miḥna*. En 212/827, Ma'mûn proclama comme doctrine d'État le dogme muʿtazilite, dont une des thèses maîtresses est la notion du libre choix *(ikhtiyâr)* chez l'homme (voir article « miḥna » de Wensinck, in *EI* (1), III/549-51). Les termes *balwâ* et *daʿâwî*, utilisés par Ibn ʿAṭâ, visent sans doute les schismes et les divisions de la Communauté islamiques causant d'innombrables guerres fratricides. On voit que les mots d'Ibn ʿAṭâ ont une portée politico-religieuse précise.

(76) *Ḥilya*, X/304.

(77) *Taʿarruf*, p. 63, du chapitre 21.

(78) *ṬṢ*, p. 272, n° 20.

de sainteté des quatre califes correspond à leur ordre de succession historique (79) :

« On demanda à Ibn ʿAṭâ la signification de la Parole divine : ' *Soyez des hommes du Seigneur (kûnû rabbâniyyîn*, Q. III, Âl ʿImrân/79) '. Il répondit : ' c'est-à-dire soyez comme Abû Bakr le véridique *(ṣiddîq)*. Quand mourut le Prophète de Dieu, la conscience intime *(sirr)* des croyants fut ébranlée de fond en comble, seul Abû Bakr resta inébranlable ' ; il sortit alors et dit au peuple : ' Que celui qui adorait Muḥammad (que Dieu lui accorde Bénédiction et Salut) sache que Muḥammad est mort, et que celui qui adore Dieu le Très Haut sache que *Lui Seul est Vivant et Immortel* (Q. XXV, al-Furqân/58) '. La conscience intime de l'homme du Seigneur *(rabbânî)*, continua Ibn ʿAṭâ, ne se laisse influencer par aucun événement, même si l'Orient et l'Occident de l'univers *(khâfiqân)* se renversent, elle reste inébranlable » (80).

« Abû Bakr humait le zéphir de la ' mission d'Envoyé ' *(nasîm al-risâla)*, ʿUmar humait le zéphir de la prophétie *(nubuwwa)*, ʿUthmân, le zéphir de ' l'élection du Pur ' *(iṣṭafâ)* et ʿAli, le zéphir de l'Amour *(maḥabba)* » (81).

De sa jeunesse jusqu'en 293/905, l'année où serait survenu son « ravissement », Ibn ʿAṭâ semble avoir été un traditionniste ḥanbalite ou plus exactement un traditionaliste ḥanbalisant. L'estime qui accompagnait le nom de ses maîtres *muḥaddith*, ses « séances » d'enseignement de *ḥadîth* et de morale religieuse, sa piété ascétique et ses idées religieuses profondément traditionalistes lui valurent un grand respect au sein de la population ḥanbalite et les milieux « orthodoxes » de Baghdâd. Comme nous le verrons plus loin, même la mysticité d'Ibn ʿAṭâ ne portera pas un grand préjudice au respect qui l'accompagnait en tant que traditionniste.

(79) *Schismes*, p. 117. Sur cette doctrine ḥanbalite d'Ibn ʿAṭâ, voir son *Tafsîr*, p. 131, Q. XXXIX, al-Zumar/33 ; p. 175 in Q. XCII, al-Layl/17 ; p. 147 in Q. XLVIII, al-Fatḥ/29.

(80) *Lumaʿ*, p. 168, *Tafsîr*, p. 66 in Q. XII, Yûsuf/108.

(81) *Lawâqiḥ*, I/82. Pour la suprématie de la *Risâla* sur la *Nubuwwa*, voir le propos d'Ibn ʿAṭâ : « la première étape *(manzila)* des Envoyés *(mursalûn)* est l'ultime degré *(martaba)* des prophètes *(anbiyâ')* » (*Taʿarruf*, p. 70 du ch. 24). Même conception chez les shîʿites imâmites : « tout *Rasûl* est également *Nabî* et *Walî*. Tout *Nabî* est également *Walî*. Le *Walî* peut être *Walî* sans plus » (H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, tome 1, Paris, Gallimard, 1964, I/69-71).

II. c. *La période de « ravissement ».*

Comme nous l'avons dit au début de ce chapitre, nous pensons que la période du « ravissement » d'Ibn ʿAṭâ commença en 293/905 et dura jusque vers 299-300/911-912. Comme nous l'avons relevé il y a quelques pages, mis à part le *Tafsîr* d'Ibn ʿAṭâ où la notion du *balâ'* est abordée d'un point de vue mystique, six sources nous fournissent des informations concernant les « épreuves » et le « ravissement » d'Ibn ʿAṭâ (82). Le récit d'al-Sarrâj al-Qârî' semble être le plus global de tous (83) :

« J'ai lu le Coran, dit Ibn ʿAṭâ, et j'y ai vu que Dieu n'y mentionne aucun de Ses serviteurs avec des louanges, sans l'avoir éprouvé ; aussi j'ai demandé à Dieu de m'éprouver, Lui disant : ' ô mon Dieu ! Fais-mois souffrir, et garde-moi tien durant cette souffrance ' ». Et au bout de quelques jours, vingt et une personnes me quittèrent pour toujours ». Ibn ʿAṭâ perdit en effet ses biens, sa raison, son fils et sa femme, et pendant près de sept ans, il demeura dans un état de « ravissement » *(ghalaba)*. Sortant de cet état, la première chose qu'il dit, ce furent ces vers :

« En vérité, Tu m'as imposé plus que l'injustice *(shaṭaṭ)*
Et à porter Ta Passion *(hawâ)*, ma patience s'est montrée merveilleuse »

Ce récit nous fournit des informations concernant les circonstances qui ont précédé ou suivi immédiatement le « ravissement », mais à notre connaissance, aucun témoignage ne subsiste en ce qui concerne la vie, l'état psychologique ou les propos d'Ibn ʿAṭâ *pendant* le « ravissement ». (Après son « vœu » de souffrances) Ibn ʿAṭâ aurait perdu sa raison, ses biens et plusieurs membres de sa famille dont son fils et sa femme. Il aurait ensuite traversé pendant près de sept ans un état psychologique particulier, connu chez les mystiques sous le terme vague de *ghalaba*, sorte d'extase tranquille, entrecoupée par moments par des comportements ou des propos inhabituels,

(82) Rappelons que ces six sources sont : le *Qût al-Qulûb* d'Abû Ṭâlib al-Makkî, la *Ḥilya*, les *Amâlî* d'Al-Anṣârî, les *Maṣâri' al-'Ushshâq*, la *Tadhkirat al-Awliy'â* et le *Talbîs Iblîs*.

(83) *Maṣâri' al-'Ushshâq*, p. 113. C'est un ami et compagnon d'Ibn ʿAṭâ, Abû 'Abd Allâh al-Ghulafî (sans dates) qui raconta ce récit à son disciple, le mystique célèbre Ibn Sam'ûn (387/997) qui le rapporta à son tour à son disciple Ibn al-'Allâf (442/1050) ; al-Sarrâj al-Qârî' écouta ce dernier.

prouvant pour les mystiques, la communication directe ou indirecte entre la personne en *ghalaba* et l'entité divine (84). Mais comme les sources restent muettes en ce qui concerne le cas d'Ibn ʿAṭâ, nous ne pouvons pas connaître l'état de ce dernier pendant cette période.

Ajoutons que dès Abû Ṭâlib al-Makkî (386/996), les junaydiens, adversaires de quelques thèses mystiques d'Ibn ʿAṭâ, ont considéré cet état comme le signe d'une punition divine due à une imprécation d'al-Junayd (298/910) (85). Il semble qu'ils aient délibérément exagéré les souffrances d'Ibn ʿAṭâ pour démontrer la gravité de ses fautes. Al-Makkî parle *des* fils perdus, et prolonge la durée du « ravissement » à quatorze ans. Al-Anṣârî (481/1087) élève le nombre des fils perdus à dix et les présente massacrés en un seul jour ; notons que ces deux auteurs ne font aucune allusion à un quelconque « vœu » de souffrance fait par Ibn ʿAṭâ. Enfin ʿAṭṭâr (vers 586/1190), amateur de légendes mystiques, présente les dix fils, « tous d'une grande beauté » décapités l'un après l'autre devant leur père (86).

Tenant compte de ces contradictions, il y aurait eu dans la vie d'Ibn ʿAṭâ (on pourrait le dire d'un point de vue strictement historique) vers 293/905, un drame familial. Celui-ci porte, à travers les sources, la trace de quelques interprétations postérieures, cherchant probablement à faire de notre personnage un « mythe ». L'origine de ce « mythe » serait alors à rechercher dans les milieux ḥallâjiens surtout khurâsâniens.

Quoiqu'il en soit, ce drame semble avoir profondément marqué Ibn ʿAṭâ. L'importance du thème de la souffrance et la valeur initiatique de celle-ci dans le *Tafsîr* d'Ibn ʿAṭâ appuie notre hypothèse. Comme il le dit lui-même, dans le

(84) Pour cette définition, voir Tahânawî, *Kashshâf Iṣṭilâḥât al-Funûn*, p. 1090 ; J. Sajjâdî, *Farhang-e Muṣṭalaḥât-e ʿUrafâ*, Téhéran, 1339 h.s./1960, p. 358.

(85) Al-Makkî rapporte deux controverses d'Ibn ʿAṭâ avec al-Junayd en défendant les thèses de ce dernier ; il ajoute après la citation de la seconde controverse que les épreuves d'Ibn ʿAṭâ étaient dues à une imprécation d'al-Junayd contre qui Ibn ʿAṭâ avait soutenu la thèse de la précellence de l'action de grâces *(shukr)* du riche *(ghanî)* sur la résignation *(ṣabr)* du pauvre *(faqîr)*. Une fois sa santé rétablie, Ibn ʿAṭâ aurait dit : « c'est l'imprécation d'al-Junayd qui m'a atteint ». Il aurait ensuite accepté la thèse d'al-Junayd, honoré la pauvreté et vanté ses avantages sur la richesse (*Qût al-Qulûb*, I/410 du ch. 32).

(86) Pour la version d'al-Anṣârî, voir *Amâlî*, 295 ; pour celle de ʿAṭṭâr, *TA*, II/57-58.

propos rapporté par al-Sarrâj al-Qârî', Ibn ʿAṭâ se fonde sur une conception coranique de l'épreuve divine par la souffrance. Quelques extraits de son *Tafsîr* nous démontrent sa profonde conviction :

« (le Coran) : *Nous te préservâmes de l'affliction et l'infligeâmes des épreuves*, Ibn ʿAṭâ commente : ' Nous t'avons longtemps cuit par la souffrance afin de te purifier et préparer pour la Proximité *(qurb)* et l'Intimité *(uns)* ' » (87).

« (le Coran) : *Les hommes croient-ils qu'on les laissera dire: ' Nous croyons ! ' sans les éprouver?*, Ibn ʿAṭâ : ' Les créatures *(khalq)* pensent qu'on croirait à leur simple prétention à l'Amour *(maḥabba)* sans jamais les éprouver par les réalités de l'Amour. Or, les réalités de l'Amour ce sont la pluie de la souffrance et le plaisir qu'elle procure à l'amoureux *(muḥibb)*. La souffrance atteint son corps *(jasad)*, son cœur *(qalb)*, sa conscience intime *(sirr)*, et son esprit *(rûḥ)*. La souffrance du corps (ici il emploie le mot *nafs*) se manifeste par des maux et des douleurs ; celle du cœur, par l'amoncellement *(tarâkum)* du Désir *(shawq)*, l'observation de ce qui arrive de la part du Seigneur à chaque ' instant ' (mystique, *waqt*) et la 'garantie ' *(muḥâfaẓa)* des états spirituels *(aḥwâl)* par le respect et la crainte ; la souffrance de la conscience intime c'est le séjour *(muqâm)* auprès de Celui avec qui personne ne peut séjourner et le retour *(rujûʿ)* vers Celui que personne ne peut atteindre ; enfin la souffrance de l'esprit c'est l'obtention (des faveurs divines) *(ḥuṣûl)* dans le ' resserement ' (*qabḍa* : difficulté spirituelle) et être éprouvé par la contemplation *(mushâhada)* ; personne ne pourrait supporter cette dernière épreuve » (88).

« (le Coran) : *(ô Prophète) supporte avec douce patience !*, Ibn ʿAṭâ : ' supporte tes épreuves et sache que Ma Bienveillance envers toi précède *(asbaq)* la souffrance qui t'accable ' » (89).

Abû Nuʿaym cite un autre propos d'Ibn ʿAṭâ qui montre chez celui-ci son désir d'être éprouvé, « comme les prophètes »,

(87) *Tafsîr*, p. 92, in Q. XX, Ṭâhâ/40 : l'interlocuteur de Dieu est Moïse.

(88) *Id.* p. 114, in Q. XXIX, al-ʿAnkabût/2.

(89) *Id.* p. 166, in Q. LXX, al-Maʿârij/5. Autre part, Ibn ʿAṭâ présente Job comme un des *awliyâ' al-balâ*, « les sanctifiés par la souffrance », (*Tafsîr*, p. 96, in Q. XXI, al-Anbiyâ'/83). En commentant le verset : *Ainsi Nous fîmes ourdir cette ruse à Joseph*, il dit : « Nous avons éprouvé Joseph par maintes épreuves afin qu'il atteigne la grandeur (*ʿizz*) et l'honneur (*sharâfa*) (*Id.* p. 64, in Q. XII, Yûsuf/76).

dans le creuset des souffrances, trouvant dans l'épreuve divine le signe suprême de la vocation et de l'élection, cherchant délibérément tout ce qui, au premier abord, repousse l'âme : « Quand le cœur désire le Paradis, alors se hâtent vers lui les offrandes *(hidâyâ)* du Paradis sous l'apparence des épreuves rebutantes *(makârih)* (90). Celles-ci sont les offrandes du Paradis aux corps des 'sincères' *(abdân al-ṣâdiqîn)*. Qui cherche volontairement la ' beauté ' *(ḥusn)* de toute épreuve rebutante, son cœur sera délivré de la concupiscence de l'avidité *(shahwat al-ṭama')*. Une des marques de la sincérité *(ṣidq)* est la complaisance *(riḍâ)* du cœur aux épreuves rebutantes » (91).

D'après al-Nûrî (295/907), ce serait al-Junayd qui aurait ébauché la « science de la souffrance » *('ilm al-balâ)* (92). Mais en s'appuyant sur le type coranique de Job, le thème du *balâ* semble être esquissé dès Ḥudhayfa b. Ḥuṣayl (36/657) (93), le compagnon mystique du prophète ; parmi les Épigones mysticisants, al-Ḥasan al-Baṣrî (110/728) continua à traiter de ce thème (94). Des mystiques tels qu'Abû Hâshim 'Uthmân b. Sharîk al-Ṣûfî (160/776) (95) et plus tard Yaḥyâ b. Mu'âdh al-Râzî (258/871) (96) firent parvenir cette notion, devenue peu à peu « la station spirituelle de l'épreuve » *(maqâm al-balâ)*,

(90) Pour cette traduction de *makârih* (littéralement : choses rebutantes), voir *al-Ghazâlî, al-Radd al-Jamîl li Ilâhiyya 'Isâ bi Ṣarîḥ al-Injîl*, éd. R. Chidiac, Leroux, Paris, 1939, p. 18* *(al-anbiyâ' wa'l-awliyâ' ḥtna wu'idû bi'l-janna innamâ wu'idû bihâ maḥfûfa bi'makârih ...)*

(91) *Ḥilya*, X/303.

(92) *Luma'*, éd. Nicholson, Leiden, 1914, p. 354. Al-Junayd : « la pauvreté *(faqr*, ici le soufisme ?) est un océan de souffrance *(baḥr al-balâ')*, mais la souffrance est gloire *('izz)* d'un bout à l'autre » (*id.* p. 221). Selon al-Qushayrî, al-Junayd « apprit le soufisme par la douleur » (*Risâla*, I/22).

(93) Ḥudhayfa : « Quand Dieu aime un serviteur, Il l'éprouve par la souffrance ; les hommes qui ont le plus durement souffert ont été les prophètes (al-Mutaqqî, *Kanz al-'Ummâl fî Sunan al-Aqwâl wa al-Af'âl*, en marge de *Musnad* d'Ibn Ḥanbal, Le Caire, 1313 h., V/164). Ce propos devint par la suite le célèbre *ḥadîth al-ibtilâ'* (*ḥadîth* de l'épreuve) (voir Massignon, *Essai*, p. 127).

(94) Al-Ḥasan al-Baṣrî : « Lorsque Dieu aime un serviteur, Il l'éprouve et quand Il l'aime davantage, Il s'empare de lui, ne lui laissant ni bien ni fils » (*Lawâqiḥ*, I/29). Une variante de ce propos serait devenue le *ḥadîth al-iqtinâ'* (*ḥ.* du contentement) (voir *Passion*, III/125, note 6).

(95) Abû Hâshim : « La souffrance est immense mais l'Amour *(dûsîî)* la rend insignifiante » (*Nafaḥât*, 32).

(96) Al-Râzî : « Si pardonner n'était pas la chose que Dieu préfère, Il n'aurait pas éprouvé par la faute celles de Ses créatures qu'Il honore le plus » (*Ḥilya*, IX/301).

jusqu'à al-Junayd et toute l'École mystique de Baghdâd. Mais alors que pour d'autres mystiques, le *balâ* reste une étape psychologique particulière dans l'itinéraire mystique, pour Ibn ʿAṭâ et avec lui al-Ḥallâj (97), il est la Réalité même, la Réalité sanctifiante vécue, la Réalité qui constitue l'essence de l'Amour mystique. Pour illustrer cette dernière conception chez Ibn ʿAṭâ et al-Ḥallâj, nous rapportons un poème d'al-Ḥallâj ainsi que le commentaire d'Ibn ʿAṭâ :

« Les vers d'al-Ḥusayn b. Manṣûr [al-Ḥallâj] :

Je Te désire, je ne Te désire pas pour la liesse (des Élus)
Non, mais je Te désire pour ma damnation.
Tous les biens qui m'étaient nécessaires, oui, je les ai reçus
Sauf celui qui ferait exulter mon extase, en plein supplice » (98).

Commentaire d'Ibn ʿAṭâ : « C'est le tourment grandissant du désir *(shaghaf)*, la violente soif de la passion *(kalaf)*, l'incendie de l'affliction *(asaf)*, le désir de l'Amour *(ḥubb)*. S'étant purifié *(ṣafâ)* et parfait *(wafâ)*, il [Ḥallâj] s'éleva jusqu'à cette citerne *(mashrab)* d'onde douce *(ʿadhab)* où l'eau vive de la Vérité *(ḥaqq)* pleut sans cesse » (99).

Ainsi donc « l'épreuve par la souffrance », déclenchant la période de « ravissement », ainsi que sa notion, mûrie pendant cette même période, semblent donc avoir eu une influence prédominante dans toute la conception mystique d'Ibn ʿAṭâ.

D'après le récit d'al-Sarrâj al-Qâriʾ, repris par Ibn al-Jawzî, une fois sorti de son état de « ravissement » (qui aurait duré sept ans), la première chose qu'Ibn ʿAṭâ dit, ce fut une « locution théopathique » *(shaṭḥ)* sous forme de poésie. C'est, à notre avis, le début de la période proprement soufie de la vie de notre personnage :

« En vérité Tu m'as imposé plus que l'injustice
Et à porter Ta Passion, ma patience s'est montrée merveilleuse,

Un feu me consume, un feu qu'attise le Désir *(shawq)*
Vois comment peuvent se réunir la joie et le supplice.

Ne m'abandonne pas à mon âme *(nafs)* car elle sera victorieuse,
Je n'aurais personne si Toi aussi, Tu Te voiles ».

(97) Al-Ḥallâj : « La souffrance c'est Lui-même, alors que le bonheur procède de Lui » (Baqlî, *Sharḥ al-Shaṭḥiyyât*, p. 417, *shaṭḥ* n° 28 d'al-Ḥallâj).

(98) Traduction Massignon in *Dîwân de Hocein Mansûr Hallâj*, p. 42.

(99) *TB*, VIII/116.

II. d. *Ibn ʿAṭâ le soufi.*

Il semble qu'une fois sorti de son état de « ravissement », Ibn ʿAṭâ ait commencé sa vie mystique. D'après notre datation, cette période va de 299-300/911-912 jusqu'à la mort de notre personnage en 309/922 (nous n'avons malheureusement aucun moyen pour savoir son âge à cette date). Quelques éléments biographiques de cette période sont relatés par les sources :

1) La lecture herméneutique du Coran aboutissant à la création du *Tafsîr* ; son maître en mystique.

2) La continuation de ses *majâlis* sur des thèmes mystiques, son respect envers « l'orthodoxie » et la loi canonique *(sharîʿa)*, d'où son influence sociale parmi les ḥanbalites.

3) Ses amis mystiques, ses disciples ou ses transmetteurs directs.

4) Certains aspects de ses relations avec al-Ḥallâj, son interrogatoire et plusieurs récits de sa mise à mort.

Nous allons étudier chacun de ces éléments qui sont d'ailleurs, comme nous le verrons, enchaînés dans une continuité assez cohérente.

1. *Le Tafsîr d'Ibn ʿAṭâ; son maître en mystique.*

Comme nous l'avons vu, selon les informations fournies par la *Ḥilya* d'Abû Nuʿaym et le *Kashf al-Maḥjûb* d'al-Hujwîrî, Ibn ʿAṭâ abandonna (après son ravissement) sa *khatma* quotidienne pour commencer une lecture herméneutique du Coran, une lecture beaucoup plus lente (d'après le *Kashf*, au bout de quatre ans, il était arrivé à la 8e sourate) et plus approfondie (d'après la *Ḥilya*, il cherchait le sens caché du Livre). Cette lecture, qui aurait duré une dizaine d'années jusqu'à sa mort en 309/922, serait la base de son ouvrage principal, le *Kitâb fî Fahm al-Qur'ân* qui est un commentaire mystique du Coran. Selon Massignon (100), le *Tafsîr* d'Ibn ʿAṭâ est le troisième ouvrage mystique de ce type, après le *Tafsîr* attribué au VIe imâm shîʿite, Jaʿfar al-Ṣâdiq (148/765) et celui de Sahl b. ʿAbd Allâh al-Tustarî (283/896) (101). L'ouvrage d'Ibn ʿAṭâ,

(100) *Passion*, I/103-4.

(101) Pour le *Tafsîr* de Jaʿfar, voir *Tafsîr mystique attribué à Ǧaʿfar Ṣâdiq*, éd. critique par P. Nwyia, Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Tome XLIII, fasc. 4 Beyrouth, 1967 ; pour celui de Sahl al-Tustarî, voir G. Böwering, *The Mystical*

tout en incorporant une recension presque complète du *Tafsîr* de Jaʿfar, amplifie les commentaires de ce dernier en insistant notamment sur un grand nombre de versets utilisés par les mystiques de cette époque. Il nous est parvenu grâce à un ouvrage d'al-Sulamî intitulé *Ḥaqâ'iq al-Tafsîr* qui est une compilation des commentaires mystiques. L'auteur note dans son introduction que sa compilation se fonde surtout sur les deux *Tafsîr* attribués à Jaʿfar et à Ibn ʿAṭâ, et qu'il a ajouté les commentaires d'autres mystiques à ceux de ces deux ouvrages de base [102]. Les rares chaînes de transmission notées par al-Sulamî nous fournissent les noms de quatre transmetteurs directs d'Ibn ʿAṭâ, à savoir Abû Bakr al-Bajalî al-Râzî (376/987) (six citations), ʿAbd Allâh b. ʿAlî al-Baghdâdî (383/993) (deux citations), Muḥammad b. ʿAlî al-Hâshimî (351/963) (une citation), et un certain Abû al-Qâsim al-Bazzâz (sans dates) (54 citations). Nous allons revenir à ces personnages en abordant la liste des disciples et des transmetteurs directs d'Ibn ʿAṭâ.

A sa mort, Ibn ʿAṭâ donna l'autorisation de l'utilisation *(ijâza)* de son *Tafsîr* à son légataire Abû ʿAmr al-Anmâṭî (sans dates) qui le fit circuler et le transmit, par l'intermédiaire d'Abû Bakr al-Râzî, à al-Sulamî.

A part le *Kitâb fî Fahm al-Qur'ân*, al-Kâlâbâdhî (384/994) attribue dans son *Taʿarruf*, un autre ouvrage à Ibn ʿAṭâ. Ce second livre intitulé *Kitâb ʿAwdat al-Ṣifât wa Bad'ihâ* serait d'après al-Kalâbâdhî, au sujet du caractère passager de l'état de l'annihilation mystique *(fanâ')* car « la prolongation de cet état empêcherait le croyant de pratiquer ses devoirs canoniques et de vivre sa vie journalière » [103]. L'attribution de ce second ouvrage à Ibn ʿAṭâ est à prendre avec précaution étant donné que le *Taʿarruf* est la seule source qui en fait état.

Vision of Existence in Classical Islam: the Qur'ânic Hermeneutics of the Ṣûfî Sahl al-Tustarî, W. de Gruyter, Berlin, New York, 1980; et rappelons l'édition du *Tafsîr* d'Ibn ʿAṭâ in P. Nwyia, *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans, Shaqîq al-Balkhî, Ibn ʿAṭâ, Niffarî*, (Abrév. *Tafsîr*), Beyrouth, 1973.

(102) *Tafsîr*, pp. 33-34. P. Nwyia traduit un passage de l'introduction d'al-Sulamî à son propre ouvrage, les *Ḥaqâ'iq al-Tafsîr* : « personne ne s'était soucié de rassembler et mettre par écrit les gloses sur les versets coraniques faites par les maîtres soufis. Il n'y a que deux exceptions à cela : un amalgame exégétique attribué à Ibn ʿAṭâ et le commentaire d'un certain nombre de versets qui remonterait à Jaʿfar b. Muḥ. al-Ṣâdiq (que Dieu soit satisfait d'eux)... ». J'ai ajouté à ces deux exégèses, le commentaire d'autres maîtres de la Vérité *(mashâyikh al-Ḥaqîqa)*, en les ordonnant tous selon l'ordre des versets du Coran.

(103) *Taʿarruf*, pp. 127-28, du chapitre 59.

La création de l'œuvre d'Ibn ʿAṭâ ne semble pas être le résultat d'une formation en mystique. D'une part, il paraît que dès la fin de son état de « ravissement », il ait commencé sa lecture mystique du Coran ; d'autre part, nous croyons qu'il n'aurait eu qu'un seul maître en mystique (104), Ibrâhîm al-Mâristânî (sans dates), personnage d'ailleurs fort peu connu : Abû Ishâq Ibrâhîm b. Aḥmad al-Mâristânî al-Baghdâdî serait un soufi baghdâdien du IIIe/IXe s. Tout ce que nous savons sur lui, c'est qu'il aurait été le « frère cultuel » *(mu'âkhî)* d'al-Junayd et une des sources d'al-Jurayrî (312/924) (105).

La mysticité d'Ibn ʿAṭâ semble être le découlement spontané de sa longue période de « ravissement », plutôt que le résultat d'une formation traditionnelle chez un maître.

2. *Ses majâlis.*

Ibn ʿAṭâ enseignait à ses disciples les conclusions qu'il tirait de sa lecture herméneutique du Coran. Ces enseignements qui, une fois mis en écrit, aboutiront à son *Tafsîr*, étaient donnés lors des séances d'initiation *(majâlis)*. Nous pensons qu'à cette époque, Ibn ʿAṭâ aurait plus ou moins abandonné l'enseignement du *ḥadîth* car une grande majorité de ses propos

(104) Nous ne croyons pas que le célèbre mystique al-Junayd (voir *infra* note 163) ait été, comme le disent certains auteurs, un des maîtres d'Ibn ʿAṭâ. Al-Sulamî est, à notre connaissance, le premier auteur qui présente Ibn ʿAṭâ comme un « disciple » d'al-Junayd (*ṬṢ*, 265). Par la suite d'autres biographes mystiques d'Ibn ʿAṭâ, à savoir Hujwîrî, ʿAṭṭâr et Shaʿrâni reprendront la thèse d'al-Sulamî (*Kashf*, 188 ; *TA*, II/57 ; *Lawâqiḥ*, I/81). Par contre, d'autres auteurs mystiques comme al-Anṣârî et son continuateur Jâmî, tout en considérant Ibn ʿAṭâ comme un disciple d'al-Mâristânî, le présentent comme un « ami » d'al-Junayd (*Amâlî*, 295 ; *Nafaḥât*, 141), ce qui nous semble plus logique puisque ce qui, à travers les sources, caractérise le plus les rapports entre Ibn ʿAṭâ et al-Junayd, ce sont leurs controverses mystiques. D'al-Kalâbâdhi (384/994) à al-Tahânawî (1160/1747), en passant par al-Makkî (386/996), Hujwîrî (vers 465/1072), ʿAṭṭâr (vers 600/1203) et ʿAbd al-Qâhir al-Suhrawardî (632/1234), les auteurs ont mentionné ces controverses (*Taʿarruf*, p. 142 ch. 64 ; *Kashshâf*, 1454 ; *Qût al-Qulûb*, I/373 et 410 ; *Kashf*, 24 et 27 ; *TA*, II/58 ; *ʿAwârif al-Maʿârif*, p. 464 ch. 57). Or, d'après la tradition soufie, un disciple ne discute jamais avec son maître et il n'y a de controverse qu'entre deux maîtres du même rang. La présentation, dès al-Sulamî, d'Ibn ʿAṭâ comme disciple d'al-Junayd, nous semble être une relation ultérieure et une extrapolation de nature symbolique, d'ailleurs assez courante chez les auteurs mystiques.

(105) Sur al-Mâristânî, voir *Ḥilya*, X/331 (Abû Nuʿaym rapporte le texte d'une longue lettre d'al-Junayd à al-Mâristânî, concernant les sujets mystiques. En outre, il dit qu'al-Khaḍir lui-même aurait appris dix formules sanctifiantes à al-Mâristânî) ; *TB*, VI/6 ; *Taʿarruf*, 106, ch. 48 (propos au sujet de l'intimité, *uns*).

mystiques, que nous croyons provenir de cette période de sa vie, sont diamètralement opposés aux propos que pourrait tenir un *muḥaddith* traditionaliste ḥanbalisant. On pourrait penser aussi que deux catégories de disciples fréquentaient ses *majâlis* à cette époque : les uns seraient des transmetteurs de *ḥadîth* ḥanbalites, et les autres des soufis ; ce qui est peu probable étant donné l'intransigeance et la rigidité du milieu ḥanbalite traditionaliste en ce qui concerne le comportement et les propos d'un *muḥaddith*. Ce rigorisme semble être originellement un effort pour réduire les schismes de la Communauté musulmane, mais il repose également sur un sens très aigu de la Transcendance divine ; considérée sous cet angle, l'attitude négative du ḥanbalisme s'avère fortement respectueuse du Mystère de la Parole divine. Le *Tafsîr* d'Ibn ʿAṭâ pouvait être toléré par le milieu ḥanbalite tant qu'il restait respectueux de la Transcendance divine, ne violant pas le Mystère de la Parole. Ce qui n'est tout de même pas toujours le cas ; outre des réflexions mystiques parfois très personnelles sur le « sens caché du Livre », Ibn ʿAṭâ tenait également pendant ses séances, des propos proches des « locutions théopathiques » *(shaṭaḥât)*, mais aussi, pensons-nous, des propos mystiques plus proches de la mentalité des milieux « orthodoxes » traditionalistes. (Les catégories 2 et 3 de notre division en II.a). Ce seraient ces derniers propos ainsi que le poids de son passé qui accordaient à la personne d'Ibn ʿAṭâ, cet ex-*muḥaddith* ḥanbalite devenu soufi, un certain crédit de la part des milieux religieux traditionnels (106).

(106) L'attitude du hanbalisme envers le Soufisme fut complexe. (Qu'il soit dit en passant, que parmi les 4 Écoles juridiques du Sunnisme, le shâfiʿisme fut l'École qui s'accorda le mieux avec le Soufisme). Aḥmad b. Ḥanbal (241/855), le fondateur de l'École, fut formé essentiellement par des maîtres appartenant à un courant ascétique rigidement traditionnel. Hushaym b. Bashîr (189/804), prétendait être attaché à l'École du grand al-Ḥasan al-Baṣrî (110/728). Les doctrines ascétiques de ʿAbd Allâh b. al-Mubârak (181/797), atteignirent à travers Sufyân al-Thawrî (161/778), Sufyân b. ʿUyayna (196/811) et Wakîʿb. al-Jarrâḥ (197/812), Ibn Ḥanbal et le ḥanbalisme. L'ascèse (*al-zuhd*, qui est différent du Soufisme) fut donc dès le début, très respectée chez les ḥanbalites (cf. pr exemple le *Kitâb al-Zuhd* d'Ibn Ḥanbal, Caire 1357. Sur son milieu de formation, voir l'article « Ahmad b. Ḥanbal » de H. Laoust in *EI* (2), I/280-6). Adversaire irréductible de toute profession de foi jugée schismatique, Ibn Ḥanbal dénonça vigoureusement tour à tour les khârijites, les râfiḍa, les shîʿites, les murjiʾa, les qadariyya, les jahmiyya et surtout les muʿtazilites, sans jamais toutefois attaquer le Soufisme (très primitif à son époque). On peut trouver même dans son *Musnad* quelques *ḥadîth* à caractère mystique de Jaʿfar al-Ṣâdiq m. 148/765 (cf. *Musnad*, ch. 5 p. 153) alors que son maître Yaḥyâ b.

Donnons des exemples de chacune de ces deux catégories de propos pour nous faire une idée des thèmes mystiques abordés au cours de ces « séances d'initiation ».

Notons d'abord que d'après al-Anṣârî, les maîtres mystiques de Baghdâd avaient surnommé Ibn ʿAṭâ « celui qui est absorbé dans l'extase » *(mustaghriq fî wajdihi)* (107). Ce surnom peut dater de la période de « ravissement », mais désigne également un soufi exalté par l'extase divine. Il paraît que dès cette époque, notre personnage est considéré par les soufis baghdâdiens, comme un des leurs. Le grand mystique de Baghdâd, Abû Saʿîd al-Kharrâz (vers 286/899) vénère Ibn ʿAṭâ en ces termes : « Être soufi est un caractère inné *(khuluq)* et non une

Saʿîd al-Qaṭṭân (198/813) les avait systématiquement rejetés (cf. *Essai*, p. 202). Après la mort du fondateur de l'École, l'attitude du ḥanbalisme fut, en général, hostile à la mystique. Les professions de foi ḥanbalites (par ex. celle d'al-Barbahârî, m. 329/941, le *Kitâb al-Sunna* in *Ṭabaqât al-Ḥanâbila*, Caire 1371/1952, II/18-45, et à un degré moindre, celle d'Ibn Baṭṭa m. 387/927, éd. H. Laoust, Damas, 1958) s'en prirent violemment au Soufisme. Ce fut le ḥanbalite Ghulâm Khalîl (275/888) qui suscita un procès contre le mystique al-Nûrî (295/907), à cause du propos de ce dernier : « je suis épris de Dieu et Dieu est épris de moi » (*Lumaʿ*, p. 492). Plus tard, Ibn al-Jawzî (597/1200), bien que défendant certains ascètes des premiers siècles de l'Hégire, attaqua violemment le soufisme sous ses formes plus tardives (dans son *Talbîs Iblîs*). Mais en même temps, il ne faut pas négliger une certaine attirance vers la mystique chez certains groupes ḥanbalites. Ils admirent par exemple, la notion des *abdâl* ; les *Ṭabaqât al-Ṣûfiyya* d'al-Sulamî furent transmises par auditions *(samâʿ)* régulières chez eux jusqu'au IXe/XVe siècles (cf. *Passion*, II/479). Masʿûd b. Nâṣir al-Sijistânî (477/1084), une des sources d'al-Khaṭîb, donna l'autorisation *(ijâza)* de compulser l'ouvrage d'Ibn Bâkawayh (428/1036), la *Bidâya Ḥâl al-Ḥallâj wa Nihâyatuhu* à un vénérable traditionniste ḥanbalite Mubârak al-Ṭuyûrî (500/1106), qui de son tour le transmit à un exégète ḥanbalite Ibn Muqarrab (563/1167) ; ce dernier dicta en 553/1158, devant la Kaʿba même, cinq copies de cette biographie ḥallâjienne, dont l'une fut conservée par les traditionniste ḥanbalites syriens jusqu'au XIe/XVIIe siècle, puis par d'autres traditionnistes jusqu'à nos jours (*Opera Minora*, II/64-66 et *Akhbâr al-Ḥallâj*, pp. 86-7). Rappelons également le cas de Khwâja ʿAbd Allâh al-Anṣârî al-Harawî (481/1088) qui fut en même temps un ḥanbalite convaincu et un grand maître mystique. Mais, d'une façon générale, le moralisme rigide de la doctrine d'Ibn Ḥanbal, limitant considérablement la portée de l'expérience spirituelle personnelle, a permis à la grande majorité de ses adeptes de mettre en cause le Soufisme. Le passage du stade pré-ésotérique de « l'ascèse » au stade ésotérique du soufisme proprement dit est un sujet digne d'être étudié de plus près ; pour une ébauche de cette étude, voir F. Schuon, « Paradoxes de l'expression spirituelle en Islam et ailleurs » in *Revue Philosophique*, nº 1, janvier-mars 1974 ; pour une vue historique de la question, voir J. Chabbi, « Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurâsân » in *Studia Islamica*, XLVI, 1977.

(107) *Amâlî*, 156, notice d'al-Nûrî.

conversion *(inâba)*. Des vrais soufis, je n'ai connu qu'al-Junayd et Ibn ʿAṭâ » (108). Ce dernier définit lui-même le Soufisme d'une manière fort élogieuse : « Le Soufisme *(taṣawwuf)* consiste à s'harmoniser *(istirsâl)* avec la Vérité *(ḥaqq)* » (109).

Citons parmi les propos proprement mystiques (la catégorie 3 de notre division) quelques-uns à caractère « initiatique » :

« Il est du devoir du novice débutant *(mubtadi')* de se diriger à l'aide des Réalités *(ḥaqâ'iq)*, de marcher à l'aide de la science *('ilm)* (110) et de trouver ce qu'il cherche par l'acte *('amal)*, sans jamais s'arrêter ni dévier » (111).

« Le silence de l'initié *('ârif)* est exaltation *(tasbîḥ)*, sa parole est sanctification *(taqdîs)*, son sommeil, mémoire de Dieu *(dhikr)* et sa veille, prière *(ṣalât)*, car il respire [l'air de] la contemplation *(mushâhada)* (112) et la Vision directe *(mu'âyana)* » (113).

« N'atteint pas la Proximité *(qurb)*, celui pour qui servir Dieu est pénible, et ne jouira pas de Sa Vision *(ru'ya)* dans l'Autre Monde *(âkhira)*, celui qui ne jouit pas de Son mémoire *(dhikr)* (114) en ce bas-monde *(dunyâ)* » (115).

(108) *ṬṢ*, p. 265 ; dans l'édition de Pedersen : *anâ bihi* (au lieu de *inâba*), ce qui n'a aucun sens.

(109) *Ta'arruf*, p. 91, ch. 34. Ce propos appuie notre thèse sur la double division de la vie d'Ibn ʿAṭâ. Il est difficilement imaginable qu'un tel propos soit provenu d'un traditionniste ḥanbalite du IIIe/IXe siècle.

(110) Pour un ḥanbalite, le terme *'ilm* désigne la science canonique en général, et le *ḥadîth* en particulier ; alors qu'Ibn ʿAṭâ définit en cette période de sa vie, le *'ilm* en ces termes : « on demanda à Aḥmad b. ʿAṭâ la signification du *ḥadîth* : « la recherche de la science *(ṭalab al-'ilm)* est une obligation canonique *(farîḍa)* pour tout musulman ». « Il s'agit, répondit-il, de la science de « l'état » (spirituel, *ḥâl)*, la science de « l'instant » (mystique, *waqt*) et la science de « la conscience intime » *(sirr)* ; celui qui ignore *(jahl)* son « instant » et tout ce qui le concerne, manque à cette science obligatoire prescrite », transmis par al-Khaṭîb al-Baghdâdî, *TB*, V/27.

(111) *Lawâqiḥ*, I/82.

(112) En rapport avec la notion de *mushâhada*, Ibn ʿAṭâ dit : « celui qui contemple *(shâhada)* la Vérité *(ḥaqq)* par la Vérité sera délivré de l'enchaînement des causes secondes *(asbâb)*, car tant qu'il observe les choses *(mulâḥaẓa)*, il ne pourra contempler la Réalité de la Vérité *(ḥaqîqat al-ḥaqq)*. C'est là la station spirituelle *(maqâm)* de la sainteté *(walâya)* où le Terme *(muntahâ)* et l'Ultime *(ghâya)* sont dévoilés », transmis par Abû Nuʿaym, *Ḥilya*, X/303.

(113) *Lawâqiḥ*, I/83.

(114) En rapport avec le *dhikr*, Ibn ʿAṭ'Aṭâ dit : « lorsque la mention de Dieu (*dhikr Allâh*) surgit par illumination *(ishrâq)* aux tréfonds de la conscience *(sarâ'ir)*, il y anéantit la folie *(ra'ûna)* de la condition humaine *(bashariyya)* dans la Réalité *(ḥaqîqa)* », transmis par al-Sarrâj, *Luma'*, 290.

(115) *Lawâqiḥ*, I/82.

Une fois rentré dans la vie mystique, Ibn ʿAṭâ aurait essayé de montrer à ses disciples « le sens caché » des devoirs canoniques en les « intériorisant » :

« On demanda à Ibn ʿAṭâ la signification *(maʿnâ)* de l'ablution *(ṭahâra)*. « L'ablution se fait par le corps, répondit-il, comme la prière se fait par le cœur. Par l'ablution du visage, le serviteur se détourne du monde ; par l'ablution des mains, il se débarrasse de tout ce qui est créé ; par la friction de la raie *(masḥ)*, il se délivre de lui-même *(nafsahu)* et par l'ablution des pieds, il se lève pour l'oraison *(munâjât)*. Une fois préparé, il abandonne sa totalité *(kulliyya)* en prononçant le *takbîr*, afin que sa prière soit authentique » (116).

« Dans le *Bayt (al-Ḥarâm* : la Mekke), il y a la station d'Abraham *(maqâm Ibrâhîm)*, mais dans le cœur, il y a les vestiges *(âthâr)* du Seigneur d'Abraham. Le *Bayt* a des piliers et le cœur aussi ; ceux du *Bayt* sont en pierre, mais ceux du cœur sont des mines de lumière *(maʿâdin al-nûr)* » (117).

Certains propos d'Ibn ʿAṭâ, tenus pendant ses séances d'initiation mystiques, sont considérés comme des « locutions théopathiques » (118) :

« La marque de la Réalité de l'Unicité *(tawḥîd)* est l'oubli de l'Unicité. Il n'y a de sincérité *(ṣidq)* dans l'attestation de l'Unicité que lorsqu'il n'y a que l'Unique qui la professe » (119).

« Il y a deux Connaissances *(maʿrifatân)* : la Connaissance de la Vérité *(ḥaqq)* et la Connaissance de la Réalité de la Vérité *(ḥaqîqat al-ḥaqq)*. La première est la Connaissance de Son Unicité *(waḥdâniyya)*, celle qu'ont les créatures *(khalq)* grâce aux Noms *(asmâ')* et aux Attributs *(ṣifât)* ; mais par contre, personne ne peut atteindre la seconde ; Son impassibilité *(ṣamadiyya)* et Sa Seigneurie *(rubûbiyya)* rendent cette seconde

(116) *Lawâqiḥ*, *I*/82.

(117) *TṢ*, p. 267, n° 3. Au sujet du « pèlerinage spirituel », voir aussi *Tafsîr*, p. 43 in Q. III, Al ʿImrân/101 ; pour l'historique de ce thème chez les mystiques depuis Jaʿfar al-Ṣâdiq, voir Massignon, *Essai*, pp. 63, 208 et 285 note 6. Le propos d'Ibn ʿAṭâ est en rapport avec « la concentration sur les lumières du cœur », bien connue des écoles spirituelles.

(118) Nous adoptons la position de Rûzbihân Baqlî qui considère les propos qui suivent (catégorie 3 de notre division) comme des *shaṭaḥât* d'Ibn ʿAṭâ, voir *Sharḥ al-Shaṭḥiyyât*, pp. 218, 222.

(119) *Lumaʿ*, 55.

Connaissance inaccessible : *ils ne l'embrassent point en leur science* (Q. XX, Tâhâ/110) » (120).

Les vers d'Ibn ʿAṭâ proviendraient tous, à notre avis, de cette seconde période de sa vie. Ils ont tous des thèmes mystiques et semblent être la forme raffinée de son enseignement soufi :

« Lorsque les adeptes de l'expression *('ibâra)* nous interrogent
Nous leur répondons par les repères de l'allusion *(aʿlâm al-ishâra)*
Par eux, nous suggèrons, en les rendant obscurs.
En sorte que l'expression soit impuissante à les traduire.

Ces repères nous procurent, et nous leur procurons, une allégresse
Qui laisse ses traces jusque dans nos membres *(jâriḥa)* ;

Nos paroles sont les prisonnières *(asrâ)* de nos états *(aḥwâl)*
Comme les Égarés le sont des Initiés *('ârifûn)* » (121)

« Les voies sont diverses, mais celles de la Vérité sont uniques *(mufrada)*
Et ceux qui entrent dans cette Voie sont esseulés,

Ne leur demande pas leur itinéraire, ils ne le savent pas,
Ils ne s'occupent que du But vers lequel ils vont sans se précipiter ;
Et les gens insouciants, ignorant ce à quoi ils sont destinés
Dorment tous, négligeant la Voie de la Vérité » (122).

« Je suis le rameau de la Passion *(hawâ)* planté pour les amoureux
Non, avant moi personne ne connaissait la Passion.

Reverdi sur un sol desséché, ramifié en branches
Je me suis penché sous le poids de mes fruits mûrs.

En vérité, la Passion qu'on attribue aux amoureux *('âshiqûn)*
N'est que le fruit de cet arbre originel que je suis.

Accompagnant toujours les amoureux qui mangent ce fruit,
Fuit de la Passion, je les guide en les devançant » (123).

(120) *Lumaʿ*, 56.

(121) *Taʿarruf*, 88-89, ch. 31 ; P. Nwyia donne une traduction partielle de ces vers in *Exégèse coranique*, pp. 20-21. Ibn ʿAṭâ déclama ces vers en réponse aux théologiens *(mutakallimûn)* qui l'avaient questionné sur le caractère allusif et obscur du langage mystique.

(122) *TB*, V/28.

(123) *Al-Risâla al-Qushayriyya*, IV/95-6.

A travers les propos ou les vers d'Ibn ʿAṭâ, rapportés par ses biographes, on pourrait entrevoir les grandes lignes de quelques-uns des thèmes-clés de sa conception mystique.

Le plus important de ces thèmes, qui semble avoir guidé et dominé toute la vie soufie d'Ibn ʿAṭâ, est la notion mystique de la souffrance *(balâ')* volontaire comme voie d'union à Dieu.

L'épreuve divine constitue la preuve la plus solide de l'assistance divine : un serviteur éprouvé est un serviteur élu, un serviteur que Dieu n'a pas abandonné à son sort indifférencié. Pour pouvoir réussir à traverser ces épreuves, Ibn ʿAṭâ met une condition : l'aide divin (il dit : « ô mon Dieu, fais-moi souffrir mais garde-moi tien durant cette souffrance » (124). C'est justement là où se situe le paradoxe mystique : c'est Dieu qui fait souffrir et c'est Dieu même qui aide à surmonter cette souffrance. Ibn ʿAṭâ appelle ce paradoxe l'Amour où le Bien-Aimé constitue en même temps pour l'amant, la source des tourments et l'oasis du repos, son mal et son remède. L'Amour est la souffrance par excellence jusqu'au moment où l'amoureux atteint la source calme de la Vérité ; nous avons déjà parlé de cette conception d'Ibn ʿAṭâ, surtout à travers les citations de son *Tafsîr*, et donné un court historique de la « science de la souffrance » chez les premiers mystiques musulmans. *(Supra*, II.c, *la période de ravissement).*

Nous n'allons pas y revenir ici. Une autre conception intéressante de la doctrine mystique d'Ibn ʿAṭâ est la notion de la Manifestation divine *(tajallî)* et ses implications débouchant sur le thème mystique du *shâhid.*

On demanda à Ibn ʿAṭâ « où se trouve le calme du cœur des initiés *(ʿârifûn)* »? Il répondit : « dans la première lettre de Son Livre, c'est-à-dire la lettre ' b ' de la *basmala, au Nom d'Allâh le Clément le Miséricordieux* ; c'est par Dieu *(billâh)* que toute chose apparaît et disparaît, devient belle par Sa Manifestation *(tajallî)* et laide par Son Occultation *(istitâr).* Son Nom *Allâh*, contient la crainte révérentielle *(hayba)* et Sa magnificence *(kibriyâ')* ; Son Nom ' le Clément ' *(al-Raḥmân)* contient Son Amour *(maḥabba)* et Son Affection *(mawadda)* et Son Nom ' le Miséricordieux ' *(al-Raḥîm)*, Son Aide *(ʿawn)* et Son Assistance *(nuṣra).* Gloire à Celui qui a permis de distinguer ces subtilités *(laṭâ'if)* par ces significations *(maʿânî)*,

(124) *Maṣâriʿ al-ʿUshshâq*, 113.

et qui a permis de dissiper l'obscurité *(ghumûḍ)* de Ses Noms *(asmâ')* » (125).

Le thème de « Beauté comme manifestation de Dieu et Laideur comme Son Occultation », nous introduit ici à quelques citations d'Ibn ʿAṭâ chez al-Sarrâj, qui seront considérées plus tard, par Rûzbihân Baqlî al-Shîrâzî, comme des « locutions théopathiques » : « Aḥmad b. ʿAṭâ parla ainsi : ' lorsque Dieu ôte Son voile, la Beauté se révèle. Lorsqu'Il S'en couvre, la laideur se révèle. Ces deux épithètes survivront jusqu'à la postéternité *(abad)* : ce fut en effet à la préeternité *(azal)* qu'elles marquèrent à jamais les ' agréés ' *(maqbûlûn)* et les ' bannis ' *(maṭrûdûn)*. Dieu manifeste les preuves *(shawâhid)* de Sa Manifestation à Ses ' agréés ' par Ses lumières *(ḍiyâ')* et celles de Son Occultation à Ses ' bannis ' par Ses ténèbres *(ẓulma)*. Alors quel avantage à avoir le teint blêmi *(al-alwân al-muṣfarra)* [par la mortification], les manches retroussées ou des frocs rapiécés *(muraqqaʿa)* ' » (126).

Le thème filtrant à travers ce propos et le précédent, nous révèle une des thèses mystiques des plus intéressantes de cette époque, à savoir le thème du *shâhid* (127). D'après Massignon, *shâhid* (pluriel : *shawâhid-shuhûd*) signifie : « 1) Le témoin instrumentaire canonique investi. 2) L'exemple grammatical autoritatif. 3) Le cippe funéraire. 4) L'être vivant plein de grâce (généralement un être humain) qui prouve Dieu par le style de sa parole ou ... par les traits de son visage » (128). C'est en se fondant sur ce dernier thème « divinisant » l'être humain, qu'Ibn ʿAṭâ développe sa conception de la Manifestation divine. Toute beauté étant une manifestation de Dieu, le *shâhid* est l'être humain qui constitue « la preuve » et « le témoin » par excellence de l'existence de Dieu. Pour Ses « agréés », il se manifeste par les « lumières » *(ḍiyâ')* divines, il est la lumière

(125) *Luma*ʿ, 124 ; *Tafsîr*, p. 35 in Q. I, al-Fâtiḥa/1.

(126) *Luma*ʿ, 59. La dernière phrase de la citation vise certaines pratiques « ostentatoires » de certains soufis de cette époque.

(127) Al-Qushayrî (465/1074) appellera, dans sa *Risâla*, les mystiques professant la thèse du *Shâhid*, les *qâʿilûn bi al-shâhid* : Abû Ḥamza (269/883), al-Nûri (295/907), Ḥallâj (309/922), Ibn ʿAṭâ, Abû Bakr al-Wâsiṭî (331/942), Abû Ḥulmân (340/951), Fâris al-Dînawarî (340/951) (*al-Risâla*, IV/217). Remarquons que tous ces personnages sont des mystiques baghdâdiens sauf le dernier qui fut originaire de la Transoxiane.

(128) *Passion*, I/620 et *Akhbâr al-Ḥallâj*, 164 note 1.

divine. Nous pouvons retrouver cette conception tout au long du commentaire de la sourate XII (sourate Yûsuf) par Ibn ʿAṭâ (129). Celui-ci présente le « Joseph » coranique comme un *shâhid*, c'est-à-dire un être d'élection, dont les traits sont la cristallisation de la Beauté divine, un être devant qui on ne peut que tomber amoureux. Le *shâhid* est l'être humain de qui on peut tomber amoureux sans trahir l'Amour de Dieu. Mais Ibn ʿAṭâ nous signale tout de même la nature de la Beauté du *shâhid* : « Je te fais connaître cette vérité que la beauté extérieure *(ẓâhir al-jamâl)* n'a aucune valeur auprès de Dieu le Très Haut tant qu'elle n'est pas accompagnée de la Beauté intérieure *(jamâl al-bâṭin)* » (130), ou « La beauté, c'est la Beauté intérieure » (131). Ibn ʿAṭâ semble inviter l'initié *(ʿârif)* à surprendre, sous toute beauté, le mouvement secret et divin qui l'anime et la pulsation d'Amour qui en est l'essence ; cette beauté n'est qu'une preuve *(shâhid)*, qu'une « touche divine » qui sollicite le cœur de l'amant à passer au-delà de soi-même, un pont permettant à l'initié de franchir le monde créaturel, passer au-delà, vers le monde seigneurial. Il dit dans son *Tafsîr* : « tu ne dois regarder aucune créature *(makhlûq)*, quand tu en es venu à considérer *(mulâḥaẓa)* la Vérité » (132).

La notion de la Manifestation *(tajallî)* à travers un *shâhid* nous fait poser une question : est-ce qu'Ibn ʿAṭâ fut en théologie, un sâlimien? L'école Sâlimienne, fut une école irakienne de théologie dogmatique *(kalâm)* qui aurait pris la défense de l'orthodoxie sunnite en s'appuyant sur une méthode ascético-mystique expérimentale (133).

D'après Abû Ṭâlib al-Makkî (386/996) lui-même sâlimien, les Sâlimiyya acceptent par exemple le thème des *abdâl*, ces saints qui se succèdent, par permutation *(badal)* et qui consti-

(129) *Tafsîr*, pp. 59-66. Notons que dans la tradition mystique islamique la figure coranique de Joseph (Yûsuf) est le prototype de la beauté *(jamâl)*.

(130) *Ibid.*, p. 61.

(131) *Ibid.*, p. 60.

(132) *Tafsîr*, p. 42 in Q. III, Al ʿImrân/80. Sur le thème du *shâhid*, voir aussi R. Arnaldez, *Hallâj ou la religion de la croix*, Paris, Plon, 1964, pp. 63-72 ; P. Nwyia, *Exégèse coranique*, pp. 151-153. Le thème du *shâhid* fraya son chemin à travers la mystique musulmane pour trouver son plein épanouissement chez les « fidèles d'Amour » *(khâṣṣân-e maḥabbat)* iraniens tels que Rûzbihân Baqlî (606/1209) et les poètes Fakhr al-Dîn ʿIrâqî (699/1299) et Ḥâfiẓ (791/1389), voir H. Corbin, *En islam iranien*, III/livre III.

(133) *Essai*, 264.

tuent les piliers spirituels, sans lesquels le monde croulerait (les ḥanbalites et bien d'autres Écoles acceptent le thème des *abdâl*. Cf. note 106) ; ils vénèrent également comme saints Ibrâhîm b. Adham (161/777-8), Shaqîq al-Balkhî (194/810), Dhû al-Nûn al-Miṣrî (245/856), Sahl al-Tustarî (fondateur de l'École m. 283/896). D'après Massignon, un groupe de théologiens sâlimiens à Baṣra, aurait admis l'orthodoxie de la doctrine ḥallâjienne et considère qu'al-Ḥallâj avait réalisé l'idéal du Soufisme (134). Le fondateur de l'École semble avoir été Sahl al-Tustarî (283/896) (135). L'École prit le nom de son principal disciple Muḥammad b. Sâlim (297/909), mâlikite en jurisprudence. Il codifia l'enseignement de son maître pour doter l'École de ses règles de base (136). Après trois siècles d'activité théologique intense, en particulier sous les Bouyides, avec des hommes tels qu'Abû Ṭâlib al-Makkî et Ibn Barrajân (563/1141), l'École Sâlimienne aurait périclité sous les condamnations des juristes et parfois des mystiques (137).

Or, un des principaux thèmes théologiques des Sâlimiyya fut le thème de la Manifestation ou des Apparitions *(tajalliyât)* divines. Abû Yaʿlâ Ibn al-Farrâʾ (458/1065) nous a laissé dans son *Muʿtamad fî uṣûl al-dîn*, la liste des seize thèmes théologiques des Sâlimiyya condamnés par les ḥanbalites. Le troisième et le quatrième thèmes de cette liste sont les suivants : « Dieu apparaîtra, le Jour du Jugement, sous les traits d'un homme musulman — Il Se manifestera, ce jour-là, pour toutes les créatures, génies et hommes, anges et animaux et chacune Le verra *(ruʾya)* » (138).

D'autre part, nous savons, grâce à Massignon, que ce furent les Sâlimiyya qui sauvegardèrent une des deux célèbres lettres d'al-Ḥallâj à Ibn ʿAṭâ et qui la répandirent, grâce à un de leurs chefs, Ibn Jahdam (414/1023) dans les milieux lettrés essentiellement ḥanbalites. Elle sera reproduite par al-Khaṭîb dans son *Taʾrîkh Baghdâd* (139).

(134) *Passion*, II/40.

(135) Sur Sahl b. ʿAbd Allâh al-Tustarî (né à Tustar 203/818-m. Baṣra 283/896) voir *Ḥilya*, X/189-212 ; *TA*, I/227 ; *Nafaḥât*, 66 et surtout l'ouvrage de G. Böwering, signalé *supra* note 101.

(136) Sur lui, voir *Essai*, 297.

(137) H. Laoust, *Les schismes*, p. 212.

(138) Traduction de la liste dressée par Abû Yaʿlâ in *Essai*, pp. 298-99.

(139) La chaîne de transmission de cette lettre, reproduite par Massignon, aboutit à Ibn Jahdam, chef des Sâlimiyya, en passant par plusieurs *shaykh* ḥanbalites

Ces rapprochements étant toutefois établis sur des points assez vagues, le problème de l'appartenance d'Ibn ʿAṭâ à l'école théologique Sâlimienne reste seulement une hypothèse.

Les autres thèmes de la doctrine mystique d'Ibn ʿAṭâ comme la précellence de la richesse *(ghinâ')* sur la pauvreté *(faqr)* ou sa conception de « l'abandon à Dieu » *(tawakkul)* sont moins originaux et se situent dans le cadre des controverses mystiques classiques (140).

En mystique pratique, Ibn ʿAṭâ semble être contre toute sorte d'exhibitionnisme de la part des soufis. Son attitude anti-sectariste, commune à tous les mystiques se réclamant de « l'orthodoxie », le poussait à être hostile au fait que les soufis se singularisent, car cela risquait de les faire passer pour des partisans d'une secte particulière. Deux de ses propos rapportés par al-Sarrâj al-Ṭûsî, illustrent bien cette attitude contre toute ostentation ; ils concernent la mortification *(taqashshuf)* et le fait d'avoir des manches retroussées ou des frocs rapiécés *(muraqqaʿa)*, deux pratiques courantes chez les mystiques de son époque :

« Ibn ʿAṭâ s'adressa une fois à un maître khurâsânien *(baʿd ḥukamâ' Khurâsân)* partisan de la mortification : ' tu ne sais donc pas que ce que tu observes par ton corps *(badan)* n'est que saleté *(aqdhâr)* à côté de ce que tu pourrais examiner par ton cœur, et ce que tu examinerais par ton cœur ne serait que poussière *(habâ)* à côté de ce que tu pourrais observer par ta conscience intime *(sirr)* ! Observe donc Dieu le Très Haut en ton ' intériorité ' *(sirran)* et ton ' extériorité ' *(ʿalâniyya)*, ce qui vaut beaucoup mieux que ce que tu fais actuellement ' » (141).

(*Akbâr al-Hallâj*, version arabe p. 119, *Dîwân de ... Hallâj*, p. 137, *Passion*, I/79) ; *TB*, VIII/115.

(140) Sur la notion de *ghinâ'/faqr* et ses controverses à ce sujet avec al-Junayd, voir *Kashf*, 24 sq. *(Bâb al-Faqr)* ; *Qût al-Qulûb*, I/373 et I/410, ch. 32 ; *Tafsîr*, p. 177 in Q. XCIII, al-Ḍuḥâ/8, p. 179 in Q. XCVI, al-ʿAlaq/7 et p. 102 in Q. XXIV al-Nûr/39. Lorsqu'on lit le récit d'Ibn al-Jawzî sur la richesse ostentatoire d'Ibn ʿAṭâ (*Talbîs Iblîs*, 196), on pourrait se demander s'il ne s'agit pas d'une extrapolation exagérée de la thèse, mal comprise, d'Ibn ʿAṭâ sur la précellence de la richesse sur la pauvreté. Sur la notion de *Tawakkul*, voir *Lumaʿ*, 78, *TA*, II/62 et d'une façon générale, l'ouvrage de B. Reinert, *Die Lehre vom Tawakkul in der Klassischen Sûfik*, Berlin, Degruyter, 1968.

(141) *Lumaʿ*, 83. Quant au « maître khurâsânien » qu'al-Sarrâj semble vouloir éviter de nommer, nous n'avons malheureusement pas pu l'identifier. Le seul

« Dieu manifeste les preuves de Sa Manifestation à Ses ' agréés ' par Ses lumières, et celles de Son Occultation à Ses ' bannis ' par Ses ténèbres. Alors quel avantage à avoir le teint blêmi [par la mortification], les manches retroussées ou des frocs rapiécés » (142).

L'attitude d'Ibn ʿAṭâ envers le prodige des soufis *(karâmât)* va dans le même sens ; bien qu'acceptant l'existence de ces prodiges chez des « saints » particulièrement proches de Dieu, il est contre leur extériorisation. Le problème en arrière plan peut-être la persécution des soufis à cette époque en Irak, surtout après « l'affaire d'al-Ḥallâj », toute extériorisation pouvant constituer un danger pour le mystique concerné ; mais il peut également s'agir d'une conviction spirituelle personnelle d'Ibn ʿAṭâ (143).

Revenons aux propos mystiques « orthodoxes » (la catégorie 2 de notre division). On y rencontre bien sûr la mysticité d'Ibn ʿAṭâ mais la mentalité ḥanbalite y est sous-jacente ; la spéculation mystique y est intimement mêlée à un profond respect des préceptes de l'Islam et de la transcendance divine :

« On demanda à Ibn ʿAṭâ quand ou par quoi atteint-on la sûreté *(salâma)* du cœur (littéralement ' poitrine ', *ṣadr*)? » Il répondit : « en se plaçant dans ' la Pleine Certitude ' *(ḥaqq al-yaqîn*, Q. LVI, al-Wâqiʿa/95 et LXIX, al-Ḥâqqa/51) qui est le Coran. Alors seront acquises la ' Science de la Certitude '

khurâsânien qui ait rencontré Ibn ʿAṭâ à Bagdâd, serait Abû al-Ḥasan ʿAlî b. Aḥmad al-Bûshanjî al-Ṣûfî (348/959). Adversaire d'al-Shiblî (334/946), il dirigeait un *khânaqâh* à Nîsâbûr que l'émir Muḥammad b. Ibrâhîm b. Sîmjûr (377/987) jumela avec la *madrasa* ashʿarite d'Ibn Fûrak (405/1014). (Voir sur al-Bûshanjî et sa rencontre avec Ibn ʿAṭâ : Ibn Asâkir (571/1175), *Kitâb Tabyîn Kidhb al-Muftarî*, Damas, 1347/1928, p. 282 — Sulamî, *Ṭabaqât al-Ṣûfiyya*, p. 458 — *Amâlî*, p. 421 — *Nafaḥât*, p. 225). Mais rien ne prouve qu'il s'agit ici d'al-Bûshanjî.

(142) *Lumaʿ*, 59. Propos déjà cité, *supra*, note 126.

(143) Selon *ṬṢ*, 269, n° 10, Ibn ʿAṭâ dit : « il n'est pas étonnant qu'il marche sur les eaux ou s'élève dans les airs celui qui a été gratifié des visions *(ruʾya)* de ce qui vient de Dieu le Très Haut. Il se conduit ensuite envers Dieu selon ces visions ; en effet, tout ce qui procède de Dieu est merveilleux, et en même temps rien n'est surprenant de Sa part ». Une autre fois Ibn ʿAṭâ critique sévèrement al-Nûrî (295/907) pour avoir exhibé publiquement ses pouvoirs surnatuels (*Lumaʿ*, 403). Sur la *karâma*, son acceptation ou sa réfutation par divers groupes, voir L. Gardet, *EI* (2), IV/639-41 ; pour le débat sur la divulgation ou la dissimulation de la *karâma* entre les mystiques, voir *Kashf*, pp. 155, 163, 276.

(*'ilm al-yaqîn*, Q. CII, al-Takâthur/5) et la ' Réalité de la Certitude ' (*'ayn al-yaqîn*, Q. CII/8). Là, le cœur atteint la sécurité ; celle-ci se marque par l'acceptation du Décret divin *(qaḍâ)* avec crainte et amour, et que l'on considère Dieu comme le meilleur Gardien *(ḥafîẓ)* et le meilleur Intendant *(wakîl)*, sans être effleuré par le moindre soupçon *(ṭuhma)* » (144).

« Ibn 'Aṭâ dit : ' le meilleur d'entre vous est celui qui observe la Vérité *(ḥaqq)* par la Vérité dans l'anéantissement *(fanâ')* de tout ce qui est autre que la Vérité *(dûn al-ḥaqq)* et suit assidûment l'Élu Pur de Dieu (*al-Muṣṭafâ* : le Prophète) (que Dieu lui accorde Bénédiction et Salut) tant en acte qu'en mœurs *(akhlâq)* et comportements *(âdâb)* ' » (145).

« On demanda à Ibn 'Aṭâ : ' quelle est la chose la plus odieuse auprès de Dieu le Très Haut? ' Il répondit : ' prendre l'âme et ses actes en considération *(ru'yat al-nafs wa af'âlihâ)*, et encore pire serait de ne pas se rendre compte des vraies intentions *(aghrâḍ)* de l'âme ' » (146).

Il semble évident qu'Ibn 'Aṭâ, tout en étant un soufi « absorbé dans l'extase » et tenant des « locutions théopathiques », essayait de respecter les aspects exotériques de la religion, ou tout au moins, voulait se donner une telle image. Cette attitude pourrait également avoir des raisons socio-politiques ; de 290/902 à 309/922 (date de morts d'Ibn 'Aṭâ et d'al-Ḥallâj), la persécution des soufis, surtout pro-ḥallâjiens, en Irak devint très violente. Ces vingt années coïncident avec la période de mysticité d'Ibn 'Aṭâ. Or dans une époque où les soufis étaient pourchassés en tant qu'hérétiques, l'attitude « orthodoxe » d'un mystique comme Ibn 'Aṭâ semble justifiée. Par ailleurs, une part du respect voué à Ibn 'Aṭâ en tant que traditionniste ḥanbalite, aurait subsisté à cette époque, bien qu'il soit passé au Soufisme. Avoir une attitude « orthodoxe », tout en étant un soufi, pouvait avoir également comme but de ménager, préserver, voire attirer ses anciens partisans au sein de la population ḥanbalite et des milieux religieux. D'autre part, on pourrait penser qu'un soufi aux propos traditionalistes, pouvait habilement servir de « couverture » à des idées ḥallâjiennes. Comme nous allons

(144) *Luma'*, 297, voir aussi *Tafsîr*, 156 in Q. LVI, al-Wâqi'a/95.
(145) *Id.*, 82.
(146) *Ḥilya*, X/303.

le voir, il avait relativement réussi dans sa tentative, puisqu'au moment de sa mort, il avait une certaine influence sociale parmi les ḥanbalites de Baghdâd.

La position d'un auteur aussi rigidement ḥanbalite qu'Ibn al-Jawzî (597/1200) vis-à-vis d'Ibn ʿAṭâ est, à cet égard, révélatrice. Bien que dans son *Talbîs Iblîs*, il prenne vivement à partie Ibn ʿAṭâ en tant que soufi, néanmoins il lui consacre une notice dans son ouvrage hagiographique, la *Ṣifat al-Ṣafwa*. Il y considère Ibn ʿAṭâ comme digne d'être cité parmi « les élus *(muṣṭafûn)* de Baghdâd » et rapporte au sein de sa notice le dernier propos que nous avons reproduit *(ru'yat al-nafs)*. Il est intéressant de noter que dans sa *Ṣifat al-Ṣafwa* (ainsi que dans son *Muntaẓam*), Ibn al-Jawzî garde un silence complet sur la mysticité d'Ibn ʿAṭâ : l'histoire de son « ravissement », ses propos proprement mystiques, ses convictions ḥallâjiennes et sa fin tragique y sont sciemment négligés. Là, Ibn ʿAṭâ n'est qu'un pieux traditionniste ḥanbalite. La présence d'une telle notice au sein des ouvrages tels que la *Ṣifat al-Ṣafwa* et le *Muntaẓam* d'Ibn al-Jawzî, montre qur l'« image » d'un Ibn ʿAṭâ *muḥaddith* ḥanbalite, était encore respectée par les milieux ḥanbalites de Baghdâd au VI^e^/XII^e^ siècle (147).

3. *Ses disciples et transmetteurs, ses amis mystiques.*

Nous avons déjà parlé des maîtres d'Ibn ʿAṭâ : ses deux maîtres en *ḥadîth*, Faḍl b. Ziyâd (sans dates) et Yûsuf b. Mûsâ al-Qaṭṭân (253/867) ; et son maître présumé en mystique : Ibrâhîm al-Mâristânî (sans dates).

Les disciples ou plutôt les transmetteurs directs *(râwî)* d'Ibn ʿAṭâ peuvent être identifiés à l'aide des chaînes de transmission *(isnâd)* de son *Tafsîr* ou de ses propos rapportés par les sources. Nous allons en énumérer les principaux :

— ʿAlî b. Muḥammad b. ʿAlî b. Bashshâr b. Salmân Abû ʿAmr al-Anmâṭî (sans dates). D'après al-Khaṭîb al-Baghdâdî, c'était un disciple baghdâdien d'al-Nûrî (295/907), d'al-Junayd (298/910) et d'Ibn ʿAṭâ. Ce dernier lui lègua ses livres au moment de mourir en 309/922. Ce serait al-Anmâṭî qui fit circuler le *Tafsîr* d'Ibn ʿAṭâ qui, par l'intermédiaire d'Abû Bakr al-Râzî (376/986), arriva jusqu'à al-Sulamî (412/1021) (148).

(147) Ibn al-Jawzî, *Talbîs Iblîs*, ch. X et XI ; *Ṣifat al-Ṣafwa*, II/251 ; *Muntaẓam*, VI/160, *sub anno* 309, n° 262.

(148) *TB*, XII/73, n° 6479 ; *Passion*, I/611 et 632 ; *Opera Midora*, II/74, n° 44.

— Un certain Abû al-Qâsim al-Bazzâz, qui peut être Ibrâhîm b. Ja'far b. Abû al-Kirâm al-Bazzâz al-Miṣrî (sans dates) ou plus probablement (Abû 'Alî) Muḥammad b. Ibrâhîm al-Bazzâz (348/960). Ce fut un égyptien qui fréquenta longtemps Ibn 'Aṭâ à Baghdâd, puisqu'il est un des principaux transmetteurs directs de son *Tafsîr* (149).

— Muḥammad b. 'Alî Abû Mûsâ 'Isâ al-Hâshimî (351/963) ou d'après Massignon Muḥammad b. Abî Mûsâ 'Isâ al-Hâshimî, fut un transmetteur baghdâdien du *Tafsîr* d'Ibn 'Aṭâ. Il est un des médiateurs directs entre ce dernier et al-Sulamî (150).

Nous ne savons presque rien sur ces deux personnages. Le premier appartenait-il au milieu marchand? (*bazzâz* : marchand d'étoffes). Le second était-il un *muḥaddith*? Le silence des sources biographiques ne nous permet pas de les caractériser du point de vue social ou idéologique.

— Muḥammad b. 'Alî b. Ḥubaysh b. Aḥmad al-Baghawî al-Nâqid, dit Ibn Ḥubaysh (359/968). En mystique, il fut disciple d'al-Ruwaym (303/915) et d'Ibn 'Aṭâ. Il était issu d'une vieille famille khurâsânienne installée sur la rive ouest de l'Euphrate. Traditionniste (al-Khaṭîb le considère comme sûr : *thiqa*) et mystique, il aurait suivi le procès d'al-Ḥallâj en le condamnant, tout en défendant son maître Ibn 'Aṭâ (151).

— Muḥammad b. Aḥmad b. Ibrâhîm Abû al-Ḥusayn (ou Abû al-Ḥasan) al-Fârisî (370/981), transmetteur direct du *Tafsîr* d'Ibn 'Aṭâ, était originaire d'Iṣṭakhr. Il vécut au Khurâsân et en Irak. Transmetteur des *ḥikâyât* mystiques d'al-Ḥakîm al-Tirmidhî de Balkh (285/898) et du ḥallâjien irakien Ibrâhîm b. Fâtik (309/922), il fut une des principales sources d'al-Kalâbâdhî et d'al-Sulamî (152).

— Muḥammad b. 'Abd Allâh b. Muḥammad b. 'Abd al-'Azîz b. Shâdhân Abû Bakr al-Bajalî al-Râzî al-Mudhakkir (376/986), transmetteur direct du *Tafsîr* d'Ibn 'Aṭâ, naquit avant 300/

(149) *ṬṢ*, éd. Pedersen, introduction de l'éditeur p. 86, n° 109 et *Tafsîr*, p. 28, note 11 de l'éditeur.

(150) *Tafsîr*, p. 27 ; Baqlî, *Tafsîr 'Arâ'is al-Bayân*, I/240 et II/14 et 18 ; *Opera Minora*, II/73, n° 24.

(151) *TB*, III/86, n° 1071 ; *Passion*, I/130 et 546.

(152) *Tafsîr*, p. 27 note 5 ; *'Arâ'is al-Bayân*, I/169, 257, 507 ; *Passion*, II/212 ; *Opera Minora*, II/81, n° 239 ; introduction de Pedersen aux *ṬṢ*, pp. 84-85, n° 97 ; J. Chabbi, « Réflexions sur le Soufisme iranien primitif », in *Journal Asiatique*, 1978, p. 40, note 9.

912 à Rayy dans une famille arabe. Il alla se former à Baghdâd et vécut la fin de sa vie au Khurâsân et en Transoxiane. A Nîsâbûr, il jouissait du respect des soufîs et de la protection d'un personnage influent nommé Abû Isḥâq Ibrâhîm b. Muḥammad b. Yaḥyâ (362/972) qui était le contrôleur de la liste des témoins professionnels *(muzakkî al-shuhûd)* de la ville. A partir de 340/951, il devint le *mudhakkir* (153) le plus connu de Nîsâbûr. Auteur d'un *Ta'rîkh aw Ḥikâyât al-Ṣûfiyya* (perdu), qui est à la base du *Ta'rîkh al-Ṣûfiyya* d'al-Sulamî (également perdu), il donnait des lectures de son livre à Samarqand et à Bukhârâ. Mais il transmit nombre d'histoires suspectes et fut, par la suite, sévèrement critiqué comme « forgeur de *ḥadîth* » *(kadhdhâb)*. Traditionniste exclu, il reste néanmoins une des principales sources d'al-Sulamî et d'Abû Nuʿaym. De tendance sâlimiyenne, comme éventuellement Ibn ʿAṭâ, il fut également un des *râwî* d'Aḥmad b. Sâlim (297/909) (154).

— Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥasan b. Yaʿqûb b. Miqsam Abû al-Ḥasan al-Muqri' al-Baghdâdî (380/990), transmetteur direct d'Ibn ʿAṭâ et une des sources d'al-Sulamî et d'Abû Nuʿaym, naquit à Baghdâd en 296/908. Il semble qu'il ait été un traditionniste aux tendances mystiques (155).

— ʿAbd Allâh b. ʿAlî b. Muḥammad b. ʿAbd Allâh al-Baghdâdî al-Ṣûfî, dit Abû al-Qâsim al-Khushûʿî (m. à Samarqand en 383/993), transmetteur direct du *Tafsîr* d'Ibn ʿAṭâ, était un transmetteur d'anecdotes mystiques. Sa principale source fut Jaʿfar al-Khuldî (348/959) (156).

(153) Personne racontant l'histoire des Saints et des hommes pieux pour rappeler *(dhakkara)* aux croyants leurs vrais devoirs religieux.

(154) *TB*, V/464 ; *Muntaẓam*, VII/134 ; Dhahabî, *Mîzân al-Iʿtidâl*, III/85 ; *Nafaḥât*, 197 ; *Shadharât*, III/87 ; *Tafsîr*, p. 27, note 8 ; *Passion*, II/218 ; *Opera Minora*, II/64 et 82, n° 241 ; introduction de Pedersen, *loc. cit.*, p. 24 ; Sezgin, *GAS*, I/666, n° 43. Sur les recueils des *ḥikâyât* mystiques ou les collections de *ḥadîth* mysticisants d'origine irakienne ou iranienne khurâsânienne, voir J. Chabbi, « Réflexions... », surtout pp. 37 à 39 et la note 3 ; notre étude *Ibn ʿAṭâ à travers les sources*, Paris VIII, 1981, pp. 36-37, fasc. I et note 158, fasc. II.

(155) *TB*, IV/429 ; *Ḥilya*, X/303 ; int. Pedersen, p. 78, n° 35.

(156) *TB*, X/13, n° 5127. P. Nwyia le confond avec al-Sarrâj al-Ṭûsî qui s'appelait également ʿAbd Allâh b. ʿAlî, cf. *Tafsîr*, 27 note 7 (à notre connaissance on n'a jamais appelé al-Sarrâj, « al-Baghdâdî » et il n'est même pas mentionné par al-Khaṭîb dans *TB*). Al-Khushûʿî, sa source al-Khuldî (auteur des *Ḥikâyât al-Mashâyikh*, une des sources d'al-Sulamî) comme al-Fârisî (note 152) et Bajalî al-Râzî (note 154) semblent avoir été des compilateurs d'anecdoctes mystiques. De tels personnages sont généralement présentés par des sources mystiques traditionnelles

— ʿAbd Allâh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhâb Abû Saʿîd al-Qurashî al-Râzî (382/992), transmetteur direct d'Ibn ʿAṭâ, semble être l'auteur d'un traité mystique intitulé *Sharḥ al-Tawḥîd* (perdu). Abû Nuʿaym l'écouta à Nîsâbûr et le présente comme un disciple d'Abû al-Ḥusayn al-Fârisî. Il mourut à Bukhârâ, âgé de 94 ans (157).

A part ses disciples-transmetteurs, al-Sulamî (412/1021) et après lui ses continuateurs al-Anṣârî (481/1089) et Jâmî (898/1492) citent quelques mystiques qui semblent avoir visité Ibn ʿAṭâ et profité de son enseignement pendant des séjours plus ou moins longs à Baghdâd : ʿAlî b. Aḥmad b. Sahl Abû al-Ḥasan al-Bûshanjî al-Ṣûfî (348/959) (158), ʿAlî b. Bûndâr Abû al-Ḥasan al-Ṣayrafî (359/969) (159), Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad Abû ʿAbd Allâh al-Muqri' (366/976) (160), Jaʿfar b. Muḥammad Abû al-Qâsim al-Muqri' (368/978) (161) et ʿAbd Allâh b. Muḥammad Abû Muḥammad al-Râsibî (367/977) (162).

A part ces cinq derniers soufis qui auraient rencontré Ibn ʿAṭâ lors de leurs passages à Baghdâd, les autres personnages ne semblent pas avoir été des mystiques à proprement parler. Bien que connus comme traditionnistes ou soufis, l'étude des chaînes de transmission où leurs noms apparaissent, montre qu'ils auraient été plutôt des « collectionneurs » d'anecdotes ou de propos mystiques. C'est par eux et leurs *corpus* des propos mystiques que l'essence des enseignements d'Ibn ʿAṭâ fut transmis à nos célèbres auteurs.

comme étant des maîtres soufis ou des *muḥaddith*, alors qu'ils auraient été de simples chercheurs d'anecdotes mystiques. Cette « profession », parfois accompagnée d'une rédaction de corpus de *ḥikâyât* mystiques était assez répandue à cette époque, surtout en Irak et au Khurâsân, cherchant peut-être à répondre au besoin de nouveaux sympathisants du Soufisme de connaître les attitudes et les propos des « Anciens » de la mystique musulmane ; voir J. Chabbi, « Réflexions... », p. 38, note 2.

(157) *Ḥilya*, X/302 ; *Shadharât*, III/103 ; *Passion*, III/56, note 7 ; int. Pedersen, p. 76, n° 12.

(158) Voir *supra*, note 141.

(159) *ṬṢ*, 501 ; *Amâlî*, 248 ; *Nafaḥât*, 115. Il connut également à Baghdâd, l'enseignement d'al-Junayd, d'al-Ruwaym (303/915) et de Sumnûn al-Muḥibb (vers 298/910).

(160) *ṬṢ*, 509 ; *Amâlî*, 476 ; *Nafaḥât*, 268. Partisan convaincu de la précellence de la pauvreté sur la richesse, donc en désaccord sur ce point avec Ibn ʿAṭâ, il connut également l'enseignement d'al-Ruwaym et d'al-Jurayrî (312/924).

(161) *ṬṢ*, 509 ; *Amâlî*, 476, *Nafaḥât*, 268-69 ; soufi respecté au Khurâsân, il mourut à Nîsâbûr.

(162) *ṬṢ*, 513 ; *Amâlî*, 478 ; *Nafaḥât*, 269 ; disciple d'al-Jurayrî, il fit un long séjour en Syrie et mourut à Baghdâd.

Ajoutons enfin que le célèbre al-Junayd (298/910) [163] semble avoir été un des amis mystiques d'Ibn ʿAṭâ. Bien que ce qui caractérise le plus leurs rapports, à travers les sources, ce soient des controverses mystiques, et bien que certains junaydiens postérieurs (comme par exemple Abû Ṭâlib al-Makkî) aient essayé de présenter ces rapports comme inamicaux, néanmoins le contenu même de ces controverses nous les présente comme de simples débats sur les sujets mystiques, d'ailleurs assez courants entre les maîtres soufis du même rang. Ibn ʿAṭâ et al-Junayd semblent avoir été des amis ayant tout simplement des divergences de points de vue mystiques. D'après al-Anṣârî, Ibn ʿAṭâ aurait dit : « en ce qui concerne la science du Soufisme, notre recours *(marjaʿ)* et notre modèle *(muqtadâ bihi)* est al-Junayd » [164].

Mais parmi les personnages mystiques qui entouraient Ibn ʿAṭâ, al-Ḥallâj paraît occuper une place privilégiée. D'après les informations fournies par de nombreuses sources, al-Ḥallâj était pour Ibn ʿAṭâ, un ami particulièrement cher et un grand maître spirituel. Notre personnage perdit la vie pour avoir défendu les thèses ḥallâjiennes. Nous allons aborder de plus près ces informations.

4. *Ibn ʿAṭâ en rapport avec al-Ḥallâj.*

Les sources ne nous indiquent pas quand ou comment des rapports s'établirent entre Ibn ʿAṭâ et al-Ḥallâj. Les quatre séries d'informations fournies par les textes, mettant en relation nos deux mystiques, nous les montrent déjà intimement liés spirituellement :

4A - L'histoire des *Jinn*.

4B - Les deux lettres d'al-Ḥallâj à Ibn ʿAṭâ.

4C - Al-Ḥallâj en prison visité clandestinement par Ibn ʿAṭâ.

4D - Le procès et la mort d'Ibn ʿAṭâ.

(163) *ṬṢ*, 155 ; *Ḥilya*, X/255 ; *TB*, VII/241 ; *Kashf*, 235 ; *Risâlat al-Qushayriyya*, 24 ; *TA*, II/6 ; *Muntaẓam*, VI/105 ; *Ṭabaqât al-Shâfiʿiyya*, II/28 ; *Wafayât al-Aʿyân*, I/146 ; *Mirʾât*, II/231 ; *B*, XI/113 ; *Lawâqiḥ*, I/98 ; Alî Hasan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, Londres, Luzac and Co., 1962 ; Junayd, *Enseignement spirituel*, R. Deladrière, Paris, Sindbad, 1984.

(164) Voir *supra*, note 104.

4A - L'histoire des *Jinn* est rapportée par al-Khaṭîb al-Baghdâdî dans son *Ta'rîkh Baghdâd*. D'après ce récit, Ibn 'Aṭâ croyait profondément à la sainteté d'al-Ḥallâj, mais ne révèlait cette croyance qu'à ses amis mystiques intimes :

« Abû al-'Abbâs al-Razzâz (165) dit : ' un de nos compagnons [probablement son frère Ibrâhîm b. Fâtik, rendu délibérément anonyme], m'a dit qu'il avait demandé l'avis d'Abû al-'Abbâs b. 'Aṭâ sur Ḥusayn b. Manṣûr [al-Ḥallâj].

— Il a des *Jinn* à son service, avait-il répondu.

Une année plus tard il lui réitéra sa question.

— C'est Dieu *(Ḥaqq)* qui agit à travers lui.

— Auparavant tu me disais qu'il a des *Jinn* à son service, et voici maintenant ce que tu me réponds!

— Oui, parce que tous nos compagnons ne demeurent pas assez longtemps avec nous, afin que nous puissions leur faire assimiler ces états spirituels *(aḥwâl)*. La première fois que tu m'as posé cette question, tu n'étais qu'un débutant *(fî bad'i amrika)*. Mais maintenant nous sommes spirituellement intimes *(ta'akkada al-ḥâl baynanâ)*. Sache que la vérité sur lui est ce que tu viens d'entendre ' » (166).

Au milieu de violentes attaques dirigées contre al-Ḥallâj et ses prodiges, celles notamment d'al-Jubbâ'î (303/915) à Ahwâz et d'al-Nahrajûrî (330/941) à la Mekke, vers les années 298/909 (167), certains ḥallâjiens firent courir le bruit que les prodiges d'al-Ḥallâj étaient dus aux *Jinn* qu'il avait à son service, car la croyance aux *Jinn* et à leur éventuelle conversion, était admise par une grande majorité des Docteurs de la Loi sunnites surtout ḥanbalites et shâfi'ites (168). Ibn 'Aṭâ aurait

(165) Cet inconnu serait, d'après les études de Massignon, Aḥmad b. Fâtik (sans dates), frère du traditionniste ḥallâjien de Baghdâd, Ibrâhim b. Fâtik (309/922). D'après Massignon, le nom de ce dernier fut barré de plusieurs *isnâd* de *ḥadîth* après la condamnation d'al-Ḥallâj, voir *Akhbâr al-Hallâj*, p. 77 ; *Passion*, I/135-37.

(166) *TB*, VIII/120-21.

(167) Pour ces attaques, voir *Passion*, I/65, 157, 198, 341.

(168) La croyance aux *Jinn* est admise par une grande majorité des Docteurs de la Loi sunnites. Parmi les ḥanbalites, Ibn Baṭṭa (387/997) et parmi les shâfi'ites, al-Subkî (771/1370) croient que les *Jinn* doivent être convertis à l'Islam et que l'on peut prier avec eux (voir Shihâb al-Dîn b. Ḥajar m. 973/1565, *al-Fatâwâ al-Ḥadîthiyya*, Caire 1325 H. pp. 166-7). Pour la littérature sur les *Jinn*, voir Ibn al-Nadîm (vers 385/998), *Kitâb al-Fihrist*, éd. Flügel 1871, p. 308. Ibn 'Aṭâ

contribué, d'après le récit ci-dessus, à répandre ce bruit pour dissimuler qu'en vérité, c'était Dieu-même qui œuvrait à travers al-Ḥallâj.

4B - Les deux lettres d'al-Ḥallâj à Ibn ʿAṭâ, témoignant de leur profond amour mutuel, semblent tous les deux écrites de la prison. La première, sauvegardée par les Sâlimiyya (cf. ci-dessus note 139), figure dans plusieurs sources, entre autres le *Taʾrîkh Baghdâd* d'al-Khaṭîb (463/1070), les *Maṣâriʿ al-ʿUshshâq* d'al-Sarrâj al-Qâriʾ (500/1106), les *Lawâqiḥ* d'al-Shaʿrâwî (973/1565)... [169].

La seconde date, d'après le « récit de Ḥamd » (le fils d'al-Ḥallâj) enregistré par Ibn Bâkawayh (428/1036) dans sa *Bidâya Ḥâl al-Ḥallâj wa Nihâyatahu* [170], des deux dernières années de détention d'al-Ḥallâj, c'est-à-dire 308/921 et 309/922. Elle est rapportée par une seule source, à savoir les *Akhbâr al-Ḥallâj*, recueil de sentences et d'oraisons du mystique supplicié, mis en ordre environ cinquante ans après sa mise à mort (par le traditionniste ḥallâjien de Nîsâbûr, al-Nasrâbâdhî m. 367/978, semble-t-il).

1re lettre : « Dieu me fasse la grâce de prolonger ta vie et m'épargne de voir ta mort, cela selon le meilleur cours du destin *(qadar)* et la meilleure expression de Son décret *(khabar)*. Sans compter que les flammes secrètes de ton amour *(maḥabba)* dans mon cœur et les divers trésors de mon affection *(mawadda)* pour toi ne sauraient être exprimés dans une lettre *(kitâb)* ni être comptés dans aucune énumération *(ḥisâb)*, ni périr sous l'effet d'aucun blâme *(ʿitâb)*. Et à ce sujet je dirai :

J'écris, mais ce n'est point à toi, c'est plutôt
A mon esprit *(rûḥ)* que j'écris, sans le recours d'une lettre,

commente ainsi le Coran LXXII, al-Jinn/1 : le Coran : *Dis : il m'a été révélé qu'un groupe de Jinn écoutèrent et dirent ensuite : nous avons entendu un Coran merveilleux.* Ibn ʿAṭâ : « Lorsque ces Jinn écoutèrent le Coran, ils s'émerveillèrent de ses « bénédictions » *(barakât)*. Ils sentirent une joie *(rawḥ)* dans leurs cœurs *(qulûb)*, une clarté *(nûr)* dans leurs consciences intimes *(asrâr)*, un repos *(râḥa)* dans leurs esprits *(arwâḥ)* et une ardeur *(nashâṭ)* dans leurs corps *(abdân)* pour obéir aux ordres du Coran. Et ils dirent : *nous avons entendu un Coran merveilleux*, c'est-à-dire un livre dont la « bénédiction » est merveilleuse *(ʿajîb al-baraka)* ». (Cf. *Tafsîr*, p. 167).

(169) *TB*, VIII/115 ; *Maṣâriʿ*, 113 ; *Lawâqiḥ*, I/93.

(170) *Passion*, I/70 et III/325, note 8.

Car, entre l'esprit et ceux qui l'aiment
Il n'est point de distance provenant d'une disjonction de personnes.
Ce qui fait que toutes les fois qu'une lettre émane de toi,
Ma réponse te parvient d'elle-même, sans que j'ai besoin de te répondre » (171).

2e lettre : « Al-Ḥallâj écrivit de sa prison à Abû al-'Abbâs b. 'Aṭâ :

« or donc, je ne sais quoi dire. Si je parle de votre clémence *(birr)*, je n'en touche point le fond *(kunh)*, et si je parle de votre dureté *(jafâ')*, je n'en atteins point la réalité *(ḥaqîqa)*. Les signaux de votre approche *(qurb)* nous sont apparus : ils nous ont consumés, et empêchés de découvrir votre amour *(ḥubb)*. Mais votre amour s'est ressaisi, réparant ce qu'il avait laissé perdre, et m'a tué, tout en m'empêchant de ressentir le goût de la mort. Et me voici devant les lueurs *(anwâr)* déchirées et les voiles *(astâr)* transpercés, l'invisible étant devenu apparent *(ẓahara mâ baṭana)* et l'apparent étant devenu invisible *(baṭana mâ ẓahara)*, et sans qu'il reste nulle trace de moi. Et Lui, qui n'a jamais cessé d'exister, existe toujours ».

Puis il scella la lettre et y apposa en guise de suscription :

« En m'occupant de lui [Ibn 'Aṭâ], je ne fais qu'exprimer ma Passion *(walah)* pour Toi
O Toi vers Qui vont toutes nos allusions
Nous sommes deux esprits que l'Amour *(hawâ)* a unis,
Près de Toi et face à Toi » (172).

4C - La confrontation de quelques sources nous met en évidence le récit d'une mystérieuse visite clandestine d'Ibn 'Aṭâ en prison à al-Ḥallâj et la remise par ce dernier de certains de ces « écrits » particulièrement « compromettants ».

En premier lieu, il y a le récit de Ḥamd, le fils d'al-Ḥallâj, rapporté par Ibn Bâkawayh dans sa *Bidâya Ḥâl al-Ḥallâdj wa Nihâyatahu* (173) ; ce récit se rapporte aux derniers mois d'al-Ḥallâj (et donc de ceux d'Ibn 'Aṭâ) :

(171) Traduction Massignon in *Passion*, III/354-55 et *Akhbâr al-Hallâj*, pp. 154-55.

(172) Traduction Massignon in *Akhbâr al-Hallâj*, p. 154 et *Dîwân de Hallaj*, p. 90.

(173) Massignon, *Quatre textes inédits relatifs à la biographie de Husayn b.*

« ... On construisit alors pour mon père une petite maison, accolée à la prison ; la porte extérieure du bâtiment fut murée, lui-même fut entouré d'un mur, et l'on perça une porte donnant sur l'intérieur de la prison. Pendant une année environ, mon père y reçut des visites. Puis cela lui fut interdit et il resta cinq mois (Djumâda I à Shawwâl 309/Septembre 921 à Janvier 922) sans que personne vînt le voir, sauf une fois où Abû al-ʿAbbâs b. ʿAṭâ qui était rentré par ruse *(bi al-ḥîla)*, et une autre fois où je vis Abû ʿAbd Allâh b. Khafîf ».

Cette rentrée « par ruse » d'Ibn ʿAṭâ dans l'enceinte de la prison, semble être attestée par une autre source, à savoir les « Mémoires » d'Ibn Zanjî (vers 340/951) [174], greffier au tribunal *(maẓâlim)* de Baghdâd, écrits vers 325/936, soit une quinzaine d'années après la mort d'al-Ḥallâj :

« Le vizir Ḥâmid fut informé qu'un disciple [sic] d'al-Ḥallâj racontait avoir pénétré jusque dans son cachot et lui avoir parlé tout à son aise. Ḥâmid opposa un démenti formel, et procéda d'abord à l'interrogatoire des gardes et portiers là-dessus, car la consigne était de ne laisser entrer personne auprès de lui. Plusieurs portiers furent fouettés et jurèrent sur leur salut éternel qu'ils n'avaient introduit aucun disciple d'al-Ḥallâj auprès de lui et qu'ils n'en avaient vu passer aucun. Ḥâmid fit alors inspecter terrasses et murailles, mais l'inspection complète ne laissa découvrir ni empreintes, ni brèches. Enfin, al-Ḥallâj, interrogé sur la façon dont cet homme avait pénétré jusqu'à lui, déclara : ' c'est la Puissance divine *(qudra)* qui l'a fait descendre jusqu'à moi ' ».

Bien qu'Ibn ʿAṭâ ne semble jamais avoir été un disciple, au sens traditionnel, d'al-Ḥallâj, néanmoins il est vrai qu'il considérait ce dernier comme un vrai maître spirituel ; le visiteur mystérieux du récit est donc fort probablement Ibn ʿAṭâ.

Une troisième source semble mettre en lumière un événement important survenu au cours de cette visite. Jâmî (898/1492) rapporte dans ses *Nafaḥât al-Uns* le récit de la visite d'Ibn

Mansûr al-Hallâj, Paris, 1914, regroupant : 1 - *Dhikr Akhbâr al-Ḥallâj ilâ ḥîni Maqtalihi* d'Ibn Zanjî. 2 - Fragments du *Ta'rîkh al-Ṣûfiyya* d'al-Sulamî. 3 - *Bidâya Ḥâl al-Ḥallâj wa Nihâyatahu* d'Ibn Bâkawayh. 4 - *Juz' fî Naṣr (Karâmât) al-Ḥallâj* d'Ibn ʿAqîl. Voir notre récit in 3/n° 18.

(174) *Quatre textes*, 1. Voir aussi *Kitâb al-Wuzarâ'* de Hilâl b. Muḥaṣṣin al-Ṣâbî (448/1056), éd. Amedroz, 1904, p. 228.

Khafîf (371/980) à al-Ḥallâj en prison (175). En ce qui concerne Ibn ʿAṭâ, c'est la fin du récit qui nous intéresse. (Le locuteur est Ibn Khafîf) :

« Le shaykh [al-Ḥallâj] me demanda des nouvelles des shaykh. Une fois arrivé à Abû al-ʿAbbâs b. ʿAṭâ, il m'interrompit et dit : « si tu le rencontres, dis-lui de garder en lieu sûr ' les écrits ' *(ruqʿahâ)* » ... Sorti de chez lui, j'allai transmettre son message à Ibn ʿAṭâ qui me répondit : « dis-lui si tu le vois, que je ferai tout ce qu'il veut, si seulement on me laisse vivre ».

Ce qui nous fait croire que ce fut pendant leur rencontre clandestine en prison qu'al-Ḥallâj confia ces « écrits » à Ibn ʿAṭâ, c'est que grâce aux études de Massignon, nous savons que ce fut en prison qu'al-Ḥallâj écrivit son *Ṭâsîn al-Azal* et quelques autres traités mystiques (176). Or le *Ṭâsîn al-Azal* est un des très rares traités qui survécurent à la rage gouvernementale qui détruisit presque toute l'œuvre ḥallâjienne après l'exécution de son auteur. Il est donc très probable qu'al-Ḥallâj, une fois la rédaction de certains de ses « écrits » terminée en prison, les aurait confiés à son ami Ibn ʿAṭâ, afin qu'il puisse les conserver en cachette. Mais ce dernier aussi envisageait, à raison, sa mort prochaine, sa dernière phrase à Ibn Khafîf en témoigne. Il aurait donc confié à son tour ces « écrits » ḥallâjiens, dont peut-être le *ṬâSîn al-Azal*, ainsi que ses propres ouvrages, à son légataire Abû ʿAmr al-Anmâṭî (sans dates). Ce fut par l'intermédiaire de ce dernier et puis d'Abû Bakr al-Bajalî al-Râzî (376/986) que ces « écrits » parvinrent à al-Sulamî (177).

4D - En ce qui concerne l'interrogatoire et la mort d'Ibn ʿAṭâ, liés à « l'affaire d'al-Ḥallâj », plusieurs sources en font état. Reproduisons d'abord un premier récit qui rapporte les événements qui ont abouti à l'interrogatoire : il s'agit du récit d'Abû

(175) Le récit de Jâmî (*Nafaḥât*, 153-54) rassemble les informations de plusieurs sources antérieures : Ibn Bâkawayh, *Bidâya Ḥâl al-Ḥallâj* (*Quatre textes*, 3/n° 12), Abû al-Ḥasan al-Daylamî (m. vers 450/1058), *Tarjama Ibn Khafîf* (voir *Sîrat al-Shaykh al-Kabîr Ibn Khafîf*, éd. du manuscrit Köprölü par A. M. Schimmel, Ankara, 1955, pp. 30-32), Baqlî, *Sharḥ al-Shaṭḥiyyât*, pp. 47-49, Ibn al-Junayd (m. vers 795/1393), *Shadd al-Izâr*, éd. Qazwînî, Téhéran, 1328/1940, n° 171.

(176) Massignon, *Kitâb al-Ṭawâsîn d'al-Ḥallâj*, Paris, 1913, introduction, surtout pp. XI-XII.

(177) Sur al-Anmâṭî et Bajalî al-Râzî, voir *supra* notre liste des disciples et transmetteurs d'Ibn ʿAṭâ.

Bakr b. Mamshâdh al-Dînawarî (sans dates), fils du célèbre ascète khurâsânien Mamshâdh al-Dînawarî (299/911) et directeur du *khânaqâh* karrâmien de Dînawar [178]. Ce récit est rapporté par al-Khaṭîb al-Baghdâdî dans son *Ta'rîkh Baghdâd* [179] :

« Abû Bakr b. Mamshâdh dit : vint une fois chez nous (probablement dans le *khânaqâh* karrâmien de Dînawar) un homme [Ibn Mamshâdh le rend anonyme] muni d'un étui *(mikhlât)* dont il ne se séparait ni jour ni nuit. L'ayant saisi, les gens fouillèrent l'étui et y trouvèrent une lettre d'al-Ḥallâj dont l'en-tête était : ' du Clément *(raḥmân)* Miséricordieux *(raḥîm)* à un tel fils de tel autre '. On expédia cette lettre à Baghdâd. On fit comparaître al-Ḥallâj au tribunal, en lui montrant la lettre. Il répondit qu'il s'agissait bien de son écriture et affirma qu'il l'avait effectivement écrite. On lui dit alors :

— Tu prétendais jusqu'à maintenant à la prophétie *(nubuwwa)* et là tu prétends à la Souveraineté divine *(rubûbiyya)*?

— Je ne prétends pas à la Souveraineté divine. Il s'agit de ce que nous appelons ' l'Union Essentielle ' *('ayn al-jamʿ)* [180]. Qui est-ce, sinon Dieu, qui écrit?

(178) Pour la généalogie de la famille des Banû Mamshâdh, voir *Essai*, p. 272, note 2.

(179) *TB*, VIII/127-28. La chaîne de transmission de ce récit ne comporte que deux noms : Abû Bakr b. Mamshâdh et son transmetteur Abû al-Qâsim al-Râzî. Ce dernier, Jaʿfar b. Aḥmad al-Râzî (378/988) fut un soufi anti-ḥallâjien et un des maîtres d'al-Naṣrâbâdhî (366/977) ; il mourut à Nîsâbûr (*TB*, IV/361). Or, pour une raison de dates, al-Râzî ne peut pas être la source directe d'al-Khaṭîb (d'ailleurs, ce dernier écrit : ... *al-Râzî qâla* et non comme il écrit au sujet de ses informateurs directs : *ḥaddathanâ* ou *anbaʾanâ*). Nous savons qu'al-Sulamî avait rapporté une variante de ce récit dans son *Taʾrîkh al-Ṣûfiyya* (*Quatre textes*, 2/n° 11), le tenant du *Wâʿiẓ* Ibrâhîm b. Muḥ, c'est-à-dire al-Naṣrâbâdhî ; ce dernier pourrait très bien avoir reçu le récit d'al-Râzî lui-même. L'*isnâd* de ce premier récit serait donc : Ibn Mamshâdh → Abû al-Qâsim al-Râzî.→ al-Naṣrâbâdhî→-al-Sulamî → al-Khaṭîb.

(180) *ʿAyn al-jamʿ*, terme technique fort important de la mystique musulmane en général, et de la doctrine ḥallâdjienne en particulier. Il semble avoir été employé pour la première fois par le soufi baghdâdien, Abû Saʿîd al-Kharrâz (vers 286/899) : « Ceux dont le signe est la gloire *(ʿizz)* et la liesse *(faraḥ)*, qui ont reçu la grâce et n'ont subi aucune perte, ils demeurent en Sa garde et sous Sa protection ; leur clarté *(nûr)* vainc toute clarté, leur étape *(manzil)* dépasse toute étape, leurs pensées *(afkâr)* toute pensée ; ils sont en « Union Essentielle » *('ayn al-jamʿ)* avec Dieu pour toujours ». (Cf. Baqlî, *Tafsîr ʿArâʾis al-Bayân*, in Q. LVIII, al-Mujâdala/22. Traduction in *Essai*, p. 302 note 3). Ibn ʿAṭâ emploie ce terme en commentant le Coran XVIII, al-Kahf/18 (... *Nous les retournions sur le côté gauche)* : « Nous les

Moi, je ne suis qu'une main qui Lui sert d'instrument *(âla)*.

On lui demanda alors : ' y-a-t-il quelqu'un d'autre pensant comme toi ' ?

— Oui, Ibn 'Aṭâ, Abû Muḥammad al-Jurayrî et Abû Bakr al-Shiblî.

Al-Jurayrî [312/924] et al-Shiblî [334/946] (181) se cachèrent, mais pas Ibn 'Aṭâ. Quand on trouva et interrogea les deux premiers, al-Jurayrî répondit : ' al-Ḥallâj est un infidèle *(kâfir)*, lui et tous ceux qui disent la même chose que lui, méritent d'être tués '. Al-Shiblî, une fois présenté, répondit : ' il faut l'interdire de parler ainsi '. Quant à Ibn 'Aṭâ, interrogé sur la thèse *(maqâla)* d'al-Ḥallâj, il en fit sienne et cela lui coûta la vie ».

Des récits de l'interrogatoire et de la mise à mort d'Ibn 'Aṭâ, celui rapporté par al-Khaṭîb semble historiquement le plus vraisemblable. Les autres récits, comme nous allons le voir, comportent ou bien des erreurs historiographiques, ou des éléments légendaires. La version d'al-Khaṭîb est tirée de l'ouvrage perdu d'al-Sulamî, le *Ta'rîkh al-Ṣûfiyya* (182) :

« Quand Ḥusayn b. Manṣûr [al-Ḥallâj] fut condamné à mort, Ḥâmid b. al-'Abbâs se trouvait vizir. Il ordonna à al-Ḥallâj d'écrire sa profession de foi *(i'tiqâd)*, ce qu'il fit. Puis le vizir la présenta aux Docteurs de la Loi *(fuqahâ')* de Baghdâd qui la condamnèrent. On vint alors informer le vizir qu'Abû al-'Abbâs b. 'Aṭâ approuvait cette profession de foi. Elle fut soumise, à l'ordre de Ḥâmid, à Ibn 'Aṭâ qui déclara : ' c'est une profession de foi authentique *(ṣaḥîḥ)* et je la professe aussi. Celui qui ne la professe pas est un mécréant *(bilâ i'tiqâd)* '. Le vizir ordonna alors sa comparution. Une fois au tribunal, Ibn 'Aṭâ s'avança, et prit place au premier rang *(ṣadr al-majlis)*, chose qui irrita le vizir. On lui présenta alors sa déclaration signée *(khaṭṭ)* :

retournions dans les deux états [spirituels] de l'étreinte/détente *(qabḍ/basṭ)* et de l'union/séparation *(jam'/tafriqa)*. Nous les unissions au-delà de ce qui les séparait et ils arrivaient avec Nous *(ma'anâ)* à l'« Union Essensielle » (*Tafsîr*, p. 81).

(181) Sur al-Jurayrî, voir *supra*, note 51. Sur Abû Bakr al-Shiblî et son attitude complexe envers al-Ḥallâj, voir *Ḥilya*, X/336 ; TB, XIV/389 ; *Kashf*, pp. 190-97 ; Ma'ṣûm 'Alî Shâh, *Ṭarâ'iq al-Ḥaqâ'iq*, Téhéran, s.d., II/203 ; *Passion*, I/123-29.

(182) *TB*, VIII/128.

— S'agit-il bien de ton écriture? lui demanda le vizir.

— Oui.

— Tu approuves donc cette profession de foi?

— De quoi te mêles-tu? Soucie-toi plutôt de tes propres fautes : confiscation de biens des gens, oppressions *(ẓulm)* et meurtres *(qatl)*. Qu'as-tu à voir avec les paroles des grands hommes *(sâda)*?

— Ses mâchoires, cria le vizir. Et on se mit à le gifler.

— O mon Dieu, s'écriait Ibn ʿAṭâ sous les coups. si Tu me livres à ces outrages, c'est pour me châtier d'être entré chez un homme pareil.

— Sa chaussure, garde ». Et le garde lui enleva sa chaussure.

— Frappe-le au crâne, cria le vizir. Et on ne cessa de lui frapper la tête avec sa chaussure jusqu'à ce que le sang jaillit de ses narines. ' Enfermez-le ', ordonna le vizir. *Mais on lui répondit que cet acte provoquerait une révolte dans le peuple.* On ramena alors Ibn ʿAṭâ chez lui, où il proféra cette imprécation : ' ô mon Dieu, fais-le mourir de la pire mort, mains et pieds coupés '. Une semaine plus tard Ibn ʿAṭâ mourut. Quant à Ḥâmid, il mourut de la mort la plus cruelle. Ses mains et ses pieds furent coupés, sa maison incendiée et l'on disait : ' l'imprécation *(daʿwa)* d'Ibn ʿAṭâ l'a atteint ' ».

Mise à part cette imprécation, il n'y a pas de raisons de mettre en doute la réalité historique des autres éléments de ces deux récits. L'imprécation, elle, semble avoir été calquée sur celle du *qâri'* Ibn Shannabûdh (328/939) contre le vizir Ibn Muqla, qui fut effectivement réalisée en 323/934. Le vizir avait fait flageller le *qâri'*, l'accusant d'avoir adopté des variantes coraniques non admises par la Vulgate ʿUthmânienne (183). D'ailleurs, le vizir Ḥâmid ne mourut pas comme nous l'indique le récit (184).

(183) Voir Ibn al-Nadîm, *K. al-Fihrist*, éd. Flüegel, 1871, p. 31 ; H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Damas, 1958, note 89. D'ailleurs, il semble peu probable qu'Ibn ʿAṭâ ait proféré une telle imprécation, lui qui commente ainsi le Coran VII, al-Aʿrâf/199 (le Coran : *pratique le pardon ; ordonne le bien, éloigne-toi des ignorants*), Ibn ʿAṭâ : « Approche-toi de celui qui te repousse, offre à celui qui te prive, pardonne à celui qui t'opprime, fais du bien à celui qui te fait du mal » (*Tafsîr*, 104 in Q. XXV, al-Furqân/63). D'autre part, comme nous l'avons dit auparavant, « la souffrance » constituait aux yeux d'Ibn ʿAṭâ, un signe d'élection divine, il lui serait donc difficile de maudire le facteur de l'épreuve.

(184) Sur Ḥâmid, sa carrière, son caractère et sa fin misérable, torturé et empoisonné par Muḥaṣṣin fils du vizir ʿAlî b. al-Furât (312/924) sous le califat d'al-

D'autres sources rapportent les mêmes faits avec des variantes plus ou moins intéressantes : al-Sarrâj dans ses *Luma'*, et 'Aṭṭâr dans sa *Tadhkirat al-Awliyâ'* rapportent des récits presque identiques : « ... Ibn 'Aṭâ fut accusé d'hérésie *(zandaqa)* ... Le vizir 'Alî b. 'Isâ [sic] l'interrogea d'une façon méprisante. Ibn 'Aṭâ lui répondit d'un ton âpre. Le vizir, fou de colère, ordonna qu'on le déchausse et qu'on le frappe à la tête, avec ses propres chaussures. Ce qui fut la cause de sa mort » (185). 'Aṭṭâr y ajoute ensuite l'imprécation. Les deux auteurs gardent le silence sur le rapport entre cet interrogatoire et l'affaire d'al-Ḥallâj, ainsi que sur les réponses courageuses d'Ibn 'Aṭâ pendant le procès. En outre, ils confondent Ḥâmid avec le sage vizir Ibn 'Isâ (334/946). L'erreur est d'autant plus grave que politiquement, les deux vizirs étaient des adversaires acharnés (186).

Par ailleurs, al-Anṣârî dans ses *Amâlî*, et son continuateur Jâmî dans ses *Nafaḥât al-Uns* rapportent la version suivante : « Ibn 'Aṭâ fut tué à cause d'al-Ḥallâj en dhû al-qa'da 309 [/mars 922] ou en 311 [/924] (187), sous le califat d'al-Qâhir bi'llâh [sic]. Ibn 'Aṭâ avait accepté [les thèses d']al-Ḥallâj ; le vizir qui tua ce dernier, lui demanda [pendant son interrogatoire] : ' que dis-tu d'al-Ḥallâj ? ' Ibn 'Aṭâ lui répondit : ' occupe-toi d'abord de tes propres fautes, Rends aux gens leur argent *(sîm)* '. ' Tu me braves ? ' dit le vizir qui ordonna d'arracher une à une les dents d'Ibn 'Aṭâ et de les lui enfoncer dans le crâne ; ce qu'on fit, et sa mort s'ensuivit » (188).

Notons d'abord qu'al-Qâhir bi'llâh fut calife de 321/932 à 323/934. En 309/922 ou 311/924, le calife était encore al-Muqtadir (321/932). D'autre part, cette version, vraisemblablement plus légendaire que les autres, de la torture infligée

Muqtadir, voir al-Khaṭîb al-Baghdâdî, *al-Taṭfîl wa Ḥikâyât al-Ṭufayliyyin*, Damas 1346/1927, rééd. Najaf, 1966, p. 181 ; al-Ṭanûkhî (384/994), *Nishwâr al-Muḥâḍara*, éd. Margoliouth, 1921, VIII/65 ; Miskawayh (421/1030), *Tajârib al-Umam*, éd. Margoliouth *(Eclipse of the Abbasside Caliphate)*, Oxford, 1922, I/25 et 93 ; Hilâl b. Muḥaṣṣin al-Sâbî (448/1056), *K. al-Wuzarâ'*, éd. Amedroz, 1904, p. 300 ; *Passion*, I/467.

(185) *Luma'*, 281 ; *TA*, II/63.

(186) Sur le vizir 'Alî b. 'Isâ et les sources, voir Passion, I/505. Nous allons voir son rôle dans « l'affaire d'al-Ḥallâj ».

(187) C'est al-Sulâmî qui émet pour la première fois ce doute (intentionnel ?) sur la date de mort d'Ibn 'Aṭâ ; *ṬS*, 265.

(188) *Amâlî*, 195-96 ; *Nafaḥât*, 141-42.

à Ibn ʿAṭâ pendant son procès, provient d'après Massignon (qui n'indique pas sa source), d'une tradition khurâsânienne due à Abû ʿAmr b. Ḥamdân al-Ḥîrî (376/986), traditionniste estimé du Khurâsân (189).

Nous considérons donc la version reproduite par al-Khaṭîb al-Baghdâdî, comme historiquement la plus cohérente. D'après ce dernier, Ibn ʿAṭâ mourut une semaine après son interrogatoire, dans la première semaine de dhû al-qaʿda 309/vers le 6 mars 922, soit une vingtaine de jours avant al-Ḥallâj.

Un point du récit d'al-Sulamî repris par al-Khaṭîb, nous a servi de base pour la recherche sur les éventuelles activités politiques d'Ibn ʿAṭâ pendant cette période. Selon ce récit, lorsque Ḥâmid ordonna qu'on enferme Ibn ʿAṭâ, il lui fut répondu que cela allait déclencher une émeute au sein de la population. Cette réponse témoigne d'une certaine influence sociale d'Ibn ʿAṭâ. Deux sources historiques peuvent nous venir en aide pour éclaircir ce point. D'après Muḥammad b. Jarîr al-Ṭabarî (310/923) et Abû Ḥamza al-Iṣfahânî (vers 320/932) (190), des émeutes éclatèrent à Baghdâd en shawwâl-dhû al-qaʿda 309/février-mars 922. Ces émeutes étaient essentiellement organisées par des activistes ḥanbalites qui, entre autres, damnèrent publiquement Ḥâmid à cause de sa politique d'oppression. L'idée d'organiser des cortèges, dans le but de damner à haute voix dans les lieux publics les oppresseurs au pouvoir, constituait pour les ḥanbalites une des formes sociales du devoir canonique d'ordonner le bien *(amr bi'l-maʿrûf)* (191). Bien qu'aucune source ne désigne nommément Ibn ʿAṭâ comme faisant partie de ces émeutes ḥanbalites de Baghdâd, néanmoins le point du récit d'al-Sulamî donne à penser qu'il serait très probable qu'il eût joué un certain rôle, en tant qu'ex-traditionniste ḥanbalite très respecté, pour dresser le peuple ḥanbalite de la capitale contre la politique du vizir, et par conséquent peut-être sauver son ami al-Ḥallâj.

D'après nos deux sources précitées, la manifestation de colère populaire, tourna rapidement à l'émeute. Les efforts de conciliation du vice-ministre Ibn ʿIsâ (334/946) et de son

(189) *Passion*, I/576.

(190) Al-Ṭabarî, extraits du *Taʾrîkh al-Mulûk wa al-Umam*, intitulés *Fitna Baghdâd*, Bombay, 1311/1893, éd. Dutt Prasad Press, p. 54 ; al-Iṣfahânî, *Annalium Libri*, éd. Gottwald, Petropoli, 1884, II/155.

(191) Ibn Abî Yaʿlâ, *Ṭabaqât al-Ḥanâbila*, Le Caire, 1371/1957), pp. 68, 104, 170.

ami, l'historien al-Ṭabarî (310/923), qui entrevoyaient peut-être le parti que Ḥâmid allait tirer de l'affaire, restèrent sans aucun effet (192). L'insurrection devenait de plus en plus menaçante. Ḥâmid, préposé au maintien de l'ordre, convoqua alors Ibn ʿAṭâ vers la fin du shawwâl 309/février 922 et le fit torturer au tribunal même. Ibn ʿAṭâ ne succomba pas sur le coup, il ne fut pas enfermé non plus, par crainte de la réaction violente de la population ḥanbalite. Il fut ramené, sans doute en cachette, chez lui, où il mourut une semaine plus tard. Du 19 dhû al-qaʿda 309 au 23, l'insurrection atteignit son comble, commençant à ébranler, d'après al-Ṭabarî, les bases administratives et économiques du pouvoir abbasside. Le 23 (26 mars 922) ce fut « le grand jour" (*yawm ʿaẓîm*, selon l'expression d'al-Ṭabarî) : al-Ḥallâj fut supplicié et mis à mort atrocement, tandis que plusieurs quartiers de la capitale étaient incendiés par les révoltés. Mais Ḥâmid avait déjà gagné la partie et l'insurrection se calma peu à peu, du moins pour quelque temps.

Ibn ʿAṭâ est une des figures marquantes du Soufisme primitif. Traditionniste ḥanbalite devenu, après une longue période passée dans un état psychologique particulier, un soufi aux conceptions d'une haute portée spirituelle, sa vie paraît riche en événements remarquables. Auteur d'un des premiers *Tafsîr* mystiques, il perdit la vie pour avoir défendu les thèses mystiques d'al-Ḥallâj, quelque temps avant celui-ci, et est de ce fait le premier grand soufi mort pour ses idées. Pourtant les notices biographiques qui lui sont consacrées, le laissent méconnu. Ce n'est qu'en le suivant à travers plusieurs catégories de sources, que l'on peut tracer une certaine esquisse de sa vie historique (*ṭabaqât* mystiques et non mystiques, textes « théoriques » du Soufisme, recueil de propos ou de *ḥikâyât*, ouvrages historiographiques et biobibliographiques, « Mémoires » d'hommes politiques, son propre *Tafsîr*, etc.).

(192) L'échec de ces tentatives de réconciliation entreprises par Ibn ʿÎsâ et al-Ṭabarî et la fin de la vie de ce dernier, tendent à démontrer que les principaux éléments activistes des émeutes de Baghdâd étaient ḥanbalites. En effet, l'hostilité d'al-Ṭabarî envers le ḥanbalisme n'était cachée à personne (voir son traité contre Ibn Ḥanbal, « al-Radd ʿalâ al-Ḥurqûsiyya » in *Muntaẓam*, VI/172). La population révoltée, tout en refusant ses propositions, le bloqua, malgré le recours à la police régulière, dans sa maison, et ce jusqu'à sa mort en 26 shawwâl 310/16 février 923. Même son enterrement fut effectué clandestinement ; voir *Passion*, I/505.

Le cas d'Ibn ʿAṭâ est loin d'être unique. C'est en étudiant d'un point de vue historique, la courbe de vie des personnages tels que lui, en s'appuyant sur l'analyse critique des sources disponibles qui les concernent de près ou de loin, que de nouvelles perspectives de recherche s'ouvrent dans des domaines aussi mal connus historiquement, que la vie des premiers mystiques, et en général la mystique primitive musulmane.

M. Amir Moezzi
(Paris)