



HAL
open science

Le soufi et juriste Muḥammad al-Ḥarrāq (m.1845), son œuvre spirituelle et juridique

Tarik Bengarai

► **To cite this version:**

Tarik Bengarai. Le soufi et juriste Muḥammad al-Ḥarrāq (m.1845), son œuvre spirituelle et juridique. Littératures. Université Paris sciences et lettres, 2019. Français. NNT: 2019PSLEP042. tel-02637262

HAL Id: tel-02637262

<https://theses.hal.science/tel-02637262>

Submitted on 27 May 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

**LE SOUFI ET JURISTE MUḤAMMAD AL-ḤARRĀQ
(M.1845), SON ŒUVRE SPIRITUELLE ET JURIDIQUE**

Soutenu par

Tarik BENGARAI

Le 07 11 2019

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École
Pratique des Hautes Études**

Spécialité

**Sciences religieuses-
Laboratoire d'Etudes sur les
Monothéismes (LEM)-UMR
8584**

Composition du jury :

Mohammed, Hocine, BENKHEIRA
Directeur d'études, EPHE

Président du jury

Eric, GEOFFROY

Maître de conférences HDR, université de Strasbourg *Rapporteur*

Pierre, LORY

Directeur d'études, EPHE

Directeur de thèse

Jean-Jacques, THIBON

Professeur, Inalco

Rapporteur

TABLE DES MATIERES

LE SOUFI ET JURISTE MUḤAMMAD AL-ḤARRĀQ (M.1845), SON ŒUVRE SPIRITUELLE ET JURIDIQUE	0
Grille de transcription.....	4
Remerciement.....	5
Introduction.....	6
Première partie : Présentation historique	9
I- Définition et présentation historique du soufisme	9
II- Les divergences historiques entre Fiqh et soufisme.....	28
III- Définitions des concepts clef et caractéristiques du soufisme marocain : des débuts jusqu’au XVIIIème siècle	36
IV- Soufisme et environnement socioculturel au Maroc du 19ème siècle	45
Deuxième partie : Contribution de Muhammad al-Harrâq dans la conciliation entre soufis et juristes – biographie et lettres.....	56
Chapitre I : Aperçu sur Muhammad al-Harrâq	56
Introduction et sources biographiques.....	56
Chaîne initiatique	64
Sa fonction dans la prestigieuse Mosquée de Tétouan et le complot dont il fut la victime	66
La rencontre avec al-Darqâwî et la réalisation spirituelle.....	69
Al-Harrâq décrit par ses disciples.....	75
La zawiya, le lieu et le fief de l’éducation d’al-Harrâq.....	78
Son impact sur son environnement	78
Décès et patrimoine.....	82
Synthèse du chapitre de la biographie d’al-Harrâq	85
Chapitre II : L’éducation spirituelle de Muhammad al-Harrâq à travers l’étude thématique de ses lettres.....	87
Points clefs de son éducation et présentation de ses lettres.....	87
Forme et sources de ses lettres	93
Etude thématique des lettres d’al-Harrâq	96
II-1 Introduction – le rôle des lettres et leur finalité	96
II-2 Façonnement de l’intérieur de l’individu	99
Synthèse du sous chapitre.....	99
Détails du sous chapitre	100
II-3 Relations du disciple avec l’extérieur notamment avec les autres disciples, avec le maître et avec l’environnement.....	113
Synthèse du sous chapitre.....	114
Détails du sous chapitre	116

II-4 Les fruits de l'éducation spirituelle	129
Synthèse du sous chapitre.....	129
Détails du sous chapitre.....	131
Synthèse des caractéristiques principales de l'éducation spirituelle d'al-Harrâq à travers ses lettres	145
Conclusion de la deuxième partie : Synthèse de l'apport du soufisme d'al-Harrâq dans le renouvellement des méthodes de cette discipline	147
Introduction.....	147
Apport et spécificités	149
Synthèse des fondements et finalités de l'éducation spirituelle d'al-Harrâq	163
Troisième partie : Contribution juridique de Muhammad al-Harrâq et ses réfutations des préjugés sur le soufisme	167
Chapitre I : Introduction.....	167
Bref aperçu sur l'école malikite et ses sources	167
Chapitre II : Contribution juridique	177
II-1 Exemples de sa contribution juridique.....	177
Introduction.....	177
Règle juridique fondatrice et ses applications	179
<i>Fatwa</i> pour la location par délégation au profit de l'enfant gardé et de l'orphelin	185
Une <i>fatwa</i> concernant la vente de la dette	187
Un litige à propos de l'interprétation d'un testament	189
<i>Fatwa</i> du maître al-Harrâq à propos de l'affaire du legs du tiers.....	195
II-2 Impact de son éducation soufie sur ses <i>fatwas</i> et sa méthode de Fiqh	200
Sur ses <i>fatwas</i>	200
Le fiqh éclairé d'après al-Harrâq	201
II-3 Exégèses <i>ishâriyya</i> d'al-Harrâq.....	206
II-4 Réfutation des préjugés sur le soufisme par le modèle d'al-Harrâq et l'importance du soufisme pour le fiqh	215
Les caractéristiques du modèle d'al-Harrâq.....	215
Les lettres : un moyen de combat et de réfutation.....	220
II-5 Synthèse des sources scripturaires et sources secondaires utilisées à travers ses lettres.....	237
Conclusion	252
Annexe	257
Extrait de la chaîne initiatique d'al-Harrâq	258
Sagesses d'al-Harrâq	260
Le testament d'al-Harrâq.....	269
Son interprétation de la Salât al-mashîhiyya	271

Lettres manuscrites	290
Trois exemples de lettres	292
Résumé précis des lettres d'al-Harrâq avec leur référence	300
Commentaires et analyses sur son Dîwân (son recueil de poèmes)	327
Extraits du manuscrit des <i>fatwas</i> d'al-Harrâq	350
Bibliographie	355

Grille de transcription

ا	a	ص	s	و	w / û
ب	b	ض	d	ى	â
ت	t	ط	t	ي	ï / y / î
ث	th	ظ	z	ء	'
ج	j	ع	'	ة	a
ح	h	غ	gh	ِ	i
خ	kh	ف	f	ُ	u
د	d	ق	q	َ	a
ذ	dh	ك	k		
ر	r	ل	l		
ز	z	م	m		
س	s	ن	n		
ش	sh	ه	h		

Remerciement

Je tiens tout d'abord à exprimer mes vifs remerciements à mon maître de thèse Monsieur LORY Pierre pour son encadrement, ses remarques et ses précieux conseils sans lesquels ce travail n'aurait pas pu être abouti.

Je remercie également Monsieur BENKHEIRA Muḥammed-Ḥocine pour ses conseils avisés et son encadrement de la partie jurisprudentielle de ce travail.

Je remercie les membres du Jury et rapporteurs notamment Messieurs GEOFFROY Eric et THIBON Jean-Jacques pour leurs remarques pertinentes et leurs conseils précieux.

Je remercie également ma mère l'historienne Madame BENGARAI Ḥalîma pour son aide, son soutien et notamment pour m'avoir permis l'accès aux bibliothèques nationales marocaines pour les précieux archives que j'ai pu me procurer.

Je remercie mon père pour son soutien moral et ses encouragements.

Je remercie mon épouse pour sa patience.

Enfin, je tiens à remercier toutes celles et ceux qui ont aidé de près ou de loin à la réussite de ce travail, professeurs, amis, professionnels, qu'ils soient tous assurés de ma reconnaissance et ma gratitude.

Introduction

Le soufisme confrérique a connu des moments de gloire mais également de rudes épreuves de la part de ses adversaires, notamment certains juristes qui voyaient en lui une atteinte à la tradition scripturaire, une hérésie, une sorte de perversion et une menace à leur propre notoriété et influence¹. Mais les opposants les plus virulents et les plus agressifs restent les salafis contemporains et notamment les wahhabites². Le Maghreb soufi en souffrira ainsi très tôt. Ce dernier a en effet connu depuis le quinzième siècle³ quatre siècles d'or de soufisme confrérique marqués par un rayonnement socioculturel sans précédent. Mais ce rayonnement et cette notoriété vont s'estomper peu à peu au profit du mouvement « Wahhabi » venu d'Arabie et qui commence à se répandre vers les débuts du dix-neuvième siècle. Ce mouvement a joué un grand rôle dans les confrontations qui ont opposées juristes et soufis-juristes au Maghreb.

Muhammad al-Harrâq est un modèle qui incarne les enjeux et tumultes de cette époque. En effet, il a pu approfondir ses études de droit musulman *Fiqh* notamment à l'institut Qarawiyyîn⁴ à Fès entre les mains des maîtres reconnus de son époque. Il était devenu maître et spécialiste en *Fiqh* et avait même rédigé des *Nawâzil* (droit événementiel)⁵. Le Sultan de l'époque-Mûlây Slimân⁶ l'avait nommé grand Muftî et Imâm de la Mosquée de Tétouan au nord du Maroc. La jalousie des juristes de son époque et le complot qu'ils mènent contre lui vont nuire à sa réputation et l'exclure injustement de sa mission et de ses fonctions. Sa rencontre avec le *Shaykh* al-'Arbi al-Darqâwî le tira de son désarroi et c'est grâce à cette

¹ Citons ici l'exemple des adversaires d'al-Harrâq présenté plus loin.

² Le mouvement moderne qui s'oppose farouchement au soufisme est essentiellement le fondamentalisme wahhâbite : l'enseignement dispensé par le fondateur éponyme Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb (1703- 1792). Référence: DE JONG Frederick, RADTKE Bernd (eds.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leyde, E. J. Brill, 1999, xii + 829 p. (index) (coll. "Islamic History and Civilization. Studies and Texts,29". Édition électronique URL : <http://assr.revues.org/437> ISSN : 1777-5825, Éditions de l'EHESS. P. 110.

³NELLY, Amri, *Les saints en islam, les messagers de l'espérance. Sainteté et eschatologie au Maghreb aux xive et xve siècles*, p.152-154. LAROUÏ, 'Abd Allâh, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, p.91-92, puis 140-145.

⁴Sa construction débute en 859 sous le règne de la dynastie idrisside. C'est une femme, Umm al-Banîne Fatima al-Fihriya, héritière d'un riche kairouanais, qui est à l'origine de sa fondation. Elle est considérée comme étant la plus ancienne université dans le monde, encore en activité par l'UNESCO. Cf. site officiel de l'UNESCO : <https://whc.unesco.org/en/list/170>.

⁵ Traité de Jurisprudence exceptionnel (*Fiqh al-nawâzil*) sous forme de questions et réponses, rassemblé par son élève al-Mahdî Ibn al-Qâdî. Manuscrit n° 621 à la bibliothèque générale de Tétouan. Nous avons présenté quelques extraits de ce manuscrit en annexe.

⁶ Sultan marocain Alaouite qui régna de 1790 à 1822.

rencontre qu'il découvrira le soufisme et ses réalités cachées. Cette nouvelle science gustative spirituelle va le transformer, l'élever et lui permettre de réformer sa société ainsi que la discipline du droit musulman en soumettant cette dernière à l'éthique et en la conciliant avec l'éducation spirituelle, ce qu'al-Harrâq considère comme une des conditions du bon exercice de la fonction de la *Fatwâ*.

Muḥammad al-Harrâq dont l'éducation spirituelle fut influencée par la richesse culturelle de son environnement qui joignait la culture orientale et andalouse d'une part et une présence massive de grands savants exotériques ('*ulama*) de l'autre - s'inspire de la parole attribuée à l'imâm Mâlik⁷ dans cette relation entre *Fiqh* et spiritualité, pour donner un rôle plus accru à la spiritualité afin d'agir et influencer le *Fiqh* et par là le renouveler (le protéger).

Nous divisons notre travail en trois parties en se basant sur les sources bibliographiques présentées plus loin notamment l'étude de l'ouvrage « *al-nûr al-lâmi ' al-barrâq fi al-ta'rif bi al-shaykh al-Harrâq* », l'ouvrage « *al-na'im al-muqîm* »⁸ et les cinquante lettres du maître al-Harrâq ainsi que ses *Nawâzil* :

La première partie sera consacrée à une **présentation historique**. Celle-ci relatera l'histoire du soufisme puis une présentation de l'environnement socio- culturel du Maroc au 19^{ème} siècle et inclura la définition puis l'étude des principales relations entre le *Fiqh* et le soufisme, à travers surtout les manifestations de leurs divergences historiques.

Quant à la deuxième partie, elle comprendra **la contribution de Muḥammad al-Harrâq à travers sa biographie et l'analyse de ses lettres**. Nous diviserons la contribution

⁷ Ahmad Zarrûq (entre autre) attribue à l'Imâm Mâlik Ibn Anas (m.179 H-796 J.C) fondateur de l'école malikite, la parole suivante: "Celui qui étudie la jurisprudence/droit (*tafaqqaha*) et n'étudie pas le soufisme (*taṣawwuf*) est un pervers (*fâsiq*); et celui qui étudie le soufisme et n'étudie pas la jurisprudence est un hérétique (*zindîq*); celui qui allie les deux, atteint la vérité ou est le parfait réalisé (*tahaqqaq*). » Phrase rapportée par Ahmad Zarrûq, par al-Hâfiz `Ali al-Qârî al-Harawî, *Sharḥ `ayn al-`ilm wa-zayn al-`ilm*, éditions Maktabat al-Thaqafa al-Diniyya, Le Caire, 1989, p. 33; `Ali al-`Adawî, *Hâshiyat al-`Adawî `ala sharḥ Abî al-Ḥasan li risâlat Ibn Abî Zayd al musammât kifayat at-ṭâlib ar- rabbânî li risâlat Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî fi madhhabi Mâlik*, éditions Dâr Ihya' al Kutub al-`Arabiyyah, Le Caire ,1972, tome 2 p.195.

Et pour ceux qui émettraient des réserves quant à l'authenticité de cette parole **-en vue notamment- de l'antériorité de Mâlik au soufisme confrérique**, il suffira de citer un autre référent de l'école malikite plus contemporain, Ibn `Ashir (m. 1040/1631) entre autre à travers son *Matn* « *Al-murshid al-mu'in 'alâ Ad-darûrî min 'ulûm al-dîn* »[Ibn `Ashir, traduit et annoté par BENGARAI, Tarik, *L'essentiel de la religion musulmane, Tawḥîd, Fiqh et spiritualité*]. Ibn `Ashir a consacré le couronnement de cet œuvre au soufisme **en le mettant en avant comme une science essentielle non seulement pour atteindre la station de l'Excellence (*Ihsân*) mais également pour que les actes culturels de base prennent sens et vie. Ibn `Ashir considère ainsi le soufisme comme une science pratique qui permet au Faqîh une conscience plus accrue et donc une protection contre la perversité de l'âme et les pièges des passions.**

⁸Cf. bibliographie

soufie de cette deuxième partie en trois thèmes principaux qui découlent de l'analyse des lettres d'al-Harrâq : le thème du façonnement de l'intérieur de l'individu, le thème des relations du disciple avec l'extérieur, c.à.d. avec les autres disciples, avec le maître et avec l'environnement et le thème des fruits de l'éducation spirituelle. Nous terminerons cette partie avec une conclusion sur l'apport spécifique de Muḥammad al-Harrâq, nous y mettrons en exergue l'apport du soufisme d'al-Harrâq dans le renouvellement des méthodes de cette discipline.

Enfin, la troisième partie sera consacrée à l'axe jurisprudentiel. L'accent y sera mis sur « *Fiqh al-wâqi* », c'est-à-dire le résultat de la confrontation d'al-Harrâq avec les principales questions de son environnement. Muḥammad al-Harrâq- de sa position de *faqîh mâliki* et théologien *ash'arî*- a essayé comme d'ailleurs l'a fait tout juste avant lui Ibn 'Ajîba, de redonner au *Fiqh* sa valeur et revivifier l'*ijtihâd*⁹ pour répondre aux principales questions de son époque. Nous y détaillons aussi la réfutation d'al-Harrâq des préjugés sur le soufisme de son époque. Nous allons démontrer à travers cette partie comment le soufisme peut donner un souffle au *Fiqh*, le rendre vivant, plus moral et plus pertinent. Nous développerons cela en trois volets :

- la notion de cœur et sa relation avec le '*aql*¹⁰ (la raison) ;
- le rôle du spirituel pour le développement d'un *Fiqh* moral, réaliste, engagé et éclairé ;
- et nous finirons par la synthèse de sa doctrine qui concilie le *Fiqh* et le soufisme allant même jusqu'à servir le *Fiqh* par le soufisme et protéger le soufisme par le *Fiqh*.



⁹Nous considérons que les facteurs sociopolitiques ont occasionné un « gel » malheureux de l'*ijtihâd* dans le monde musulman contemporain depuis la chute de la civilisation musulmane, laissant ainsi sans réponse beaucoup de questions structurantes de notre actualité et encourageant les courants extrémistes et littéralistes à occuper l'espace vacant.

¹⁰ Litt. ce qui sert à attacher '*iqâl*. C'est le bien-fondé de la responsabilité humaine (*taklîf*).

Première partie : Présentation historique

I- Définition et présentation historique du soufisme

Nous y développerons sa signification, sa définition, sa doctrine et son historique.

Il convient dans un premier temps d'attirer l'attention sur le fait que le terme « soufi » n'apparaît que tardivement comme le montre si bien 'Abd al-Karîm al-Qushayrî (m. 1072) qui résume de façon synthétique les différentes étapes historiques de la spiritualité musulmane. Tout d'abord, il met en avant la qualité de « Compagnons du Prophète » « *Sahâbah* » qui fut selon lui « à cette époque la plus haute des qualifications », puis la deuxième génération fut qualifiée de « Suivants » (*Tâbi'ûn*), qui fut encore « à cette époque la plus haute distinction », puis vinrent les « Successeurs des Suivants » (*Tâbi' al-tâbi'în*) et après eux les ascètes « *Zâhid* » et « *Âbid* » (serviteur/adorateur) se distinguaient par leur piété et leur détachement du monde au point qu'ils furent les plus honorables de leurs temps. Après ces époques qu'il qualifia de « bénis », les innovations blâmables (*bida' dâlla*) ont apparu, les sectes ont émergé et rentraient en concurrence avec à leur tête des prétendus ascètes qui ne suivaient qu'une religiosité de forme ! C'est ainsi, ajoute al-Qushayrî, que les personnes attachées à la sunna, observant scrupuleusement les règles de la loi divine, gardant un cœur présent avec Dieu et suivant le chemin de la purification (*tazkiya*) furent appelées *Sûfi* (Soufis) pour les distinguer¹¹. Ce nom leur a été donné dès avant la fin du second siècle de l'hégire / huitième de l'ère chrétienne.¹² Ainsi depuis son apparition au IX^e siècle en Iraq, le soufisme n'a cessé de se diffuser vers l'ensemble du monde musulman à travers des étapes et sous des formes que nous détaillons plus loin dans le présent chapitre.

Au sujet de sa **signification**, nous pouvons dénombrer plus d'un millier de formulations des maîtres soufis « *shaykhs* » eux-mêmes¹³. Néanmoins, nous retenons –en croisant les

¹¹ TADILI, Yûsuf Ibn Yaḥyâ, *al-Tashawwuf ilâ rijâl at-taṣawwuf*, Rabat, éditions université Muḥammad V, 1997, p35.

¹² QUSHAYRI, 'Abd al-Karîm, al-, *al-Risâlah fî 'Ilm al-Taṣawwuf*, p.42.

¹³ SUHRAWARDÎ, Abû Ḥafṣ al-, *Awârif al-ma'ârif*, p. 24.

différentes sources- que le mot « soufi » découle de *al-sûf* « laine » avec comme qualificatif *sûfiyy*, « laineux »¹⁴, du fait que les ascètes de Koufa s'en accoutraient. Muḥriz Ibn Khalaf (m.413/1022) dit à ce sujet : « le *sûfî* est celui qui revêt la laine (*sûf*) en état de pureté intérieure (*ṣafâ*) et rejette ce monde derrière son dos (*qafâ*) »¹⁵. Le soufi, pour marquer extérieurement son humilité et son détachement, portait en effet aux premiers siècles une tenue en laine, comme les pauvres et indigents. Ces derniers termes sont évoqués dans les noms donnés aux soufis : derviche (persan : *derwish*, « mendiant ») ou *faqîr* (en arabe : « pauvre »).¹⁶

Quant à sa **définition**, nous pouvons retenir que le soufisme ou *Tasawwuf* est une quête mystique, ontologique, spirituelle et religieuse dans l'islam. C'est une voie intérieure, ésotérique et un chemin initiatique qui vise la réalisation d'une paix intérieure à travers les exercices spirituels afin de vaincre l'égo, pacifier l'âme et par là accéder à la connaissance de l'absolu, Dieu.

Les maîtres de cette discipline eux le définissent ainsi : Kalabâdhî¹⁷ (m.995) dans son livre « *al-ta'arruf li-madhab ahl-al-tasawwuf* »- qui est le premier traité du soufisme écrit en langue arabe au X^{ème} siècle après J.-C et sans lui le soufisme serait méconnu- rapporte que : « Bishr Ibn al-Ḥârith (surnommé *al-hâfî* : pieds nus, 150-226/767-841, originaire de Merv) dit : « le soufi est celui dont le cœur est pure (*ṣafâ*) pour Dieu », d'autres disent : « on les appelle soufis car ils sont au premier rang (*ṣaff*) auprès de Dieu... » ou encore « on les appelle soufis car leur traits et comportements sont proches des gens du bancs (*ahlu al-suffa*), qui ont vécu avec le Prophète »¹⁸. Enfin Kalabâdhî répond à la première définition

¹⁴ Du mot *ṣafâ* découle *ṣafawî* et non soufi.

¹⁵IDRIS, Hady, Roger, *Manâqib d'Abû Ishâq al-Jabnyânî et Muḥriz b.Khalaf*, p.106.

¹⁶Voir utilement à ce sujet: SVIRI, Sara, *Sufism: Reconsidering terms, definitions and processes in the formative period of islamic mysticism*, 20 décembre 2012 sur : <http://books.openedition.org/ifpo/3096>. GOBILLOT, Geneviève et THIBON, Jean-Jacques, *Les maîtres soufis et leurs disciples. IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe s.)*. Enseignement, formation et transmission, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2012. M Th Houtsma, T W Arnold, A. J. Wensinck, E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936, vol. VIII, BRILL, 1993 (ISBN 978-900409796-4, lire en ligne [archive], présentation en ligne [archive]), « *Tasawwuff* », p. 681-682.

¹⁷KALABÂDHÎ, *Kitâb al-ta'arruf*, page 21. Cet ouvrage est le premier traité du soufisme écrit en langue arabe au xième siècle après J.C. l'auteur en est Abû Bakr Muḥammad surnommé KALABÂDHÎ en référence à un quartier de Boukhârâ en Ouzbékistan. Après la tragédie d'al-Ḥallaj, il se propose par ses écrits de défendre le soufisme et de montrer qu'il est respectueux des principes fondamentaux de l'orthodoxie. Il est en fait également une doctrine basée sur des méthodes pratiques et lutte par ses écrits pour le faire admettre comme une discipline du savoir islamique du même ordre que la jurisprudence ou la théologie.

¹⁸*Al-suffa* : désigne une partie de la Mosquée du Prophète, où étaient retranchés un groupe de Compagnons consacrant leur vie à l'adoration et au Compagnonnage du Prophète. Cela représentait une authentique école spirituelle, au cœur de cette première communauté musulmane. Parmi les plus célèbres de ces gens (*ahl*) d'*al-suffa*, on trouve Abû Hurayra, Bilâl l'éthiopien, Salmâne le persan, Sohayb le romain... Ces premiers compagnons ont eu la bénédiction coranique à travers le verset : « « Fais preuve de patience [en restant] avec ceux qui invoquent

sémantique liant le mot soufi à la laine en ces termes : « quant à celui qui a lié les soufis à la laine, il a certainement exprimé leur aspect extérieur, ils ont quitté le bas monde et « concrètement » même leur pays, leur demeures, ils ont voyagé à travers les terres (pérégrination) , leurs corps ont connu la faim, le manque de vêtements, ils n’ont pris ainsi de ce bas monde que ce qui légalement (au regard de la *Sharî‘a*) ne pouvaient être abandonné : cacher leur nudité et assurer les besoins vitaux (la faim, la soif et un minimum de sommeil) »¹⁹. Il renchérit plus loin²⁰ pour donner un argument en faveur des vêtements des premiers « ascètes » qui ont imprégné les soufis : « Hasan al-Baṣrî (21-110/642-728)²¹ a dit : j’ai pu rencontrer soixante-dix *Badriyy*²² ils ne s’habillaient qu’en laine ». Cette citation évoquant des Badris vise sans doute à légitimer cet habillement en le rattachant aux pieux prédécesseurs (*Salaf*).

Al-Suhrawardî écrit dans son livre « *‘awârif al-ma‘ârif* » - rédigé au 12^{ème} siècle et considéré comme un chef d’œuvre sur le soufisme et un manuel incontournable pour le connaître - : « Le soufi est celui qui se persévère pour aboutir à la pacification²³ de l’âme et la purification du cœur. »²⁴.

Plus récemment Sajjâdî avance qu’on : « les appelle les soufis du fait que leurs secrets sont purs (*ṣâfi*), tout comme leurs œuvres. Pour cette raison on nomme soufi celui qui a purifié son cœur par Dieu, ou celui dont les relations avec Dieu sont sincères, limpides et sans entrave. »²⁵.

Nous retiendrons néanmoins pour le présent travail, concernant les définitions des maîtres, la définition suivante d’Ibn ‘Ajîba al-Ḥasanî (m. 1809) l’une des plumes les plus aiguës et généreuses du soufisme confrérique maghrébin, qui synthétise de notre point de vue

leur Seigneur matin et soir, désirant Sa Face. Et que tes yeux ne se détachent point d’eux, en cherchant (le faux) brillant de la vie sur terre. Et n’obéis pas à celui dont Nous avons rendu le cœur inattentif à Notre Rappel, qui poursuit sa passion et dont le comportement est outrancier. » (Verset 28 Sourate la Caverne). » Le nombre de « *ahl al-ṣuffa* », les hommes voués à Dieu, se consacrant au compagnonnage du Prophète, est estimé à une soixantaine. Cette tradition prophétique de « *ahl al-ṣuffa* », fondée sur l’invocation et le compagnonnage, a été conservée prestigieusement par les soufis. C’est ainsi que les endroits où les soufis fond leurs réunions quotidiennes s’appellent *Zâwiyya* (littéralement la *Zâwiyya* est un coin). Cf. POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d’Allah*, p.29-31. MICHON, J.L., *Le soufi marocain Ahmad Ibn ‘Ajîba et son Mi‘râj*, p. 180.

¹⁹ KALABÂDHÎ, référence citée, p. 21.

²⁰ KALABÂDHÎ, référence citée, p. 23.

²¹ Nous allons développer son rôle plus loin.

²² Compagnons ayant combattu à la bataille de Badr, 2/624.

²³ La transformer d’une âme instigatrice du mal (*ammârah*) vers une âme qui blâme (*lawwâma*) puis enfin vers une âme pacifiée (*muṭmainna*).

²⁴ SUHRAWARDÎ, *‘Awârif al-ma‘ârif*, p. 24. Le livre est un des plus populaire pour connaître la spiritualité et resta un manuel du soufisme pendant des siècles.

²⁵ SAJJÂDÎ, Ja‘far, *Farhang ta‘birât-e ‘erfâni* (Dictionnaire des expressions mystiques), p. 310. Le choix de cette référence (bien que récente) est justifiée par le fait qu’elle converge avec la doctrine d’al-Ḥarrâq et conforte sa position détaillée plus loin dans le présent travail.

les autres : « le soufisme aspire à la purification intérieure (*tazkiya*) -de l'âme humaine (*nafs*)-, par l'extraction des vices (*takhliya*) et l'embellissement intérieur par toutes les qualités nobles (*tahliya*) ; ou l'effacement/l'extinction de la créature, qu'elle soit noyée dans la vision (*shuhûd*) de la Vérité (Dieu : *al-Haqq*) - *jadhb*, ou qu'il y ait retour vers le monde manifesté (*al-athar*) – sobriété, éveil - *sulûk*; son début est science, son milieu action et sa fin don (de la part de Dieu). »²⁶

Purifier son « intérieur » veut dire combattre les appétits bestiaux de l'âme charnelle (égotique) et la dompter afin qu'elle se conforme à la morale de la « révélation » ce que nous pouvons appeler « le Grand Jihâd ». L'effacement de la « créature » symbolise « la petite mort » qui veut dire que l'âme humaine s'est transformée d'une âme instigatrice du mal (*ammâra*)²⁷ vers une âme qui blâme (*lawwâma*)²⁸ puis vers une âme pacifiée (*mutmainna*)²⁹. Ainsi, le serviteur ne voit, n'entend et n'agit que pour et par Dieu³⁰, son âme pacifiée et son cœur purifié, il voit et témoigne (*shahida, shuhûd*) la vérité (*haqîqa*) des choses telles que Dieu les a créées et il comprend le rôle et la place de chaque créature dans la création. Selon également cette même définition, le soufi peut osciller entre ivresse spirituelle (*jadhb*) –que nous qualifions aussi de ravissement - et sobriété (*sulûk*) comme nous allons le développer plus loin. Le début de ce chemin est d'abord la science, c'est-à-dire comprendre le but et la mission du serviteur sur terre et orienter son aspiration vers l'Absolu. Ensuite, il s'agit d'agir en conformité avec cette science sans attendre de retour. La récompense de cette abnégation est à Dieu (dons immatériels : prodiges, vœux exaucés, clairvoyance, bonheur intérieur, apaisement et ouverture spirituelle « *fath* »).

Sur le plan doctrinale, sans se perdre dans les thèses complexes et parfois douteuses dont certaines appartiennent à des orientalistes peu scrupuleux³¹ et sans s'arrêter aux

²⁶ *Le soufi marocain Ahmad ibn Ajîba (1746-1809) et son Mi'râj*, p.46-47 (résumé).

²⁷ Coran, sourate 12, verset 53.

²⁸ Coran, sourate 75, verset 2.

²⁹ Coran, sourate 89, verset 27.

³⁰ Cf. tradition (Hâdîth) dite du *waliyy* (litt. allié, ami, élu ou encore « expert en Dieu : *khâbîr*, pluriel : *khubarâ* ») Abû Hurayra rapporte que le Prophète de l'Islam a dit : « Dieu a dit : Celui qui fait montre d'hostilité envers un de mes walis (amis, saints, élus) Je lui déclare la guerre. Mon serviteur ne se rapproche pas de moi par quelque chose de plus agréable à Mes yeux que l'accomplissement de ce que Je lui ai prescrit et Mon serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi par des œuvres surrogatoires au point que Je l'aime. Et lorsque Je l'aime, Je suis son ouïe par laquelle il entend, son regard par lequel il voit, sa main par laquelle il saisit, et son pied avec lequel il marche ; s'il Me demande, assurément Je l'exaucerai ; s'il cherche près de Moi asile, assurément ; Je le lui donnerai. » BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-sahîh*, Hâdîth n°6502, *kitâb al-raqâiq, bâb al-tawâdu'*.

³¹ Les orientalistes de la fin du xixe et du début du xxe siècle (De Neveu, Miguel Asín Palacios, Carl Brockelmann, Depont et Coppolanion pour n'en citer que ceux-là) ont souvent présenté le soufisme comme un courant d'une influence extérieure à l'islam, notamment de la philosophie grecque ou du christianisme, et à l'intérieur de celui-ci, du courant monastique chrétien, donnant « raison » bien involontairement (ou volontairement) aux détracteurs du soufisme. A ce sujet, voir également : MIGUEL, Asín Palacios, *El Islam*

illuminations (*ishrâqât, jadhb*) qu'ont connu ou exprimé certains mystiques qui ne représentent pas l'ensemble de la doctrine soufie, nous avons choisi volontairement de nous consacrer à ce qui rassemble la majorité des soufis (ou plutôt des ordres soufis à travers l'histoire) et ce qui représente la doctrine d'al-Harrâq lui-même (comme nous allons le voir plus loin).

Ainsi, Abû al-Qâsim al-Junayd al-Baghdadi (m. 911) représente avec Hârith al-Muhâsibi (165-243/781-857), le discernement et la sobriété dans leur méthode et leur façon de vivre la spiritualité face à l'ivresse (*sukr*)³² ou le ravissement (*jadhb*) traits caractérisant certains mystiques (comme nous allons le voir plus loin). Al-Junayd considère que l'état d'extinction (*fanâ*) doit être impérativement dépassé (il est juste un début) pour parvenir à la sobriété extérieure (*baqâ*) et donc à un soufisme bien intégré dans sa société, à un équilibre entre la Loi et la Voie. Al-Junayd avait dénoncé d'ailleurs l'attitude et les propos de Hallâj³³, qui fut un moment son élève, et l'avait mis en garde en ses mots : « ta tête pourra être coupé ! »³⁴ L'enseignement d'al-Junayd fut compilé par écrit par ses élèves. Il traite aussi bien de la « purification de l'âme humaine » que des règles de la Voie et ses convenances. Il fut surnommé « **Prince de l'Ordre** ». L'écrasante majorité des futures voies (*tariqa*) soufies qui vont s'organiser à travers le monde musulman doit son origine de fait ou se réclame de la « Voie de Junayd – *Tarîqat al-Junayd al-sâlik* »³⁵.

crislianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenârabi de Murcia, Madrid, Editorial Plutarco, 1931 ; réédition 1981, 1990 par Ediciones Hiperión, Madrid. Les travaux de nombreux académiques du xxe siècle ont dans l'ensemble plutôt contribué à s'opposer à cette thèse. *Les Voies d'Allah*, p. 27-43, p. 87-120, p. 121-138. *Awârif al-ma'ârif*, p. 547-568. *Maestro e discipulo. Temi e problemi della direzione spirituale* tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C. (G. Filoramo éd.), Morcelliana, Brescia, 2002, p. 345-60. Traduction anglaise dans *Sufism, Love and Wisdom* (J.-L. Michon and R. Gaetani ed.) : « *The Prophetic Model of the Spiritual Master in Islam* », p. 63-87, Bloomington, World Wisdom, 2006.

« Chapitre XIX – Pratiques, rituels communautaires et naissance du soufisme », *Les débuts du monde musulman VIIe-Xe siècle* (Th. Bianquis, P. Guichard, M. Tillier éd.), Paris, Puf, Nouvelle Clio, 2012, p. 253-297.

³² Etat spirituel dans lequel le disciple est ravi et ressent une absence relative par rapport au monde sensible, ce qui ressemble ainsi à l'ivresse symboliquement. Les soufis utilisent dans leur terminologie beaucoup de métaphores de ce type pour exprimer leurs états.

³³ Condamné à mort et crucifié publiquement en 922. Les accusations les plus diverses coururent sur lui, les maîtres soufis lui reprochèrent notamment d'avoir rompu le silence sur les doctrines ésotériques, dans le contexte politique de l'époque il fut suspecté également de connivence avec les chiïtes ismaéliens, enfin il fut taxé d'« hétéropraxie » car la fatwa qui impliqua sa condamnation lui reprochait également d'avoir placé le pèlerinage intérieur, celui du cœur, les prières et les aumônes avant le pèlerinage extérieur, à la Mecque.

³⁴ MASSIGNON, Louis, *Essai sur les Origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, éditions J. Vrin, 1954, p.20. Al-Hallâj précise à ce sujet : « Il est des hommes qui processionnent mais non avec leur corps. Ils processionnent autour de Dieu, qui les a dispensés d'aller au sanctuaire ». En effet, il s'agit d'un dépassement du sens exotérique du Pèlerinage, **non de sa négation**.

³⁵ JUNAYD, *Enseignement spirituel : Traités, lettres, oraisons et sentences*, traduit par Roger Deladrière, p 4.

Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (325-412/937-1021)³⁶ donne également une orientation qui va dans le sens de la doctrine d'al-Junayd et donc d'al-Harrâq³⁷ : « Les fondements du soufisme sont le suivie du Livre (Coran) et de la Sunnah, l'abandon des convoitises et de l'hérésie (*bid'a*), avoir un immense respect envers les *shuyûkh* et l'endurance dans la récitation des invocations quotidiennes. »³⁸.

Les écrits des maîtres soufis ont participé à la connaissance et à la diffusion de cette doctrine. Le soufisme en orient n'était pas qu'une tradition orale. Ces écrits ont eu pour fonction principale de défendre « l'orthodoxie » du soufisme et l'affirmer parmi les sciences islamiques. Ils abordent également les enseignements et les rites de l'Islam, les stations de la spiritualité (considérée par eux comme faisant partie de la station de l'Excellence « *ihsân* »). Enfin, ils exposent la conduite à tenir par l'aspirant de la Voie ou cheminant vers Dieu (dit *murîd*³⁹).

Parmi ces écrits nous citons :

-*Les Luma'* (*Kitâb al-luma'*)⁴⁰ de Abû Naṣr al-Sarrâj (m.378/988) (originaire de Tus) qui réunit les apports de ses prédécesseurs (essentiellement Dhû l-Nûn, Bistâmî et Junayd) qu'il est parti lui-même puiser en parcourant le monde musulman du Khorassan à l'Egypte en passant par Baghdad.

-La *Risâla* de Qushayrî⁴¹ (376-465/986-1072) où l'auteur s'applique à « éduquer » le disciple en lui exposant les convenances spirituelles (*âdâb*) qui règlent les relations entre le maître, le disciple et les condisciples.

-*Adab al-mulûk*⁴², « la Conduite des rois », rédigé entre 360 et 374 H/969J.C par un auteur vivant entre l'Iraq et l'Egypte évoque un ensemble de conduites aussi bien extérieures qu'intérieures et fait des « pauvres » (*fuqarâ*) « les rois de ce monde et de l'autre »,

-*Ta'arruf* de Kalabâdhî (m.385/995) –déjà cité–.

-*Qût al-qulûb* « la nourriture des cœurs », d'Abû Tâlib al-Makkî (m.386/996) est une encyclopédie qui fut parachevée à Bassora s'inspirant -entre autres- des enseignements de Sahl al-

³⁶ A son sujet : THIBON, Jean-Jacques, *L'oeuvre d'Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, Beyrouth, institut français du proche orient, 2009. Il y est présenté en plus d'être historien du soufisme, comme un héritier et un continuateur des *malâmâtî* (ceux qui s'attirent le blâme) et un défenseur d'un soufisme de sobriété et de rigueur.

³⁷ Comme nous présenterons plus loin, al-Harrâq –tout comme Ibn 'Ajiba son contemporain- se réclame d'al-Junayd.

³⁸ DHAHABÎ, Shams al-Dîn, al-, *Siyar a'lam al-nubalâ'*, vol.14, p 268 et suivantes où il cite la biographie de Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (m.1021) et son ouvrage *Tabaqât al-sûfiyya*.

³⁹ Litt. qui aspire ou qui veut (*yurîdu*) parvenir à quelque chose.

⁴⁰ *Luma'* (Les Eclats) est une encyclopédie sur le soufisme relatant son historique, sa science, ses terminologies, la hiérarchie de ces maîtres, leurs propos et leurs états d'âme.

⁴¹ QUSHAYRI, 'Abd al-Karîm, al-, *al-Risâlah Fî 'Ilm al-Taṣawwuf*, analyse et commentaires Dr 'Abd al-Halîm Maḥmûd, Le Caire, ed. Maṭâbi' Muassassat dâr al-sha'ab, 1989.

⁴² Récemment édité par B.RADTKE, *Ein Handbush zur islamischen Mystik aus dem 4./10. J.* Beyrouth, 1991.

Tustarî (m.283/896)⁴³ et incluant tous les préceptes et les rites de l’Islam ainsi que les stations spirituelles (*maqâmât*) et l’éducation des disciples les poussant à s’armer du *wird*, ensemble de récitation/invocations régulières afin de s’acheminer vers la Voie (de Dieu).

-Enfin *Ihyâ’ ‘ulûm al-dîn* (la vivification des sciences de la religion) d’Abû Hâmid al-Ghazâlî (450-505/1058-1111) surnommé la preuve de l’Islam, s’est inspiré du *Qût* et renferme les preuves scripturaires sur la légitimité du soufisme et ses stations. Cet ouvrage-traduit dans plusieurs langues- reste une référence du soufisme sunnite du fait de son application à inclure le soufisme au milieu des Oulémas dans tout le monde musulman, d’autant plus que lui-même était savant et juriste comme beaucoup de précurseurs du soufisme à travers le monde musulman.

L’avis d’Ibn ‘Arabî (558-638/1164-1240) à ce propos est intéressant et mérite que nous y arrêtons— **bien qu’Ibn ‘Arabi lui-même (rappelons-le) ne fait pas partie d’une voie soufie particulière (le soufisme n’est pas forcément confrérique)**⁴⁴-. Il considère le soufi comme « le dépôt de Dieu, car Dieu a parmi l’ensemble des créatures fait de l’être humain Son Calife (*khalîfa*) (vicaire), son élu, il est le dépositaire de la création divine. Si l’être humain accomplit correctement sa mission (s’il préserve et assume ce dépôt), il est un soufi, tandis que dans le cas contraire, il compte parmi les tyrans (cela comprend ceux qui s’oppriment eux-mêmes) et les ignorants. »⁴⁵.

Il est intéressant ici de constater que cette dernière définition d’Ibn ‘Arabi insiste sur la responsabilité de l’homme et un humanisme précurseur développé par des maîtres antérieurs dont al-Sarrâj (m.988)⁴⁶ dans son *Kitâb al-luma*⁴⁷ qui nous y présente un admirable tableau de convenances (*âdâb*) qui complète et enrichi la partie des valeurs (*akhlâq*) développée par al-Junayd qui considère que « celui qui vous dépasse en valeurs nobles vous dépasse en soufisme »⁴⁸ ainsi que l’analyse fine de l’âme humaine et du cœur faite par Abû Tâlib al-Makkî (m.996) dans son fameux *Qût al-qulûb*.⁴⁹

⁴³ Selon al-Jâmî (1414-1492), Abû Tâlib remonte dans sa chaîne d’initiation à Sahl. Cf. *Nafahât al-uns fi hadarat al-quds*, p. 410.

⁴⁴ Nous abordons plus tard dans les chapitres suivants la naissance des voies soufies (confrérie, Tariqa), leur organisation et leur évolution. Il convient de distinguer le soufisme en général, du soufisme confrérique.

⁴⁵ IBN ‘ARABI, *al-Futûhât al-makkia* (Les illuminations de La Mecque). Vol. 2, p. 266. Résumé.

⁴⁶ Abû Nasr al-SARRÂJ (m.378/988).

⁴⁷ SARRÂJ, Abû Naşr, al-, *Kitâb al-Luma’*. Trad.all. et notes par Richard Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990.

⁴⁸ B.RADTKE, *Ein Handbush zur islamischen Mystik aus dem 4./10. J. Beyrouth*, 1991, p.45 : *bâb akhlâq al-sûfiyya*.

⁴⁹ Voir utilement à ce sujet la thèse de doctorat à l’EPHE de Monsieur Mounir El-Kadiri, année 2004, sous la direction de M. P.Lory.

Tahânawî⁵⁰ (m. après 1158/1745) pour sa part considère que « Le soufi est celui qui en lui-même s'éteint et demeure en Dieu le Très-Haut, délivré des humeurs et appétits de son âme et uni à la vérité des vérités. »⁵¹ Cette définition doctrinale rejoint les notions de « *fanâ* » ou ivresse ou « état d'extinction » « *mahw* » et « *baqâ* » ou lucidité ou « sobriété extérieure » déjà développées par Junayd. Ainsi, le *fanâ* laisse place au fil du cheminement spirituel au *baqâ* qui est la demeure stable où le disciple savoure l'union car son cœur est pur et détaché de tout ce qui n'est pas Dieu (*siwâ*).

Enfin, le soufi marocain contemporain d'al-Harrâq, Ibn 'Ajiba al-Hasanî (m.1809) résume quant à lui la doctrine soufie comme suit : « les conditions du soufisme sont de huit : une intention correcte, une sincérité explicite (et sans ambiguïté), des convenances satisfaisantes, des états pures, la préservation et le respect de la sacralité (vénération du maître et des disciples et au-delà des créatures), le bon service (des autres), une aspiration (*himma*) élevée et une volonté ferme. Quant à ses convenances, ils sont au nombre de cinq : 1. Le détachement, 2. L'humilité et l'abnégation, 3. La générosité et l'altruisme, 4. la compagnie des maîtres connaisseurs vertueux et 5. L'effort continu dans l'obéissance (à Dieu) et dans le *Dhikr*. »⁵²

Le soufisme confrérique comme nous allons le présenter plus loin, qui apparut dès le XII^{ème} siècle, reposera sur ce que nous venons de présenter comme sous-bassement doctrinal théorique, auquel il faudra ajouter essentiellement la transmission de la *Khirqa* souvent nommée également *Muraqqa'a* (litt. la bure rapiécée) qui symbolise à l'origine « le vêtement de la piété »⁵³. Dans les faits, il s'agit de porter un habit usé signe de pauvreté, d'humilité, d'humiliation de l'âme et de dédain du monde qui marque le début du rattachement du disciple à une Voie soufie (à travers un maître soufi). Néanmoins, cela peut être également symbolique et le disciple ne porte pas d'habit particulier si ce n'est son allégeance intérieure à son maître. Cette dernière peut être matérialisée par le « pacte » initiatique « la main du disciple dans la main de son maître ou du représentant de son maître ». Cette pratique symbolise pour les voies soufies la transmission du *sirr* (secret divin hérité du Prophète par

⁵⁰ Muḥammad Ṣabir al-Fârûqî al-Tahânawî, originaires de Tohana, un endroit à environ 170 km au nord-ouest de Dihlî, philologue, surtout lexicologue, et juge. Les années de sa naissance et de décès sont inconnues ; nous savons seulement qu'il a terminé le projet de son travail principal, *Kashshâf* dans l'année 1158/1745. Son tombeau dans sa ville natale se visite jusqu'à aujourd'hui.

⁵¹ TAĤANĀWĪ, 'Alī al-Fârûqî al-, *Kashshâf istilâḥât al-funûn*, Vol. 1, pp. 839-840. Les travaux de cet auteur ont été repris dans Sellheim, R. "Al-Tahânawî." Encyclopédie de l'Islam. Edité par : P. Bearman, Th. Bianquis, CE Bosworth, E. van Donzel, WP Heinrichs. Brill en ligne, 2014.

⁵² IBN 'AJĪBA, al-Ḥasanî, *al-Futūḥât al-ilâhiyya fî sharḥ al-mabâḥith al-asliyya*, p. 8.

⁵³ Coran S.7 : V.26.

une chaîne initiatique « *silsila* » sans interruption) que le maître d'une Voie (*Tarîqa*) spirituelle transmet à son successeur (ou ses successeurs) afin de guider les disciples à son tour et les aider à cheminer vers le Seigneur. Les moyens sont différents mais un tronc commun existe, il s'agit du *wird*⁵⁴ qui peut être différent d'un maître à un autre et varier selon la station (*maqâm*) du disciple, son évolution et surtout sa prédisposition.⁵⁵

Les *Turuq* les plus importantes que nous présentons plus loin, conserveront à travers les siècles également le rituel de la *Wazîfa*⁵⁶, à côté du *wird*, ainsi que le rituel du *Samâ'* - chants/auditions spirituels différent de la musique- qui a pour rôle non seulement le réconfort ou la jouissance de l'esprit mais également l'éducation des initiés à travers les messages subtils ou codés qu'il renferme. Les *Turuq* – dans leur formation finale au fil des siècles- s'organisent autour d'une hiérarchie bien précise, en haut de « l'organisation » se trouve le maître (*Shaykh*) obéit et révééré par tous les disciples qui à défaut de l'accompagner sur place doivent le visiter (*ziyâra*) régulièrement à sa *zâwiya* (litt. Coin, représente le lieu physique de l'éducation soufie où se trouve le maître et où il instruit les disciples), puis ensuite son représentant local le *Muqaddam* (féminin : *Muqaddama*) qui applique les consignes du maître et le représente au niveau de sa région, il peut donner les *wird*, présider les séances de *Dhikr* et donner le pacte (allégeance) (*al-bay'a*) (au nom du maître). La *zâwiya* fief des *Turuq* est aussi le lieu des retraites spirituelles (*khalwa/i'tikâf*) ponctuelles ou régulières, de l'enseignement des sciences religieuses organisé par les oulémas et de l'hospitalité offerte aux itinérants et aux indigents⁵⁷. Elles ont joué également à travers les siècles d'autres rôles sociaux, économiques, militaires et politiques comme nous le verrons plus tard.

Sur le plan historique :

Le mot *zuhd* -l'ascèse individuelle- reflète fidèlement la spiritualité pendant les deux premiers siècles de l'Islam. L'un des premiers grands recueils hagiographiques, la *Hilyat al-awliyâ*⁵⁸, définit ce « *zuhd* » comme « un enseignement ésotérique autour d'un petit nombre de disciples qui est marqué par le rejet du monde et ses attraits ».

⁵⁴ Ensemble de pratiques rituelles (lecture du Coran, *Dhikr* (invocations de Dieu)) ordonnées par le maître spirituel (*Shaykh*) et délivrées par lui-même ou son *Muqaddam* (son représentant dans la ville ou la région) au disciple qu'il doit accomplir à fréquence régulière (par exemple matin et soir) et de façon permanente.

⁵⁵ POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, pages 44-47.

⁵⁶ Ensemble de ré citations et invocations collectives en réunion.

⁵⁷ Ibid.p.393-395.

⁵⁸ Abû Nu'aym al-ISFAHÂNÎ (336-430/948-1038). Il est né à ISFAHÂN et fut un historien fiable. Son livre *Hilyat al-awliyâ* (litt. L'ornement des alliés d'Allah) est un recueil hagiographique et une encyclopédie relatant l'histoire des ascètes du premier siècle jusqu'au début du 5ème hégirien (7ème et début du 11ème J.C) et une source où le chercheur peut puiser pour éclaircir divers domaines : sociaux, économiques et scientifiques.

Cette distinction des premiers ascètes qui furent le noyau d'une spiritualité non encore organisée en « écoles » est également confirmée par des chercheurs tels Knysh Alexander dans son « *Islamic Mysticism : A Short History* »⁵⁹.

Nous pouvons distinguer grâce à Sulamî (m 412/1021) à travers son histoire des spirituels de l'islam deux mouvements, celui des deux premiers siècles « des premiers ascètes » évoqués dans son *Kitâb al-zuhd* (l'ascétisme)⁶⁰; et celui des « soufis » à travers ses *Tabaqât al-sûfiyya* (les générations de soufis)⁶¹, où on retrouve Fuḍayl Ibn 'Iyâd et Ibrahim Ibn Ad-ham pour le IIe siècle.

Dans cette apparition de la spiritualité⁶² liée au soufisme, les éminents savants de Bassora et de Kufa sont les annonceurs : Hasan al-Baṣrî (21-110/643-728) une figure reconnue et respectée de la science religieuse musulmane va également marquer le soufisme par son ascétisme et ses prêches qui oscillent entre la Crainte (*khawf*) et l'Espoir (*rajâa*). Il initie une interprétation spirituelle du Coran⁶³.

Au VIII siècle, Abû Hâshim ibn Sharîk (m.160/777) est le premier à être qualifié de *sûfi*⁶⁴ et au IX siècle, Râbi'a al-'Adawiyya (m 185/801)⁶⁵, reste pour l'histoire du soufisme, la référence féminine de l'amour divin, elle eut des disciples et des élèves éminents tels Malik Ibn Dînâr (m. avant 131/748-9) et le juriste Sufyân al-Thawrî (97/716-161H/778 ap.J.C), selon son hagiographie, mais l'affirmation est historiquement très douteuse⁶⁶. Un autre de ses disciples 'Abd al-Wâhid ibn Zayd (m.177/793), codifie déjà ce que nous pouvons appeler « le langage du soufisme », un symbolisme et des allusions (*ishârât*) précurseurs. Il est à l'origine notamment de la fondation d'un *Ribât* (construction fortifiée) à 'Abadân, près de Bassora, **qui**

⁵⁹KNYSH, Alexander, *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2010, page 6.

⁶⁰ Aujourd'hui perdu.

⁶¹Analysé et traduit récemment par THIBON, Jean-Jacques, *Les générations des Soufis: Tabaqât al-sûfiyya de Abû 'Abd al-Rahmân, Muḥammad Ibn Ḥusayn al-Sulamî (325/937-412/1021)*, Brill, 2019.

⁶² Nous remarquons utilement à ce propos, que la spiritualité ne connaît pas de distinction sexuelle, ainsi Dhû l-Nûn al-Miṣrî originaire de Kairouan rencontre à la Mecque des maîtres de Khorassan, dont une certaine Fâtima de Nichapour. La présence de la spiritualité féminine s'étend de l'orient à l'occident musulman, Ibn 'Arabi cite dans ses *Futûḥât* un très grand nombre de « maîtres » femmes dans l'Espagne musulmane dès les premiers siècles, Cf. l'introduction de R. DELADRIERE à Ibn ARABÎ, *La Vie merveilleuse de Dhû-l-Nûn l'Egyptien*, Paris, 1988, pp.19-24.

⁶³Nous retrouvons le nom de Hasan al-Baṣrî plus tard au point de départ de plusieurs chaînes initiatiques (*silsila*), comme celle de Junayd. Cf. POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, p. 32.

⁶⁴Ibid., p., 33.

⁶⁵ Il y a une divergence entre les historiens sur le fait qu'elle eut ou pas un maître spirituel qui l'a initié ainsi que sur son identité.

⁶⁶ KHAYYAT, Nadira, *L'amour gratuit chez Rabi'a al-'Adawiya et Jean de Dalyata*, in *Les mystiques syriaques*, Paris, Geuthner, coll. « Études syriaques », vol. 8, 2011, pp. 79-86. Selon Ibn al-Jawzî (m. 1200), elle eut également comme disciple Shaqîq al-Balkhî (m.810).

est une première preuve « d'organisation » d'une congrégation qui dédie sa vie aux exercices spirituelles.⁶⁷

Au IIIe/IXe siècle à partir de Baghdad, alors capitale prospère, s'opère la transmission de la spiritualité vers l'Espagne musulmane où des référents marqueront pour toujours le soufisme de l'occident⁶⁸. Nous remarquons à cette époque à Baghdad que les maîtres les plus connus tels Muḥāsibî (165-243/781-857), Bistāmî (m. en 234/848 ou 261/874) et Junayd (m.911) se sédentarisent (bien plus que leurs précurseurs).

Ibn Masarra (269-319/883-931) hérite de l'instruction de Sahl al-Tustarî (203-283/818-896) de Tustar du Khouzistan et apporte sa contribution en Andalousie. Trois siècles après dans l'école d'Almeria, l'empreinte y reste toujours présente.⁶⁹

La sédentarisation relative que nous avons évoquée n'exclut pas les échanges et la migration d'hommes et d'enseignements, grâce à des disciples en quête de formation et d'initiation. Nous prenons comme exemples Muḥāsibî à Baghdad qui recueille l'enseignement de Dhû l-Nûn (155-245/771-860) d'Egypte et les « sages » de Bistāmî qui attirent l'attention de Junayd au point qu'il en fait l'exégèse.

Nous ne pouvons pas parler à ce stade encore de voies initiatiques (*Tarîqa*) distinctes, car en effet la formation (ou l'initiation spirituelle) d'un disciple passe en général (sauf exceptions) par la compagnie successive ou simultanée de plusieurs maîtres initiateurs.

Dans la seconde moitié du IVème siècle et au tout début du Vème siècle (Xème – XIème), d'autres éminents savants arrivent à diffuser largement le soufisme dans le milieu des Oulémas. Nous citons à ce propos Abû 'Abd al-Raḥmân al-Sulamî (325-412/936-1021) avec son commentaire soufi du Coran « *Ḥaqâiq al-tafsîr*⁷⁰ » qui réussit à inclure le soufisme dans le savoir islamique et à le proclamer publiquement. Ce commentaire fut la base de ses discours dans les mosquées de Baghdad⁷¹. Abû Nu'aym al-Isbahânî (336-430/948-1038)

⁶⁷POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, p. 32.

⁶⁸ Des foyers de la mystique se développent notamment l'école d'Almeria avec comme principal référent Ibn al-'Arîf (m.536/1141). Nous citons également Ibn Barraĵân (m.536/1141) et Ibn Qâṣî (m.546/1151). Nous pouvons également recenser certaines personnalités isolées comme celle du Qadî 'Iyâd de Ceuta (1083-1149) ce n'est que plus tard qu'une vraie école spirituelle va s'affirmer, en effet un andalou formé par plusieurs maîtres marocains fait le voyage à Baghdad où il rencontre principalement al-Jîlânî. Il s'agit d'Abû Madyane dit al-ghawth (m. en 1198) qui va devenir la principale source initiatique du soufisme maghrébin comme nous allons le voir plus loin.

⁶⁹ POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, pp., 36 - 37.

⁷⁰ Cf. BÖWERING, Gerhard, « *Sufi Hermeneutics in Medieval Islam* », *Revue des études islamiques*, 55-57, 1987-1989, p.260.

⁷¹ Abû Ḥamîd al-Isfrâ'inî, un shaféite ash'arite, conseiller, à partir de 393/1003 du Calife 'abbasside al-Qâdir (999 – 1003), fait venir Sulamî à Baghdad pour y enseigner dans les mosquées son commentaire soufi du Coran, les *Ḥaqâiq al-tafsîr*. Ce fut donc une sorte de consécration ou reconnaissance publique du soufisme. Même référence p.260.

complète à Ispahan, sous les Bouyides, l'œuvre de Sulamî dans son livre *Hilyat al-awliyâ*⁷² en s'appuyant sur le *Hadîth* pour défendre le soufisme.

Le Maghreb du X et XI^{ème} siècle, va avoir ses propres savants de la discipline/science soufie, nous ne pouvons ignorer à ce propos le Kairouanais (émigré à Nichapour), Abû 'Uthmân al-Maghribî (m.376/983) qui compte parmi les maîtres de Sulamî ; le Tunisien, Abû Ishâq al-Jabanyânî (m.369/979) se présente avant tout comme juriste malékite. Il mène une vie d'ascète et d'adoration, et met sa sainteté et ses miracles/prodiges au service de la résistance contre les Fatimides⁷³ ; Muhriz Ibn Khalaf (m.413/1022) continue son action. En étudiant la biographie de ces deux saints nous constatons que dans une époque perturbée de trouble où le pouvoir politique est fragile voir effacé, les maîtres se trouvent investis de fonctions sociales et politiques qu'ils n'assuraient pas de façon aussi visible en d'autres circonstances ou en règle générale. Ce qui confirme le principe de responsabilité pour le soufi que nous avons évoqué au début de ce chapitre.

L'expansion du soufisme est liée également à une diffusion de sa littérature notamment les thèmes clefs. Ainsi le *fanâ* et *baqâ* sont explicités et mis en avant par Abû Sa'îd al-Kharrâz (m.286/899), l'amour de Dieu est défendu d'abord par Abû l-Husayn al-Nûrî (m.295/907)⁷⁴, la lucidité (*ṣaḥw*) est privilégiée par Junayd (m.298/911). En plus de leurs écrits ces érudits soufis se donnent comme principale tâche de former des disciples de haut niveau par l'enseignement. Junayd forme à la mosquée de la Shuniziyya⁷⁵ plusieurs disciples parmi les précurseurs et par là des chaînes initiatiques (*silsila*) se mettent en place, ce qui lui

⁷² Cf. BÖWERING, Gerhard, « *Sufi hermeneutics in Medieval Islam* », Revue des études islamiques, 55-57, 1987-1989, p.260.

⁷³ Les Fatimides (appelés aussi Obeydites depuis le Manifeste de Bagdad) ont constitué une dynastie califale chiite ismaélienne qui gouverna sur deux périodes entre 909 et 969 puis entre 969 et 1171 depuis l'Égypte, sur un territoire qui englobait une grande partie de l'Afrique du Nord, la Sicile et une partie du Moyen-Orient. Voir: Diana Steigerwald. « The Multiple Facets of Isma'ilism. » Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity, 2002. Vol. 9, pp. 77-87.

⁷⁴ Lors d'un procès intenté contre les soufis en 264/ 877 à l'instigation du hanbalite Ghulâm Khalîl, Kharrâz part pour un exil qui le conduit jusqu'à Kairouan. Abû al-Husayn al-Nûrî (m.295/907), au contraire résiste et met en avant sans réserve la légitimité de l'amour de Dieu. Nous reviendrons dans le chapitre réservé aux divergences entre soufisme et Fiqh en détail sur cet événement. Références: BÖWERING, Gerhard, *Early Sufism between Persecution and Heresy*, in *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. by DE JONG, Frederick and RADTKE, Bernd. P. 54-56. DHAHABÎ, Shams al-Dîn, al-, *Siyar a'lam al-nubalâ'*, tome 14, p.71.

⁷⁵ L'école soufie de Bagdad du IX^{ème} et X^{ème} siècle représente la matrice d'où vont naître les ordres iraqiens mais aussi beaucoup d'autres. Certains persisteront même à s'appeler simplement « voie de Junayd ».

vaut le surnom de *Sayyid al-Tâifa*⁷⁶ « le prince de l'ordre » et sa voie « de fait » prend le nom de « voie de Junayd » comme déjà cité.

Sahl al-Tustarî (203-283/818-896) va plus loin dans la formation des disciples par la qualité de l'enseignement qu'il prodigue et par là la qualité des disciples qu'il forme, l'un deux Muḥammad Ibn Sâlim (297/909) fonda l'école des Sâlimiyya -qui inspira l'œuvre d'Abû Tâlib al-Makkî - **Elle fut la première pierre posée pour lancer la Tarîqa**⁷⁷. Abû Muḥammad al-Sanbakî d'une tribu kurde d'al-Baṭâ'ih, près de Wâsiṭ, au nord de l'Iraq initie plusieurs maîtres qui vont conduire à travers leur chaîne de transmission à 'Abd al-Qâdir al-Jilânî (470-561/1070-1166), maître de l'ordre universel Qâdirî et Aḥmad al-Rifâ'î (m. 578/1183)⁷⁸.

Ainsi donc, avec la formation de disciples s'apparentant à des écoles, apparaissent des voies initiatiques (appelée *Tarîqa*, pl. *Turuq*) « universelle » dont la première et la plus influente est la Qâdiriyya qui pris le nom du savant soufi 'Abd al-Qâdir al-Jilânî (470-561/1070-1166), né à Jilân au nord de l'Iran. Il a vécu dans une période de crise où la dynastie Abbasside était confrontée aux troubles internes et aux attaques des croisés. Il fut un juriste hanbalite et reçoit la *khirqa* par l'intermédiaire d'un juriste hanbalite également. Son maître en soufisme en définitif fut Shaykh Ḥammâd al-Dabbâs (m.523/1131). Il a su concilier entre deux approches : celle de la jurisprudence et celle du soufisme comme cela a été fait avant lui par al-Anṣârî al-Harawî (m.481/1089). Il acquiert une grande renommée d'enseignant notamment à travers son ouvrage *al-Ghunya li tâtlibî al-Ḥaqq*, où est compilé ses « conseils » aux disciples et les règles du cheminement vers Dieu.

Il travailla également à pérenniser le soufisme par ses écrits et à transmettre la *khirqa* sans penser à fonder de confrérie (Tarîqa). Son influence ne tarda pas à sortir du cadre des savants hanbalites pour atteindre le Yémen et surtout la Syrie où la célèbre famille des Banû Qudâma et plus tard le célèbre Ibn Taymiyya (m.728/1328)⁷⁹ adhèrent à l'ordre soufi Qadiri⁸⁰.

⁷⁶ POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, pp.36-37.

⁷⁷ Ibid., p., 37. Il faut attendre le XII et XIIIe siècle pour assister à l'émergence de ce qu'on appelle les voies ou ordres soufis (*Tarîqa*), ce que nous désignerons dans la suite par le terme « soufisme confrérique ».

⁷⁸ Il est à noter qu'après la génération des pionniers – que certains datent d'un siècle- il eut des déviations dans les voies par des disciples en générale ayant des connaissances superficielles de l'Islam et ignorant les principes fondamentaux de leur maître. Cela par des pratiques extatiques extrêmes et inattendues telles que marcher sur des tisons, avaler des serpents où se transpercer le corps..., POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, p., 47 qui évoque à ce propos les déviations de la voie Rifâ'î après la mort de son fondateur, mais nous constatons que la même remarque est valable pour d'autres voies comme nous allons le voir plus loin.

⁷⁹ DE JONG, Frederick, RADTKE, Bernd, *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leyde, E. J. Brill, 1999, xii + 829 p. (index) (coll. "Islamic History and Civilization. Studies and Texts, 29"). Édition électronique URL : <http://assr.revues.org/437> ISSN : 1777-5825, Éditions de l'EHESS. P. 110.

⁸⁰ POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, p.46 - 47. Ibn Taymiyya témoigne : « J'ai porté le manteau soufi (*khirqa*) d'un certain nombre de sheikhs soufis, appartenant à des Turuq (voies, confréries)

Néanmoins, il faut attendre le XV^{ème} siècle⁸¹ pour que la Tarîqa Qâdiriyya se répande dans tout le monde musulman.

Les Rifâ'î contrairement à l'ordre Qâdirî, n'attendent pas la mort du maître Aḥmad al-Rifâ'î (m. 578/1183) pour former une famille spirituelle et une école. Cette famille fut ainsi parmi ceux qui naissent dès le XII^{ème} siècle. Elle s'organise rapidement à partir de sa zawiya des *Batâih* (bas-Iraq entre Bassora et Wâsit).⁸² Un disciple de Rifâ'î Abû l-Fath al-Wâsîfî (m.632/1234) est l'initiateur en Egypte de cet ordre.

Dans la première moitié du XII^{ème} siècle, Yûsuf al-Hamadânî (m.535/1140) initie avec son disciple 'Abd al-Khâliq al-Ghujuwânî (m.617/1220) l'ordre dit Naqshabandî à partir de l'héritage *malâmâtî*⁸³. Hamadânî forme également Aḥmad al-Yasavî (m.562/1166) né dans le Turkestan, dont l'influence va s'établir sur les Turcs nomades, les *bâbâ* errants doivent leur doctrine initiatique à lui.

Le courant des Qalandris, cherchant à attirer sur eux le blâme (*malâma*), versent dans la provocation sociale et marquent la rupture avec les *malâmâtî* d'origine. Les *bâbâ* yasavis (se réclamant d'Aḥmad al-Yasavî) installent le courant Qalandari en Anatolie. Les Qalandris atteindront même le proche orient. Ils seront abhorrés et bannis pour leur non-respect de la Sharî'a (la loi divine), leur consommation du hachich et leur physique rebutant... **La dérive des qalandris empêche de les classer comme un ordre soufi sunnite.**⁸⁴

Dans la deuxième moitié du XII^{ème} siècle, une autre voie, l'ordre/Tarîqa Suhrawadî de son fondateur Diyâ' al-Dîn Abû Najîb al-Suhrawardî (m.563/1168) érudit bagdadien qui fut initié par le maître Aḥmad al-Ghazâlî (m.520/1126) -juriste et frère du fameux Abû Hâmid al-Ghazâlî- est un pilier dans la transmission des traditions issues d'Iraq et de la Perse.

Cet ordre établi des règles notamment à travers un manuel de l'oncle du fondateur 'Umar al-Suhrawardî nommé *Adâb al-murîdîn*, ce dernier établi dans ses enseignements l'équilibre entre la Voie (Tarîqa) et la Loi (Sharî'a). Suhrawardî connu de son vivant une grande réputation au moyen orient et même au-delà : le poète persan Sa'dî (m.692/1292) et au XIV^{ème} siècle le voyageur marocain Ibn Battouta sont initiés à son ordre.⁸⁵ Il nous laisse une

diverses, parmi eux 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî, dont la Tariqa est la plus grande de celles bien connues, que la miséricorde d'Allah soit sur lui. » Passage cité à partir d'*al-Mas'ala at-tabraziyya*, transmise par Jamâl al-Dîn al-Talyani dans son *Targhîb al-mutahâbbîn fî labs khirqat al-mutammayyizîn*.

⁸¹ ZARCONE, Thierry, l'Iraq, dans *les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, op.cit.p.312. ZARCONE, Thierry, *Le soufisme*, p.10.

AÏNI Mehmmed Ali, *Un grand saint de l'islam 'Abd al-Kâdir Guilânî*, p. 68.

⁸²POPOVIC et VEINSTEIN, référence citée, p., 47.

⁸³ Courant qui recherche le blâme né initialement en Asie centrale. Il allie exigence et intériorité.

⁸⁴ Ibid.,p., 50.

⁸⁵ Ibid.,p., 48.

œuvre majeure, *'Awârif al-Ma'ârif*, qui ne se limite pas à une « compilation » des sagesses des premiers maîtres mais traite d'une méthode sur le soufisme et un langage métaphorique inédit. Cet ouvrage a été traduit –très tôt-en plusieurs langues du monde musulman.

Au début du XIII^{ème} siècle, Najm al-Dîn Kubrâ (m.618/1221) né dans le Khawarizm, au sud de la mer d'Aral, crée l'ordre de la Kubrawiyya. Il reçoit la *Khirqâ* de plusieurs *shaykhs* dont des disciples d'Abû Najîb Suhrawardî (m.1168). Parmi ses disciples figurent Bahâ al-Dîn Walad (m.1230), le père de Rûmî (m.1273) et Majd al-Dîn al-Baghdadî (m. entre 1210 et 1219), maître du mystique persan Farîd al-Dîn 'Attâr (m.1221). Il fut surnommé le « modèleur des saints ».

Pour l'Espagne musulmane des « foyers » mystiques rayonnent notamment à l'école d'Almeria et cela malgré l'intransigeance des juristes malikites et l'intolérance du pouvoir almohade de leur époque. Ces foyers deviennent visibles et signifiants grâce à la complicité de trois maîtres : Ibn al-'Arîf (m.536/1141), Ibn Barrajjân (m.536/1141) et Ibn Qasî (m.546/1151). Ces trois maîtres « froissent » le pouvoir politique temporel, ce qui leur coûtera la vie⁸⁶.

Au Maghreb, le mouvement soufi se développe à la fin du XII^{ème} siècle autour d'Abû Madyan Shu'ayb (m.594/1198) surnommé *al-Ghawth* (le secours) andalou initié par plusieurs maîtres marocains, dont Abû Ya'zâ⁸⁷ et Ibn Hirzihim (dit aussi Sidi Harâzim). Les chaînes initiatiques de cette impulsion remontent à Junayd et à l'école de Bagdad. Les disciples d'Abû Madyan arrivent même en Egypte et au Moyen Orient enrichissent le soufisme et font de lui une doctrine mystique marocaine, andalouse et orientale.⁸⁸ Abû Madyan meurt près de Tlemcen, alors qu'il se rend au Maroc pour répondre à la convocation du sultan Almohade Ya'qûb al-Mansûr (m.1199) : des oulémas hostiles au soufi ont créé la rancune dans le cœur du souverain en prétendant que la renommée du saint menaçait son pouvoir. Selon une autre version, le sultan almohade appelle au contraire Abû Madyan à son soutien pour purifier son

⁸⁶ POPOVIC et VEINSTEIN, référence citée, p., 51. Nous développons plus loin leur mésaventure (cf. chapitre suivant).

⁸⁷ Connu au Maroc, jusqu'à nos jours sous le nom de Mûlây Bu'azzâ (Abî Ya'azâ al-Hazmîrî). Ce maître berbère noir a vécu 130 ans de 424/1046 à 554/1176, il était illettré, strictement végétarien, il vivait parmi les bêtes sauvages et enseignait dans une langue simple ce que les mystiques orientaux expriment de façon sophistiquée, il fut surnommé le professeur de lumière « *yâ lânnûr* ». Il fut le contemporain d'Abû Madyan al-Ghawth originaire d'Andalousie (Séville). Cf. CORNELL, V.J., *the way of Abû Madyan*, p.10 et voir l'ouvrage de référence pour la biographie de ce maître : SAWMA'Î, Tâdilî, Aḥmad, al-, *Kitâb al-mu'zâ fî manâqibi al-shaykh Abî Ya'azâ* ». Aḥmad al-Tâdilî al-Ṣawma'î (m. 1013/1592) est un shaykh soufi marocain qui a laissé un nombre important de livres en état de manuscrit, 1080 selon l'historien 'Abd Allâh Ghannun dans son livre *al-Nnubûgh al-maghribî fî al-adab al-'arabî*, tome I. P.253.

⁸⁸ GRIL, D, *Introduction à la Risâla de Safî al-Dîn Ibn Abî l-Mansûr Ibn Zâfir*, p.27.

âme et lui permettre d'effacer ses péchés. Ayant tué son frère pour le pouvoir, il aurait été pris d'un grand regret qui le mena à une quête de la spiritualité.⁸⁹

Le marocain Abû al-Hasan al-Shâdhilî (m.656/1258) est à l'origine d'un ordre dit universel qui se propagera dans la quasi-totalité du monde musulman, Shâdhiliya⁹⁰- l'ordre shadhilite-. Al-Shâdhilî après sa quête en orient à la recherche du maître spirituel fut orienté vers 'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh (m.625/1228) (surnommé le pôle) un disciple indirect d'Abû Madyan installé au mont 'Alam au nord du Maroc, il sera son unique disciple. Après avoir eu l'autorisation (*ijâza/idhn*) de son maître Ibn Mashîsh, Shâdhilî voyage vers l'Est, il enseigne à Tunis puis Alexandrie, il passe souvent par l'Egypte, pour se rendre à la Mecque. Il meurt sur le chemin du Pèlerinage, dans le désert qui entoure la mer rouge.

Ainsi, dans la deuxième moitié du XIII^{ème} siècle l'ordre shadhilite qui donne peu d'importance à l'éducation théorique basée sur les livres et opte pour l'enseignement pratique et directe des disciples (« mes livres sont mes disciples » disait Shâdhilî)⁹¹ se voit intégrer le milieu des oulémas. Des maîtres soufis adeptes de son système éducatif le représente en Andalousie à l'exemple Abû l-'Abbâs al-Mursî (m.686/1287), en Egypte Ibn 'Atâ Allâh al-Iskandarî (d'Alexandrie) (m.709/1309) répandent son ordre à travers leurs ouvrages⁹² et par là font du soufisme shadhilite un soufisme populaire accepté et soutenu par les oulémas. Ibn 'Atâ Allâh enrachine durablement cette voie au Caire, où il dispose d'une chaire d'enseignement à la fois du droit (Fiqh) et du soufisme à la célèbre université d'Al-Azhar. Il représente l'équilibre entre la Voie et la Loi⁹³. Il défend certains soufis cairotés contre les attaques d'Ibn Taymiyya. Les maîtres et savants soufis shadhilis viennent à la rescousse du soufisme et de la sainteté en général au-delà même de leur propre confrérie⁹⁴. La voie Shâdhili donnera naissance à plusieurs ramifications importantes dont la Darqâwiyya plus tard au Maroc. Nous allons y revenir au prochain chapitre.

⁸⁹*Ibid.* pp.57-58.

⁹⁰ Voir utilement : *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*. Actes du colloque organisé par E. Geoffroy à la Bibliotheca Alexandrina en avril 03. Paris, Maisonneuve & Larose, 30 contributeurs, 550 p, 2005.

⁹¹A l'instar de ses maîtres Abû Madyan et Ibn Mashîsh, Shâdhilî n'a pas écrit, si l'on exclut ses célèbres litanies (*ahzâb*).

⁹² Nous en citons notamment *Latâif al-minan*, qui retrace la vie et l'enseignement de Shâdhilî et de Mursî et est considéré comme le texte fondateur de la Shâdhiliyya : POPOVIC et VEINSTEIN, référence citée, p., 56. *Latâif al-minan* a été traduit sous le titre : *Ibn 'Atâ Allah- La sagesse des maîtres soufis* par Eric Geoffroy aux éditions Grasset en 1998.

⁹³ GEOFFROY, Eric, *Ibn 'Atâ Allah- La sagesse des maîtres soufis*, Paris, éditions Grasset, 1998 : présentation et traduction des *Latâif al-minan* d'Ibn 'Atâ' Allâh, p.9-11.

⁹⁴ Cf. DANNER (V.), « *The Shâdhiliyyah and north african sufism* », in S.Hosein Nasr, (éd.), *Islamic spirituality manifestations*, Londres, 1991, pp.26-48. MARGOLIOUTH (D.S.), « *Shâdhiliyya* », *Enc. de l'islam*, 1^{ère} éd., IV, pp.256-259. Ils le défendent par le prêche et la plume et le place au Coeur même de l'Islam.

A la fin du XIII^{ème} siècle, Jalâl al-Dîn Rûmî (m.671/1273) après des études des sciences islamiques pendant des années en Syrie, revient à Konya les professer puis s'inspire d'un derviche errant local Shams de Tabrîz (m.1248) et de Son Amour « divin ». L'Amour divin aura pour Rûmî durant toute sa vie un égard sans fin. Il établit le *samâ'* (chant), qui consiste en l'audition spirituelle et surtout en la célèbre danse des derviches tourneurs. L'œuvre maîtresse de Rûmî reste le célèbre *Mathnawî*, elle joint le symbolisme spirituel (*ishârât*) à la beauté poétique. C'est son fils Sultan Walad (m.712/1312) qui, depuis Konya, établit l'ordre mevlavi⁹⁵, en organise les rituels et répand la voie hors d'Anatolie. L'influence de l'ordre mevlavi dans les chants d'al-Harrâq et le symbolisme (*ishârât*) de ses poèmes sont frappant.

Les ordres (*tarîqa*, pl. *turuq*) les plus importants sont ainsi⁹⁶ :

1-La Qâdiriyya qui remonte comme nous l'avons vu à 'Abd al-Qâdir al-Jilânî qui eut plusieurs ramifications à travers le temps et l'espace, elle s'est répandue dans tout le monde musulman à l'exception de l'Iran chiite.

2. La Kubrawiyya- considérée comme fondée par Najm al-Dîn al-Kubrâ comme nous avons présenté, elle s'est répandue en Asie centrale et en Inde.

3. La Naqshbandiyya- fondée au VII^{ème}-VIII^{ème} / XIII^{ème}-XIV^{ème} siècle en Asie centrale, elle s'est répandue principalement vers l'Inde, le Caucase, l'Iraq, le Kurdistan, l'Arabie du Sud et en Afrique du nord où elle ne s'est jamais vraiment fixée.

4. La Khalwatiyya- fondée au VII^{ème}-VIII^{ème}/XIII^{ème}-XIV^{ème} siècle dans le Caucase, elle s'est répandue dans l'empire ottoman (tout comme la Mawlâwiyya) et d'avantage en Egypte ainsi que dans le reste du monde arabe à partir du XVII^{ème}-XVIII^{ème} siècle. Des branches de la Khalwatiyya comme la Sammâniyya et la Tijâniyya sont particulièrement importantes et influentes dans l'histoire de l'Afrique contemporaine.

5. La Shâdhiliyya-fondée au VII^{ème}-VIII^{ème}/XIII^{ème}-XIV^{ème} siècle, elle s'est répandue principalement en Afrique du nord et dans l'ouest du monde musulman. Nous y reviendrons lorsque nous traiterons du soufisme marocain et notamment de la filiation du maître al-Harrâq qui fonde la branche Harrâqiya de cet ordre à partir de la Darqâwiya (autre branche importante mais récente de la Shâdhiliyya marocaine).

⁹⁵Mawlâwiyya en arabe, terme venant de *Mawlânâ* « notre maître ».

⁹⁶ Cf. Encyclopédie de L'Islam, terme TASA^WWUF, p.339.

Dans la majorité des cas, ces ordres ont des règles fixées par écrit, qui traitent de l'authenticité de l'ordre (notamment sa chaîne initiatique), l'organisation du disciple et son cheminement, il s'agit des points suivants :

1. La chaîne d'affiliation/transmission de l'ordre (*silsila*), qui remonte du maître actuel jusqu'au Prophète de l'Islam. Cette chaîne paraît ininterrompue pour les différents ordres de la période du Prophète jusqu'à au moins leurs fondations aux VII-IXème/XIII-XVème siècles.

2. Les conditions et les rituels pour l'admission à l'ordre, l'obéissance ou même la soumission totale au maître (*comme le cadavre se soumettant à celui qui procède à son lavage mortuaire*)⁹⁷ qui passe souvent par un pacte initiatique-allégeance (*Bay'a, Muṣāfaha*) conformément au verset 10 de la sourate 48.

3. Les instructions sur l'emploi des formules du *Dhikr* (nombre, fréquence, choix des Noms divins et des formules)

4. Les instructions pour la retraite (*Khalwa*) qui peut varier de plusieurs jours à plusieurs semaines dans une cellule/zawiya particulière pour s'adonner aux exercices du *Dhikr*.

5. Les conseils pour le comportement des membres de l'ordre entre eux et avec le maître.⁹⁸

6. La pratique la plus importante des soufis (en plus des cinq piliers de l'Islam) reste l'invocation abondante du Nom de Dieu (*Dhikr*). Dans certains ordres, la musique et la danse font partie des rituels importants comme nous l'avons vu pour la Mawlāwiyya. Mais ces dernières pratiques étaient rejetées par des théologiens comme Ibn Taymiyya et son école ; d'autres tel qu'al-Ghazālī, acceptaient le *samā'* (l'audition spirituelle).⁹⁹

Nous concluons cette première partie en soulignant que l'organisation sociale du soufisme, qui se met en place surtout au XIIIème siècle, correspond à une adaptation « contextuelle » au fil du temps. Beaucoup de soufis appartiennent au milieu des oulémas -

⁹⁷ C'est une parole de métaphore que nous pouvons entendre dans tous les ordres soufis.

⁹⁸ Cf. Encyclopédie de L'Islam, terme TAṢAWWUF, p. 340.

⁹⁹ Ibid, et voir également au sujet du statut de la musique en islam et la défense de sa licéité : GHAZALI, Majd al-Dîn, Shihâb al-Dîn, Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ṭusi (m.520/1111) - le frère de Abû Hâmid- , *Bawâriq al-ilmâ' fi al-radd 'alâ man yuharrimu al-samâ' bi al-kitâb wa al-naṣṣ wa al-ijmâ'*, en état de manuscrit, que nous pouvons traduire : *Les éclairs de lumière concernant la réfutation de ceux qui déclarent l'interdiction d'écouter le samâ' par les preuves du Livre, de la Tradition et du consensus*, traduit en partie en anglais dans : ROBSON James (éd., trad.), *Tracts on listening to music: being Dhamm al-Malaki by Ibn Abul Dunya, and Bawâriq al-Ilmâ' by Majd al-Dîn al-Ṭusi al-Ghazari*. London, the Royal Asiatic Society, 1938.

GHAZALI, Ahmad, *al-'Imâra aw al-ḥadra, mouḥâwala li al-taasîl al-shar'î*, Rabat, ed. revue al-ishâra, 3^{ème} année numéro 25, Mai 2002/ Ṣafar (2^{ème} mois) de l'année 1423, p.17.

FARMER, Henry, Georg (1882-1965), *The Source of Arabian Music*, Leiden, E. J. Brill 1965.

savants-. La mystique s'organise, le soufisme est de plus en plus attractif, ses rites deviennent visibles notamment l'encadrement de la « dévotion au Prophète » qui de son côté s'exteriorise également.



II- Les divergences historiques entre Fiqh et soufisme¹⁰⁰

Nous signalons tout d'abord que l'opposition au soufisme n'est pas toujours le fait de juristes et qu'il est difficile d'affirmer une opposition frontale entre fiqh et soufisme. Néanmoins, cette opposition a bien existé et existe encore face à certaines formes de soufisme et entre certains juristes¹⁰¹ et des soufis. Nous nous limiterons dans cette partie à exposer l'historique de ces divergences sans les analyser, fait qui sera abordé plus tard. Sur ce point, nous dirons qu'historiquement nous pouvons diviser ces divergences en deux grandes périodes scindées par une période médiane.

Ainsi, la première période englobant le IX et le X^{ème} siècle, débute avec l'apparition du soufisme puisque dès sa genèse il a été critiqué par certains juristes¹⁰² qui voyaient en lui une atteinte à la tradition scripturaire, une hérésie, une sorte de perversion et une menace à leur propre notoriété et influence. Leurs points d'achoppement¹⁰³ dans un premier temps fut qu'ils furent soumis à l'épreuve d'expliquer leur doctrine notamment concernant l'Amour Divin ; ainsi Abû Saïd al-Kharrâz (m.286/899), qui défend les mêmes idées de Junayd, fut contraint de fuir vers Kairouan¹⁰⁴ à la suite d'un procès assigné contre les soufis accusés de libertinage par le hanbalite Ghulâm Khalîl (m.275/888)¹⁰⁵. Abû al-Husayn al-Nûrî (m.295/907) au contraire résiste et défend le bien-fondé « religieux » de l'Amour de Dieu¹⁰⁶. En effet, en 264/877, al-Nûrî et ses compagnons furent accusés d'hérésie et de libertinage par leurs ennemis et le Calife 'Abbaside de l'époque al-Mu'tamid (m. 284/892) les convoqua et ordonna de leur couper la tête. Al-Nûrî s'adressa au bourreau et lui demanda de commencer par lui et d'épargner ses compagnons. Le Calife surpris demanda au juge suprême Ismaïl Ibn

¹⁰⁰ Nous développerons plus loin ces divergences en rapport avec notre sujet et l'époque de la présente étude.

¹⁰¹ Tels Ibn Taymiyya ou Ibn al-Jawzî comme nous allons le détailler dans le présent chapitre ou encore les Fuqahas contemporains d'al-Harrâq comme nous allons le voir dans les chapitres suivants.

¹⁰² A ce propos, plusieurs grandes figures juridiques de l'islam étaient eux même des soufis. Citons à titre d'exemples al-Ghazâlî (m. 505 A.H -1111 A.J), al-Qâdî 'Iyâd de Ceuta (m. 544 A.H -1149 A.J), al-Jilânî (m.561 A.H-1166 A.J), al-'Izz Ibn 'Abd al-Salâm d'origine marocaine bien que plus connu en Egypte (m. 660 A.H-1232 A.J), al-Nawawî (m. 676 A.H-1277 A.J), al-Suyûtî (m.911 A.H -1505 A.J) ou Ahmad Zarrûq (m.899/1494), et pour l'époque de la présente étude Ibn 'Ajîba et al-Harrâq.

¹⁰³ Nous signalons ici un certain nombre de divergences que nous développerons dans ce qui va suivre à savoir la notion de maître spirituel et du combat spirituel (ou grand *jihâd*), la vénération du Prophète et de sa famille et la définition de l'innovation (*bid'a*) et ses implications dans la vie culturelle, sociale et politique.

¹⁰⁴ Il voyagea beaucoup également vers d'autres cités et résida surtout à la Mecque.

¹⁰⁵ DHAHABÎ, Shams al-Dîn, al-, *Siyar a'lam al-nubalâ*, tome13, p.285. BÖWERING, Gerhard dans «*Early Sufism between Persecution and Heresy*», p. 54-56.

¹⁰⁶ POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, p.37.

Ishâq de les questionner et les juger. Le juge examina les connaissances religieuses d'al-Nurî en matière de culte et de Fiqh et fut satisfait de ses bonnes réponses ! Al-Nurî ajouta : « Dieu a des serviteurs qui parlent par Lui, écoutent par Lui, mangent par Lui... [l'Amour a envahi leur essence jusqu'à s'éteindre en Lui et être par Lui] » Le juge pleura et dit : « si ces gens sont des hérétiques alors il n'y a plus sur terre d'adorateur monothéiste ! »¹⁰⁷. Ils furent ainsi libérés.

Hallâj (m. 309/922), victime de son ravissement/ivresse spirituelle (*Jadhb*), fut le premier grand martyr du « soufisme » avant même l'organisation du soufisme confrérique¹⁰⁸. Annonçant ouvertement dans les rues de Bagdad sa célèbre parole : « je suis la Vérité (*Haqq*)... », il encourut les foudres des légistes, fut condamné à mort et crucifié publiquement en 922. Les maîtres soufis lui reprochèrent notamment d'avoir rompu le silence sur les doctrines ésotériques, dans le contexte politique trouble de l'époque il fut suspecté également de connivence avec les chiites ismaéliens, enfin il fut inculpé d'« *hétéropraxie* » car la *fatwa* qui impliqua sa mise à mort lui reprochait également d'avoir « placé le pèlerinage intérieur, celui du cœur, les prières et les aumônes avant le pèlerinage extérieur physique, à la Mecque ». ¹⁰⁹

Dans la période que nous appellerons médiane, s'établit entre les deux parties, un apaisement ou une conciliation qui était marqué néanmoins par quelques critiques selon les contextes et les conjonctures. Nous en citons essentiellement celle d'Ibn al-Jawzî (1116-1201) juriste hanbalite qui s'opposa aux déviances de certains soufis dans son *Talbîs Iblîs*¹¹⁰, les

¹⁰⁷DHAHABÎ, Shams al-Dîn, al-, *Siyar a'lam al-nubalâ*, tome 14, p.71.

¹⁰⁸ MASSIGNON, Louis, *La passion de Husayn ibn Mansûr al-Hallâj*, volume 1, p.9 et 10 « bibliographie hallagienne ».

¹⁰⁹ MASSIGNON, Louis, *Essai sur les Origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, p.20. Al-Hallâj précise à ce sujet : « Il est des hommes qui processionnent mais non avec leur corps. Ils processionnent autour de Dieu, qui les a dispensés d'aller au sanctuaire ». En effet, il s'agit d'un dépassement du sens exotérique du Pèlerinage, non de sa négation.

¹¹⁰Traduit en français : *Talbîs Iblîs, ruses de Satan*, Paris, éditions Sabil, décembre 2010. Il y dénonça ce qu'il considérait comme contraire à la *Shari'a* chez les soufis. On cite : « Mon conseil pour mes frères, c'est de ne pas se faire influencer par les paroles des gens du *Kalâm* (i.e. la philosophie), et de ne pas prêter l'oreille aux simplicités des soufis. Travailler pour gagner sa vie est meilleure que le chômage du soufisme, et s'attacher aux vérités vaut mieux que d'approfondir des choses copiées à la manière des faux dévots. Cela étant, nous constatons que le but des gens du *Kalâm*, est de semer le doute dans les esprits, et celui des soufis est de pervertir [...] (p. 384-385) ». Néanmoins, Ibn Jawzî fut admiratif et en accord avec quelques pratiques et principes du soufisme : Bien qu'Ibn al-Jawzî diverge avec al-Ghazâlî sur certains propos et sur l'authentification des *hadîths* cités dans son *Ihyâ* (revivification des sciences religieuses), cela ne l'empêcha pas d'en faire le commentaire dans son *Minhâj al-Qâsidîn*. Il reconnaît globalement le mérite de cet ouvrage, ainsi il annonce en introduction de son commentaire : « (...) ô aspirant sincère et novice, déterminé et résolu (...) tu as cherché quel livre bénéfique prendre avec toi durant tes moments de solitude (...) et voilà que tu as préféré le livre de *al-ihyâ* et tu as remarqué comme il est unique en son genre et précieux en lui-même. Je vais donc composer pour toi un livre qui reprend l'essentiel de l'*ihyâ* et dans lequel je m'appuierai sur les traditions les plus authentiques et les plus notoires... ». Ce commentaire a ensuite été repris et résumé par le savant hanbalite Ibn Qudâma al Maqdisî (1147-1223). Ce dernier traité a été traduit sous le titre « Revivification de la spiritualité musulmane », dans lequel la précédente citation est répétée.

ruses de Satan. Cette phase que nous avons qualifié d'intermédiaire ou médiane va durer jusqu'au XIII^{ème} siècle, époque où Ibn Taymiyya (1263-1328) s'attaque ouvertement et agressivement à certains mouvements et pratiques soufis, ce qui aura une grande influence sur tous les débats ultérieurs sur le soufisme.

Pendant cette période « médiane », les soufis s'employèrent à présenter leur doctrine et leur pratique de façon acceptable face aux juristes les plus consciencieux. Les premiers grands ouvrages de référence du soufisme sont écrits¹¹¹, ils défendront l'orthodoxie du soufisme et sa légitimité au regard de la loi musulmane. Cette défense sera parachevée par l'œuvre majeure de Ghazâlî -surnommé la preuve de l'islam- (1058-1111)¹¹² : *Revivification des sciences religieuses (Ihyâ 'ulûm al-dîn)* qui est une démonstration méticuleuse de l'orthodoxie du soufisme. Cet œuvre traite du dogme et du droit musulman -sciences exotériques, et du soufisme avec ses modalités et règles. Le soufisme y est décrit comme la station de l'Excellence relative au cœur de la Loi. Ghazâlî a été en même temps un grand juriste reconnu et un soufi de référence. Grâce à ses travaux et sa quête, plusieurs concepts clefs du soufisme étaient acquis et reconnus, ils ne seront plus remis en débat, même par des réfutations des plus sourcilleux tel Ibn Taymiyya ou plus tard par les wahhabites¹¹³. Il s'agit notamment des saints et leur existence : que la sainteté est un privilège et une grâce divine octroyés à des « élus ». Le *kashf* (ou dévoilement) est reconnu comme une perception illuminée intérieure et gustative des vérités (*haqâiq*), au-delà de la connaissance littéraliste. Enfin, à l'instar des miracles (*mu'jizât*) qui accompagnent et font preuves pour les Prophètes et Messagers, les saints peuvent avoir des prodiges (*karâmât*)¹¹⁴.

L'œuvre de Ghazâlî et ses idées se propagent au Maghreb et crée même des litiges. Ainsi, au cours de la dynastie des Murâbiṭûn¹¹⁵ (Almoravides) formée à Marrakech en 1062, certains chefs de *Ribât*¹¹⁶ qui professent un malékisme rigoureux et littéraliste, entreront en opposition avec des princes almoravides dépravés (vers la fin de leur règne). La confrontation

¹¹¹Nous pouvons rappeler à ce propos les écrits des soufis déjà cités, notamment le *Kitâb al at-ta'arruf* de Kalabâdhî (m.994), connu en occident sous le nom de « doctrine des soufis », le *Fiqh Akbar* attribué au fondateur de la première école de droit sunnite (école hanafite), l'imam Abû Hanifa Ibn Thâbith an-Nu'mân al-Kûfi (m.150H) - restent une défense explicite de la légitimité du soufisme.

¹¹² Il vivait sous les sultans turcs Seldjoukides qui donnèrent au califat abbaside déclinant éclat de la défense de l'orthodoxie sunnite. Avant tout juriste, il fut aussi théologien, apologiste et soufi.

¹¹³ Nous présentons plus loin leur doctrine.

¹¹⁴ Notons que le courant Mu'tazilite nie et réfute cette possibilité.

¹¹⁵ Deuxième dynastie marocaine et première dynastie berbère fondée par le chef spirituel 'Abd Allah Ibn Yâsîn (m.1059) mais formée réellement par la construction de sa capitale la ville de Marrakech en 1062. Elle régna de 434 à 541 /1053 à 1147.

¹¹⁶ Lieux fortifiés où s'isolaient les soldats avant de faire le *Jihâd* ou pour monter la garde. Ces lieux sont utilisés également pour les retraites spirituelles vu leur invulnérabilité et leur isolement.

des deux camps s'établit essentiellement autour des doctrines de Ghazali dont se réclament les premiers. Les ouvrages de Ghazâlî seront publiquement brûlés par les princes almoravides¹¹⁷. **C'est l'Emir 'Ali Ibn Yûsuf (1083-1143) qui ordonna cela suite à la décision des Fuqaha, motivés essentiellement par le fait qu'al-Ghazâlî (juriste shafi'ite) argumentait contre certains avis de l'école malikite** (sans être pour autant hostile à l'école malikite)¹¹⁸!

Les Almoravides devenus impopulaires, seront détrônés par une autre dynastie berbère, les Muwahhidûn¹¹⁹ (Almohades). Ces derniers furent appelés ainsi parce qu'ils faisaient la propagande de l'unicité divine (*Tawhîd*) base de leur militantisme guerrier contre les habitudes ou rites étrangers à l'islam sunnite au Maghreb. Ils professent également l'enseignement soufi de Ghazâlî à travers tout l'empire à partir de leur nouvelle capitale Rabat. Dans ces premiers moments de l'histoire du Maroc, Almoravides et Almohades ont œuvré malgré leurs altérités et leurs divergences pour une seule fin, celle de l'unité musulmane du sud du Sahara (Mali actuelle) jusqu'en Espagne, ce qui fut appelé « le grand Maghreb ». Ils sont à l'origine de l'enracinement de l'islam sunnite de doctrine malékite, en parallèle du soufisme. Néanmoins, chaque fois que des maîtres de cette discipline menaceront leur autorité ou leurs intérêts politiques, ils n'hésiteront pas à les éliminer.¹²⁰ Nous citons notamment les cas d'Ibn al-'Arîf (m.536/1141) (l'école d'Almeria), ou encore Ibn Barrajân (m.536/1141), Ibn Qasî (m.546/1151) avec la révolte des Murîdîn¹²¹. Ces trois maîtres avaient brillé au point de déranger le pouvoir politique et l'ont payé de leur vie comme déjà cité.¹²²

La deuxième période commence au XIIIème siècle et voit le déclenchement de la polémique contre le soufisme pilotée notamment par Ibn Taymiyya¹²³. Il convient de signaler que c'est une période où le soufisme est déjà bien installé et où de nouvelles polémiques sont dirigées contre lui, surtout après l'apparition de pratiques inhabituelles soutenues par les

¹¹⁷ Ibn al-'Arîf (déjà cité) (mort en 536 H/ 1141, empoisonné par les autorités almoravides) avait défendu la pensée de l'Imâm al-Ghazâlî contre les décisions des *fuqahâ* (juristes) de Marrakech et de Cordoue. Il avait initié des disciples qui allaient jouer un rôle important dans la transmission de la mystique de l'Imâm al-Ghazâlî.

¹¹⁸ CONRAD, Philippe, *L'Espagne sous la domination almoravide et almohade*, dans la revue électronique CLIO : : http://www.clio.fr/bibliotheque/l_espagne_sous_la_dominacion_almoravide_et_almohade.asp, août 2002.

¹¹⁹ Dynastie marocaine régnant de 524-668/1130-1269.

¹²⁰ POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, p.390.

¹²¹ Déjà cité.

¹²² POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, p.51.

¹²³ A propos de cette partie, voir : LAOUST, Henri, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqî-d-Dîn Ahmad b.Taymiyya*, Le Caire, institut français, 1939, p. 577 et suivantes.

confréries et généralisées telles : fêter « officiellement » la naissance du Prophète (*Mawlid*)¹²⁴, le culte des saints, ou encore des pratiques spectaculaires plus ou moins authentiques par certains derviches errants comme les Qalandars ou les Rifâ'îs suivi de manifestation extatiques extrêmes et inattendues voir choquantes, influences de rites locaux étrangers à l'islam tels « marcher sur des tisons, avaler des serpents ou se transpercer le corps par des couteaux »¹²⁵.

Les « ultra-orthodoxes » i.e. radicaux ou extrémistes (*shâdd*) avec un chef de file, qui inspirera tous les mouvements ultérieurs des adversaires du soufisme, le théologien Ibn Taymiyya (1263-1328), lancèrent de nouvelles polémiques contre le soufisme (jusque-là considéré populaire, « orthodoxe » et admis par les autorités religieuses sunnites). Ibn Taymiyya a vécu à Damas et au Caire sous les Mamelouks. Il s'agissait d'une époque trouble, délicate et de doutes pour le monde musulman après la destruction, en 1258, du Califat abbaside et le pillage de Baghdâd par les Mongols qui évoluaient désormais vers la Syrie. Ibn Taymiyya¹²⁶ réagit alors de façon immédiate en incitant les musulmans à retourner à la tradition islamique basée sur le Coran et la Sunna et à abandonner toutes les « innovations blâmables »¹²⁷. Il considère cette défaite spectaculaire comme le résultat naturel de l'éloignement de la « *Umma* » de la tradition prophétique et l'expansion de ce qu'il qualifie de *bida'* (hérésies). Cette « campagne » passe par une critique virulente de plusieurs formes de soufisme alors répandues notamment folkloriques tout en reconnaissant théoriquement la sainteté, le dévoilement (*kashf*), les prodiges (*karâmât*)... Mais il refuse de reconnaître que telle personne vivante est un saint ou que telle voie en particulier est authentique et conforme lorsqu'elle proclame une expérience non perceptible qui prétend l'accès à l'invisible ! C'est ainsi qu'il traite beaucoup de ses contemporains soufis de charlatans ou d'égarés choqués par des pratiques extrêmes et des abus de plusieurs « maîtres » autoproclamés. Il enchaîne les lettres, les ouvrages, les fatwas et les décrets provoquant.

¹²⁴ Plusieurs savants ont rédigé des traités sur la légitimité du Mawlid et qu'il est classé en bonne innovation (*bid'a hasana*). Voir entre-autre : Jalâl al-Dine al-Suyûtî (m.911 A.H -1505 A.J) qui compila l'histoire et les fatwas sur cette célébration dans son livre : « *Husnu al-maqsid fi 'amali al-mawlid* » traduit en français par Fayçal Znati avec l'introduction de Tayeb Chouïref sous le nom : « *Le Mawlid : Fatwa sur la célébration de la naissance du Prophète* », Wattrelos, éditions Tasnîm, 2014.

¹²⁵ POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, p.47 qui évoque à ce propos les déviations de la voie Rifa'î après la mort de son fondateur, mais nous constatons que la même remarque est valable pour d'autres voies.

¹²⁶ Il est à noter qu'Ibn Taymiyya était juriste de l'école hanbalite, la plus rigoriste, il avait aussi à travers sa famille une expérience du soufisme, en outre il était lui-même affilié à la Qâdiriyya. Son disciple et continuateur Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292-1350) fut davantage encore un mystique.

¹²⁷ A signaler que Ibn Taymiyya lui-même fut accusé de commettre des innovations blâmables : HUMAYRÎ, 'Issâ, al-, *La Bid'a Hassana, l'innovation louable : sa place et son importance dans la religion musulmane*, traduit par Abdelah Penot, Paris, Ed. Selsabil, 2018. P.128-130.

Il critique d'abord la doctrine des soufis, en prenant comme référence l'œuvre d'Ibn 'Arabî alors récente et populaire¹²⁸, et surtout leurs agissements, notamment les pratiques de demande de Baraka sur les tombes des saints et les exploits de miracles de guérison et autres exhibitions spectaculaires notamment des Rifâ'îs. Il mourra en prison victime de son « extrémisme » qui choquait y compris des autorités religieuses dans le contexte de son époque.

La lutte d'Ibn Taymiyya contre le soufisme ou plus précisément contre certains soufis restera au cœur de toutes les controverses ultérieures. C'est ainsi que nous la mettons en exergue pour bien rendre compte du débat et des critiques à l'encontre du soufisme ou des soufis.

Ce combat **prend cinq grandes Formes :**

***Une première** concerne le risque d'égarer le commun des musulmans (*'amma*), d'une part par le fait de rendre public ce qui est de l'ordre de l'expérience intime notamment par les œuvres d'Ibn 'Arabî, des spéculations ésotériques et philosophiques complexes. D'autre part, la non-action des soufis exprimée par leur doctrine du *Tawakkul*, la confiance en Dieu (*al-tafwîd wa tarku al-tadbîr lahu*)¹²⁹ « exagérée ou poussée à l'extrême » ; celle-ci provoque passivité et détache le soufi du monde et donc de ses responsabilités, surtout au regard du contexte de l'époque où l'ennemi était aux portes. Ghazâlî avait déjà fait la réfutation de cette passivité, néanmoins cette critique d'Ibn Taymiyya va être plus populaire, largement véhiculée et en vogue à l'époque d'al-Harrâq.

***Une deuxième** concerne la question du rapport de Dieu avec Ses Créatures. Pour Ibn Taymiyya, Ibn 'Arabî s'égarait quand il « fusionne » selon lui ce rapport à travers son concept de l'*ittihâd*, appelée aussi *wahdat al-wujûd*, « monisme ontologique » ou « panthéisme » qui consiste chez Ibn 'Arabî à s'éteindre dans la réalité divine sous le rapport que nous précisons plus loin à travers les lettres d'al-Harrâq qui s'en inspire également en mettant en avant la tradition dite « *hadîth al-waliyy* ».

***La troisième** est réservée au *Tawassul*-supplication à Dieu par l'intermédiaire des saints et des Prophètes-pratique pourtant reconnue par les quatre écoles sunnites de droit¹³⁰. Sur ce

¹²⁸ MEMON, Muhammad-Umar, *Ibn Taymiyya's Struggle against Popular Religion*, Paris/La Haye, Mouton, 1976, p.44.

¹²⁹ Cf. Lettre 38 d'al-Harrâq en annexe.

¹³⁰ MALIKI, Muḥammad ibn 'Alawî al-, *Mafahim Yajib an Tuṣāḥḥah* ("Necessary Correction of Certain Misconceptions"). 10th ed. p. 153-156.

HASHIMI, Abul-Ḥasanayn 'Abd Allah ibn 'Abd al-Rahman al-Makki al-, *al-Salafiyya al-Mu'asira: Munaqashat wa-rudûd* ("Contemporary Salafism: Discussions and Rebuttals") p. 143-145.

GHUMARI, 'Abd Allah Ibn Muḥammad Ibn al-Seddîq al-, *Itqân al-san'a fî taḥqîq ma'nâ al-bid'a*, Caire, Maktabat al-qâhira, 2010, p 57-70.

point, Ibn Taymiyya s'est distingué par sa *fatwa* inédite sur l'interdiction de voyager spécialement pour visiter le tombeau du Prophète à Médine.¹³¹

***Une quatrième** dénonce la musique et la danse des soufis (*Hadra*) dans son « *Traité de la musique et de danse* »¹³². Il va ainsi à l'encontre d'Abû Hâmid al-Ghazali (1058-1111) et de son frère juriste également Ahmad al-Ghazâli (1056-1121) qui conditionne le statut de la musique et de la danse à son contenu et son contexte¹³³, comme nous le verrons également dans l'argumentation des contemporains al-Harrâq et Ibn 'Ajîba.¹³⁴

***Une cinquième**, enfin, restera dans les critiques ultérieures, c'est la question du rapport du soufisme ou plutôt des soufis avec la Loi (*Sharî'a*). Ibn Taymiyya et ses disciples accusent les soufis de se croire soit exonérés de la loi divine (du fait qu'ils prétendent atteindre la certitude *-al-yaqîn*)), soit de la transgresser pour détourner l'attention des gens d'eux, à la manière des Malâmatiyyas, ceux qui recherchent le blâme en violant délibérément la Loi. Ibn Taymiyya pointe du doigt les Qalandars et surtout les Rifâ'î. Ainsi, il a pu généraliser ce qui est spécifique à ce qu'on peut qualifier de « sectes » dans le soufisme.

La pensée et les fatwas d'Ibn Taymiyya ont été portées par l'école de droit hanbalite postérieure et par les traditionalistes (spécialistes du *Hadîth*) et le plus grand succès de cette pensée va être sa réutilisation en Arabie du XVIII^{ème} siècle par Muhammad Ibn 'Abd al-

GHUMARI, 'Abd Allah Ibn Muhammad Ibn al-Siddîq al-, *Irgham al-mubtadi` al-ghabi bi-jawâz al-tawassul bil-nabi* ("Compelling the Dunderheaded Innovator to Accept the Permissibility of Using the Prophet as a Means"), Amman, Ed. Hasan `Ali al-Saqqaf. 2nd ed. Dar al-imam al-Nawawi, 1992.

MAHMUD, Mamduh, *Raf` al-manâra bi-ahâdîth al-tawassul wa al-ziyâra* ("Raising the Lighthouse with the Hadîths of Seeking Means and Visitation [of the Prophet]") p. 118-121.

¹³¹ IBN TAYMIYYA, Taqiyy al-Dîn, Ahmad, *Majmou' al-Fatawa*, tome 2 page 333 et *al-Fatâwa al-koubra*, tome 2 page 51.

¹³² MICHOT, JEAN-R, *Musique et danse selon Ibn Taymiyya*, Paris, Etudes musulmanes, J.Vrin, novembre 1991.

¹³³ A ce sujet : GHAZALI, Majd al-Dîn, Shihâb al-Dîn, Ahmad Ibn Muhammad al-Tusi (m.520/1111) - le frère de Abû Hâmid-, *Bawâriq al-ilmâ' fi al-radd 'alâ man yuharrimu al-samâ' bi al-kitâb wa al-nass wa al-ijmâ'*, en état de manuscrit, que nous pouvons traduire : *Les éclairs de lumière concernant la réfutation de ceux qui déclarent l'interdiction d'écouter le samâ' par les preuves du Livre, de la Tradition et du consensus*, traduit en partie en anglais dans : ROBSON James (éd., trad.), *Tracts on listening to music: being Dhamm al-Malaki by Ibn Abul Dunya, and Bawâriq al-Ilmâ' by Majd al-Dîn al-Tusi al-Ghazari*. London, the Royal Asiatic Society, 1938.

GHAZALI, Ahmad, *al-'imâra aw al-hadra, mouhâwala li al-taasîl al-shar'î*, Rabat, ed. revue al-ishâra, 3^{ème} année numéro 25, Mai 2002/ Safâr (2^{ème} mois) de l'année 1423, p.17.

FARMER, Henry, Georg (1882-1965), *The Source of Arabian Music*, Leiden, E. J. Brill 1965.

¹³⁴ Nous ne pouvons pas ne pas citer des hommes qui ont pris la défense de certains soufis cairotes contre les attaques d'Ibn Taymiyya comme l'Egyptien Ibn 'Atâ Allâh al-Iskandarî (m.709/1309) héritier de Shâdhîlî et de son successeur andalou Abû al-'Abbâs al-Mursî (m.686/1287) qui enracine la voie au Caire, enseignant à la fois le droit et la mystique à l'université d'al-Azhar. Il incarne le modèle shâdhîli d'équilibre entre la Loi et la Voie. POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, p.56.

Wahhâb (1703-1792)¹³⁵, qui en fait le sous-bassement de son idéologie. Malgré sa convergence avec Ibn Taymiyya sur l'authenticité d'un certain soufisme « assaini »¹³⁶ qui correspond à une expérience plutôt intime et personnelle de l'ascèse, il attaquera sur tous les fronts les soufis (notamment le soufisme confrérique) qu'il traite d'égérés et va même déclarer le *Jihâd* contre eux¹³⁷. Il s'agit là d'une époque où le wahhabisme ainsi fondé, connaît une grande « réussite » politique, puisque Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhâb scelle une alliance politico-religieuse avec l'émir Muḥammad Ibn Sa'ûd, dont les descendants établissent un premier grand territoire wahhabite de 1803 à 1818 au dépend des ottomans, détruisant les livres soufis, aplatissant les tombes des saints, tuant au nom de leur « *Jihâd* » un grand nombre de soufis et forçant à l'exil les confréries alors bien enracinées au Hedjaz.¹³⁸ Très vite aussi, les lettres de Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhâb arrivent dans les différents pays de l'Islam y compris le Maroc afin de les appeler au *Tawhîd* pur (selon ses termes) et à l'abandon des *bid'a* (innovations blâmables). Chaque pays doté de son institution religieuse de renom va faire sa réponse à la lettre, les érudits d'al-Azhar au Caire, al-Zaytouna à Tunis (sous l'autorité du Bey turc), au Maroc le sultan Mûlây Slimân¹³⁹ dépêcha l'érudite de Fès et d'al-Qarawiyyîne al-Tayyib Ibn 'Abd al-Majîd Ibn 'Abd al-Salâm Ibn Kirân (1712-1858) pour effectuer la réponse marocaine.¹⁴⁰

Alors que va apporter al-Harrâq pour concilier les positions des deux clans, celui des juristes et des soufis ?



¹³⁵DE JONG Frederick, RADTKE Bernd (eds.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leyde, E. J. Brill, 1999, xii + 829 p. (index) (coll. "Islamic History and Civilization. Studies and Texts,29". Édition électronique URL : <http://assr.revues.org/437> ISSN : 1777-5825, Éditions de l'EHESS. P. 110.

¹³⁶D'autres chercheurs tels Louis Alexandre Olivier De Corancez ou George Rentz sont plus fermes et affirment que le wahhabisme exclut tout « engagement soufi » à la différence du Hanbalisme et d'Ibn Taymiyya dont ils se réclament. Même référence p.110 et DE CORANCEZ, Louis, Alexandre, *Histoire des Wahabis: depuis leur origine jusqu'à la fin de 1809*, Paris, Crapart, 1810, p.15 et 16 (religion et usage des wahabis). RENTZ, George, *The Birth of the Islamic Reform Movement in Saudi Arabia, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia*, London, Arabian publishing, 2005.

¹³⁷POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, p.200.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Sultan marocain Alaouite qui régna de 1790 à 1822.

¹⁴⁰REDISSI, Hamadi et NAWIRA, Asmâ, *al-Rad 'alâ al-wahhâbiyya fi al-qarn 19, nuṣûṣ al-gharb al-islâmî namoudhajane*, Beyrouth, éditions dâr al-tali'ah, janvier 2008. Réponses des ulémas marocains page 66 et suivantes.

III- Définitions des concepts clef et caractéristiques du soufisme marocain : des débuts jusqu'au XVIII^e siècle¹⁴¹

Ce soufisme est lié à l'espace Maghrebo-Andalou, à qui il appartient et par là l'influence. Il subit également les inspirations de l'orient.

Historiquement le soufisme Marocain s'apparente à l'un des plus grands maîtres du soufisme, al-Junayd (m.910) par l'intermédiaire de l'un de ses disciples maghrébins¹⁴².

Il apparaît sous sa première forme sous la dynastie des Murâbiṭûn (Almoravides)¹⁴³ et voit son épanouissement et sa prospérité sous la dynastie Mérinide. L'historien Charles-André Julien affirme que « l'islam marocain organisé porte l'empreinte des Mérinides, des médersas aux ouvrages d'enseignement jusqu'aux pratiques pour la célébration des grandes fêtes religieuses, notamment du Mawlid. »¹⁴⁴ Le chercheur Vermicati rapporte que « Lorsque les

¹⁴¹Nos références à ce sujet :

- POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, référence citée, pp. 68-76 et pp.389-408.
- Encyclopédie de l'Islam, le terme *TASAḤḤUF*, pp.364 et 365.
- MICHAUX-BELLAIRE, *Les confréries religieuses au Maroc*-, Rabat, imprimerie officielle,1923 ; pp.72-75.
- MONTET, Edouard, *Confréries religieuses de l'Islam Marocain*, Paris, édition Ernest Leroux,1902, pp.252 et suivantes.
- MICHAUX-BELLAIRE dans *Archives Marocaines*, vol.XV, fasc.1, pp.192, 198.
- FASI, 'Allâl al-, *al-Taṣawwuf al-islâmî fi al-maghrib*, éditions muassassat 'Allâl al-Fâsî, Rabat, 1998.
- GIBB, H.A.R, *Mohammedianism, An historical Survey*, Londres, Oxford University Press, 1949, chap.10
- Rahman, F., *Islam*, Londres,1966 (2^e éd. rev. Chicago,1979), chap.12.
- POPOVIC, A. et VEINSTEIN, G., *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminement et situation actuelle*, Paris, EHESS,1986, pp. 13-26.
- CORNELL, Vincent, *The realm of the Saint-Power and Authority in Moroccan Sufism*, University of Texas Press, 1998.
- VERMICATI SANSEVERINO, Ruggero, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du protectorat*, Centre Jacques Berque, 2014.

¹⁴²Nous citons ici notamment l'influence de deux hommes, d'une part le fondateur spirituel de la dynastie des Murâbiṭûn (les Almoravides) 'Abd Allah Ibn Yâsîn (m.1059) et Abû 'Imrân al-Fâsî (974-1039). POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, pp.389 et 390.

¹⁴³Il s'agit d'une forme de soufisme « primaire » marquée par deux traits essentiels, la *muḥasaba* (examen de conscience) et la *mujâhada* (l'effort suprême sur soi-même). Les *sulahâ* (vertueux) qui pratique l'examen de la conscience et le combat intérieur formaient un groupe non structuré et qui peut représenter à la fois les fuqahâ' du *madhab* de Mâlik et les soufis proprement dits. Le stade de la connaissance du soufisme est donc très réduit à ces deux aspects qui représentent un soufisme expérimental dans les premières décennies de la dynastie almoravide. A l'époque des Almoravides, les questions philosophiques du soufisme n'étaient pas posées qu'après l'introduction du livre *Ihyâ'* d'Abû Hâmid al-Ghazâlî. Voir : BURESI, Pascal, « *Vie et mort des empires berbères* », in *L'Histoire*, novembre 2008, n° 336, pp. 70-75.

¹⁴⁴JULIEN, Ch.A., *Histoire de l'Afrique du Nord : des origines à 1830*, p. 557.

mérinides -détrônant leurs rivaux- prennent Fès en 647/1250, ils la transforment en capitale politique et administrative de « l'empire ». Dans la suite logique des œuvres de ces bâtisseurs, la construction des médersas a comme but principal la constitution d'un appareil de savants au service de l'Etat. »¹⁴⁵ Il s'agit là de ce nous pouvons appeler : « l'institutionnalisation » du soufisme avec une distinction entre un soufisme rural et collectif critiqué et remis en cause pour sa tradition orale d'une part, et un mouvement intellectuel et individuel urbain de l'autre souvent en phase avec les oulémas qui en sont parfois aussi les propres auteurs.¹⁴⁶ Le chercheur Vincent J. Cornell précise à ce sujet : « Sous les Mérinides (869-1465) nous assistons à plusieurs cas de conciliation entre légistes et soufis. »¹⁴⁷ Nous allons voir plus loin des exemples.

En ce qui concerne les spécificités du soufisme marocain/maghrébin (dont nous avons déjà évoqué l'influence orientale notamment de Junayd) nous dirons à ce propos que les premières sources hagiographiques maghrébines écrites remontent au XII^{ème} siècle.¹⁴⁸ Leurs auteurs ont souligné les antinomies du soufisme maghrébin qui était dès son début (si on exclut Ibn 'Arabi) de tradition orale. Les premiers soufis marocains Abû Ya'zâ (berbère illettré)¹⁴⁹ maître d'Abû Madyan¹⁵⁰, Ibn Hirzihim¹⁵¹ ou Abû Muḥammad Sâlih (m.631/1233)

¹⁴⁵VERMICATI SANSEVERINO, Ruggero, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du protectorat*, Centre Jacques Berque, 2014, Chapitre: Le soufisme et la Qarawiyiyyîn: entre Ibn 'Abbâd et Zarrûq (VIIIe-IXe/XIVe-XVe siècles). p. 225-258.

¹⁴⁶ CORNELL, V.J., *Faqîh Versus Faqîr in Marinid Morocco: Epistemological Dimensions of a Polemic*, p. 217.

¹⁴⁷ Même référence p.109. Voir plus loin également les cas d'Ibn 'Ashir, Ibn 'Abbâd de Ronda et de Zarrûq. Le cas d'al-Yûsî que nous traitons plus loin dans le présent chapitre est un contre-exemple car il est issu de zawiya rurale.

¹⁴⁸ H.FARHAT et H.TRIKI, *Hagiographie et religion au Maroc médiéval*, Hespéris Tamuda, XXIV 1986, pp.17-51.

¹⁴⁹ Connu au Maroc, jusqu'à nos jours sous le nom de Mûlây Bu'azza (Abû Ya'azâ al-Ḥazmîrî). Ce maître berbère noir a vécu 130 ans de 424/1046 à 554/1176, il était illettré, strictement végétarien, il vivait parmi les bêtes sauvages et enseignait dans une langue simple ce que les mystiques orientaux expriment de façon sophistiquée, il fut surnommé le professeur de lumière « *yâ lânnûr* ». Il fut le contemporain d'Abû Madyan al-Ghawth originaire d'Andalousie (Séville). Cf. CORNELL, V.J., *The way of Abû Madyan*, et l'ouvrage de référence pour la biographie de ce maître : *Kitâb al-mu'zâ fî manâqibi al-shaykh Abî Ya'azâ* du savant Aḥmad al-Tâdilî al-Ṣawma'î (m. 1013/1592) cités en bibliographie.

¹⁵⁰ L'école maghrébine du soufisme prend ses lettres de noblesses et sa légitimité avec ce saint originaire de la région de Séville surnommé *al-Ghawth* (le Secours), Abû Madyan Shu'ayb Ibn al-Ḥusayn. Il est d'abord le disciple au Maroc d'Abû Ya'zâ al-Ḥazmîrî, 'Ali Ibn Hirzihim et al-Daqqâq, puis ensuite lors de son voyage en orient il est initié auprès de disciples de Junayd et de Ghazâlî, où il aurait connu également 'Abd al-Qâdir al-Jilânî à la Mecque. Il est ainsi le produit des écoles orientale, andalouse mais aussi marocaine à travers des saints illettrés. Il confie que c'est grâce à ces derniers qu'il renforce sa foi, l'Amour et la Crainte et sa remise confiante à Dieu loin du rationalisme : BRUNSHVIG, R. *La Berbérie orientale sous hafssides. Des origines à la fin du XV^{ème} siècle*, Paris, Maisonneuve, 1947, t.2. POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, pp 391.

¹⁵¹ Plus connu au Maroc jusqu'à nos jours sous le nom de Sidi Hrazem avec sa source d'eau qui coule à nos jours et offre breuvage et thérapie.

sont caractérisés par une personnalité ferme, des miracles/prodiges manifestes -forçant les égards de leurs contemporains- et un enseignement oral par la compagnie (*sohba*)¹⁵².

Abû Madyan puis ses successeurs Ibn Mashîsh¹⁵³, et Shâdhilî¹⁵⁴ son disciple ont joué le rôle de fondateurs du soufisme marocain/maghrébin qui est ainsi par excellence de tradition orale. En effet, ces maîtres n'ont pas laissé d'héritage écrit, si l'on exclut les célèbres litanies (*ahzâb*) de Shâdhilî et la *ṣalât al-mashîshiya*¹⁵⁵ de son maître.

Le soufisme maghrébo-andalou dès le XIV^{ème} siècle présente deux formes :

La première est constituée par les communautés vivant de façon autonome dans de grands couvents (*zâwiya*). Emanation de l'école d'Abû Madyan, elles sont enracinées surtout au Maroc. Cette forme perd en qualité scientifique et spirituel au fil du temps. Néanmoins, sur le plan temporel, les rôles politiques et sociaux des *shaykhs* (maîtres) de *zâwiya* (surnommé marabouts également) restent très forts puisque des tribus entières ont pris le pacte avec les maîtres et leur sont dévoués et fidèles.

Les souverains mérinides qui gouvernent alors le Maroc tentent d'affaiblir ce pouvoir parallèle. Au siècle suivant, la vacation du pouvoir incite les *shaykhs* à pallier cette défaillance et à mener eux même avec leurs disciples et partisans le Jihâd physique¹⁵⁶.

La deuxième forme, héritage de l'Espagne musulmane, est qualifiée de démarche individuelle, fondamentalement citadine. Bien qu'Ibn 'Arabi n'appartient pas à un ordre, certaines figures du soufisme se réfèrent à sa doctrine c'est le cas notamment d'Ibn al-Khatîb (m 776/1375) grand vizir des Nasrides de Grenade dans son traité *al-Rawda*¹⁵⁷ qui lui a coûté la condamnation pour

¹⁵² POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, pp., 51-52.

¹⁵³ Ibn Mashîh (625/1227) -disciple indirect d'Abû Madyane- est surnommé le « pôle occidental » du soufisme, par opposition à 'Abd al-Qâdir al-Jilânî « pôle oriental ». Le sanctuaire d'Ibn Mashîsh se trouve dans le nord marocain sur le Jbel Alam, territoire de sa tribu d'origine, les Béni 'Arous. Il eut comme unique disciple Shâdhilî. POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, pp.395.

¹⁵⁴ Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, il rencontre son maître Ibn Mashîsh (625/1227) au mont 'Alam. Celui-ci lui transmet le secret de la science gustative et spirituelle et le détache de la science et des connaissances livresques. Il voyagea en Tunisie puis en Egypte, et eut un succès remarquable dans tout l'orient.

¹⁵⁵ Voir son commentaire par al-Harrâq en annexe.

¹⁵⁶(Guerre sainte) contre les portugais qui s'en prennent aux côtes marocaines après la chute de Grenade. Nous citons utilement la grande bataille historique dite « des trois rois » contre les croisés qui vit le martyr de plusieurs maîtres soufis marocains : POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, pp., 65-66. Et « Une victoire mémorable : la bataille des Trois Rois (4 août 1578) », dans ABITBOL, Michel, *Histoire du Maroc*, Paris, Perrin, 2009, pp., 182-188

¹⁵⁷Voir les travaux de René Pérez : *rawdat al-ta'rif bi-l-hubb al-sharîf* : traité de mystique musulmane sur l'amour de Dieu, de Lisân al-Dîn Ibn al-Khatîb, présentation générale et analyse de la notion d'amour de Dieu, thèse de doctorat de 3^e cycle, Université Lyon II, 1981. IBN KHALDÛN, *la Voie et la Loi*, Arles, Actes Sud, 1991.

hérésie et puis sa vie¹⁵⁸. Au Maghreb, le soufisme « urbain » constitue une école organisée que nous appellerons désormais au regard de son expérience et de son réseau, le *shâdhilisme*.

Au Maroc, dans un premier temps, le *shâdhilisme* imprègne (à l'instar de l'Égypte) le milieu des oulémas. C'est l'andalou Ibn 'Abbâd de Ronda (m.792/1390)¹⁵⁹, qui rendit populaire au Maghreb les écrits des maîtres *shâdhilis* égyptiens tel Ibn 'Atâ Allah d'Alexandrie. Après avoir étudié les sciences exotériques à Tlemcen et à Fès, et après avoir constaté tristement la déchéance des savants des grandes cités qui couraient derrière les honneurs et le prestige, Ibn 'Abbâd prend une orientation spirituelle. Il est établi en Imâm et prédicateur à la fameuse mosquée-université Qarawiyyîn, à Fès à partir de 776/1375, soit près de quinze ans avant sa mort¹⁶⁰. Il dirige la prière du vendredi en présence du Sultan et donc il en profite pour mettre en avant le soufisme et sa légitimité au premier plan.

Le chercheur Vermicati affirme : « à partir du VIII^e/XIV^e siècle, al-Qarawiyyîn est déjà un centre de transmission de l'enseignement soufi, notamment sous une forme populaire à travers la *Khutba* (prêche) du vendredi et d'une manière académique par l'introduction des *Hikam 'atâ'iyya* dans le cursus. »¹⁶¹

Ibn 'Abbâd est connu plus pour son rôle et ses qualités de commentateurs et défenseurs du *Shâdhilisme* que celui d'initiateur. **Al-Harrâq a fait allusion à un de ses ouvrages importants qui légitime le soufisme et le suivi d'un maître éducateur (*Nuzhat al-nâzir al-mutaammil*)¹⁶² notamment dans sa lettre 31¹⁶³.** Il préconise une éducation spirituelle exigeante. La recherche de l'affluence, -d'un grand nombre de disciples- qui caractérise parfois certains ordres soufis, lui est répugnante et ainsi bannie. Néanmoins, il demeure un exemple d'accord et de conciliation entre le pouvoir et le soufisme.

¹⁵⁸ELBOUDRARI, H, *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, le Caire, IFAO, 1993, pp.201-224 : CHODKIEWICZ (M) « Quelques remarques sur la diffusion de l'enseignement d'Ibn 'Arabi ».

NASR, S.H, *Essais sur le soufisme*, Paris, Albin Michel, 1980, pp.,135-143 : « le soufisme du VII^e siècle et l'école d'Ibn 'Arabi ».

¹⁵⁹ Muḥammad Ibn 'Abbâd al-Nafzî al-Rundî (1333-1390) juriste malikite. Cf. NWYA, Paul, *Ibn 'abbâd de Ronda mystique andalou marocain, introduction à sa vie et à son œuvre*, EPHE, 1955, pp.89-92.

¹⁶⁰VERMICATI SANSEVERINO, Ruggero, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du protectorat*, référence déjà citée, p.225 et suivantes.

¹⁶¹Cela restera ainsi jusqu'en 1324/1906, lorsque le soufisme sera exclu du curriculum avec l'astronomie. VERMICATI SANSEVERINO, Ruggero, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du protectorat*, Chapitre: Le soufisme et la Qarawiyyîn: entre Ibn 'Abbâd et Zarrûq (VIII^e-IX^e/XIV^e-XV^e siècles). p. 225-258.

¹⁶²Ouvrage d'Ibn 'Abbâd manuscrit sous le nom « *Nuzhat al-nâzir al-mutaammil wa qayd al-sâir al-musta'jil* », Rabat, al-khizânah al-ḥasaniyyah, n°2437. Vers les années 773-775/1372-1374 à Grenade en Andalousie, des disciples discutent des preuves scripturaires légitimant le soufisme et notamment la question du maître : Peut-on se diriger soi-même ? Ou a-t-on besoin obligatoirement d'un maître ?

Pour arbitrer la question, on demande à deux savants de Fès, al-Qabbâb (Abul 'Abbâs Aḥmad Ibn Qâsim (juge malikite mort en 779/1378 à Fès) et Ibn 'Abbâd de Ronda. Une fatwa détaillée fut alors établie. Al-Harrâq fait allusion à cette fatwa dans sa lettre 31, notamment celle d'Ibn 'Abbâd dans « *Nuzhat al-nâzir al-mutaammil* ».

¹⁶³ Cf. annexe.

Au siècle suivant, le *Shâdhilisme* ou la *Shâdhiliyya* au Maghreb se transforme et se ramifie. La quête des *shurfa* sing. *sharîf* (descendants du Prophète) et des *shaykhs* pour la *baraka* (bénédiction) constitue une nouvelle vague dans la société marocaine, nous appellerons cela le *shérifisme*. Abû ‘Abd Allâh Muḥammad Ibn Sulaymân al-Jazûlî (m. entre 1465 et 1470) apparaît alors comme l’homme de la situation. Le secret de son charisme et sa renommée incontestée est qu’il est à la fois homme spirituel et *sharîf*.

Ce Shâdhilî, originaire du Souss installe ainsi jusqu’à ce jour depuis le Maroc une confrérie qui base ses pratiques sur la prière sur le Prophète pour célébrer son honneur et les égards à son adresse, notamment par la lecture quotidienne¹⁶⁴ de son recueil (devenu très populaire) : *Dalâil al-khayrât* (les guides vers les bienfaits)¹⁶⁵. Cette *baraka* reçue par cette méthode peut être perçue par le chercheur comme une alternative plus simple à la relation maître-disciple défendue et mise en avant par Ibn ‘Abbâd de Ronda¹⁶⁶. A l’instar d’Abû Madyan dit *al-ghawth* (secours) avant lui, ce *sharîf* installe et enracine par son charisme et son œuvre ce que nous avons appelé le « *shérifisme* ».

Vincent Cornell¹⁶⁷ remarque à juste titre qu’al-Jazûlî a pu réunir en lui seul l’autorité de la filiation argileuse qui remonte au Prophète (*nasab sharîf*) et l’autorité d’un modèle (*qudwa*) vivant « maître spirituel » reconnu par ses pairs, inspiré du Prophète ! En effet, l’origine de son initiation remonte à des *zawiyas* bien ancrées : le Ribât de Tîṭnfiṭ¹⁶⁸, où il fut l’élève assidu d’Abû ‘Abd Allah Muḥammad Amghâr al-Saghîr (m. 850/1435), et la confrérie d’Abû Madyan au Ribât d’Abû Muḥammad Ṣâliḥ à Safi. A ceci, s’ajoute l’enseignement *shâdhili* du Caire à travers ‘Abd al-‘Azîz al-‘Ajamî (m. IX^e/XV^e siècle). Cela fait de lui pour le chercheur : « un *Mujaddid* (porteur du renouveau de son siècle) pour le soufisme marocain, un *qutb* (pôle) et un héritier de la lumière prophétique (*nûr muḥammadî*). »¹⁶⁹

Concernant le rôle politique, al-Jazûlî ne va pas faire d’exception, tout comme la majorité des maîtres de confréries marocaines, il se renforce notamment par la défense du pays contre

¹⁶⁴ Avec pour chaque jour son chapitre (*hizb*).

¹⁶⁵ Seule trace écrite qu’il a laissée après lui.

¹⁶⁶ Cf. NWYA, Paul, *Ibn ‘Abbâd de Ronda mystique andalou marocain, introduction à sa vie et à son œuvre*, EPHE, 1955, pp.89-92.

¹⁶⁷ Voir *Realm of the Saint*; *idem*, « Mystical doctrine and political action in Moroccan Sufism: The role of the exemplar in the *Tarîqa al-Jazûliyya* », *QANT*, n° 13/1, 1992, p. 205-231

¹⁶⁸ Le Ribât sera occupé par les Portugais quelques années plus tard, en 914/1510, et celui de Safi en 912/1508.

¹⁶⁹ VERMICATI SANSEVERINO, Ruggero, *Fès et sainteté, de la fondation à l’avènement du protectorat*, Centre Jacques Berque, 2014, Chapitre: renouveau spirituel et émergence du shérifisme: al-Jazûlî et ses adeptes (IXe-Xe/XVe-XVe siècles) p.258-296.

les puissances étrangères notamment contre les Portugais, les Espagnols au nord et sur les côtes de l'Atlantique d'une part et contre les Ottomans à l'Est d'autre part.¹⁷⁰

La *zawiya* de Jazulî dont le fief principal se situe près de Safi s'affirme de façon très rapide et donne naissance à des *zawiyas* qui lui sont rattachées dans tout le Maghreb, ce qui provoque l'inquiétude du pouvoir mérinide, la jalousie voire même l'animosité de certaines *zawiyas* ! Le maître périt empoisonné dans sa *zawiya* à Jazûla et fut enterré à Marrakech dans le grand mausolée des sept saints (*sab 'atu rijâl*).

Malgré le fait que différents groupes *shâdhilî* se prétendent de lui, certains chercheurs (contrairement à Vermicati) minimisent l'impact de Jazûlî et affirment qu'il n'est pas à l'origine, officiellement du moins, de voie/Tariqa spécifique ni qu'il ait rénové la *Shâdhiliyya*¹⁷¹ ! Néanmoins, le chercheur V. Cornell affirme que « 'Ali Sâlih al-Andalusi (914/1508-9) et 'Abd Allah al-Ghazwânî (935/1528-9) personnages principaux de la Tariqa Jazûliyya défendent la thèse d'une souveraineté d'une autorité sainte (*Siyâdat al-Imâma*) qui s'inspire de l'Imâmah de 'Ali. »¹⁷² Ce qui va se concrétiser grâce à la Jazûliyya par l'établissement de la dynastie des Sa'diens (famille chérifienne de la vallée de Dar'a au sud du Maroc) dès le début du Xème/XVIème siècle. Les Sa'diens marquent l'histoire du Maroc par la victoire décisive dans la guerre sainte (*Jihâd*) contre l'envahisseur portugais¹⁷³ et réussissent à créer ainsi le deuxième état chérifien du Maghreb après les Idrissides¹⁷⁴.

Hormis l'exemple de la Jazûliyya, le XVème siècle marocain et maghrébin ne va pas faire émerger de voies nouvelles. Néanmoins, il y a bien eu des continuités de voies déjà connues, le marocain Aḥmad al-Zarrûq¹⁷⁵ (m.899/1494) par exemple fait le lien entre le soufisme marocain et égyptien par ses pérégrinations. Il fut surnommé, l'examineur des soufis (*muhtasib al-sûfiyya*) et le guide des consciences grâce à son scrupule et sa rigueur *shariatique*. Son fief puis sa mort furent en Tripolitaine. Ses principes se diffusent à partir de la capitale culturelle Fès pour enrichir la *Shâdhiliyya* maghrébine.¹⁷⁶

¹⁷⁰ POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, pp.395.

¹⁷¹ Même référence, pp., 66-67.

¹⁷² CORNELL, Vincent, *The realm of the Saint-Power and Authority in Moroccan Sufism*, University of Texas Press, 1998. Chapitre 8.

¹⁷³ Bataille des trois rois déjà citée.

¹⁷⁴ VERMICATI SANSEVERINO, Ruggero, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du protectorat*, Centre Jacques Berque, 2014, Chapitre: renouveau spirituel et émergence du shérifisme: al-jazûlî et ses adeptes (IXe-Xe/XVe-XVe siècles) p.258-296.

¹⁷⁵ Aḥmad Al-Barnûsî al-Fâsî, connu sous le nom d'Aḥmad Zarrûq. Contemporain de Jazûli, il a étudié à Fès, puis à Bejaya, il est mort à Tripoli.

¹⁷⁶ POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, p. 66.

Jusqu'à la fin du XV^{ème} siècle, du fait des transformations et mutations du soufisme nous préférons l'utilisation du terme voie plutôt qu'ordre. Le soufisme des siècles suivants pourra- quant à lui- être qualifié d'ordre.

Dès le XVI^{ème} siècle, une dizaine de *Zawiya*, qui représenteront jusqu'à ce jour les ordres les plus importants au Maroc et au Maghreb plus généralement, vont voir le jour ou pour d'autres se renforcer ou pour certaines marquer une rupture avec la voie mère. Ils prennent le nom de leurs fondateurs et leurs instructions sont tracées par ces derniers (rite d'initiation, *wird*, *wazîfa*, organisation spatio-temporelle). C'est alors que s'éclosent les voies¹⁷⁷ comme : Jazûliyya¹⁷⁸, Zarruqiyya¹⁷⁹, 'Ayssâwiyya¹⁸⁰, Yûsufiyya¹⁸¹, Ghâziyya¹⁸², Sherqâwiyya¹⁸³, Shaykhiyya¹⁸⁴, Nâsiriyya¹⁸⁵ et Wazzâniyya¹⁸⁶.

Le XVII^{ème} siècle au Maroc va révéler au grand jour un personnage clef, Aḥmad Bennaṣir al-Dar'î (m.1674) originaire de la vallée de Dar'a (au sud du Maroc). Son ordre la Nâsiriyya, s'inscrit dans continuité de la *shâdhililya*. Il s'avère très influent et enrichi de façon significative le mouvement intellectuel et scientifique au Maroc de l'époque, nous pouvons même parler d'une « renaissance » incarnée par des juristes tel le faqîh al-Ḥasan Ibn

¹⁷⁷ Le détail de ces voies ou plutôt ordres est présenté dans : MICHAUX-BELLAIRE, E, *les confréries religieuses au Maroc*, pp.60-70. MONTET, Edouard, *confréries religieuses de l'Islam Marocain*, pp.240-249. Enfin, des généalogies détaillées ont été publiées par MICHAUX-BELLAIRE dans *Archives Marocaines*, vol.XV, fasc.1, pp.192,198.

¹⁷⁸ De source Shâdhiliyya comme nous l'avons vu, elle prend le nom de Muḥammad al-Jazûlî, disciple de Muḥammad Amghâr.

¹⁷⁹ Fondée par Aḥmad Al-Barnûṣî al-Fâsî, connu sous le nom d'Aḥmad Zarrûq déjà présenté.

¹⁸⁰ Se référant au grand maître al-Hâdi Ibn 'îsâ, dit « Sheikh al-Kâmil » (le maître parfait) mort en 1524 et enterré à Meknès. Cette voie est d'origine jazûliyya.

¹⁸¹ Se référant au sharîf Idrissi Aḥmad al-Malyânî (de Melyana en Algérie). Mort en 1525, il eut pour maître Aḥmad Zarrûq.

¹⁸² Fondée en 1526 à Dar'a au sud du Maroc, par Ḥassan al-Ghâzî, disciple de Malyânî.

¹⁸³ Dûe à Sidi Bu'abîd al-Sharqî descendant du deuxième Calife 'Umar Ibn Al-Khattâb, fondée à la fin du 16^{ème} siècle, d'origine jazûliyya. De ses ramifications la Tariqa Nâsiriyya.

¹⁸⁴ Des Wled Sidi Sheykh en référence à son fondateur Sidi Sheykh (descendant du premier Calife Abû Bakr al-siddîq). Elle a été fondée en 1615 à partir de la Malyâniya par Muḥammad al-Saḥilî.

¹⁸⁵ Fondée à Dar'a (au sud du Maroc), par Sidi Aḥmad Bennaṣir al-Dar'î, mort en 1674 et enterré à Tamagrut dans la région de Zagura près de Warzazate au sud du Maroc.

La Tariqa Nâsiriyya basée initialement au Souss, produisit plusieurs figures culturelles et autorités religieuses et juridiques qui ont franchi par leurs savoirs et connaissances l'horizon du monde musulman.

¹⁸⁶ D'origine Jazûliyya, fondée par Mûlây 'Abd Allah Shrif al-Wazzânî (mort en 1678/1089 H) à Wazzâne (à l'est du Maroc), ville qui resta jusqu'à nos jours une ville sacrée. La *Zawiya wazzâniyya* s'appelait aussi « *dâr dmana* » (la maison de garantie ou de protection) car à l'époque, quiconque demandait refuge aux *shurfa* de Wazzâne était réputé exaucé et protégé.

Mas'ud al-Yûsî¹⁸⁷ (m.1102/1691) élève proche du fondateur¹⁸⁸. Al-Yûsî est d'abord un fruit des zawiya du milieu rural, à l'abri des savants du pouvoir, leur formalisme et leurs concessions. Ces zawiya rurales sont différentes des médersas « classiques » (souvent sous contrôle de l'Etat). Il fut ainsi un savant indépendant « honnête homme » qui jouit d'une moralité incorruptible et porteur d'une spiritualité profonde. Il vécut pendant quinze ans à la zawiya Dilâiya au sud du Maroc et fut nommé guide de cette dernière¹⁸⁹. Il sera ensuite ramené de force vers Fès par le nouveau Sultan de la dynastie Alawite naissante al-Rashîd (m.1672), qui mit fin à sa rival la zawiya Dilâiya en 1079/1668. Il accorde néanmoins à al-Yûsî une chaire à al-Qarawiyyîn en reconnaissance de sa science immense et son statut inédit. La jalousie des savants de Fès le marquera et il gardera une relation tendue et conflictuelle aussi bien avec les cadres religieux de la ville qu'avec le pouvoir, qu'il ose même « sermonner »¹⁹⁰.

Au XVIIIème siècle, le sultan du Maroc Muḥammad Ibn 'Abd Allah (1757-1790) d'affiliation Nâsirîya (au moins à ses débuts) réussi à pacifier le Maroc. Il est connu pour son érudition et surtout par sa réforme importante à al-Qarawiyyîne par décret royal en 1203/1788 qui visait un retour à la tradition du Prophète (*hadîth*) et une marginalisation du raisonnement logique du Fiqh. Certes il ne s'oppose pas au soufisme, mais il censure l'enseignement des textes soufis dans les institutions publics¹⁹¹. Le but inavoué étant d'affaiblir –du moins politiquement- le pouvoir des zawiya et de leurs maîtres et de réussir ainsi sa consécration en tant que chef religieux suprême (*amîr al-muminîn*) souverain et savant (supérieur aux oulémas « savants »).¹⁹²

¹⁸⁷É. Lévi-Provençal remarque à propos d'al-Yûsî que « la renommée populaire s'est tellement étendue au Maroc qu'il est devenu l'un des saints les plus vénérés du pays » (LEVI-PROVENCAL, E, *Historiens des shorfa, essai sur la littérature historique et biographique du XVI au XX siècle*, Paris, Ed. Emile Larose, 1922, p. 269).

¹⁸⁸VERMICATI SANSEVERINO, Ruggero, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du protectorat*, Centre Jacques Berque, 2014, p.357-390.

¹⁸⁹BERQUE, Jacques, *Al-Yûsî : Problèmes de la culture marocaine au XVIIe siècle*, Paris, Mouton, 1958. P.172 et suivantes.

¹⁹⁰Voir notamment sa lettre au sultan Mûlây Isma'il (1672-1727). BOURQIA Raḥma, MILER, Susane Gilson, *In the Shadow of the Sultan: culture, power and politics in Morocco*, dir., Cambridge, Harvard Univ. Press, 1999, p. 30-46. MORSY, Magali, *Mûlây Isma'il et l'armée de métier*, dans *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, année 1967, volume 14, numéro 2, pp. 97-122. Présentation résumée : KILITO, 'Abd al-Fattâḥ and CANTRELL, Anna, *Speaking to Princes: al-Yûsî and Mawlay Isma'il*, mars 2012, lecturing <https://prezi.com/bh30xqdrmxwh/copy-of-speaking-to-princes-al-yusi-and-mawlay-ismail/>.

¹⁹¹LE TOURNEAU, Roger, *Le Maroc sous le règne de Sidi Muḥammad ben 'Abd Allah (1757-1790)*, dans *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*. 1er semestre, 1966, pp. 113-133.

¹⁹²LAROUI, A., *L'Histoire du Maghreb : un essai de synthèse*, op. cit., pp. 257-259. LAKHDAR, M., *La Vie littéraire au Maroc sous la dynastie 'Alawide*, op. cit., pp. 210-214.

Nous allons voir dans le chapitre suivant les principales évolutions du soufisme marocain notamment avec la Tijâniyya et la Darqâwiyya ainsi que les faits marquants du XIXème siècle au Maroc en relation avec notre sujet.

IV- Soufisme et environnement socioculturel au Maroc du 19^{ème} siècle

Cet environnement nous amène à présenter les traits caractéristiques tant au niveau social, politique, culturel que spirituel du siècle de la présente étude pour le Maroc mais aussi ses environs.¹⁹³

Les XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles préfigurent le grand changement dans l'ensemble du monde musulman avec les déboires et le début de la fin des grands empires (ottoman (surnommé l'homme malade de l'Europe), séfévide et moghol) et avec les appétits coloniaux des nouvelles puissances occidentales qui commencent progressivement une vaste pénétration dans le monde musulman. La ville de Tétouan théâtre de l'éducation spirituelle de Muḥammad al-Harrâq (surnommée la colombe blanche du Rif) est convoitée par les espagnoles pendant ce XIX^{ème} siècle¹⁹⁴.

Au niveau intellectuel, l'époque est marquée par un retour au traditionalisme (intérêt majeur au Hadîth et son étude) et également à l'*Ijtihâd*¹⁹⁵.

Le soufisme connaît pour le siècle cité des transmutations, citées par J.Spencer Trimingham¹⁹⁶ qui évoquent les travaux de trois chercheurs : l'orientaliste Sir Hamilton Gibb

¹⁹³Nos références à ce sujet :

- POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, 1996, pp.68-76 et pp.395-401.
- Encyclopédie de l'Islam, le terme TAṢAWWUF, pp.364 et 365.
- MICHAUX-BELLAIRE, *les confréries religieuses au Maroc*, Rabat, imprimerie officielle,1923 ; pp.72-75.
-MONTET, Edouard, *confréries religieuses de l'Islam Marocain*, Paris, édition Ernest Leroux,1902 ; pp.252 et suivantes.
-MICHAUX-BELLAIRE dans *Archives Marocaines*, vol.XV, fasc.1, pp.192, 198.
-FASI, 'Allâl al-, *Al-Taṣawwuf al-islâmî fî al-maghrib* Rabat, éditions muassassat 'Allâl al-Fâsî, 1998.
-BEN ROSHD, Er-rachid, *Le soufisme : patrimoine universel, méthode d'épanouissement et doctrine d'harmonie*, Casablanca, édition Déchra,2002.
-GHANI, Aḥmad, *Al-Taṣawwuf bayna ahli al-fikr wa ahli al-dhikr*, Fès, librairie al-tawfiq, 2001.
-VERMICATI SANSEVERINO, Ruggero, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du protectorat*, Centre Jacques Berque, 2014.
CORNELL, Vincent, *The realm of the Saint-Power and Authority in Moroccan Sufism*, University of Texas Press, 1998.

¹⁹⁴Cette ville du nord du Maroc a la particularité d'être reconstruite par les andalous juifs et musulmans fuyant déjà la première inquisition espagnole du XV^{ème} siècle puis d'être la terre d'accueil par excellence des musulmans victimes de l'expulsion des morisques d'Espagne dès 1609 (expulsion promulguée par le roi Philippe III d'Espagne le 22 septembre 1609) qui implique l'abandon des territoires espagnols par les morisques, descendants des populations musulmanes converties de force au christianisme par le décret des rois catholiques du 14 février 1502. Cette expulsion massive et sauvage impactera négativement le royaume de Valence qui perd ainsi une grande partie de ses habitants et tombe dans la crise économique pendant plusieurs décennies. BRAUDEL Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, éd. Armand Colin,1983 puis 1990. P.306.

¹⁹⁵ Effort intellectuel indépendant basé sur le raisonnement principalement.

¹⁹⁶ TRIMINGHAM, JS., *The sufi orders in Islam*, Oxford,1971, chap.4, pp.,105-132.

(1895–1971), Fazlur Rahman (1919-1988) et Joseph Fletcher (1905-1991) pour défendre l'idée d'une renaissance « néo soufie »¹⁹⁷ et d'une « troisième vague de l'islam ». Les éléments distinctifs de ce renouveau sont la réorganisation des ordres, l'apparition de nouveaux, la fixation définitive des noms et le militantisme notamment à partir du début du XIX^{ème} siècle avec à la fois les missions d'islamisation de l'Afrique subsaharienne et le combat armé contre les colons (bien que certains ordres tels la wazzaniyya choisissent d'abdiquer). Les ordres mettent un point d'honneur à se conformer de plus en plus à la lettre de la *Sharî'a*, fait important que nous retrouverons très manifeste chez al-Harrâq également-dans un souci renouvelé de conformisme et de suivisme.

Néanmoins, certains chercheurs remettent en cause ce renouveau, en considérant notamment que les rites et les enseignements à l'intérieur même des zawiyas n'ont pas bougés et restent en globalité emprunts de passivité¹⁹⁸.

D'autre part, les critiques d'Ibn Taymiyya (m.1328, Damas) ressuscitent et reviennent même à la mode en Arabie comme l'une des sous-bassement du mouvement wahhabite naissant (surnommé « salafisme littéraliste ») fondé à Nedjd par Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhâb (1703-1792) comme nous l'avions déjà évoqué.

Ce mouvement marquera l'histoire contemporaine de l'islam. Son animosité au soufisme déchaîne les critiques et l'étude approfondie de ce mouvement tant par les savants de la loi que par les sociologues. Basé sur un dogme puritain qui interprète le Coran et les attributs divins en se limitant au sens direct et extérieur (*zâhir*) sans considérer les sens intérieurs ou métaphoriques, il fut classé par les oulémas traditionnels (des quatre écoles sunnites) de l'époque comme un courant anthropomorphiste (*Tajsîm*)¹⁹⁹. Éliminant en particulier les notions de goût et de l'éducation spirituelle et s'attaquant farouchement au culte des saints considéré comme idolâtrie²⁰⁰, il s'attirera les foudres des soufis de la région et par conséquent de l'empire ottoman qui était d'inspiration soufie et même qui doit sa doctrine spirituelle (dès l'origine) à

¹⁹⁷ Terme qui indique une volonté de « purifier » le soufisme des rites locaux étrangers à l'islam et l'adapter à son contexte nouveau de montée de l'islamisme en le rendant de plus en plus conforme à « l'orthodoxie » musulmane ou du moins aux exigences des autorités religieuses les plus sourcilleuses.

¹⁹⁸ O'FAHEY, RS., et RADTKE, B., « *Neo-sufism Reconsidered* », *Der Islam*, 70/1, 1993, pp., 52-87.

¹⁹⁹ REDISSI, Hamadi et NAWIRA, Asmâ, *Al-rad 'alâ al-wahhâbiyya fî al-qarn 19, nuṣûṣ al-gharb al-islâmî namûdhajane*, pp., 78-79.

²⁰⁰ DE JONG, Frederick, RADTKE, Bernd, *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leyde, E. J. Brill, 1999, xii + 829 p. (index) (coll. "Islamic History and Civilization. Studies and Texts, 29"). Édition électronique URL : <http://assr.revues.org/437> ISSN : 1777-5825, Éditions de l'EHESS. P. 110.

l'école de Konya. Ce mouvement wahhabi propose une réforme fondamentale, celle d'éliminer le concept de la sainteté²⁰¹ et de la vénération de la descendance du Prophète (*shorfa*) (en vigueur dans tout le monde musulman de l'époque) et en interdisant la visite des tombeaux y compris celle du Prophète pour l'intention d'une baraka quelconque. Il considère ainsi depuis ce temps ces actes une hérésie et une association (*shirk*) passible de la peine de mort, maintes maîtres spirituels de la région seront soit exécutés soit contraints à l'exil loin de l'Arabie.²⁰² L'avis unique qu'il impose à plusieurs sujets à divergence connue entre les *Fuqaha* lui vaut d'être classé par certains auteurs dans la continuité des *Khawârij*.²⁰³ Néanmoins, ce qui est positif à retenir, est le fait que ce mouvement permet à plusieurs ordres soufis de se remettre en cause et de consolider leur défense et leur conformité à la Loi extérieure *Sharî'a*²⁰⁴.

En 1782, nous assistons à la naissance d'un ordre qui sera désormais très influent, d'origine Khalwatiyya, il s'agit de la Tijâniyya. Elle revendique des fondements dits Muḥammadiens – sans aucune chaîne de transmission « classique » -. Son fondateur Aḥmad Tijâni (1737- 1815) d'origine algérienne fonda sa *zawiya* en 1781 ou 1782 selon les sources à 'Aïn Mâḍi au sud du Jebel 'Ammûr au sud de l'Algérie (région d'al-Aghwât). L'animosité des Turcs l'oblige à se réfugier à Fès en 1806 où il sera enterré plus tard. Il fut d'abord disciple de la Qâdiriyya, puis la Khalwatiyya puis de la Taybiyya. D'autres auteurs affirment plutôt un passage de la filiation à la Shâdhiliyya vers la Khalwatiyya, où il occupa la fonction de *muqaddam* (responsable)²⁰⁵. Son initiation passe par le rêve où le Prophète de l'islam lui ordonna d'abandonner tous les enseignements antérieurs et d'être son *Khalîfa* (Calife) sur la terre et le guide des consciences²⁰⁶. Cette confrérie eut un succès très important en Afrique du nord et de l'Ouest au cours du XIXème siècle.

²⁰¹ Nous entendons ici la sainteté reconnue par les tiers, car ce mouvement accepte l'idée de l'existence de saints mais qui ne peuvent en aucun cas être reconnus ni proclamés.

²⁰² KATTANI, Abû Muḥammad al-Ḥasan, Ibn 'Ali, al-Atharî, *Fiqh Ahmad Ibn As-siddîq al-Ghumârî*, Beyrouth édition Muḥammad 'Ali Bîdûn, Dâr Al-kutub al-'ilmiyya; p : 25-28. Nous citons également les lettres de réponses des oulémas du XIXème siècle à Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb compilées dans l'ouvrage de REDISSI, Hamadi et NAWIRA, Asmâ, *Al-radd 'alâ al-wahhâbiyya fi al-qarn 19, nuṣûṣ al-gharb al-islâmî namoudhajane*, Beyrouth, éditions dâr al-ṭalî'ah, janvier 2008.

²⁰³ REDISSI, Hamadi et NAWIRA, Asmâ, *Al-radd 'alâ al-wahhâbiyya fi al-qarn 19, nuṣûṣ al-gharb al-islâmî namoudhajane*, Beyrouth, éditions dâr al-ṭalî'ah, janvier 2008, pp. 90-96 (réponses yéménite et indienne).

²⁰⁴ POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, p.69.

²⁰⁵ Ibid., p. 73.

²⁰⁶ BELLAIRE, Michaux, *les confréries religieuses au Maroc*, p.72.

Pour cette époque, il eut aussi une figure singulière **Aḥmad** ibn Idrîs al-Fâsî (1750-1837). Sa pensée et son activisme dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, inspirèrent directement ou indirectement, plusieurs nouvelles *turuq* qui se sont abreuvées de sa méthode spirituelle - Khatmiyya, Sanûsiyya, Rashidiyya, Sâlihiyya et Dandarâwiyya.

Après des études des sciences religieuses à la fameuse *médersa* d'al-Qarawiyyîn sous les règnes des sultans Sîdî Muḥammad Ibn 'Abd Allah (1757-1790) et Mûlây Slimân (1792-1822)²⁰⁷, Ibn Idrîs devint spécialiste renommé dans le *tafsîr* (exégèses) et dans le *ḥadîth* (tradition du Prophète).

Sa spécificité réside dans le fait qu'il s'opposa au culte des saints, sous l'influence de la pensée wahhabite, alors qu'en parallèle à al-Qarawiyyîn, il fut initié au soufisme dans deux confréries appartenant à la filiation Jazûlî de la Shâdhiliyya, la Khâdiriyya²⁰⁸ et la Nâsiriyya.

Muḥammad 'Ali al-Sanûsî (1787-1859), le fondateur de la Sanûsiyya de la Lybie en 1837, va être le meilleur ambassadeur de sa pensée grâce à ses ouvrages²⁰⁹. **Aḥmad** ibn Idrîs constitue ainsi une preuve de la possibilité de transformation ou d'évolution des principes ou pensées des ordres sous l'influence des détracteurs.

Nous arrivons désormais à une confrérie récente mais très importante pour la présente étude, il s'agit de la Tariqa Darqâwiya. Sa mère nourricière est la *Shâdhiliya*, elle fut fondée au cours de la deuxième moitié du XVIII^{ème} siècle par le sharîf Idrisside Abû 'Abd Allah al-'Arbi Ibn **Aḥmad** Ibn Husayn Ibn Saïd Ibn 'Ali al-Darqâwî²¹⁰, plus connu sous le nom de Mûlây al-'Arbi al-Darqâwî, né en 1737 et originaire de la tribu des Beni Zerwâl (rive droite de l'Ouergha). Son maître spirituel fut 'Ali Ibn 'Abd al-Raḥmân al-'Amrânî al-Fâsî, dit al-Jamal²¹¹ dont il hérita le secret. Ses origines shérifiennes (descendant des Idrissides), lui

²⁰⁷ Deux monarques qui n'avaient pas hésité à combattre et réprimer les confréries et les pratiques religieuses populaires au Maroc comme nous avons évoqué précédemment.

²⁰⁸ Voie qui prétend remonter à al-Khadîr (Khidr) (litt. Le verdoyant) personnage qui avait enseigné Moïse (cf. Coran, sourate 18, versets 60-82) et qui est -selon les milieux soufis- toujours en vie et initiant les élus de la communauté du dernier Messager. La formation d'Ibn Idrîs dans cette voie a sans doute contribué à orienter sa doctrine vers une initiation directe dans la Tariqa par le Prophète et al-Khidr, réduisant au minimum la chaîne de transmetteur (*silsila*). Cette voie dite *Muḥammadienne* abolissait en conséquence toutes les divisions institutionnelles du soufisme.

²⁰⁹ POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, p. 74.

²¹⁰ Le nom de al-Darqawî viendrait d'un ancêtre, Yûsuf Ibn Jannûn, surnommé Abû Darqa (l'homme au bouclier de cuir).

²¹¹ 'Ali Ibn 'Abd al-Raḥman al-'Amrânî al-Fâsî, dit al-Jamal (litt. Le chameau : la légende populaire prétend qu'il souleva un chameau pour permettre le passage d'où le surnom), d'origine Idrisside (donc sharîf) renommé pour son savoir et ses vertus, avait quitté le Maroc en 1738, lors des troubles consécutifs à la mort du sultan Mûlây Ismaïl, s'était réfugié à Tunis où il suivit les leçons de divers maîtres. Il revint ensuite au Maroc sous la protection de Mûlây Tayeb, quatrième shérif baraka d'Ouezzane qui l'envoya à Fès pour étudier le soufisme auprès d'Abû 'Abd Allah Jassûs. Il eut ensuite pour maître al-'Arbi Ibn **Aḥmad** Ibn 'Abd Allah al-Andalusî auquel il succéda. Il

permette de donner un essor inédit et solide à l'ordre qu'il vient de créer. *Bû-Brith* (Beni Zerwâl du nord-ouest) fut le fief de la confrérie qui porte son nom dans la continuité de la Shâdhilîya²¹². Son succès est très rapide tant auprès des élites citadines que dans les masses rurales, notamment en pays Berbère, il dépasse même les frontières du Maroc. La confrérie Darqâwiya se développe ainsi au détriment de la confrérie Nâṣiriyya déclinante qui avait marqué le paysage spirituel marocain depuis plus d'un siècle²¹³. La Darqâwiya fut à l'origine de plusieurs disciples, non seulement au Maroc mais aussi dans les provinces algériennes soumises à l'autorité des beys turcs à l'époque²¹⁴.

Contemporain d'Aḥmad Tijâni, al-'Arbi al-Darqâwî (m.1239/1823) s'est imprégné des préceptes et méthodes des diverses branches de la *Shâdhiliyya*. Après avoir vécu à Fès où il avait rencontré son maître 'Ali al-Jamal, il revient dans sa région d'origine et forma avec l'aide de son *muqaddam* et bras droit Muḥammad al-Buzîdî (m. 1229/1814), une foule de maîtres dont les plus illustres sont Aḥmad Ibn 'Ajîba al-Ḥasanî (m.1224/1809)²¹⁵ et al-Ḥarrâq (m.1261/1845) (comme nous verrons plus loin).

La Darqâwiya va avoir plusieurs ramifications²¹⁶ dont la Tariqa Darqâwiya-Ḥarrâqiyya à Tétouan, branche importante et riche (par la qualité de ses disciples et la reconnaissance du pouvoir comme nous allons le voir plus tard) fondée par Abû 'Abd Allah Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ḥarrâq notre savant sujet du présent travail, élève direct d'al-'Arbî al-Darqâwî²¹⁷.

L'activité d'al-'Arbi al-Darqâwî ne se limita pas au plan spirituel, bien au contraire il le dépasse et assume des activités temporelles. Son influence, l'égard dont il est l'objet, le nombre

construit à Fès une zawiya, au lieu dit Ḥûmat al-Ramûla. Il mourut à Fès en 1194/ 1779. cf. COUR, A, article Darqawa dans « *Encyclopédie de l'Islam* », tome I, 1913, p. 971.

²¹² *Encyclopédie de l'Islam*, tome I, 1913, p. 971, Darqawa.

²¹³ MONTET, Edouard, *confréries religieuses de l'Islam Marocain*, p. 251.

²¹⁴ Ibid., pp. 251-265.

²¹⁵ Disciple d'al-Buzîdî, la branche darqawiya-buzidiya a pratiquement cessé d'exister. MONTET, Edouard, *Les confréries religieuses de l'Islam Marocain*, p.260.

²¹⁶ Notamment au Nord par la zawiya Darqâwiyya Siddîqiyya en référence à Muḥammad Ibn al-Siddîq (né en 1295H/1878 à Ghmara, et mort en 1354H/1935 à sa zawiya de Tanger), au sud par la Darqawiya al-ilîghiya en référence à 'Ali Darqâwî al-Ilîghî, dans la région de Fès par la Tariqa Kattâniya en référence à Muḥammad Ibn Ja'afar al-Kattânî (né en 1274H/1857, mort en 1345H/1927 et enterré à Fès), au Maroc oriental par la Tariqa Hibriyya en référence à Muḥammad al-Habrî, en Algérie par la Tariqa Darqawiya 'Alawiyya en référence à Ibn 'Aliwa (Mustapha al-'Alawî) enterré à Mostaganem. Au Touat, Gourara et au Sahara jusqu'à Tombouctou nous trouvons également des affiliés à la congrégation en Tunisie, en Egypte et en Arabie. MONTET, Edouard, *Les confréries religieuses de l'Islam Marocain*, pp.259-264.

²¹⁷ LEVI-PROVENÇAL, E., *Historiens des shorfa, essai sur la littérature historique et biographique du XVI au XX siècle*, p 343. Il dit à ce sujet « Abû 'Abd Allah Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ḥarrâq, sharîf ḥasani et savant de Tétouan, où il mourut le 21 sha'abân 1261 (25 août 1845). Il fut l'un des principaux disciples d'al-'Arbî al-Darqâwî, ses pièces mystiques en l'honneur de la confrérie ont été compilées en un *diwân* publié à Tunis en 1331/1913 et à Fès sans date. Cf. sur lui, KATTÂNÎ, *Salwat al-anfâs*. I, p.342 ; FUDAYLÎ, *al-Durar al-bahiyya*, II, p. 96 » fin de citation.

et la qualité de ses fidèles le conduisent en effet à jouer un rôle de plus en plus distingué dans la vie politique du Maroc²¹⁸. Lors de la révolte des tétouanais et des savants de Fès contre le Sultan Mûlây Slimân (1790-1822)²¹⁹, al-Darqâwî avait donné allégeance à Ibrahim Ibn Yazîd fils du Sultan Yazîd Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd Allah puis après sa mort quelque années plus tard à son fils al-Saïd, ce qui lui a causé l’emprisonnement pendant deux ans jusqu’à la mort du Sultan Mûlây Slimân en 1822.²²⁰

Sur le plan politique beaucoup de confréries organisèrent le Jihâd contre la colonisation notamment en Afrique sub-saharienne pour le cas de la Tijâniyya et Qâdiriyya. En Algérie le cas de l’Emir ‘Abd al-Qâdir Ibn Muḥyiddîn (1808- 1883) de la confrérie Qâdiriyya, et le cas de Bu‘mâma (1833-1908) de la confrérie Shaykhiyya en sont les meilleures illustrations. Pour le Maroc du XIX^e siècle, non encore colonisé mais colonisable notamment après la bataille d’Isly (1844)²²¹, les confréries marocaines ont joué à ce niveau un rôle de gouvernance et/ou d’arbitrage soit pour soutenir et remettre un souverain déchu soit pour destituer celui qu’elle va juger injuste ou indigne, ceci lorsque le pouvoir central montrait des déficiences, néanmoins certaines confréries observeront un rôle purement neutre voir soumis au pouvoir comme le cas de la wazzâniyya²²².

Pouvoir central et confréries n’ont pas eu des relations figées ou stables, certaines périodes marquaient des accords de circonstance, d’autres des oppositions au gré des intérêts de l’une ou de l’autre partie. Par exemple, la Darqâwiya, subira les foudres du sultan Mûlây Slimân (1792-1822) –qui pourtant l’avait embrassé²²³ au début de son règne. Ce dernier finira plus tard par condamner toutes les confréries qui rentrent en résistance contre l’autorité de

²¹⁸ MONTET, E., *Les Confréries religieuses de l’Islam Marocain*, chapitre IV. Influence des DERKAOUA sur la vie politique, sociale et religieuse, pp. 267-271.

²¹⁹ Pour des raisons intérieures : manque de sécurité, troubles, crise économique et extérieures : son incapacité à défendre les côtes nord marocaines des agressions européennes. L’espoir était que le nouveau sultan revivifie le Jihâd guerrier pour libérer Ceuta. SAGHIR, ‘Abd al-Majîd al-, *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufî fi al-Qarawiyîn-al-‘Abbas Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mahdi Ibn ‘Ajiba wa Muhammad al-Harrâq*, al-Jadîda, Maroc, éditions Dâr al-Âfâq, 1994, tome I, p. 251-253.

²²⁰ Même référence p.252 et WAZZANI, Tuhâmî al-, *Al-Zâwiya* (référence citée), p.201

²²¹ La bataille d’Isly est le dernier affrontement de la France contre le Maroc qui se déroula le 14 août 1844 à la frontière algéro-marocaine. Elle vit la victoire du Maréchal Bugeaud sur ‘Abd al-Rahmâne, sultan du Maroc. La défaite du Maroc montra au grand jour sa faiblesse militaire et fit croître les intentions coloniales à son égard. Cf. MONTAGNON, Pierre, *La conquête de l’Algérie : Les germes de la discorde*, Paris, Pygmalion, 1986 puis 2012. P.370.

²²² *Encyclopédie de l’Islam*, le terme TAṢAWWUF, p 365.

²²³ Une autre version est présentée par les sources : Mûlây Slimân est présenté dans un premier temps adhérent à la mouvance wahhabite naissante avant d’embrasser la Tijâniyya : cf. AZAMI, Ahmad, al-, *al-Tarîqa al-Tijâniyya wa adwâruhâ al-tarbawiyya wa al-ruḥiyya wa al-fikriyya wa al-siyâsiyya fi al-maghrib wa al-sudân al-gharbi bayna al-mâdî wa al-hâdir*, Casablanca, éd. Dar al-najâh al-jadîda, 2004, p.14.

l'Etat. Cette inimitié est du certainement à des relations très fortes que ce sultan nouait avec les familles wahhabites et saoudiennes de la Mecque grâce aux pèlerins marocains²²⁴. La Taybiyya manifestera son hostilité au pouvoir alaouite lorsque le souverain lui proscrira les « visites saintes » (*ziyâra*), mettant en péril sa survie économique.²²⁵ Plus tard, le sultan 'Abd al-Hafîz (1908-1912), subi l'influence du wahhabisme et lance une « croisade » contre les plus importantes confréries marocaines. Ainsi, il fait exécuter le maître de la Kattâniyya, il condamne la Tijâniya par un *zâhîr* (décret royal) et asphyxie la Taybiyya par la force de l'autorité²²⁶. Cela ne va guère empêcher les confréries de monter en puissance et forger le paysage maghrébin et africain par leurs activités et ainsi résister de façon significative grâce à l'élite des oulémas qui leurs sont fidèles et affiliés et des personnalités de haut niveau dans l'Etat.

Au cours du XIX^{ème} siècle, l'activité missionnaire des ordres marocains et maghrébins couvre plusieurs régions d'Afrique et sera le moteur de l'islamisation par excellence dans ces contrées lointaines. Elles continueront aussi à jouer le rôle d'encadrement religieux et d'éducation de la masse populaire (toute catégorie socio-professionnelle confondue) jusqu'à l'arrivée du mouvement réformiste (*islâh*) du XX^e siècle.²²⁷

V. Cornell contredit Alfred Bel²²⁸ en défendant la figure majeure du « shérifisme » Muḥammad Ibn Sulaymân al-Jazûli accusé par le premier d'être à l'origine du « déclin » de l'islam marocain ! Il le place comme l'instigateur d'un soufisme qu'il qualifie de « *muḥammadien* » qui réunit la dévotion, la science religieuse et la descendance shérifienne. Les travaux d'Alfred Bel sont à leur tour critiqués, notamment les rôles du « saint de la campagne ». Cornell donne à ce dernier des fonctions plus importantes, il le considère comme un faqîh -en plus d'être un maître éducateur - qui assume des fonctions sociales, d'arbitrages et d'islamisation même loin de son fief. Il évoque enfin un soufisme institutionnel avec comme base les *ribât* qui ne se contentent pas de l'enseignement classique de l'islam mais sert aussi aux jugements entre tribus. Ils assurent ainsi un rôle socio-politique manifeste²²⁹.

²²⁴POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d'Allah*, p.396.

²²⁵ Ibid, p.395-396.

²²⁶ Ibid p.396.

²²⁷ Ibid.p.397.

²²⁸*La religion musulmane en Berbérie*, tome I, « Établissement et développement de l'Islam en Berbérie du VII^e au XX^e siècle », Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1938.

²²⁹CORNELL, Vincent, *The realm of the Saint-Power and Authority in Moroccan Sufism*, University of Texas Press, 1998. Chapitre 1 en résumé.

Sur le plan doctrinal, deux thèses se distinguent, la première met en avant l'influence d'Ibn 'Arabi, une sorte de « renaissance akbarienne » au cours du XIX^{ème} siècle, soutenue par Chodkiewicz²³⁰. Cette influence s'est opérée par la lecture directe d'*al-Futuhât al-Makiyya*, ou à travers des sources secondaires ou exégèses des idées akbariennes. Nous en citons, les écrits d'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî (m.963/1565) et d'Abd al-Ghânî al-Nâbulî (m.1143/1731), ou encore les œuvres d'Abd al-Qâdir Ibn Muhyiddîn (1808- 1883), connu sous le nom de l'Emir 'Abd al-Qâdir al-Jazâirî, héros de la résistance algérienne contre les colons français, son humanisme hérité de la doctrine akbarienne a été manifesté et salué par le monde notamment concernant les chrétiens de Damas. Son intervention a permis de les sauver d'un massacre en 1860²³¹.

L'influence d'Ibn 'Arabi ne s'arrête pas là, elle touche d'autres ordres : nous la retrouvons dans les enseignements de Aḥmad al-Tijânî et de son principal disciple en Afrique occidentale, al-Ḥaj 'Umar Ibn Saïd (m.1864). Elle est également présente chez Aḥmad al-'Alâwî al-Darqâwî fondateur de la confrérie 'alâwiyya à partir de Mustaghânim et chez 'Abd al-Salâm al-Fitûrî fondateur de la 'Arûsiyya libyenne.

Aḥmad Ibn Idrîs, représente la deuxième thèse, celle d'un soufisme « traditionaliste » et *anti-madhabisme* (refus des écoles sunnites établies) ce qui fut appelé la *Tariqa Muḥammadiyya* qui revendique s'abreuver exclusivement du Prophète en prétendant le voir en état de veille.²³²

Nous pouvons noter une troisième « nouvelle » forme, sans aucun rapport avec les deux précédentes, c'est l'introduction dans certains ordres « soufis », tels que la 'Isâwiyya et la Ḥamdûshiya marocaines de rites de sacrifices sanglants, d'exorcisme et de transe ! Ou encore certains rituels folkloriques animistes qui marquent notamment les Gnâwa marocains. Nous qualifions cette tendance de « dérives et déviations » par rapport à l'ordre originale sous l'influence de rites populaires étrangers à l'islam.

Cette troisième tendance reflète bien la réalité socioculturelle d'une partie du Maroc à cette époque comme nous allons le voir.

²³⁰ ELBOUDRARI, H, *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, le Caire, IFAO,1993, pp.201-224 : CHODKIEWICZ (M) « Quelques remarques sur la diffusion de l'enseignement d'Ibn 'Arabi ». Encyclopédie de l'Islam, le terme *TASA WWUF*, pp.364 et 365.

²³¹ En 1860, en effet, l'Emir 'Abd al-Qâdir intervint pour protéger les chrétiens d'orient d'un massacre en Syrie, ce qui lui valut d'être décoré grand-croix de la légion d'honneur par Napoléon III. Référence : JAUFFRET, Jean-Charles, *La Guerre d'Algérie par les documents*, volume 2, service historique de l'armée de terre, 1998, p.174.

²³² Cf. *al-Manhal al-râwî*, in al-Majmû'a al-Mukhtâra, Beyrouth, 1968, pp.49-50, tr. RADLKE, B. dans *Ijtihâd and neo-sufism*,915.

Sur le plan local socioculturel²³³, notons en amont que la plupart des études sociologiques/ethnologiques à notre disposition décrivent les pratiques religieuses en parallèle et à la marge des pratiques et coutumes sociales et culturelles. Ces études n'approfondissent guère la pratique religieuse, elles font un tri sommaire et se contentent de rapporter des rites « exotiques »²³⁴. Une autre catégorie d'études est celle qui se focalise sur un rite religieux en particulier ou une organisation religieuse : maraboutisme, culte des saints, zawiya²³⁵...

Si Jacques Berque (1910-1995)²³⁶ inclus dans ses études un périmètre élargi où il décrit des pratiques religieuses reliées à leur contexte (tant social, politique qu'économique). Alfred Bel, qui a compilé plusieurs conférences sur l'islam dans un livre intitulé : « La Religion musulmane en Berbérie, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses »²³⁷, défend l'existence d'un « **islam marocain** », avec une composante berbère importante qui a hérité de croyances ou rites préislamiques païens. Il mentionne néanmoins l'importance du phénomène du *sharaf-shurfa*²³⁸ (shérifisme) relié au soufisme marocain qui renaît depuis al-Jazûlî. Bel montre enfin les interférences entre les différentes formes de l'islam marocain et l'histoire de cette société : « C'est autant par désir permanent de se soustraire à l'autorité gouvernementale que par besoin religieux inné chez eux, que les Berbères vont entrer dans les schismes de l'Islâm, adhérer aux réformes religieuses qu'on leur prêche... »²³⁹. Il explique ainsi ces adhésions, notamment au kharijisme au VIIIe siècle, au chiisme au Xe, à l'*ach'arisme* almohade au XIIe, au shérifisme maraboutique au XVIe et enfin l'influence du mouvement wahhabite au XXe siècle, par le fléchissement du pouvoir politique central à chaque fois.

Bel insiste pour l'époque du XIXème siècle sur la présence et l'impact dans cet islam marocain de rites étrangers à l'islam, tels les sacrifices, la magie et les superstitions cela concerne aussi bien les pays berbérophones qu'arabophones.²⁴⁰

²³³ Au niveau des études faites sur le Maroc, nous pouvons citer : *L'Islam au quotidien : Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc, Religion et Société*, collection dirigée par Mohamed-Sghir Janjar, avec Muḥammad al-Ayadi, Hassan Rashik et Muḥammad Tozy, Casablanca, Editions Prologues, année 2007. Nous nous sommes largement inspiré de cet ouvrage pour donner une idée la plus fidèle sur le contexte.

²³⁴ BIARNEY, 1924 ; BOURRILLY, 1932.

²³⁵ DEMENGHEM, 1954 ; BRUNEL, 1926, 1955.

²³⁶ Sociologue et anthropologue orientaliste français. Cf. notamment : *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb (xviiie siècle)*, Sindbad, coll. « Hommes et sociétés », Arles, (septembre 1998).

²³⁷ L'une des principales références sur l'histoire de l'Islam au Maroc pendant le protectorat, ce livre fut utilisé par l'administration coloniale dans la formation des officiers des Affaires indigènes.

²³⁸ Descendant du Prophète.

²³⁹ BEL, 1938 : 112.

²⁴⁰ Néanmoins, nous estimons que certaines régions berbérophones échappent à cette règle notamment la région du Souss (sud-ouest) où le rayonnement des savants et l'organisation du culte protègent et préservent encore l'islam des ancêtres. Nous pensons également que l'élite des ulémas a su protéger le Maghreb des influences extérieures à l'Islam et extérieures à son contexte lorsque le pouvoir en place les soutenait. Nous citons l'exemple des almoravides qui avaient réussi à unifier le grand Maghreb autour du rite malikite et avaient réprimés ce qui le contredisait pour garder l'union et l'homogénéité doctrinale.

V. CORNELL -quant à lui- critique la théorie d'Alfred Bel d'influence des rites berbères (notamment les sacrifices) sur l'islam et le soufisme marocain. Il affirme qu'elle est loin d'être « juste ou du moins complète » et « s'étonne de voir les anthropologues s'appuyer essentiellement sur ces travaux pour comprendre la sainteté au Maroc ».²⁴¹

A ce stade la notoriété des confréries est tellement importante que des imposteurs tentent de se forger une fausse identité spirituelle en prétendant à des pouvoirs surnaturels pour leurs intérêts ! Muḥammad al-Ḥasanî al-Filâlî cite dans son ouvrage « *al-muqtabas al-asnâs* »²⁴² certaines dérives concernant certaines personnes à l'époque qui s'auto proclament soufis et autorisent leurs disciples à transgresser la *Sharî'a* ! C'est le cas par exemple d'un certain Balâ Ibn 'Azzûz al-Murrâkushî qui fut dévoilé et démasqué par l'imâm Ḥaḍîkî élève du shaykh Aḥmad al-Warzâzî, un éminent savant marocain de l'époque et disciple avec al-Darqawî de 'Ali al-Jamal. Un adepte de Balâ Ibn 'Azzûz al-Murrâkushî alla jusqu'à s'autoproclamer Mehdi au Souss.²⁴³ Ces genres d'incidents ont contribué largement à la dégradation de l'image des confréries notamment chez l'élite des savants.

Les catastrophes naturelles (famines, sécheresses) et l'instabilité politique fréquente à l'époque de l'étude favorisent un climat de tension et creusent un fossé entre élites et masse populaire d'un côté et entre les sujets et le pouvoir central d'un autre. La « salafisation » d'une certaine élite des oulémas de Fès et des cadres politiques n'entachent en rien, néanmoins, l'impact du « shérifisme » chez le peuple.

Les sultans Slimân puis 'Abd al-Hafîz (que nous avons déjà cité) restent une bonne illustration de cette relation/oscillation entre orthodoxie puriste/littéralisme et islam populaire/soufisme. Comme le cite les sources, en l'année 1209 H/1794 la Tariqa Darqawiyya de Tétouan subi une grande épreuve, il s'agit de l'attaque d'une famille rivale les Rissouni, plusieurs Fuqahâ s'allient également contre la Tariqa Darqawiya lui reprochant notamment sa pratique de la *khirqâ*. Le sultan Mûlây Slimân envoie dans le même sens une lettre exigeant le repentir des Darqawas du soufisme sous peine de prison, Ibn 'Ajîba lui-même fut emprisonné puis contraint à l'exil, sa maison fut brûlée, ses biens confisqués, la *zawiya* Darqawiya au nord du Maroc fut même « sous scellée » pendant un temps.²⁴⁴

²⁴¹CORNELL, Vincent, *The realm of the Saint-Power and Authority in Moroccan Sufism*, University of Texas Press, 1998, chapitre introduction : « Sainthood and social science in Morocco » en résumé.

²⁴²Manuscrit n° 855, au Qism al-makhtoufât, Rabat, p., 18-20.

²⁴³SAGHIR, 'Abd al-Majîd al-, *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufî fi al-Qarawiyîn -al-'Abbas Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muḥammad al-Ḥarrâq*, P.91.

²⁴⁴Ibid. pp., 68 et 191: Les darqâwâ grâce notamment à Ibn 'Ajîba recrutent massivement aussi bien dans les milieux des ulémas que chez l'autorité. Se vêtir de *Muraqqa'a*, s'isoler du monde, subir les épreuves de l'humiliation comme la mendicité afin d'anéantir l'ego telles étaient quelques méthodes de l'époque de cette Tariqa qui avaient également comme but de tester la motivation du nouveau disciple. Mais ces méthodes finirent

L'époque de l'étude est ainsi une période sensible dans l'histoire du Maroc, marquée par les contrastes et les enjeux au niveau national ainsi que les dangers venant de l'extérieur guettant la souveraineté du pays. A l'échelle intellectuelle et scientifique, c'est également le trouble comme nous l'avons vu, car il faut désormais composer avec le nouveau salafisme venant d'Arabie et ses fervents défenseurs ou adeptes qui l'ont vite épousé localement et utilisé comme une arme puissante contre les confréries et leur doctrine, en faisant souvent l'amalgame (volontairement ou involontairement) entre soufisme folklorique (ou des dérives soufies en général) et les voies authentiques. Ceci sans oublier les relations entre les *zawiyas* et le pouvoir local ou central qui peuvent avoir des impacts aussi variables qu'imprévisibles sur leurs influences voire même leur existence.



par lui attirer les foudres de quelques détracteurs. Al-Harrâq en finira quand à lui avec ces méthodes et redonnera un renouveau à la confrérie à travers la beauté (*al-jamâl*) qui marquera son initiation, comme nous allons le voir plus loin.

Deuxième partie : Contribution de Muḥammad al-Ḥarrâq dans la conciliation entre soufis et juristes – biographie et lettres

Chapitre I : Aperçu sur Muḥammad al-Ḥarrâq²⁴⁵

Introduction et sources biographiques

Nous diviserons cet aperçu en cinq parties principales à savoir : **sa chaîne initiatique, sa fonction dans la prestigieuse mosquée de Tétouan après ses études à Fès, sa réalisation spirituelle, son impact sur son environnement et enfin son décès et son patrimoine.**

Les sources biographiques qui évoquent Muḥammad al-Ḥarrâq avec un détail qui mérite que le chercheur s’y réfère sont peu nombreuses, elles sont essentiellement l’œuvre de disciples ou de responsables de la confrérie du même nom. Les études orientalistes se sont également appuyées sur ces sources puisque nous y trouvons en résumé les mêmes informations²⁴⁶. Elles sont par ordre d’importance :

²⁴⁵ Sources pour cette biographie : DILAI, al-‘Arbi al- (disciple d’al-Ḥarrâq), *al-Nûr al-lâmi ‘ al-barrâq fi al-ta’rîf bi al-shaykh al-Ḥarrâq*, manuscrit numéro 44, archives Tétouan et numéro 960 archives Rabat. Il existe aussi un même ouvrage de 200 pages appelé *Manâqib al-sharîf abî ‘Abd Allah Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ḥarrâq* du même auteur édité à Tunis en l’année 1331H/1913 et à Fès sans mention de date, DILAI, al-‘Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî ‘Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥarrâq al-‘alami al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, archives Rabat. DAWUD, Muḥammad, *Târîkh Tiṭwân*, Tétouan, éditions al-maṭba‘a al-mahdiyya, 1953 puis 1966, volume 6, p. 289 et suivantes ; MORÎR, Muḥammad Ibn Muḥammad al- (ex- *Muqaddam* de la confrérie d’al-Ḥarrâq à Tétouan), *al-Na‘im al-muqîmfî dhikrâ madâris al-‘ilm wa majâlis al-ta’alîm*, Tétouan, éditions markaz al-thawthîq wa al-dirâsât ḥawla shamâl al-maghrib, 2000. WAZZANI, Tuhâmî al-, *al-Zâwiya*, Tétouan, éditions al-rîf, 1942 ; BENGARAI, Tarik, *Le soufi Muḥammad al-Ḥarrâq (m.1845) : son éducation, sa mystique, son œuvre poétique et musicale*, Paris, 2004/2005. (Diplôme de l’EPHE sous la direction de M. Pierre Lory).

²⁴⁶Cf. MICHAUX-BELLAIRE, *Les confréries religieuses au Maroc*, Rabat, imprimerie officielle, 1923.

MONTET, Edouard, *Confréries religieuses de l’Islam Marocain*, Paris, édition Ernest Leroux, 1902.

MICHAUX-BELLAIRE dans *Archives Marocaines*, vol.XV, fasc.1. WEISCHER, Bernd Manuel, *Nûr al-asharq muḥâdarât adabiya*, -traduit de l’allemand- *al-Muḥâdara al-râbi‘a: Awḥad al-Dîn al-Karamânî wa Muḥammad al-Ḥarrâq al-Tiṭwânî ka mumathilayn kabirayn li al-taṣawwuf al-islâmî*, Casablanca, maṭba‘at al-najâh al-jadîdah, 1999. Il s’appuie sur la source déjà citée : *Al-Nûr al-lâmi ‘ al-barrâq*.

DILAI, al-‘Arbi al-, *al-Nûr al-lâmi‘ al-barrâq fi al-ta‘rîf bi al-shaykh al-Harrâq*, manuscrit numéro 44, archives Tétouan et numéro 960 archives Rabat. Il s’agit d’un manuscrit en trois cents pages présentant la biographie d’al-Harrâq, ses sagesses, ses lettres, son éducation et son œuvre poétique, il a été écrit par le disciple directe de Muḥammad al-Harrâq à Rabat et le maître des chanteurs soufis (*mâdihîn*) à l’époque dans cette ville, al-‘Arbi al-Dilâi (**mort en 1285H/1868 à Casablanca**). Il est la source **primaire** la plus complète pour l’étude sur ce maître à notre avis : car d’une part, il est l’œuvre de son disciple où il raconte son vécu avec son maître et de l’autre, pour les contemporains qui ont étudié al-Harrâq, comme Muḥammad Dâwûd²⁴⁷, c’est une source qui détaille aussi bien l’éducation spirituelle de ce maître que son environnement social et sa relation avec le cadre socioculturel de l’époque.

En revanche, compte tenu que cette source émane d’un disciple du maître, nous tâcherons de distinguer au mieux les aspects objectifs et subjectifs des récits traduits.

Le manuscrit est composé de :

Le début du manuscrit aborde les débuts du maître, ses vertus, sa rencontre avec la Tariqa Darqâwiya, sa chaîne initiatique et sa vie en quelques pages²⁴⁸.

Le premier chapitre contient **50 lettres** du maître al-Harrâq pour ses disciples, pour le Sultan, pour les figures politiques et érudits de l’époque²⁴⁹.

Le deuxième chapitre : contient ses propres paroles de sagesses²⁵⁰.

Le troisième chapitre : contient l’interprétation (notamment allégorique) de quelques versets du Coran, des paroles du Prophète et de quelques sagesses de saints notamment ceux d’Ibn ‘Atâ’ Allah d’Alexandrie.

Le quatrième chapitre : contient ses poèmes et leurs commentaires.

Le cinquième chapitre : contient ses commentaires des paroles et litanies de quelques saints reconnus : notamment ceux sur la *Ṣalât al-mashîshiya*²⁵¹ et sur *al-Hizb al-kabîr*²⁵² d’Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî.

Une conclusion : avec ses supplications (*du‘â*) et des poèmes de certains de ses disciples notamment de l’auteur lui-même qui font l’éloge d’al-Harrâq et ses qualités.

²⁴⁷ Déjà cité dans nos bibliographies.

²⁴⁸ Les six premières pages.

²⁴⁹ Le résumé précis de chaque lettre et sa référence sont donnés en annexe.

²⁵⁰ Détaillés en annexe.

²⁵¹ Détaillée en annexe.

²⁵² HARRÂQ, al-, Muḥammad, *Sharḥ al-hizb al-kabîr li al-imâm Abî al-Ḥasan al-Shâdhilî*, analyse et commentaires Dr Muḥammad Rashîd Agdira, Casablanca, Ed. markaz al-turâth al-thaqâfi al-maghribî, année 2007.

Le manuscrit n'a pas été édité mais a été résumé dans : *Bughyat al-mushtâq* de 'Abd al-Qâdir Ibn 'Abd al-Karîm al-Wardighî de Shefshaoun en 1895 qui a mis en valeur l'explication d'al-Harrâq de la *Ṣalât al-mashîshiya*²⁵³ avec les vertus du maître al-Harrâq et de son élève al-'Arbi al-Dilâi (édité en Egypte en 1298H/1881 en 230 pages); et dans *Târîkh Tittwan* de M.Dâwûd (*Tétouan*, 1953).

Il existe aussi un même ouvrage de 200 pages à notre disposition appelé *Manâqib al-sharîf Abî 'Abd Allah Muḥammad Ibn Muḥammad al-Harrâq* du même auteur édité à Tunis en l'année 1331H/1913 et à Fès sans mention de date, manuscrit numéro 275, archives Rabat. Cet ouvrage reprend exactement le contenu du précédent (les mêmes chapitres).

Nous citons également d'autres références moins importantes que celle de Dilâi mais qui évoquent de façon plus ou moins détaillées des éléments de biographie d'al-Harrâq et de son contexte social, historique et politique :

MORÎR, Muḥammad Ibn Muḥammad al- (ex- *Muqaddam* de la confrérie d'al-Harrâq à Tétouan-(**1887-1977**)), *al-Na'im al-muqîm fî dhikrâ madâris al-'ilm wa majâlis al-ta'alîm*, Tétouan, éditions markaz al-thawthîq wa al-dirâsât ḥawla shamâl al-maghrib, 2000, tome I. C'est un ouvrage qui aborde de façon générale la vie des *Zawiyas* et des *Madrasas* au nord du Maroc notamment. Il aborde dans son tome I des éléments de la vie d'al-Harrâq et de son apport spirituel puis le rayonnement de sa Tariqa au niveau de la région. Son importance réside dans les témoignages des élèves que Morîr a cité dès la page 162, en y ajoutant le propre témoignage de son père qui fut d'abord disciple de cette Tariqa avant d'être disciple de celle d'Ibn 'Ajiba dans la même ville. Nous nous sommes basés sur cet ouvrage- entre autre- pour analyser l'apport en droit musulman d'al-Harrâq à travers sa Fatwa sur le droit testamentaire²⁵⁴ citée plus loin²⁵⁵.

DAWUD, Muḥammad (**1901-1984**), *Târîkh Titwân*, Tétouan, éditions al-maṭba'a al-mahdiyya, 1953 puis 1966, volume 6, p. 289 et suivantes. Il s'agit de l'une des études les plus contemporaines sur al-Harrâq au sens historique. M. Dawud a réservé 107 pages à al-Harrâq dans son volume 6 de la page 289 à la page 396, chapitre "*Rijâl Titwân fî al qarn 13*" (les

²⁵³ Détaillée en annexe.

²⁵⁴ MORÎR, Muḥammad Ibn Muḥammad al-, *al-Na'im al-muqîm fî dhikrâ madâris al-'ilm wa majâlis al-ta'alîm*, Tétouan, éditions markaz al-thawthîq wa al-dirâsât ḥawla shamâl al-maghrib, 2000: pages 166 à 171.

²⁵⁵ Cf. chapitre III-1.

Hommes de Tétouan au 13^{ème} siècle de l'Hégire). Il a abordé sa généalogie remontant à Mashîsh (père du célèbre saint marocain 'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh), son voyage pour la science à Fès, puis sa nomination dans la fonction de juge, Mufti et de prêcheur à la grande mosquée de Tétouan par ordre du Sultan 'alawite Sulaymân Ibn Muḥammad Ibn 'Abd Allah. Il a mentionné également sa qualité scientifique en citant les différentes Fatwas, réponses et analyses religieuses compilées par son élève le jurisconsulte al-Mahdi Ibn al-Qâdî²⁵⁶. M. Dawud a ensuite cité son épreuve et sa conversion au soufisme puis sa Tariqa qui a franchi les frontières nationales marocaines de son vivant.

WAZZANI, Tuhâmî al- (1903-1972), *al-Zâwiya*, Tétouan, éditions al-rîf, 1942. Il s'agit d'un livre biographique où l'auteur mentionne la biographie d'al-Ḥarrâq à plusieurs endroits : page 119, puis pages : 143, 144 puis pages 153 à 199. L'auteur détaille et met en valeur notamment la rencontre spirituelle d'al-Ḥarrâq avec le maître al-'Arbi al-Darqâwî et la transmission du « *Sirr* » (secret spirituel) qui fut à l'origine de la Tariqa Ḥarrâqiya et ses rites. Il insiste sur la notion du « *Jâmâl* » (beauté, grâce) qui caractérise la Tariqa d'al-Ḥarrâq, comme il le mentionne lui même : « je suis rentré par la porte de la Grâce et donc je ne peux guider que par son chemin »²⁵⁷. Il affirme que cette spécificité la distingue des autres Tariqa existantes à l'époque notamment celle d'Ibn 'Ajîba son contemporain, qui fut quant à lui soumis à l'humiliation de son âme par des exercices de mendicité et de port d'habits usés...²⁵⁸

IBN SÛDA, Mahdi, *Tuhfat al-ahbâb bi mâ lanâ mina al-ashyâkhi wa al-ashâb*²⁵⁹. Il s'agit d'un écrit de son élève Mahdi Ibn al-Tâlib Ibn Sûda (m. 1877) où il cite les différents maîtres soufis et de sciences religieuses de son époque. Nous n'avons pas trouvé de version imprimée de cet ouvrage mais il est cité dans *Târîkh Titwân* de DAWUD Muḥammad, volume 6, p. 377 où un chapitre entier est réservé à al-Ḥarrâq, sa biographie et son apport scientifique et spirituel.

Quant aux ouvrages suivants, ils corroborent la version citée par les précédents concernant la biographie d'al-Ḥarrâq, ils nous ont permis ainsi de conforter les anciennes sources et notamment celles de ses disciples. Nous les citons ici **par ordre d'importance** décroissant (au regard de la qualité des informations sur notre sujet) :

²⁵⁶ Même référence p.295.

²⁵⁷ *Al-Zâwiya* p.160.

²⁵⁸ Même référence page 163.

²⁵⁹ Cité dans DAWUD, Muḥammad, *Târîkh Titwân*, volume 6, p. 377.

SAGHIR, ‘Abd al-Majîd al-, *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufi fi al-Qarawiyîn -al-‘Abbas Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mahdi Ibn ‘Ajiba wa Muḥammad al-Ḥarrâq*, al-Jadîda, Maroc, éditions Dâr al-Afâq, 1994. Tome I, pp.237 à 273. Cet auteur contemporain s’appuie essentiellement sur l’ouvrage déjà cité *al-Zâwiya*. Son apport réside dans une analyse organisée par thème et plus objective des différentes étapes de la biographie d’al-Ḥarrâq au regard de son contexte.

KATTANI, ‘Abd al-Ḥaqq (1888-1962), *al-Muḥibb al-maḥbûb aw sharḥ tâiyyah al-Ḥarrâq wa Ibn al-Fârid fî al-ḥubb al-ilâhî*, Beyrouth, édition Dâr al-kutub al-‘ilmiyya, 2006. L’auteur y apporte des éléments biographiques en page 9 puis commente le poème *tâiyyah*²⁶⁰ d’al-Ḥarrâq en 24 pages, pp. 13 à 37.

WEISCHER, Bernd Manuel (né en 1937), *Nûr al-sharq muḥâdarât adabiya*, -traduit de l’allemand- *al-muḥâdara al-râbi ‘a: Awhad al-Din al-Kirmânî (1163–1238) wa Muḥammad al-Ḥarrâq al-Tiṭwânî ka mumaththilayn kabîrayn li al-taṣawwuf al-islâmî*²⁶¹, Casablanca, maṭba‘at al-najâh al-jadîdah, 1999, pp. 57 à 74. Cet orientaliste allemand évoque notamment l’influence akbarienne sur la poésie d’al-Ḥarrâq et trouve à ce dernier des similitudes avec al-Ghazâlî par rapport à sa biographie (notamment l’arrêt de l’enseignement à cause de l’épreuve subie).

BOUKARI, Aḥmad²⁶², *al-Iḥyâ wa al-tajdîd al-sufi fi al-maghrib*, Rabat, ministère des Ḥabous et des affaires islamiques du Maroc, 2006, tome I, pp.184-194. L’auteur y évoque notamment le « renouveau » de la Tariqa al-Darqâwiya grâce à al-Ḥarrâq. L’aspect beauté et réalisme est mis en avant.

²⁶⁰ Basé sur une allitération en la lettre arabe « T », poèmes d’amour que nous avons commenté en annexe. Voir également : ‘AMRANI, Khaldî, ‘Abd al-Salâm, *Min anwâr tajalliyât al-malik al-khallâq fî taâlîf sidi Muhammad al-Ḥarrâq*, Beyrouth, dâr al-kutub al-‘ilmiyya, 2007, page, 111.

²⁶¹ Il s’appuie sur la source déjà citée : *al-nûr al-lâmi ‘ al-barrâq*.

²⁶² Universitaire marocain contemporain connu pour ses travaux sur la zawiya sharqâwiya, nous n’avons pas trouvé sa date de naissance.

HARAKAT, Ibrahim (né en **1929**), *al-Maghrib 'abra al-târikh*, Casablanca, dâr al-rashâd al-hadîthah, 1985, tome III, pp. 565-566. L'auteur évoque un point inédit, le commentaire (*sharh*) métaphorique d'al-Harrâq de la Ajurrumiyyah²⁶³.

GUENNOUN, 'Abd Allah (**1908-1989**), *al-Nubûgh al-maghribi fî al-adab al-'arabî*, Beyrouth, dâr al-thaqâfah, deuxième édition, dâr al-kutub al-'ilmiyya, 2014, tome III, *al-mukhtârât al-shi'riya* p. 927 et suivantes.²⁶⁴

RAHOUNI, Ahmad (**1871-1953**), *Umdat al-râwîn fî târikh tittâwîn*, Tétouan, édition Jam'iyyat Tittâwun Asmîr, 2003, tome IV. Dans son chapitre 16 concernant l'histoire de la ville de Tétouan ses savants et ses saints. L'auteur mentionne la biographie d'al-Harrâq de façon résumée²⁶⁵ après avoir cité certains de ses poèmes. Il le qualifie de « Imâm des gnostiques et leur sultan » et mentionne notamment son enracinement dans les deux sciences (exotérique et ésotérique)²⁶⁶.

KÛHIN, al-Hasan, al-Fâsî (**m.1928**), *Jâmi' al-karâmât al-'aliyya fî tabaqât al-sâda al-shâdhiliyya*, Beyrouth, Dar al-kutub al-'ilmiyya, 2001, pp.155-157. Dans les trois pages réservées à al-Harrâq, l'auteur répète ce que al-Dilâi a déjà mentionné notamment les caractéristiques « extraordinaires » du maître et sa « sagacité ».

HIJJI, Muhammad (**1923-2003**), *Ma'lamat al-maghrib*, Salé, al-jam'iyya al-maghribiyya li al-ttaalif wa al-tarjama wa al-nashr, 1989, tome X pp. 3363-3367. Les pages réservés à la biographie d'al-Harrâq corroborent ce que M.DAWUD et d'autres ont cité. Il est mis en avant à la fois comme savant, poète et shaykh d'une voie soufie « spécifique » marquée par la beauté et la simplicité.

MAKHLOUF, Muhammad Ibn Muhammad (**1864-1941**), *Shajarat al-nûr al-zakiyya fî tabaqât al-mâlikiyya*, Beyrouth, dâr al-kitâb al-'arabi, n° 1508, tome I, p.377. L'auteur lui réserve juste une page mais le classe parmi les grands savants malikites référent.

²⁶³ *Muqaddimah al-Ajurrumiyyah fî Mabadi' 'Ilm al-'Arabiyyah* est un livre de grammaire arabe sous forme de poésie du XIIIe siècle. Son auteur est Muhammad ibn Muhammad ibn Dâwud Abu 'Abd Allah al-Sanhâdji. D'origine marocaine né dans la région de Fès en 672/1273. D'origine berbère, il avait le surnom Ibn Ajurrûm. Nous n'avons pas trouvé le commentaire d'al-Harrâq.

²⁶⁴ Il évoque notamment ses poèmes d'ivresse et d'amour cf. annexe.

²⁶⁵ S'appuyant sur le disciple d'al-Harrâq al-Dilâi (déjà cité) : P. 170-181.

²⁶⁶ P.168.

KATTANI, Muḥammad Ibn Ja‘afar (1858-1927), *Salwatu al-anfâs wa muḥâdathatu al-akyâs bi dhikri man uqbira mina al-‘ulamâ wa al-ṣulahâ bi madînati fâs*, Casablanca, éditions Dar al-athaqafa (première édition), 2004, tome I page 389.

ZARKALI, Khayr al-Dîn (1893-1976), *al-A‘lâm : tarâjim li ash-hari al-rijâl wa al-nisâa mina al-‘arabi wa al-musta‘ribîn wa al-mustashriqîn*, Beyrouth, éditions : Dar al-‘ilm li al-malâyiîne (15^{ème} éditions), 2002, tome 7 page 73.

SHUSHTARI, Abû al-Ḥasan, *al-Risâla al-shushtariyya aw al-risâla al-‘ilmiyya fi al-taṣawwuf*, talkhîs Abî ‘Uthmân Ibn Luyûn al-Tajîbî, Taqdîm wa dirâsah wa taḥqîq Muḥammad al-‘Adlûnî al-Idrissî, Casablanca, dâr al-athaqaifah, 2004, p.23.

Le chercheur contemporain Muḥammad al-‘Adlûnî al-Idrissî y présente l’impact du poète andalou al-Shushtarî sur la poésie d’al-Ḥarrâq et qu’elle ressemble dans la forme et le fond à celle d’al-Shushtarî. Il va jusqu’à considérer al-Ḥarrâq comme un élève “intemporel” du poète andalous.

‘ADLÛNÎ, Idrissî Muḥammad al-, *al-Taṣawwuf al-andalusî – ususuḥu al-naẓariyya wa-ahammu madârisihi*, Casablanca, dâr al-thaqafa, 2005, pp.349 et 350.

Le chercheur y évoque la théorie de « *waḥdat al-wujûd* » l’unicité de l’Être²⁶⁷, après l’école andalouse d’al-Shushtarî. Il place al-Ḥarrâq comme un commentateur de cette théorie et son vulgarisateur. Il relate également la notion de l’Amour divin chez al-Ḥarrâq et la similitude avec le poète andalou.

BEN ROSHD, al-Râshid, *Douze siècles de soufisme au Maroc*, Casablanca, édition Déchra deuxième édition, 2008, pp.200-202. Il s’inspire des sources primaires déjà citées et évoque deux caractéristiques intrinsèques de la Tariqa al-Ḥarrâqiya : la beauté (*al-jamâl*) et la gratitude (*shukr*).

MONTET, Edouard (1856-1934), *Confréries religieuses de l’Islam Marocain*, Paris, édition Ernest Leroux, 1902, p.252 et suivantes.

²⁶⁷ Ce concept métaphysique a été abordé un demi-siècle avant Ibn Arabî par al-Ghazâlî, dans son ouvrage *Mishkât Al-anwâr*, traduit par Roger Deladrière sous le titre *Le Tabernacle des lumières*. Cette notion a fait couler beaucoup d’encre, nous verrons plus loin l’interprétation d’al-Ḥarrâq.

MICHAUX-BELLAIRE, Edouard (1857-1930) dans *Archives Marocaines*, vol. XV, fasc.1, pp.192, 198.

LEVI-PROVENCAL, E. (1894-1956), *Historiens des shorfa, essai sur la littérature historique et biographique du XVI au XX siècle*, Paris, Ed. Emile Larose, 1922, p 343.

AKHRIF, ‘Abd al-Wâhid, *al-Tarîqa al-Harrâqia masîrat tawahhuj dâim*, dans la revue Majallat al-Murîd, n°9, 1997, pp.19-26. L’auteur contredit le chercheur ‘Abd al-Majîd al-Saghîr concernant le sort de la Tariqa d’al-Harrâq après sa mort. Il insiste sur sa continuité sur le plan scientifique et reproche à ‘Abd al-Majîd de ne pas avoir contacté la zawiya et ses responsables pour des constats in situ.

‘AZIMÂN, Muḥammad, *Tiṭwân wa al-taṣawwuf min al-shaykh ‘Abd al-Qâdir al-Tibîn ilâ sidi al-Tuhâmî al-Wazzânî*, dans la revue Majallat al-Murîd, n°9, 1997. L’auteur évoque les maîtres soufis qui ont enrichi le mouvement scientifique et spirituel de la ville de Tétouan à travers l’histoire. Il cite al-Harrâq parmi les référents et les plus marquants.

HARRÂQ, al-Tuhâmî Muḥammad, *al-Mu‘ârâdah al-shi‘riya fî dîwân al-shaykh Muḥammad al-Harrâq*, dans la revue ‘awârif, n°2, 2007, pp.82-101. L’auteur est l’arrière-petit fils de Muḥammad al-Harrâq, il fait une étude linguistique et artistique des poèmes d’al-Harrâq. Il évoque l’influence d’Ibn al-Fâriḍ et d’al-Shushtarî sur la poésie d’al-Harrâq.

Chaîne initiatique

Al-Harrâq Abû ‘Abd Allah Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd Al-Wāhid al-‘Alamî²⁶⁸ remonte dans sa généalogie à Mūsā Ibn Mashīsh le frère du pôle marocain ‘Abd al-Salām Ibn Mashīsh (déjà cité). Il est né en 1186/1772 à Shefshaoun ville située au nord du Maroc²⁶⁹. Les sources ne disent que très peu de choses sur l’enfance et la jeunesse d’al-Harrâq. Son père était commerçant. Al-Harrâq était fils unique de ses parents. Ces derniers ont choisi de l’accompagner (par amour et attachement pour lui) de sa ville natale vers la ville de Fès pour ses études²⁷⁰. Sa chaîne initiatique se présente comme suit²⁷¹ : « Il prit le secret (*sirr*) de Mûlây al-‘Arbi al-Darqâwî (déjà cité) qui lui-même le prit de Sidi ‘Ali al-‘Amrânî surnommé « al-Jamal »²⁷² qui le prit de Sidi al-‘Arbi Ibn ‘Abd Allah²⁷³ qui le prit de Sidi Aḥmad Ibn ‘Abd Allah Ma‘an al-Andalusî²⁷⁴ qui le prit de Sidi Qâsim Lakhṣâsi²⁷⁵ qui le prit de Sidi

²⁶⁸Allusion au mont *al-‘Alam* se trouvant dans la ville de Shefshaoun (Ashawen en berbère) au Rif. Son arbre généalogique est la suivante : Muḥammad Al-Harrâq descend du frère de ‘Abd al-Salām Ibn Mashīsh Mūsā Ibn Mashīsh fils de Muḥammad fils d’Abd al-Wāhid fils de Yahyâ fils d’ ‘Umar fils d’Husayn fils d’Husayn (deux fois) fils d’Ali fils de Muḥammad fils d’ ‘Abd Allah fils de Yûsuf fils d’Aḥmad fils d’al-Husayn fils de Mâlik fils d’Abd al-Karîm fils d’Hamdûn fils de Mūsâ fils de Mashīsh fils d’Ali fils d’Hurma fils d’ ‘Îsa fils de Salām fils de Mizwâr fils d’Haydar fils de Muḥammad fils d’Idrîs fils du Mûlây Idrîs (fondateur de la première dynastie marocaine) fils d’ ‘Abd Allah al-Kâmil (le parfait) fils de al-Hasan al-Muthannâ Fils d’al-Hassan al-Sibt̄ fils d’Ali et Fatima fille du prophète Muḥammad.

²⁶⁹Bâtie à 600 m d’altitude au pied des monts Kelaa et Meggou, qui forment le jebel shawen, sur la chaîne du Rif (Région Tanger-Tétouan).

Le nom de la ville vient du berbère Ashawen, « les cornes », en raison des sommets montagneux qui dominent et entourent la ville.

Elle a été fondée en l’an 876 de l’hégire, 1471 de l’ère chrétienne, par Mûlây ‘Ali Ibn Mūsâ Ibn Râshid al-‘Alamî de retour d’un séjour guerrier dans le royaume de Grenade. La ville accueille par la suite une population composée principalement d’Andalous puis de Morisques. Référence :

[http://www.minculture.gov.ma/fr/index.php?option=com_content&view=article&id=64&Itemid=133&lang=fr [archive]]

²⁷⁰ *Târîkh Tiṭwân*, volume 6, référence déjà citée, p.292.

²⁷¹DILAI, al-‘Arbi al- (disciple d’al-Harrâq), *Manâqib al-sharîf abî ‘Abdillah Muḥammad Ibn Muḥammad al-Harrâq*, p.4-5, (manuscrit de 200 pages à notre disposition). Nous signalons que ce manuscrit existe dans les archives Tunisiennes et Marocaines. Nous présentons un extrait **en annexe** de cette partie du manuscrit (pages 4 et 5 concernant la chaîne initiatique).

Et *Târîkh Tiṭwân*, volume 6, référence déjà citée : p.306-309. Dans ce dernier M.Dawud fait référence à deux ouvrages essentiels pour cette chaîne d’initiation: *Miraât al-mahâsin* d’Abî Hâmid al-‘Arabi al-Fâsî et *Ibtihâj al-Qulûb* d’Abî Zayd ‘Abd al-Rahmâne Ibn ‘Abd al-Qâdir al-Fâsî. Même référence p.309.

²⁷² Mort en 1193/1779 à l’âge avancé de 106 ans, d’origine shérifite idrissite de la tribu Beni Hassan surnommé *al-jamal*, le chameau car la légende populaire rapporte qu’il avait soulevé un chameau qui barrait la route des gens. Voir KÛHIN, al-Hasan al-Fâsî al-, *Jâmi‘ al-karâmât al-‘aliyya fî tabaqât al-sâda al-shâdhiliyya*, pages 155-157. Ce mystique qui avait quitté le Maroc en 1738 lors des troubles consécutifs à la mort du Sultan Mûlây Ismâil, s’était réfugié à Tunis où il suivit les leçons de divers maîtres. Il revint ensuite au Maroc sous la protection de Mûlây Tayyib, quatrième shérif baraka d’Ouezzane, qui l’envoya à Fès étudier le soufisme auprès d’Abû ‘Abd Allah Jassous. Il eut ensuite pour maître al-‘Arbi Ibn Aḥmad al-Andalusî auquel il succéda. Il construisit alors à Fès une Zawīya au lieu dit *Houmat al-Remûla*. Cf. COUR, A., article *Derkawa* dans *Encyclopédie de l’Islam*, tome I, 1913, p.971.

²⁷³ Nous n’avons pas trouvé de biographie fiable ni suffisante de ce maître.

²⁷⁴ M.1120H/1708.

²⁷⁵ M. 1083H/1672.

Muhammad Ibn ‘Abd Allah²⁷⁶ qui le prit de Sidi ‘Abd al-Rahmân Ibn Muhammad al-Fâsî²⁷⁷ qui le prit de Sidi Yûssuf al-Fâsî²⁷⁸ qui le prit du célèbre Sidi ‘Abd al-Rahmân al-Majdhûb²⁷⁹ qui le prit de Sidi ‘Ali al-Sanhâji al-Dawwâr (le tourneur)²⁸⁰ qui le prit de Sidi Ibrahim al-Fahhâm²⁸¹ qui le prit de sidi Ahmad Zarrûq²⁸² qui le prit de Sidi Ahmad Ibn ‘Uqba al-Hadramî²⁸³ qui le prit de sidi Muhammad al-Qâdirî²⁸⁴ qui le prit de sidi ‘Ali Ibn Wafâ²⁸⁵ qui le prit de Sidi Muhammad Baḥr al-Ṣafâ son père²⁸⁶ qui le prit de Sidi Dâwud al-Bakhîlî²⁸⁷ qui le prit du grand maître Sidi Ahmad Ibn ‘Atâa Allah d’Alexandrie²⁸⁸ qui le prit du célèbre andalou Sidi Abî al-‘Abbâs al-Mursî²⁸⁹ qui le prit du grand pôle et Secours sidi **Abî al-Ḥasan al-Shâdhilî** qui le prit du grand Imam et pôle Mûlây ‘**Abd al-Salâm Ibn Mashîsh**²⁹⁰ qui le prit du pôle Sidi ‘Abd al-Rahmân al-Madanî (al-Zayyât)²⁹¹ qui le prit du pôle Sidi Taqîyy al-Dîn al-Fuqayyir al-Nahrawandî²⁹² qui le prit de sidi Fakhr al-Dîn qui le prit du pôle Nûr al-Dîn Abî al-Ḥasan qui le prit de Sidi Tâj al-Dîn al-Turkumânî qui le prit de Sidi Shams al-Dîn al-Turkumânî qui le prit de Sidi Zayn al-Dîn al-Qazwînî qui le prit de Sidi Ibrahim al-Baṣrî

²⁷⁶ M.1062H/1652.

²⁷⁷ M.1036H/1626.

²⁷⁸ M.1013H/1604.

²⁷⁹ Surnommé le Ravi (*al-majdhûb*). Né en 909/1506 près d’Azzemmûr l’Ouest du Maroc, il s’installe avec ses parents près de Meknes puis parfait ses études à Fès. Plus connu dans le soufisme populaire marocain par ses prodiges, ses poèmes en dialectes, sa pérégrination et son Jihâd contre l’occupant portugais. Il mourut en 976H/1568. Cf. TALIDI, ‘Abd Allah Ibn ‘Abd al-Qâdir, *al-Muṭrib bi mashâhîr awliyâa al-maghrib*, p.167.

²⁸⁰ M.940 ou 941H/1533 enterré à Fès.

²⁸¹ Dit Afhâm m. 939H/1524. Enterré à Jbel Zerhoun à côté de Meknes. *Târîkh Tiṭwân*, volume 6, référence déjà citée, p.308.

²⁸² Ahmad Ibn ‘Isâ al-Barnûsî plus connu sous le nom de Zarrûq en raison de la couleur bleue de ses yeux. Il est né en 845-846 (1442-1443) dans les environs de Fès. Il eut plusieurs professeurs dont le célèbre « patron » d’Alger, ‘Abd al-Rahmân al-Tha‘âlibî un célèbre soufi shadhilite. Son shaykh fut Ahmad Ibn ‘Uqba al-Hadramî. A la suite de nombreux séjours en Orient, Zarrûq fait la synthèse entre les orientations maghrébines et égyptiennes de la shadhiliyya. Il se fixa et meurt en Lybie (Tripolitaine) à Tripolie en 899/1493-1494 et fut inhumé au lieu-dit Tajirân près de Masraṭa. De nombreuses confréries au Maghreb proviennent de son enseignement notamment la Yûsufiyya et ses dérivés et la Darqâwiyya et ses propres branches. Cf BAALI-SHERIF, Ḥalima, *les confréries musulmanes au Maghreb*, Paris, éditions al-Bustane, Paris, 2009, p.47.

²⁸³ Né en 824H/1421 à Hadramaout au Yémen puis a vécu au Caire où il mourut en 854H ou 895H/1490 parmi ses ouvrages (disparu à ce jour) : *bidâyat al-‘uqûl wa nihâyat al-nuqûl fî ḥukm al-maf’ul wa al-maqul*.cf. FÂSÎ, Muhammad al-Mahdî, Ibn Ahmad, Abî al-Mahâsin, *Tuḥfat ahl al-ṣiddîqiyya bi asânîd al-tâifa al-jazûliyya wa al-zarrûqiyya*, p.37. Manuscrit année 1867 dans *Ma’had al-makhṭûṭât al-‘arabiyya* : <http://manuscriptsintstitute.org/>.

²⁸⁴ Nous n’avons pas trouvé l’année de sa naissance ni de sa mort dans nos références.

²⁸⁵ M. 807H/1404.

²⁸⁶ Né en 702H/1303 mort en 765H/1364.

²⁸⁷ M. 733H/1318.

²⁸⁸ Déjà cité, m. 709H/1309.

²⁸⁹ Déjà cité, né à Murcie et mort à Alexandrie en 1287/686.

²⁹⁰ Ibn Mashîsh (625/1227) -disciple indirect d’Abû Madyan- est surnommé le « pôle occidental » du soufisme, par opposition à ‘Abd al-Qâdir al-Jilânî « pôle oriental ». Le sanctuaire d’Ibn Mashîsh se trouve dans le nord marocain sur le Jbel ‘Alam, territoire de sa tribu d’origine, les Béni ‘Arûs. Il eut comme unique disciple Shâdhilî. POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d’Allah*, page 395.

²⁹¹ Surnommé le Faqîh de Mûlây ‘Abd al-Salâm (Ibn Mashîsh) sa tombe se situe à 65 km de la ville de Tétouen. Nous n’avons pas trouvé l’année de sa naissance ni de sa mort dans nos références.

²⁹² M. 594H/1198.

al-Khawâs²⁹³ qui le prit du pôle sidi Aḥmad al-Marwâni qui le prit du pôle Sa'îd qui le prit du pôle Sa'ad qui le prit du pôle Fath al-Sa'ûd qui le prit du pôle Sa'îd al-Kirwâz qui le prit d'Abî Muḥammad Ibn Jâbir²⁹⁴ qui le prit du premier pôle Mawlana al-Ḥasan Fils de 'Ali et Fatima qui le prit de son père Mawlâna 'Ali le quatrième Calife du Prophète de l'Islam²⁹⁵. »

Nous constatons ainsi selon les sources mentionnées, qu'al-Ḥarrâq réunit en lui la filiation chérifienne argileuse²⁹⁶ (descendant de Mûsâ Ibn Mashîsh le frère du pôle 'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh (625/1227) -disciple indirect d'Abû Madyan- surnommé le « pôle occidental » du soufisme, par opposition à al-Jilânî le « pôle oriental ») d'une part et la filiation appelée « lumineuse »²⁹⁷ de l'autre, à travers la chaîne initiatique d'al-'Arbi al-Darqâwî. Nous allons détailler plus loin les circonstances de cette initiation. Cette double filiation muḥammadienne est importante dans le contexte de l'époque, elle procure une notoriété populaire certaine et constitue une continuité « de fait » des spécificités de ce que nous avons nommé le « shérifisme ». Nous verrons néanmoins plus loin que ce shérifisme n'est pas mis en avant par al-Ḥarrâq dans ses principes²⁹⁸.

Sa fonction dans la prestigieuse Mosquée de Tétouan et le complot dont il fut la victime

Après avoir acquis les bases des sciences religieuses dans sa ville natale, al-Ḥarrâq voyagea à Fès où il eut plusieurs maîtres dans les différentes sciences de la religion ainsi qu'en musique²⁹⁹ et en mathématique. Il suivit le cursus d'al-Qarawiyyîn de Fès jusqu'au bout et devint un savant et juriste référent parmi les savants de la capitale scientifique et culturelle marocaine. Il mena une vie prospère de grand notable de l'époque.

²⁹³ Né en 184H/800 et mort en 291H/904.

²⁹⁴ Fils du compagnon médinois Jâbir Ibn 'Abd Allah (m.697/78). DHAHABÎ, Shams al-Dîne, al-, *Siyar a'lam al-nubalâ'*, vol.3.p 190-193.

²⁹⁵ Il était le premier héritier de la science ésotérique du Prophète qui en a parlé et transmis à ses proches : le Prophète de l'Islam lui-même en a témoigné : « Je suis la cité de la science (ésotérique) et 'Ali est sa porte » TABARÂNÎ, Abû al-Qâsim, Sulaymân, *al-Mu'jam al-kabîr*, Ḥadîth n°11061.

²⁹⁶ Terme qui indique qu'il descend par le sang du Prophète Muḥammad.

²⁹⁷ Terme qui indique qu'il a reçu par une chaîne ininterrompue jusqu'au Prophète l'autorisation d'éduquer les disciples. Ce que les soufis appellent le *Idhn* ou encore le *Sirr* (secret spirituel) reçu par cette chaîne de transmission.

²⁹⁸ Il dit dans un poème : « le Prophète est le « grand père » de tout pieux ». Cf. annexe « Le samâ' chez Muḥammad al-Ḥarrâq » thème de l'ivresse. Al-Ḥarrâq n'impose pas au maître spirituel d'être « *sharîf* » descendant par le sang du Prophète.

²⁹⁹ WAZZANI, Tuhâmî al-, *al-Zâwiya*, p.143 et 144.

Il se distingue d'abord à Fès par sa science, son intelligence et son intégrité au point d'attirer la jalousie de ses pairs d'al-Qarawiyyîn³⁰⁰. Quand la grande mosquée de Tétouan (*al-Jâmi' al-azam*) fut édifée, les tétouanais demandèrent au Sultan Mûlây Slimân³⁰¹ de leur envoyer un des grands savants de Fès, les fuqahas de Fès jaloux d'al-Harrâq trouvaient ainsi l'occasion propice pour se débarrasser de ce concurrent sérieux³⁰². Ils recommandent al-Harrâq au Sultan pour cette mission³⁰³. Ainsi le Sultan Mûlây Slimân envoya aux tétouanais l'éminent juriste Muḥammad al-Harrâq. Celui-ci s'installe alors à Tétouan où il devint juriste, Imâm, Khaṭîb (prêcher de l'office du vendredi), Mufti et enseignant (fonctions qu'il gardera pendant 6 ans)³⁰⁴. Il écrit entre autres un fameux traité de Jurisprudence événementielle³⁰⁵. Il était très indépendant et ses prêches témoignaient d'un savoir profond et d'une ferveur originale, ses discours étaient d'une franchise et d'un courage surprenant. Les Imâms de Tétouan (à leur tête leur chef de file le Faqîh 'Abd al-Raḥmân al-Hâik³⁰⁶) voyaient en lui un concurrent qui risquait de leur faire perdre leur poids chez le monarque. Aveuglés par la jalousie, ils montèrent contre lui un complot qui nous a été transmis par les sources et résumé par l'auteur M.Dawud.

En effet, avant la prière du vendredi et pendant qu'al-Harrâq se prêtait à donner son prêcher dans ses plus beaux habits parfumés derrière la porte de son « *minbar* » qu'il laissa entrouverte, ses ennemis ont ordonné à une belle et séduisante prostituée connue du quartier qu'ils avaient payé à l'avance, d'entrer le soir en faisant semblant de lui poser des questions concernant la religion. Al-Harrâq ne fréquentant pas les milieux de la nuit, ne connaissait pas cette prostituée et était loin d'imaginer ce que projetaient ses ennemis et la vraie raison de la présence de cette femme. Ses ennemis rassemblèrent leurs alliés et les gens du quartier qui venaient faire la prière pour témoigner contre al-Harrâq en l'accusant de commettre l'adultère, il y a eu ainsi cent quarante-quatre témoins voyant la femme sortir du « *minbar* » et derrière elle l'Imâm al-Harrâq. La nouvelle se répandit dans tout le quartier jusqu'à arriver aux oreilles du maire de la ville qui le fit savoir au Sultan Mûlây Slimân. Ce dernier savait très bien que l'Imâm pieux al-Harrâq

³⁰⁰SAGHIR, 'Abd al-Majîd al-, *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufî fi al-Qarawiyyîn-al-'Abbas Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muḥammad al-Harrâq*, tome I, p.239.

³⁰¹ Né en 1760 à Fès, sultan du Maroc de 1792 à 1822.

³⁰² SAGHIR, 'Abd al-Majîd al-, *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufî fi al-Qarawiyyîn-al-'Abbas Aḥmed Ibn Muḥammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muḥammad al-Harrâq*, tome I p.239.

³⁰³ Nous voyons ainsi la déchéance morale des Fuqahas de Fès, la capitale du savoir à l'époque, nous constaterons le pire à Tétouan comme cela va être exposé plus loin.

³⁰⁴ SAGHIR, 'Abd al-Majîd al-, *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufî fi al-Qarawiyyîn-al-'Abbas Aḥmed Ibn Muḥammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muḥammad al-Harrâq*, tome I, p. 241.

³⁰⁵Fiqh An-nawâzil sous forme de questions et réponses (concernant l'école Malikite), rassemblé par son élève al-Mahdi Ibn al-Qâdi. Manuscrit n° 621 à la bibliothèque nationale de Tétouan.

³⁰⁶Il s'agit de Muḥammad Ibn 'Abd al-Raḥmân al-Hâik fils du célèbre juriste et juge (*qâdî*) Abû Zayd 'Abd al-Raḥmân Ibn Muḥammad al-Hâik m.1237/1821 auteur des Nawâzil.

était victime d'un complot et d'une ruse assez mal réfléchie puisqu'en toute évidence un homme –même des plus pervers- ne choisira pas une mosquée pour commettre son adultère....Mais le Sultan se plia finalement malgré lui aux suggestions des différents juristes de Tétouan (ennemis d'al-Harrâq) et licencia al-Harrâq de ses fonctions afin d'éviter tout problème d'image et tout éventuel trouble à l'ordre public³⁰⁷. Al-Harrâq fut défait de ses fonctions, tombe gravement malade et c'est alors, qu'il écrit sa fameuse Qaṣīda appelée *al-humziyya*³⁰⁸.

L'orientaliste allemand Bernd Manuel Weischer voit en cette épreuve une similitude avec l'expérience mystique d'Abû Hâmid al-Ghazâlî (le divorce (ou le détachement) avec la vie intellectuelle et l'enseignement exotérique).³⁰⁹

³⁰⁷DAWUD M., *Târîkh Tiṭwân*, Volume 6, p, 289. WAZZANI, Tuhâmî al-, *Al-zâwiya*, p.122-124. Ce complot montre entre autres la crise d'éthique dont souffre le Maroc en générale et Tétouan en particulier à cette époque.

³⁰⁸ Poème de louange du Prophète où il l'implore de le guérir et dit : Dans les états les plus sublimes (graves) on ne peut invoquer que le sublime et le plus généreux des intercesseurs, puis s'isole pour invoquer Dieu et jouir de Sa présence. La Qaṣīda commence par :

« O Muḥammad je me protège par ta valeur et ton honneur du mal qui touche mon corps,
je t'ai imploré quand ma désolation fut grande,

et je n'ai trouvé que toi pour soulager ma douleur. » SULAMI, Ja'far, Ibn al-Hâjj, *Dîwân al-Harrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâî al-ribâṭî*, Muḥammadia, Maroc, éditions : Jam'iyat Tiṭtâwin Asmîr, 1996, p28. Voir également en annexe « commentaires et analyses de son Diwân ».

³⁰⁹ WEISCHER, Bernd Manuel, *Nûr al-asharq muḥâdarât adabiya*, -traduit de l'allemand- *al-muḥâdara al-râbi'a : Awḥad al-Din al-Karamânî wa Muḥammad al-Harrâq al-Tiṭwânî ka mumathilayn kabirayn li al-taṣawwuf al-islâmî*, maṭba'at al-najâh al-jadidah, Casablanca, 1999, p.67.

La rencontre avec al-Darqâwî et la réalisation spirituelle

En 1228/1813³¹⁰ à l'âge de quarante-ans³¹¹ al-Harrâq rencontre Mûlây al-'Arbi al-Darqâwî dans la tribu des Beni Zarwâl de Ghmâra³¹², peu après les obsèques de Muḥammad al-Buzîdî, disciple de Mûlây al-'Arbi al-Darqâwî. Nous donnons ici en résumé les circonstances de cette rencontre décisive selon les sources déjà citées.

Le complot contre al-Harrâq montre en fait très clairement la crise d'éthique dont souffrait le Maroc en général et Tétouan en particulier à l'époque de l'étude notamment chez les Fuqahas (qui étaient l'élite intellectuelle de l'époque)³¹³.

Après son exclusion injuste al-Harrâq, pendant sa maladie, invoqua Dieu³¹⁴ : « Gloire à toi ô Allah ! À quoi sert la science et la réputation si elles ne guident pas vers Toi et ne permettent pas Ta connaissance ; je jure par Allah s'Il me guéri et me prête vie je rentrerai dans la Voie des gens de Dieu (*tarîq al-qawm*), je T'invoquerai jour et nuit et me réfugierai auprès de Toi, pourvu que Tu me procures la science utile et l'ouverture. » Une fois guéri ses étudiants fidèles vinrent le voir pour avoir de sa science, il refusa et leur proposa de leur enseigner les sagesses d'Ibn 'Atâ Allah, et comme al-Harrâq était officiellement interdit d'enseignement, les disciples d'al-'Arbi al-Darqâwî lui proposèrent d'enseigner dans leurs Zawiya qui était hors contrôle de l'Etat. Cette rencontre avec les soufis n'était pas la première car al-Harrâq avait rencontré le savant soufi Ibn 'Ajîba (1747-1809) son aîné quand il était encore Imâm de la mosquée de Tétouan. Ibn 'Ajîba lui donna cadeau son interprétation du Coran « *al-bahr al-madîd fî tafsîr al-qurân al-majîd* »³¹⁵ car il pressentît en lui un jurisconsulte (faqîh) intègre qui ne ressemble pas aux autres fuqahas « sclérosés » de Tétouan, al-Harrâq le lui rendit après quelques jours sans le lire en disant poliment à Ibn 'Ajîba : « c'est une très bel œuvre ». Le chercheur 'Abd al-Majîd al-Saghîr cite en fait qu'il s'était abstenu de lire les arguments d'Ibn 'Ajîba car le cadre des savants à l'époque était hostile au soufisme et al-Harrâq tenait à rester neutre et savait que s'il lit à Ibn 'Ajîba il va être obligé de se mettre

³¹⁰ Al-Wazzâni estime cette date à 1233 H/1818 mais M.Dawud dans son *Târîkh Tiṭwân* affirme que cela est erroné car al-Wazzani (selon lui) ne s'appuie pas sur des sources écrites mais plutôt sur des récits oraux. Il affirme la date que nous avons signalée (1228H/1813) et ajoute qu'elle est signalée par son élève Muḥammad Ibn al-'Arbî al-Ribâṭî al-Dilâi et Muḥammad Ibn Ja'far al-Kattânî dans *Salwat al-nafâs. Târîkh Tiṭwân* volume 6, p.305.

³¹¹ L'âge de la maturité spirituelle ou de la pleine force selon le Coran (Sourate 46, verset 15) et également l'âge où le Prophète a reçu la révélation. Ce qui représente un symbolisme évident aux yeux de ses disciples.

³¹² *Târîkh Tiṭwân* (cf. bibliographie), volume 6 p. 300 et suivantes.

³¹³ Les ulémas jouaient un rôle structurant à l'époque au point qu'ils avaient le pouvoir de destituer un monarque ou le restituer. Ce rôle disparaîtra dès la période postcoloniale.

³¹⁴ D'après le récit de son disciple Al-'Arbi al-Dilâi de Rabat dans Histoire de Tétouan « *Târîkh Tiṭwâne* » M.Dawud, Volume 6, p 301.

³¹⁵ Cité dans la bibliographie.

au rang des soufis contre les savants qui ignoraient la vérité sur les soufis³¹⁶. Le moment venu al-Harrâq s'adonne au soufisme car il eut la certitude que les gens n'épargnent personne et qu'il devait suivre « la vérité » sans se soucier des conséquences³¹⁷. Selon Le Muqaddam de la confrérie d'Al-Harrâq à Tétouan 'Abd Allah Morîr (1887-1977) dans son ouvrage *al-Na'îm al-muqîm*³¹⁸ : « un jour alors que l'éminent maître Mûlây al-'Arbi al-Darqâwî était réuni avec son grand disciple Sidi Muḥammad al-Buzîdî à la mosquée d'al-Qarawiyyîn à Fès, il lui dit : « j'aimerais tant que nous ayons au sein de cette confrérie deux grands savants de la science exotérique pour défendre le soufisme contre les détracteurs ». Son disciple répondit alors : « quant à moi j'ai trouvé mon compagnon « il s'agissait du savant Ibn 'Ajîba (m.1224/1809) qui a embrassé le soufisme et la confrérie Darqawiya grâce à Sidi Muḥammad al-Buzîdî. » » Morîr continue : « Mûlây al-'Arbi al-Darqâwî trempa alors son doigt index dans l'eau comme s'il péchait et révéla qu'il allait trouver son compagnon après la mort de Muḥammad al-Buzîdî³¹⁹. Muḥammad Al-Buzîdî mourut en effet en 1228 ou 1229/1813 ou 1814³²⁰. Mûlây al-'Arbi al-Darqâwî se rendit à Ghmâra pour les obsèques de son disciple al-Buzîdî, il ordonna à ses disciples de préparer un cheval et de l'amener à Tétouan, ils furent pris d'étonnement, encore plus qu'une fois à Tétouan, la bête ne s'arrêta que près de la maison d'al-Harrâq qui était situé près de la Zawiya des Darqawa, al-Harrâq compris alors que c'était un message pour lui, il pris ainsi le cheval et se dirigea vers la rencontre tant attendue du maître al-'Arbi al-Darqâwî. Une fois chez ce maître il fait ses ablutions et se détacha de sa science et ses connaissances pour recevoir la nouvelle science de son maître ». Il fit ainsi la même chose qu'avait fait avant lui Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî quand il s'était rendu auprès du pôle 'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh, sans connaître cette histoire qui lui sera racontée par la suite par son maître al-'Arbi al-Darqâwî³²¹.

Cela constitue en fait une tradition dans le rituel d'initiation chez les Shâdhilî. Ce rituel a une valeur plutôt symbolique que juridique –islamique. Il montre un détachement et une prédisposition du disciple à rompre avec son passé, sa science et son rang et se soumettre parfaitement à son maître pour s'abreuver d'une nouvelle science gustative et ésotérique.

³¹⁶ *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufî fi al-Qarawiyyîn-al-'Abbas Ahmad Ibn Muḥammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muḥammad al-Harrâq*, tome I, p.240.

³¹⁷ WAZZANI, Tuhâmî, al-, *al-Zâwiya*, p.122.

³¹⁸ Référence citée, p.183-184.

³¹⁹ *Al-na'îm al-muqîmfi dhikrâ madâris al-'ilm wa majâlis al-ta'alîm*, référence citée, tome I p.183.

³²⁰ *Târîkh Titwân* (référence déjà citée), Volume 6, p 305, l'auteur cite le doute sur cette date.

³²¹ WAZZANI, Tuhâmî, al-, *al-Zâwiya*, p.129.

Ce texte hagiographique doit être interprété dans le contexte du soufisme confrérique, ainsi cette rencontre était à la fois historique et décisive puisqu'elle va changer catégoriquement sa vie. En effet il recevra l'héritage du « secret » de son maître passé à travers un jus sucré³²² qu'al-'Arbi al-Darqâwî partagera avec al-Harrâq en lui disant : « Vois-tu al-Harrâq, le maître parfait est en même temps en plein ivresse et en plein éveil, en extrême « *jadhb* »³²³ et en extrême « *sulûk* »³²⁴, en extrême « *fanâa* »³²⁵ et en extrême « *baqâa* »³²⁶ ». Al-Harrâq ne comprenant pas les propos de son maître, répliqua : « Il m'est apparu, ô mon maître à cause de mon incompetence intellectuelle et ma compréhension bornée, qu'il serait impossible de réunir des concepts aussi contradictoires ! ». Alors al-'Arbi al-Darqâwî lui dit : « le Prophète (sur lui la paix) a dit : « Dans le royaume d'Allah le tout puissant, il y a un ange dont la moitié est en glace et l'autre moitié en feu qui invoque son Seigneur en disant « Ô Allah Toi qui a réconcilié la glace et le feu : ni la glace éteint le feu et ni le feu fait fondre la glace, réconcilie ô mon seigneur entre les cœurs des croyants »³²⁷.

Al-Harrâq compris alors qu'il s'agit de l'ivresse intérieure (*bâtîn*) et de l'éveil extérieur... Qu'il s'agît de respecter la *Sharî'a* qui consiste à assumer les responsabilités mondaines, tout en étant avec Dieu et détaché par le cœur de ce bas monde... « Le maître Mûlây al-'Arbi al-Darqâwî qui voyait en al-Harrâq une prédisposition jamais égalée... lui pris sa main (lui donna le pacte initiatique « *al-musâfaha* »)³²⁸ et lui dit : « Invoque Dieu et rappelle les gens en Dieu » « *udhkur Allah wa dhakkir fi Allah* ». Selon les codes soufis, cela constituait un « *idhn* » absolu : une autorisation de communiquer la voie « la Tariqa » à tout le monde et une autorisation particulière (*idhn khâss*) issue des deux présences divine et Muhammadienne (*al-hadratayn al-ahadiya wa al-muhammadia*)³²⁹ pour devenir maître après le maître. Ce privilège donné si rapidement à al-Harrâq rendit presque jaloux les plus anciens

³²² Il s'agit ici du symbolisme de la beauté (*jamâl*) qui va marquer la nouvelle Tariqa d'al-Harrâq.

³²³ Terme soufi qui désigne un éperdument dans le sens du divin, c'est-à-dire une perte de la conscience du temps et de l'espace, une sorte de folie (aux yeux du profane).

³²⁴ Il désigne l'accomplissement et la maîtrise des états d'âme (nous l'avions évoqué lorsque nous avons cité al-Junayd dit *al-sâlik* et son éducation)

³²⁵ L'absence (extinction) dans Dieu. Ce qui veut dire que le soufi ne voit, n'entend et n'agit que par Dieu et pour Dieu et il ne ressent plus les réalités de notre monde.

³²⁶ La présence avec Dieu. Il désigne un état d'équilibre stable qui est la finalité d'un itinérant dans la voie soufie. Ce qui implique que la personne s'est bien enracinée dans la voie et garde une relation avec le divin très intime tout étant également responsable et respectueux des lois de ce monde.

³²⁷ WAZZANI, Tuhâmî, al-, *al-Zâwiya*, p.128-130.

³²⁸ Nous avons déjà précisé cette notion au chapitre introductif, il s'agit de la transmission qui remonte jusqu'au prophète matérialisée par cette poignée de main au maître qui a lui-même reçu cela de ses maîtres par une chaîne qui finit au Prophète à travers un de ses compagnons plus souvent 'Ali Ibn Abî Tâlib comme c'est le cas pour la Darqawiya-Shâdhiliyya.

³²⁹ Nous trouvons cette même prétention chez tous les ordres soufis.

disciples d'al-Darqâwî. Ce dernier leur explique pour les apaiser que Dieu privilégie qui Il veut et que le faqîh al-Harrâq avait déjà sa « mèche » prête à être allumée car il est venu par l'humilité, le détachement et l'extrême besoin »³³⁰.

Il lui enseigna ensuite les pratiques de la voie (*al-wird*) sans lui imposer (ou poser) la moindre condition, qu'elle soit d'ordre vestimentaire³³¹ ou comportementale : comme le fait de faire la mendicité pour détruire l'ego, (chose qui était courante à l'époque), ou de partir en retraites spirituelles prolongées (*al-khalwa*). Avant de le quitter il lui conseilla d'invoquer Dieu abondamment (avec la formule « *lâ ilâha illa Allah* » « il n'y a pas de divinité si ce n'est Allah »), « d'unir les cœurs des disciples en Allah sur la bonne parole et d'agir en toute sincérité (*ikhâlâs*: la pureté de l'intention). »³³²

Al-Harrâq retourna alors à Tétouan inondé de « lumière »³³³, maître d'une science gustative profonde qui lui a été transmise sans peine et qu'il a absorbée en l'espace d'une rencontre³³⁴. Cette destinée spirituelle va être couronnée par l'éducation qu'il va transmettre et qui sera marquée par une beauté et une révolution dans les méthodes éducatives de sa Tarîqa.

A Tétouan, des foules de chercheurs de vérité venaient le rencontrer pour apprendre le soufisme malgré l'opposition, la jalousie et l'animosité des juristes. M.Dawud rapporte à ce sujet³³⁵ que parmi les plus grands ennemis d'al-Harrâq à Tétouan figurait le juge et Faqîh al-Hâik³³⁶ en plus des anciens ennemis d'Ibn 'Ajiba qui fut emprisonné puis quitta Tétouan pour

³³⁰WAZZANI, Tuhâmî, al-, *al-Zâwiya*, p.128-130.

³³¹ Qui existait dans le soufisme de cette époque et qui consistait à mettre un habit usé qui s'appelait « *al-muraqqa 'a* ». Le disciple ne devait quitter cet habit qu'une fois arrivé à la réalisation spirituelle (l'ouverture) : cette station marquait la fin de son combat contre l'âme.

³³²*Al-Na'îm al-muqîmfî dhikrâ madâris al-'ilm wa majâlis al-ta'alîm*, référence citée, tome I p.183-185.

³³³ C'est ainsi que les sources émanant de ses disciples le qualifie. Nous pouvons dire tout simplement que l'homme a eu une motivation supplémentaire grâce à la bénédiction qui lui fut donnée d'un aussi important personnage et référence tel al-Darqâwî.

³³⁴ Lorsqu'un des disciples de Mûlây al-'Arbi Darqâwî lui demanda qu'a fait al-Harrâq pour avoir ce privilège il répondit : « On n'a rien donné de plus à Sidi al-Harrâq, on a juste allumé la mèche qui était en lui, il est venu avec une lampe claire et pure (il fait allusion au cœur) et a mis en dessous de l'eau propre (il fait allusion au respect de la *shari'a* "la loi divine") et a versé de l'huile (combustible) si pure qu'il allait s'allumer presque tout seul et la mèche était si propre et parfaite qu'elle ne nécessitait aucun dressage ni polissage, il nous a demandé de l'allumer et c'est ce qu'on a fait », MORIR, Muhammad Ibn Muhammad al-, *al-Na'îm al-muqîmfî dhikrâ madâris al-'ilm wa majâlis al-ta'alîm*, Tome I, p.183-185.

³³⁵ *Târîkh Tiṭwân* (référence déjà citée), volume 6, p. 314.

³³⁶ Il s'agit de Muhammad Ibn 'Abd al-Rahmân al-Hâik fils du célèbre juriste et qâdî Abû Zayd 'Abd al-Rahmân Ibn Muhammad al-Hâik m.1237/1821 auteur des *Nawâzil*. Ce Faqîh a continué à harceler al-Harrâq même après l'exclusion de ce dernier de ses fonctions, notamment lorsque la réputation d'al-Harrâq était à son paroxysme à l'époque du Sultan 'Abd al-Rahmân Ibn Hishâm, le faqîh 'Abd al-Rahmâne al-Hâik s'opposait notamment au cours d'al-Harrâq à la grande mosquée de Tétouan (*al-jâmi' al-kabîr*) sur les exégèses (*tafsîr*) et le soufisme. Al-Hâik, pendant qu'il était juge (*qâdî*) (pour la deuxième fois) de Tétouan de 1229-1814 à 1231-1816, lorsqu'al-Harrâq donnait ses cours d'exégèse (*tafsîr*) à la grande mosquée de Tétouan (après que les choses soient clarifiées et qu'il embrasse le soufisme), a même frappé les disciples d'al-Harrâq avec le baton du khatîb à la mosquée lorsque ces derniers dansaient (*hadra*) par extase comme cela est connu chez les soufis lorsqu'ils savourent des sens subtiles. Ce qui va pousser al-Harrâq à continuer de plus belles ses cours notamment

les villages éloignés. M.Dawud note que cette animosité est due en partie à la ressemblance entre les deux hommes Ibn ‘Ajiba et al-Harrâq car les deux ont été d’abord des référents dans le Fiqh puis ont abandonné les privilèges dont jouissait à l’époque les fuqahas pour une vie de soufisme austère et ont réussi à avoir plus de « pouvoir » et d’affluence que les fuqahas eux même sans même le chercher³³⁷. Il ajoute enfin, qu’aucun des élèves tétouanais d’al-Harrâq n’était dans le Fiqh car les fuqaha de Tétouan de l’époque n’aimaient ni le soufisme ni même l’ascétisme. Ils étaient plongés dans les jouissances mondaines au regard de leur fonction de notable et étaient déjà « salafisés »³³⁸.

Nous pouvons classer al-Harrâq en bon orateur (*mutakallim*) au sens rhétorique en matière de soufisme. En effet, il clarifie certaines notions abstraites telles *al-ittihâd* ou encore *wahdat al-wujûd*, Unicité de l’Être, « **monisme ontologique** » ou « **panenthéisme** », héritage d’Ibn ‘Arabî que nous développerons dans le chapitre concernant l’éducation d’al-Harrâq et l’étude thématique de ses lettres. A travers ses lettres -comme nous allons le voir-, il justifie, explique et vulgarise ce que d’autres maîtres avant lui taisaient, probablement par manque de science pour certains ou sinon pour assoir l’aspect gustatif de cette éducation.

Il est important de citer ici l’aval explicite d’al-‘Arbi al-Darqâwî à al-Harrâq pour qu’il soit son mandataire et son héritier³³⁹ ainsi que le profond respect à son égard même bien après sa réinstallation à Tétouan et sa renommée. Nous pouvons témoigner de cela à travers les lettres envoyées par al-‘Arbi al-Darqâwî à al-Harrâq notamment la suivante :

« Louange à Dieu l’unique et paix et salut sur le dernier des Messagers.

Pour celui avec qui nous formons un seul corps. Nous aimons pour lui ce que nous aimons pour nous même et nous détestons pour lui ce que nous détestons pour nous même. Et Dieu connaît notre for intérieur. Au sieur, majestueux, noble (shérif), le faqîh, vénéré, respectueux, grand savant et saint de Dieu, Abî ‘Abd Allah Sidi Muḥammad al-Harrâq al-Hasanî al- ‘Alamî,

l’exégèse du verset “**Qui est plus injuste que celui qui empêche que dans les mosquées d’Allah, on mentionne Son Nom, et qui s’efforce à les détruire? De tels gens ne devraient y entrer qu’apeurés. Pour eux, ignominie ici-bas; et dans l’au-delà un énorme châtement.**” Sourate 2, verset 114. Cet incident pousse al-Harrâq aussi à chercher activement à construire sa Zawîya à Tétouan pour avoir la paix avec ses disciples. *Târîkh Tiṭwân*, Volume 6, p. 317. *Al-Zâwiya*, p.133 et SAGHIR, ‘Abd al-Majîd al-, *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufî fi al-Qarawiyîn-al- ‘Abbas Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mahdi Ibn ‘Ajiba wa Muhammad al-Harrâq*, tome I, p. 249-251. WAZZANI, Tuhâmî, al-, *al-Zâwiya*, référence déjà citée, p.172.

³³⁷ *Târîkh Tiṭwân* (référence déjà citée), Volume 6, p.315.

³³⁸ Même référence, p.315.

³³⁹ Même référence, p. 310.

et à nos biens aimés à Tétouan puisse Dieu la protéger de toute épreuve. Que la paix et la miséricorde de Dieu soient sur vous.

Ensuite, je donne ce conseil pour Dieu et pour Sa satisfaction à votre adresse. Soyez toujours conforme à la sunna muḥammadienne. C'est la protection contre tout mal, c'est l'arche du salut et la source des secrets et des bienfaits. Si vous avez un doute sur une affaire et que votre cœur en est embarrassé et troublé alors abstenez-vous de la faire. Ne la choisissez pas comme l'aurez fait la plupart des gens ou plutôt les gens de l'insouciance, puisse Allah être bienveillant envers nous et envers eux. Occupez-vous alors par ce que Dieu vous a ordonné : soit la prière, soit la lecture de la parole de Dieu, soit l'invocation par lâ ilâha illa Allah. Ainsi Dieu vous soulagera et vous donnera la meilleure issue comme Il l'a fait pour ses saints... »³⁴⁰

Al-'Arabi Ibn Aḥmad al-sharîf al-Darqâwî puisse Dieu être bienveillant envers lui. Demeurant à la tribu Beni Zarwâl que Dieu la protège. Fin de la lettre.

Cette petite lettre montre bien le lien entre les deux hommes et la grande station d'al-Harrâq chez son maître qui le considérait à sa juste valeur. Al-Harrâq ne citait pour sa part son maître que très élogieusement et avec les qualificatifs du profond respect et reconnaissance³⁴¹.

Cette correspondance montre enfin que la voie d'al-Harrâq est une continuité de la Darqawiya dans son respect scrupuleux de la Sharî'a et le scrupule (*wara'*) vis-à-vis des choses équivoques (*mushtabihât*).³⁴²

Nous pouvons aussi déduire comme le remarque également l'auteur M.Dawud³⁴³, qu'al-Darqâwî considérait l'allégeance du faqîh al-Harrâq comme un soutien précieux de sa propre Tariqa contre les réfutations des juristes de l'époque.

En plus d'être juriste et maître soufi, al-Harrâq était un poète d'amour par excellence qui puisait dans ses ressources internes pour exprimer d'une part ses états d'extase avec Dieu et de l'autre les interactions entre la nature et ces flux de chants qui lui venait du monde « des lumières ». Il s'ingéniait à transformer des poèmes qui expriment une beauté naturelle profane en des poèmes qui expriment une beauté surnaturelle-mystique. Voici un exemple de vers d'un classique de la musique andalouse transformé par al-Harrâq :

³⁴⁰ Même référence page 311.

³⁴¹ Même référence page 312.

³⁴² Nous allons détailler cela dans le chapitre consacré à l'étude thématique des lettres.

³⁴³ *Târîkh Titwân*, p.310.

« Le matin comme un notable se promène vêtu de ses plus beaux habits et laisse traîner son *Dibâj* (Drap en soie) »

Al-Harrâq écrit alors sur le même *baḥr*³⁴⁴ et sur la même gamme musicale concernant les sens soufis :

« Soit pure avec ton amant il te dévoilera l'éclat de ses lumières et tu auras de sa beauté un signe »³⁴⁵

Il utilisait également les poèmes d'Ibn al-Fârid (1181-1235) et Shushtarî (1212-1269) et tissait à leur refrain ses chants.

Ses chants et poèmes en dialecte marocain sont toujours chantés dans les grandes occasions religieuses surtout au nord du Maroc. En plus de leurs messages éducatifs, sa poésie entendait rapprocher la compréhension des notions les plus ambiguës du soufisme. Al-Harrâq était un poète attentionné et sensible à la culture Andalous. Il jouait le luth et excellait en musique andalouse. C'est ainsi qu'il fut à l'origine de plusieurs répertoires de cette musique très connue au Maroc. Il écrit des poèmes (Dîwân) invoquant la grâce du Prophète de l'Islam et évoquant l'ivresse et l'amour dans ses sens les plus profonds³⁴⁶.

Les derviches tourneurs de l'empire ottoman à l'époque du Sultan 'Abd al-Hamîd disciple lui-même de la Darqâwiya se sont beaucoup inspirés de la musique d'al-Harrâq³⁴⁷.

Al-Harrâq décrit par ses disciples³⁴⁸

Al 'Arbi al-Dilâî³⁴⁹ décrit son maître dans son ouvrage : « Il était le modèle, la lumière et l'argument de l'Islam, le maître de la Tariqa et la langue de la vérité, descendant du prophète par le sang et par l'éducation spirituel (le *sirr*). Savant des deux sciences (ésotérique et exotérique), le pôle seigneurial. Imâm pieux et majestueux, il possédait un grand savoir dans la science de la religion (de l'extérieur) et dépassait ses contemporains dans la science du Hadîth,

³⁴⁴Litt. une mer, il s'agit de la forme de construction des vers arabes, il en existe essentiellement 15 (exemple *tawîl* : long, *basîṭ* : simple...).

³⁴⁵*Târîkh Tiṭwân*, volume 6 p 289.

³⁴⁶Compilé notamment dans : SULAMI, Ja'far, Ibn al-Hâj, *Dîwân al-Harrâq san 'at Muhammad Ibn al- 'Arabi al-Dilâî al-ribâṭî*, Muḥammadia, Maroc, éditions : Jam'iyyat Tiṭwîne Asmîr, 1996. Nous présentons une analyse et des commentaires sur ce travail poétique en annexe du présent travail.

³⁴⁷WAZZANI, Tuhâmî al-, *al-Zâwiya*, p.143 et 144.

³⁴⁸ Nous prenons ces descriptions avec beaucoup de réserves et nous pouvons même dire qu'elles restent subjectives. Néanmoins, nous ne trouvons pas d'autres descriptions aussi détaillées dans les autres sources qui évoquent al-Harrâq.

³⁴⁹Son disciple de Rabat, al 'Arbi al-Dilâî (m.1867/1285) dans son ouvrage, *al-Nûr al-lâmi ' al-barrâq fi al-ta 'rif bi al-shaykh al-Harrâq*, manuscrit numéro 44, centre des archives, Tétouan et numéro 960, archives Maroc, Rabat. P.3-6.

de l'interprétation du Coran et dans la logique (*al-mantiq*). Quant à la littérature et la poésie, al-Harrâq était sans égal. Dieu a voulu parfaire l'éducation d'al-Harrâq en lui procurant la science de l'intérieur pour qu'il soit une miséricorde sur terre et un exemple pour les fidèles. Il était une lumière qui éclairait le chemin des égarés et un nuage de miséricorde qui pleuvait de sciences. Il a explicité les secrets de la science soufie métaphorique (*ishâra*) et l'a simplifiée pour qu'elle soit accessible (en sens) à tout le monde. Il a fondé sa voie sur quatre piliers : **l'invocation (Dhikr), le rappel (Mudhâkara)** (les cours donnés dans l'assemblée du Dhikr), **la science et l'Amour**. Il conseillait toujours de faire le Dhikr abondamment et disait : je n'ai pas vu une chose aussi utile pour le cœur orienté d'un disciple sincère que le Dhikr. Il disait aussi : **j'ai réussi dans la voie de Dieu (bonne guidance) par la porte de la grâce divine (al-fadl) ainsi je ne guide que vers cette porte**³⁵⁰... » Il poursuit : « Al-Harrâq était très généreux, il n'hésitait pas à communiquer ses états et ses sciences au point qu'il faisait parvenir à Dieu par une seule rencontre celui qui avait la prédisposition nécessaire et l'intention sincère. Il était humble et doux avec tout le monde au point que celui qui s'assoie à ses côtés était si fasciné qu'il souhaitait rester dans cette position toute sa vie de part ce qu'il goûte en sa compagnie et de ce qu'il ressent comme états d'amour et de présence divine. Al-Harrâq avait un très beau visage, mais ses compagnons n'osaient pas le regarder en face par pudeur et en raison de la majesté qui se dégageait de lui. »

Ces descriptions démontrent bien le grand amour que les disciples vouaient à al-Harraq et son pouvoir charismatique.

Comme nous l'avons montré au premier chapitre introductif sur le soufisme, les maîtres sont considérés par leurs disciples comme les « héritiers spirituels » des Prophètes. Ainsi, il n'est pas surprenant que les disciples fassent le parallèle entre la lumière muḥammadienne (*nûr muḥammadi*) et la beauté « supposée » de leur maître qui en est le dépositaire et l'héritier.

Al-'Arbî al-Dilâi continue sa description de son maître en ses mots : « Quand le maître parlait, ses yeux brillaient de lumière et il était dans un état sublime et d'une beauté indescriptible ... Et l'on n'avait jamais entendu d'aussi douces et fines expressions jaillir du cœur d'un amoureux de Dieu et de Son prophète. Il s'habillait et mangeait humblement, et donnait de ses biens aux pauvres et nécessiteux et disait : la *Himma* (l'aspiration divine) élevée est celle qui ne se satisfait que d'Allah. Il était très sociable et vénérait tout le monde en les nommant par le titre honorifique de « Sidi »³⁵¹. Il insistait sur la rigueur dans les pratiques et

³⁵⁰Même référence p.2.

³⁵¹ Mon seigneur.

disait : suivez les gens sérieux et rigoureux. Il encourageait les travailleurs et les incitait à exceller et avancer mais sans s'enorgueillir de ce qu'ils ont accompli³⁵², il disait : le cœur est voilé du regard de Dieu s'il détourne son regard vers un atome du bas monde.... »³⁵³.

Le chercheur ne peut juger ces propos si ce n'est avec toute la prudence et le recul imposés par les critères d'analyse scientifique d'un discours émanant de disciple, donc par essence comportant de la subjectivité. Nous allons revenir de façon plus approfondie sur ces « qualités » à travers le témoignage des contemporains et les relations qu'al-Harrâq avait avec son environnement sociopolitique.

³⁵² Agir avec un cœur détaché de tout ce qui n'est pas Dieu : « le corps et l'intellect font les efforts nécessaires mais le cœur reste chez Dieu (attaché à Lui seul) ».

³⁵³ DILAI, al-'Arbî al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad Ibn Muḥammad al-Harrâq* p.2-5.

La zawiya, le lieu et le fief de l'éducation d'al-Harrâq

Al-Harrâq fini par avoir sa Zawiya à Tétouan au lieu-dit *bâb al-maqâbir* entre les années 1244H (1828) et 1245 (1829) grâce au *waqf*³⁵⁴ de son ami et disciple tétouanais 'Abd al-Rahmân Ibn al-Tâhir dit Tokorte al-Saïdî (m.1255/1839) qui céda sa maison pour devenir la zawiya de l'ordre. Il se chargea également de subvenir aux besoins de l'imam, du muezzin³⁵⁵ et des récitateurs du Coran de cette nouvelle zawiya³⁵⁶. Il légua également le tiers de ses biens par testament pour son maître et ses disciples afin de subvenir à leurs besoins le vendredi jour de la réunion spirituelle³⁵⁷. M.Dâwud rapporte : « al-Harrâq commença la même année 1244H/1828 ses enseignements des quatre fondements de sa Tariqa (Dhikr, *Mudhâkara* (rappel), Science et Amour)³⁵⁸, les prières canoniques et les invocations dans cette nouvelle zawiya. »³⁵⁹

Ses disciples fidèles ont construit ensuite, du vivant de leur maître, les zawiyas de l'ordre dans différentes villes notamment Rabat, Casablanca, Fès et Tanger³⁶⁰.

Son impact sur son environnement

Sur le **plan social** et si nous nous fions aux descriptions que nous venons de présenter, al-Harrâq prônait un soufisme, loin d'être passif, qui s'intéresse aux autres, les valorisent et les aident non seulement au niveau spirituel mais également au niveau social (aumônes, assistances, conseils...). Ce soufisme n'est plus confiné ou limité dans une zawiya loin des gens, mais il est au cœur de la cité « encourageait les travailleurs et les incitait à exceller », « donnait de ses biens aux pauvres et nécessiteux »...

Le chercheur 'Abd al-Majîd al-Saghîr qualifie al-Harrâq de "soufi réformateur qui prône l'équilibre et une spiritualité dans l'air du temps"³⁶¹, il cite pour en témoigner que sur

³⁵⁴ Donation perpétuelle dédiée à une cause déterminée par le *wâqif* (donateur).

³⁵⁵ La personne qui s'occupe de l'appel à la prière canonique dans une mosquée.

³⁵⁶ Ce fut donc à la fois une zawiya, une medersa et une mosquée. L'histoire du Maroc montre en effet que les zawiyas occupaient les rôles d'enseignement, d'assistance sociale et même de Jihâd en plus du rôle de l'éducation spirituelle des disciples.

³⁵⁷ *Târikh Tiṭwân*, déjà cité, volume 6, p. 374 et 375.

³⁵⁸ Nous y reviendrons au chapitre suivant.

³⁵⁹ *Târikh Tiṭwân*, déjà cité, volume 6, p.374.

³⁶⁰ Ibid, p.388, 389 et 390. A Fès en 1246H (1830) grâce au don de deux de ses disciples les deux frères juristes Muḥammad et 'Umar Ibn al-Tâlib Ibn Sûda al-Marrî al-Gharnâtî al-Najâr al-Fâsî ; à Rabat et Casablanca grâce à son disciple le juriste Abû 'Abd Allah Muḥammad Ibn 'Arabi al-Dilâî (m. 1285/1867) et à Tanger grâce à son disciple dans la même ville 'Abd al-Salâm Ibn Muḥammad al-Salâwî al-Tâdilî en 1254H/1838.

³⁶¹ *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufî fi al-Qarawiyîn-al-'Abbas Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muḥammad al-Harrâq*, tome I, p. 258.

son lit de mort il avait reçu la visite d'un disciple du sud du Maroc qui voyageait beaucoup au Haj (pèlerinage à la Mecque), al-Harrâq se tourna vers ses disciples et leur dit: "les démons de l'orient et les démons de l'occident (*maghrib*) se sont disputés qui de nous est le plus malin? Les démons de l'orient dirent: "nous", les démons de l'occident répliquèrent:" non, c'est nous, car nous venons à celui qui prie les cinq prières en leur temps et qui assume la subsistance de sa famille, puis nous le persuadons d'aller au Haj. Il délaisse ainsi sa famille à leur perte, puis au chemin du Haj il est tellement épuisé qu'il délaisse la prière même pendant tout le voyage³⁶². Ainsi il accomplit un devoir mais délaisse tous les autres!"³⁶³ Ainsi avec un style subtile, son message qu'il transmet est de ne pas négliger les responsabilités familiales et d'avoir un ordre de priorité dans ses pratiques.³⁶⁴

Sur le plan **politique national**, al-Harrâq avait observé la neutralité par sagesse et pour conserver les intérêts de sa confrérie naissante, lors de la révolte des tétouanais et des savants de Fès contre le Sultan Mûlây Slimân³⁶⁵. En 1236 H/1821, les tétouanais avaient en effet élu et donné allégeance à Ibrahim Ibn Yazîd fils du Sultan Yazîd Ibn Muḥammad Ibn 'Abd al-Ilâh puis après sa mort quelque années plus tard à son fils al-Saïd, le Faqîh al-Hâik (l'ancien ennemi d'al-Harrâq) faisait partie aussi de cette révolte. Il est à signaler que al-Darqâwî (le maître d'al-Harrâq) avait lui-même donné allégeance à Ibrahim Ibn Yazîd ce qui lui a causé l'emprisonnement pendant deux ans jusqu'à la mort du Sultan Mûlây Slimân.³⁶⁶ Ces révoltes n'avaient pas tenu longtemps et al-Harrâq par son intelligence, son analyse de la situation générale du pays et son recul a pu sortir indemne de la crise et recevoir les estimations du pouvoir central une fois l'ordre rétabli. Il eut le soutien en faveur de sa zawiya notamment les travaux d'agrandissement grâce au Sultan 'Abd al-Rahmân Ibn Hishâm en 1257 H/1841³⁶⁷ malgré la lettre qu'il lui a adressée lors de son intronisation afin de l'inciter à être juste et gouverner le pays par la loi d'Allah³⁶⁸.

³⁶² A l'époque ce voyage durait presque une année.

³⁶³ Ibid. *Târîkh Tiṭwân*, déjà cité, volume 6, p.394 et 395.

³⁶⁴ Nous reviendrons sur cette « fatwa » (ou dérogation) dans la partie juridique du présent travail.

³⁶⁵ Pour des raisons intérieures : manque de sécurité, troubles, crise économique et extérieures : son incapacité à défendre les côtes nord marocaines des agressions européennes. L'espoir était que le nouveau sultan revivifie le Jihâd guerrier pour libérer Ceuta. SAGHIR, 'Abd al-Majîd al-, *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufî fi al-Qarawiyyîn-al-'Abbas Ahmad Ibn Muḥammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muḥammad al-Harrâq*, tome I, p. 251-253.

³⁶⁶ Même référence p.252 et WAZZANI, Tuhâmî al-, *Al-zâwiya* (référence citée), p.201

³⁶⁷ *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufî fi al-Qarawiyyîn-al-'Abbas Ahmad Ibn Muḥammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muḥammad al-Harrâq*, tome I, p. 251. La lettre envoyée par le sultan 'Abd al-Rahmân Ibn Hishâm à son gouverneur de Tétouan Muḥammad Ash'âsh lui ordonnant d'aider le maître al-Harrâq à l'agrandissement de sa zawiya est datée du 16 Sha'bân 1257H/1841, elle est citée par M.Dawud dans *Târîkh Tiṭwân*, volume 6, p.386.

³⁶⁸ Voir le détail de cette lettre que nous avons traduite intégralement en annexe : sous chapitre : Trois exemples de lettres.

Son courage est démontré à travers ses conseils à ceux qui détiennent le pouvoir sans craindre leur colère comme sa lettre envoyée au ministre lettré Muḥammad Ibn Idrīs de Fès³⁶⁹, et comme son conseil : « n’oublie pas ou ne délaisse pas l’invocation du Miséricordieux à cause du service du Sultan, Il (Dieu) t’éprouvera alors en t’abandonnant à son courroux. Soit au service de Dieu plus que ton service au Sultan ...»³⁷⁰.

Sur le plan de la politique locale, la sagesse et la position d’al-Harrâq ont profité également au Darqawas disciples de son shaykh al-Darqâwî qui ont pu enfin avoir la paix dans la ville. Il fut apprécié par les autorités locales. Sa méthode qui prône un soufisme socialement intégré (suppression de la mendicité, suppression de l’habit usé, conformité dans l’acte et la parole à la Sharî’a) lui a permis petit à petit une renommée et une reconnaissance à grande échelle y compris chez les notables³⁷¹. Le puissant Pacha (gouverneur) de Tétouan de l’époque Muḥammad Ash’âsh al-Kabîr (m.1844)³⁷² le consultait et prenait son avis pour toute affaire. Al-Harrâq le conseillait avec tact, douceur et sagesse³⁷³. Nous rapportons ici **trois exemples** qui nous montrent sa relation avec l’autorité locale et son impact positif sur leurs décisions³⁷⁴ :

Un premier exemple :

Le Pacha de la ville avait ordonné au juge la flagellation d’un criminel et ce dernier succomba et mourut. Le Pacha pris de remord consulta alors al-Harrâq. Ce dernier lui demande d’abord les chefs d’accusation du défunt. Le Pacha énuméra alors plusieurs crimes dont des meurtres. Al-Harrâq consola le Pacha en ses mots : « tu as fait un *Ijtihâd* et tu as voulu protéger les musulmans de son préjudice, et ce criminel sera ressuscité avec les chats et les souris !». Le Pacha sourit, se réjouit et fut consolé par ses paroles. Un disciple intime d’al-Harrâq nommé Muḥammad Ibn al-Aḥsan qui l’accompagnait fut surpris par ses paroles. Al-Harrâq lui répondit : « si nous avions dit au Pacha qu’il était un oppresseur alors cela n’aura fait qu’empirer son injustice. Nous avons préféré lui ouvrir une porte d’espoir afin qu’il ne cède pas au désespoir et provoque plus de mal contre les musulmans. Quant à ma parole sur le défunt, il

³⁶⁹ Lettre n°8. *Târikh Tiṭwân*, déjà cité, volume 6, pages 350 à 352.

³⁷⁰ Extrait de la lettre n°29 (cf. annexe).

³⁷¹ WAZZANI, Tuhâmî al-, *Al-Zâwiya*, p.131.

³⁷² Al-Kabîr (le grand), pour le distinguer de son fils ‘Abd al-Qâdir qui fut gouverneur de la ville après son père de 1260H (1844) à 1267H (1850) puis ensuite en 1278H(1862) par lettre du sultan Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmân au lendemain de la libération de Tétouan des mains des espagnoles. *Târikh Tiṭwân*, déjà cité, volume 6. P.397.

³⁷³ *Al-Zâwiya*, p.131.

³⁷⁴ *Ibid* p. 132 et 133.

faut savoir qu'au jour de la résurrection Dieu rassemble effectivement toutes les âmes ensemble (humains et animaux) avant de les juger ! »

Un deuxième exemple :

Une fois en réunion avec les disciples, al-Harrâq leur rappelait les dangers de la nourriture *harâm* (illicite) et les met en garde contre la participation aux repas des oppresseurs qui ont pris injustement les biens des autres. Quelques jours plus tard, le Pacha invita al-Harrâq à un repas pour l'honorer. Il se rendit à l'invitation avec son disciple Muhammad Ibn al-Ahsan. Ce dernier ne mangea rien mais son maître pris part au repas jusqu'à ce que le Pacha fût satisfait. En sortant, al-Harrâq se tourna vers son disciple en lui disant : « j'ai remarqué que tu n'as pas mangé et tu as bien fait, quant à moi j'ai mangé car j'étais obligé de le faire pour satisfaire le Pacha et me permettre ainsi de garder une position privilégiée chez lui afin de continuer à protéger les opprimés et sauver les faibles (par mon intercession). En plus je n'ai mangé que ma part car nous la descendance du Prophète nous avons une part dans le trésor public. Enfin, je ferais aumône de la même quantité de ce que j'ai bu et mangé et me repentirais à Dieu ». Nous pouvons déduire de cela la sagesse et la diplomatie d'al-Harrâq, mais également sa bienveillance à l'égard de son disciple afin qu'il ne soit pas perturbé ni choqué et qu'il garde sa « vénération » vis-à-vis de son maître. Le non jugement et la vénération du maître est un tronc commun de tous les ordres soufis, néanmoins al-Harrâq, connaissant la faiblesse humaine, ne laisse pas la situation sans explication et fait de la pédagogie une marque distinctive de son projet éducatif.

Un troisième exemple :

Un jour un disciple darqâwî³⁷⁵ entendit d'autres soufis des paroles sur *wahdat al-wujûd*, « **monisme ontologique** », il fut perturbé, sorti et cria en public : « je suis votre Seigneur le très haut ». Les gens se mettent à le lapider puis il fut conduit en prison par les autorités en attendant son jugement. Les ulémas et fuqahas se sont regroupés dans la maison du Pacha et ont jugé (déjà) que cet homme a apostasié et qu'il fallait le tuer. Le Pacha s'interdit de les suivre dans leur décision et demanda de voir d'abord al-Harrâq et entendre son avis. Al-Harrâq appris la nouvelle et passa d'abord en prison pour parler à l'accusé, il lui dit : « tu vas être jugé par des fuqaha et les connaissant ils t'ont déjà condamné et je ne pourrai que suivre leur jugement car ce que tu as dit est vraiment contraire à la Sharî'a. Alors je vais les convaincre de t'entendre avant de te juger et voilà ce que je te conseille : dès qu'il te donne la parole tu vas crier « j'atteste

³⁷⁵ Encore lié au maître d'al-Harrâq et ce dernier entretenait et prenait soin des disciples de son maître par respect à sa mémoire.

qu'il n'y a de divinité si ce n'est Allah et que Muḥammad est Son messager » et tu diras que tu ne savais pas ce que tu disais ».

Chez le Pacha, al-Ḥarrâq exigea d'entendre l'accusé et dit au Pacha : « la vie est sacrée et la Sharī'a impose d'écouter cette personne avant de la juger ». L'assemblée obtempéra, la personne exécuta scrupuleusement les conseils d'al-Ḥarrâq et fut ainsi sauvé³⁷⁶.

Cela démontre bien qu'al-Ḥarrâq a bien compris qu'on obtient par la sagesse ce qu'on ne peut obtenir par la confrontation ou l'opposition, notamment lorsqu'il s'agit d'un pouvoir oppressant.

Nous reviendrons également sur ces trois exemples dans la partie juridique du présent travail pour les analyser au regard de leur portée, leur finalité et leur bien-fondé.

M.Dawud rapporte qu'al-Ḥarrâq eut enfin le dernier mot contre ses opposants et fut reconnu et soutenu par le Sultan et le pouvoir en place. Il put ainsi enseigner et éduquer sans entraves les disciples notamment entre Tétouan et Fès (où il se déplaçait beaucoup et avait même une deuxième maison). Il réussit à consolider son ordre avant sa mort dans différentes villes.³⁷⁷

Sur le plan de **la politique internationale**, al-Ḥarrâq était soucieux de la crise du monde musulman et son affaiblissement. Le danger colonial le préoccupait au plus haut point. Il soutenait la résistance algérienne. L'Emir 'Abd al-Qâdir lui a envoyé une lettre³⁷⁸ qui témoigne de la reconnaissance et du respect profond envers lui. Il le reconnaît comme « notre maître vénéré, le maître des maîtres ». Il lui fait part des pertes subies et des victoires et conclue : « tout ce qui nous touche de bien est par votre bénédiction, vos prières et votre satisfaction ».³⁷⁹

Décès et patrimoine

Al-Ḥarrâq est mort le 25 août 1845, l'équivalent du 21 du huitième mois de l'hégire (*Sha'abân*) 1261 à Tétouan et fut enterré dans sa *Zawiya* près de *bâb al-maqâbir*. Il laisse un

³⁷⁶ Al-Ḥarrâq a vraisemblablement pris la bonne leçon de l'histoire d'al-Ḥallâj (que nous avons déjà présenté au chapitre introductif).

³⁷⁷ *Târîkh Tiṭwân*, Volume 6 p.337.

³⁷⁸ Nous l'avons traduite en intégralité en annexe.

³⁷⁹ *Târîkh Tiṭwân*, Volume 6 p.370 et 371.

testament où il répartit le tiers³⁸⁰ de ses biens aux œuvres de bienfaisances et au profit de ses zawiya à travers le Maroc³⁸¹. Nous présentons en annexe son testament.

Si l'arbre est jugé par rapport à ses fruits, al-Harrâq en a eu plusieurs, d'éminents élèves jurisconsultes, lettrés, hommes politiques et hommes du peuple dans différentes villes. Cela est dû à son charisme, sa science mais aussi à son activisme et ses déplacements fréquents. Il disait : « Si j'apprends qu'il y a quelqu'un au sommet d'une montagne qui a une quête pour Dieu, alors j'accourrai vers lui, même en rampant et je prendrai sa main pour satisfaire Dieu et pour l'encourager à aller vers Lui... »³⁸². Il s'agit encore une fois d'une rupture claire avec les anciens concepts ! Au lieu d'aller chercher la science même au prix de sa vie et à ses risques et périls, c'est la science qui vient vers l'étudiant, et c'est le maître qui va vers le disciple ! Il est certains que cette nouvelle méthode a contribué largement à attirer des étudiants et des disciples plus nombreux et de façon plus rapide.

Nous citons parmi ses disciples³⁸³ :

Le juriste (*faqîh*) Muḥammad al-Mahdî Ibn al-Qâdî (m. 1271/1855), qui rédige une monographie concernant son maître et al-Darqâwî. Il a compilé également les *fatwas* et *nawâzil* d'al-Harrâq³⁸⁴.

Idrîs Ibn al-Tâyi' al-Kattânî (m. 1281/1864), le grand-oncle de l'auteur de la *Salwat al-anfâs*³⁸⁵.

Le juriste Abû 'Abd Allah Muḥammad Ibn 'Arabi al-Dilâi de Rabat (m. 1285/1867)³⁸⁶.

Le juriste Abî 'Isâ al-Mahdî ibn al-Tâlib Ibn Sûda al-Marrî al-Gharnâfî al-Najâr al-Fâsî (m.1294/1877) de Fès et ses deux frères le juriste 'Umar ibn al-Tâlib (m.1284/1866) et le traditionaliste Muḥammad ibn al-Tâlib (1219-1294)³⁸⁷.

³⁸⁰ La Loi islamique permet de léguer uniquement ce qui ne dépasse pas le tiers. Le reste doit revenir aux héritiers légitimes pour ne pas les léser dans leur droit.

³⁸¹ *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufî fi al-Qarawiyîn-al-'Abbas Ahmad Ibn Muḥammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muḥammad al-Harrâq*, référence citée, tome I, p.258.

³⁸² *Târîkh Tiṭwân*, Volume 6, p.320.

³⁸³ Même référence, p.320-328.

³⁸⁴ Même référence, p. 295.

³⁸⁵ *Salwatu al-anfâs wa muḥâdathatu al-akyâs bi dhikri mane uqbira mina al-'ulamâa wa al-sulahâ bi madînati fâs*, référence déjà citée, tome II, p.195 et *Târîkh Tiṭwân*, Volume 6 p.325.

³⁸⁶ Déjà cité. Mort et enterré à Casablanca à la zawiya qui porte son nom.

³⁸⁷ Toutes les trois cités dans : FUDAYLÎ, Idris, al-, *al-Durar al-bahiyya wa al-jawâhir al-nabawiyya*, Rabat, Ministère des Habous et affaires islamiques, 1^{ère} édition, 1999, tome II, p.307 et 308.

Le Juriste al-Khidr (ou al-Akhdar) Ibn Qaddûr al-Shaj'î al-Khalîfî (m.1295/1878), il succéda à al-Harrâq dans sa zawiya de Fès³⁸⁸.

'Abd al-Hafîd Ibn al-Majdhûb al-Fâsî mort à Rabat en 1296/1879.³⁸⁹

Des notables de Tétouan de l'époque tels al-Tayyib Buhlâl, Muḥammad al-Hassâr, Ajzûl et Muḥammad Ibn al-Aḥsan.³⁹⁰

Al-Harrâq a laissé après lui quelques manuscrits :

- un traité de Jurisprudence exceptionnel (*fiqh al-nawâzil*) sous forme de questions et réponses, rassemblé par son élève al-Mahdi Ibn al-Qâdî, il s'agit du **manuscrit n° 621 à la bibliothèque générale de Tétouan**.

- des lettres³⁹¹ à ses disciples, rassemblées par son disciple Muḥammad al-'Arbi al-Dilâh (m.1867/1285) dans son ouvrage : « *al-Nûr al-barrâq fî al-ta'arîf bi Shaykh al-Harrâq* » Manuscrit numéro 44 à Tétouan où il décrit la biographie de son maître al-Harrâq et ses stations en soufisme.

- trois grands Dîwân (chants soufis) invoquant plusieurs thèmes de la littérature soufie notamment la grâce et la beauté du Prophète de l'Islam, l'amour spirituel et l'ivresse³⁹² compilé notamment dans : SULAMI, Ja'afar, Ibn al-Hâj, *Dîwân al-Harrâq san'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâh al-ribâtî*, Muḥammadia (Maroc), éditions : Jam'iyyat Tittâwin Asmîr, 1996. Nous présentons une analyse et des commentaires sur ce travail poétique en annexe du présent travail.

- un commentaire ésotérique de la Ajurrumiyah³⁹³.

- deux commentaires : un sur la *Mashîshiya*, et un autre sur les sagesses d'Ibn 'Atâa Allah qui est imprimé³⁹⁴.

³⁸⁸ Alors qu'il vient trouver al-Harrâq dans la zawiya du quartier al-Makhfiyya pour assister à un cours d'exégèse coranique, il est gratifié d'une expérience gustative qui le pousse à se mettre à son service. Référence : *Salwatu al-anfâs wa muḥâdathatu al-akyâs bi dhikri man ouqbira mina al-'ulamâa wa al-sulahâ bi madînatî fâs*, référence déjà citée, tome I, p.340.

³⁸⁹ Il fut Khatîb à al-Qarawiyîn après son père. *al-Durar al-bahiyya wa al-jawâhir al-nabawiyya*(référence déjà citée) tome II, p.273.

³⁹⁰ *Târîkh Tittwân*, Volume 6 p.328.

³⁹¹ **Nous en avons recensé cinquante, cf. annexe pour le résumé de chacune des lettres.**

³⁹² Au sens figuré, en Dieu et par Dieu. Cf. Annexe.

³⁹³ Cité dans HARAKAT, Ibrahim, *al-Maghrib 'abra al-târîkh*, Casablanca, dâr al-rashâd al-ḥadîthah, 1985, tome III, p. 565-566. *Muqaddimah al-Ajurrumiyah fî mabadi 'ilm al-'Arabiyyah* est un livre de grammaire arabe sous forme de poésie du XIIIe siècle. Son auteur est Muḥammad ibn Muḥammad ibn Dâwud Abû 'Abd Allah al-Sanhâji. D'origine marocaine berbère né dans la région de Fès en 672/1273, il avait le surnom Ibn Ajurrûm. Nous n'avons pas trouvé le commentaire d'al-Harrâq.

³⁹⁴ L'inventaire du patrimoine littéraire d'al-Harrâq est compilé dans : AMRANI, Khaldî, 'Abd al-Salâm, *Min anwâr tajalliyât al-malik al-khallâq fî taâlîf sidi Muḥammad al-Harrâq*, Beyrouth, dâr al-kutub al-'ilmiyya, 2007.

Synthèse du chapitre de la biographie d'al-Harrâq

Nous pouvons la diviser en deux volets, avant son initiation au soufisme et après son initiation.

Pour le premier volet, il est question selon les sources citées concernant la biographie d'al-Harrâq :

- De la noblesse de sa généalogie (descendant du Prophète –*sharîf*-), sa naissance à Shefshaoun au nord du Maroc en 1772/1186H et sa mort à Tétouan en 1845/1261H ;
- De son voyage à Fès et ses études à la prestigieuse université al-Qarawiyyîn et au côté des plus grands savants/juristes de son époque ;
- De sa notoriété juridique et expertise « *shariatique* » dans les domaines de l'enseignement, du jugement (*qadâa*), du prêche et de la Fatwa³⁹⁵ ;

Le deuxième volet s'attarde sur sa conversion au soufisme après la calomnie qui l'a subi qui lui a causé préjudice au niveau de sa réputation et lui a valu l'exclusion injuste de ses fonctions. A ce sujet, il y a une unanimité³⁹⁶des sources tantôt :

- Sur le fait qu'il a bien été le disciple d'al-'Arbi al-Darqâwî³⁹⁷ et qu'il a reçu de lui le « *idhn* »³⁹⁸ (pour le *Dhikr* et la communication de la Tariqa (le rappel)) ;
- Qu'il fut expert dans la science ésotérique (en plus de celle exotérique) et qu'il fut éducateur (*shaykh*) spirituel ;
- Qu'il a fondé une nouvelle Tariqa à Tétouan sur la base de la *shâdhiliyya darqâwiya*, qui a comme spécificité essentielle « la beauté » (*al-jamâl*). Sa Tariqa a rompu avec les rites traditionnels de la *muraqqa 'a'*³⁹⁹ et des épreuves humiliantes pour l'âme (*nafs*) pour amener le disciple à la réalisation à travers la grâce et la beauté (*tahallî qabla al-takhallî*). Cette rupture

³⁹⁵ Voir *al-masâil al-fiqhiyya* (questions juridiques) compilées par son élève Ibn al-Qâdî, manuscrit n° 621 à la bibliothèque générale à Tétouan : qui abordent les questions de droit commercial, civil et pénal que al-Harrâq avaient tranchées.

³⁹⁶ Nous entendons par cette unanimité qu'en plus de la littérature hagiographique à notre disposition, les autres sources (que nous avons cité à l'occasion) confirment ces éléments.

³⁹⁷ Il y a eu divergence -que nous avons déjà relevée- entre les sources à propos de la date exacte de la rencontre décisive entre al-Harrâq et al-Darqâwî.

³⁹⁸ Notion de transmission du secret spirituel dans le soufisme qu'on a déjà expliqué auparavant

³⁹⁹ Notion déjà expliquée.

fut à l'initiative de son maître al-'Arbi al-Darqâwî puisqu'il a initié sans lui imposer d'épreuves !

-Que sa Tariqa est basée sur le Dhikr, la réunion spirituelle pour le rappel et l'échange, l'Amour et la science (comme nous le développerons plus tard).

-Qu'à l'instar des Turuq « universelles »⁴⁰⁰ « orthodoxes »⁴⁰¹, sa Tariqa se base sur la *Haqîqa* et la *Shari'a* qu'il a réussi à concilier tout comme son prédécesseur Ibn 'Ajîba al-Hasanî.

-Qu'il a eu enfin d'éminents élèves/disciples juristes, savants et shuyûkh pas uniquement à l'échelle du Maroc mais également à l'échelle internationale.⁴⁰²



⁴⁰⁰ Au sens de la portée de son influence.

⁴⁰¹ Au sens de la conformité à la *Shari'a* (Coran et sunna) selon les arguments de son maître et des référents du soufisme dit sunnite comme nous allons le voir plus loin. Ceci bien sûr à l'époque de l'étude car nous ne pouvons pas nous engager et statuer sur l'évolution dans le temps ou l'espace de cette confrérie ni d'ailleurs des autres.

⁴⁰² Cf. *Târîkh Titwân* (référence déjà citée) 6/320-328.

Chapitre II : L'éducation spirituelle de Muḥammad al-Harrâq à travers l'étude thématique de ses lettres

Nous avons choisi de nous focaliser sur l'étude et l'analyse de ses lettres **pour deux raisons principales** :

La première est qu'elles contiennent la quintessence de ses messages et les principes de sa méthode et de son éducation spirituelle.

La deuxième est que nous avons déjà étudié dans notre mémoire⁴⁰³ sa poésie et son interprétation de litanies comme la *ṣalât al-mashîshiyya*. Nous ne voulons pas le refaire ici mais nous avons préféré remettre une grande partie de cette étude en annexe du présent travail.

Points clefs de son éducation et présentation de ses lettres

Après sa rencontre avec son maître al-Darqâwi surnommé le « pôle », al-Harrâq s'installe à Tétouan son cœur empli d'une science ésotérique, ses activités d'enseignements prennent une dimension spirituelle profonde qui arrive à toucher même l'élite des savants de Fès. Ses discours sont orientés vers une réforme du soufisme⁴⁰⁴ s'appuyant sur quatre piliers⁴⁰⁵ à savoir :

***LeDhikr** (invocation de Dieu),

***La Mudhâkara** (échange verbal et réunions régulières pour l'enseignement des disciples),

*Le **'Ilm** (science utile),

*Et la **Mahabba** (Amour).⁴⁰⁶

Ceci à travers les étapes graduelles suivantes :

⁴⁰³ BENGARAI, Tarik, *Le soufi Muḥammad al-Harrâq (m.1845) : son éducation, sa mystique, son œuvre poétique et musicale*, Paris, 2004/2005. (Diplôme de l'EPHE sous la direction de M. Pierre Lory).

⁴⁰⁴ Al-Harrâq est juriste de formation, ses discours et ses écrits conciliaient et rapprochaient les juristes et les soufis comme nous allons le détailler dans la deuxième partie.

⁴⁰⁵ Que son élève al-Dilâi avait mentionné dans sa description (cf. chapitre précédent). **Nous détaillerons plus loin ces piliers à travers l'étude thématique de ses lettres §II-1, §II-2et §II-3.**

⁴⁰⁶ *Al-Nûr al-lâmi ' al-barrâq* de al-Dilâi (son élève de Rabat) (référence citée) p. 3.

*Invoquer Dieu abondamment (*Dhikr*) (en privé et en réunion en compagnie des invocateurs (*Ijtimâ*)). A ce sujet, un des scribes du ministre de l'époque Muḥammad Ibn Idris⁴⁰⁷ en visite à al-Ḥarrâq sur son lit de mort rapporte l'entrevue suivante : « al-Ḥarrâq s'adressa à un homme qui faisait du commerce à Gibraltar depuis vingt-ans et ne venait à Tétouan que rarement : « la terre est étroite pour toi pour ne trouver qu'un commerce dans un pays de négation (*balad al-kufr*) et délaisser ainsi les prières du vendredi et les prières en groupe ! Par Dieu s'ils me donnaient les clefs de Gibraltar pour y habiter un mois, je n'accepterai pas même si je suis pauvre... Dieu me donne ma subsistance de là où je ne m'attends pas... »⁴⁰⁸ Il s'adresse ensuite à l'assemblée pour les inciter au Dhikr même sans la présence du cœur (dans une première étape) et les met en garde contre l'insouciance, il présente le cœur comme une essence subtile (*jawhar laṭīf*) qui ne se fortifie que par le Dhikr... Ensuite, il me demande de prendre le Dhikr de lui et je répondis : « je suis très occupé par ma fonction au *makhzen*⁴⁰⁹ et je crains de mon âme la négligence et la paresse ! Il me répondit : « ne te gêne pas, invoque ce que tu veux : dis « *astaghfirullah al-'azîm al-ladhî lâ ilâha illa huwa al-ḥayyu al-qayyûm wa atubu ilayhi* » (je demande pardon à Allah le Sublime, nulle divinité si ce n'est Lui, le Vivant, le Bienveillant, Celui qui subsiste par Lui-même et je me repent à Lui) (100 fois), puis invoque *lâ ilâha illa llah* (pas de divinité si ce n'est Allah) (100 fois) puis dit : « *allahumma ṣalli 'alâ sayyidinâ muḥammadin al-fâtihî lîmâ ughliqa wa al-khâtimi li mâ sabaqa nâsiri al-ḥaqqi bi al-ḥaqqi wa lhâdî ilâ sirâtika al-mustaqîm wa 'alâ âlihi wa ṣahbihi fî kulli lamḥatin wa nafas bi 'adadi kulli ma'lumin lak* » (O Allah prie sur notre seigneur Muḥammad qui a ouvert ce qui a été fermé, qui a clôturé la série des messagers qui l'ont précédé et qui guide vers ton chemin droit ainsi que sa famille et ses compagnons à chaque souffle et chaque clin d'œil et au nombre de tout ce qui est connu chez Toi). Puis dévoile ta tête, déchausse-toi et oriente-toi vers la Qibla⁴¹⁰ en état d'ablutions et invoque le Nom (*ism*) « Allah » en prolongeant le LL avec présence et humilité (100 fois) »⁴¹¹.

⁴⁰⁷ Ce scribe est l'auteur de : « *Al-Ibtisâm 'an dawlat mawlânâ 'Abd al-Raḥmân Ibn Hishâm* ». Ce récit est disponible dans la synthèse de ce livre par Muḥammad al-Ḥajwî, manuscrit à la bibliothèque générale de Rabat n° 114, p.412 et 413. M.Dawûd rapporte ce récit de cette référence.

⁴⁰⁸ La réticence d'al-Ḥarrâq vis-à-vis de cette installation de cette personne dans ce pays vient sans doute du fait qu'à l'époque l'Espagne était en guerre contre le Maroc et que les puissances coloniales menaçaient les pays musulmans.

⁴⁰⁹ Police de l'Etat.

⁴¹⁰ La direction de la Mecque.

⁴¹¹ *Târîkh Titwân* (référence déjà citée) 6/394 et 395.

A côté de ce *wird*⁴¹² individuel, le Dhikr collectif est encouragé, notamment grâce à une réunion hebdomadaire chaque vendredi après-midi à la zawiya. Nous restons ici dans le registre traditionnel du soufisme classique.

Ladite réunion est aussi le moment propice de la *mudhâkara* (rappel) qu'al-Harrâq assurait souvent en personne pour conseiller, instruire et répondre aux questionnements concernant l'éducation spirituelle qu'il prônait.

* Aboutir à la Connaissance (*al-ma'rifa*) divine à travers le *Dhikr* et la science utile. M.Dâwud⁴¹³ rapporte à propos de la relation d'al-Harrâq avec la science : « après l'installation définitive d'al-Harrâq à Tétouan, le mouvement scientifique s'est activée et enrichie car les gens de tout le Maroc venaient prendre de lui la science religieuse pour ensuite embrasser le soufisme. Il était une référence à son époque notamment en science d'exégèse coranique par la reconnaissance même de ses pairs d'al-Qarawiyyîn. Il disait : « L'étudiant de la science ne doit pas se précipiter pour prendre la Voie, il doit d'abord parfaire et approfondir sa science exotérique »⁴¹⁴. » Nous constatons ainsi une approche sensiblement différente du soufisme qui régnait au contexte de l'étude avec une prise de conscience du sous-bassement scientifique (au sens sciences religieuses ou encore Fiqh) de toute spiritualité éclairée et sans dérive. Nous développerons plus loin à travers l'étude des lettres cet aspect de la « science » utile chez al-Harrâq.

* L'amour de Dieu (*al-mahabba*) dû à la Connaissance (*al-ma'rifa*) qui est aussi une forme de gratitude envers Lui. Cet amour évoluera en fonction du dévoilement (*raf' al-hujub*) de la Beauté (*al-jamâl*) du Bien-Aimé et Ses bienfaits/grâces (*al-Ihsân*) au serviteur à travers le processus du Dhikr continu.

* L'éducation des disciples essentiellement par la beauté et moins par l'effort (*mujâhada*) et les privations (*taqashuf*) : Il disait à ses compagnons : « **j'ai reçu ce secret (du soufisme)**

⁴¹² Ensemble d'invocations, comme nous l'avons vu, que le disciple s'engage en *nadhr* (promesse à vie) à accomplir de façon régulière (par exemple matin et soir). Il est donné par le maître ou ses représentants (*muqaddam*) et marque, après la *bay'a* (allégeance), le début de la vie spirituelle de l'aspirant.

⁴¹³ *Târîkh Tîtwân* (référence déjà citée), volume 6. p.315.

⁴¹⁴ *Ibid.*p.316.

par la porte de la grâce (*fadl*)⁴¹⁵ et donc je ne guide que par cette porte »⁴¹⁶, il utilisait le Samâ‘ (chant soufi) afin de passer les grands messages de son éducation et attirer vers sa voie. Les disciples d’al-Harrâq, à l’opposé des autres appartenant à la Tariqa mère darqawiya, s’habillaient de façon belle et élégante et s’occupaient de leur vie mondaine avec équilibre et lucidité en parallèle de leur activité spirituelle⁴¹⁷. Ce point constitue une vraie transformation et une réelle réforme par rapport à la Tariqa darqawiya mère notamment (comme nous l’avons vu où la mendicité et la *Muraqqa‘a* étaient des formes d’initiation au disciple). Le soufi ne porte plus une marque distinctive, ne choque plus la masse (*al-‘amma*), il se fond même dans sa société, seul son cœur est témoin et porteur de son expérience spirituelle. Cela va contribuer largement à pacifier la relation entre les soufis et la société (notamment les fuqahas)⁴¹⁸.

Il est à signaler à ce titre que la pratique soufie sociale d’al-Harrâq était marquée par une ouverture vers son environnement en rupture avec la notion de *Tabarruk*⁴¹⁹ qui existait à l’époque et consistait à honorer les soufis et même les entretenir par des dons (sans qu’ils aient besoin d’exercer une activité professionnelle). Ainsi, les sources⁴²⁰ rapportent, par exemple, qu’en visite à une tribu on lui offrit un taureau, en réaction à cela et pour ne pas vexer le généreux donateur il accepta le cadeau et lui dit « on l’accepte de toi et on te le rend, prend cet argent (plusieurs dirhams) (en compensation) pour acheter un autre équivalent, ainsi tu pourras honorer ton hôte. » Al-Harrâq veut donner ici le message que le soufi ne doit pas compter sur les dons et la générosité des autres et ne doit pas se comporter comme un être supérieur aux autres quand bien même les autres le penseraient ! Il garde son humilité et sa dignité ! Le fait qu’il rémunère ou qu’il compense celui qui lui a offert le taureau (précieux présent de la part de ce villageois) est une preuve de sa volonté d’autonomie et d’indépendance et de son refus du *Tabarruk*.

Il est important de citer l’aval du maître al-Darqâwi sur la réforme prônée par al-Harrâq. Il a en effet lui-même poussé son disciple à cette ouverture explicitement (après son allusion - *ishâra*- (en n’imposant à al-Harrâq aucune épreuve) lorsqu’il l’avait initié) en ces termes :

⁴¹⁵ Nous avons évoqué cela dans sa rencontre avec son maître al-‘Arbi al-Darqâoui, ce dernier lui a transmis « le secret » immédiatement sans aucune épreuve ni humiliation (de l’âme) et sans aucune contrainte d’ordre vestimentaire, ce qui n’était pas le cas d’Ibn ‘Ajiba qui a dû passer par des épreuves très humiliantes (mendicité, errance,..) imposées par le même maître pourtant...

⁴¹⁶ WAZZANI, Tuhâmî al-, *al-Zâwiya*, p.163-164, SAGHIR, ‘Abd al-Majîd al-, *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufî fi al-Qarawiyîn-al-‘Abbas Ahmad Ibn Muhammad al-Mahdi Ibn ‘Ajiba wa Muhammad al-Harrâq*, tome I, p.247.

⁴¹⁷ *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufî fi al-Qarawiyîn-al-‘Abbas Ahmad Ibn Muhammad al-Mahdi Ibn ‘Ajiba wa Muhammad al-Harrâq*, référence citée, tome I p.248.

⁴¹⁸ Idem, p.255 et 256.

⁴¹⁹ Litt. recherche de bénédiction du saint.

⁴²⁰ Idem p 249 et WAZZANI, Tuhâmî al-, *Al-Zâwiya*, référence citée, p 11.

« Nous avions auparavant instruit aux frères (les disciples) de mendier pour « égorger » leur âme charnelle (et la purifier de son ego) [humilier l'ego et donc le détruire], mais malheureusement ils ont transformé cette « épreuve » en métier pour amasser l'argent ! Ainsi nous l'avons interdit dans notre voie dorénavant »⁴²¹ .

Bien que son éducation fût marquée par la beauté (*jamâl*) comme nous l'avons évoqué, cela n'empêchait pas al-Harrâq de tester la sincérité de ses disciples, il disait : « si tu veux éprouver un homme du bas-monde, alors teste-le dans ses biens ! Tu verras ainsi s'il est menteur ou sincère. J'avais un disciple des gens de Tétouan qui me visitait beaucoup et qui prétendait qu'il m'aimait...Il était tanneur, j'ai voulu alors le tester, je lui demandai de me tanner du cuir de vache, depuis ce jour, je ne l'ai jamais revu ! »⁴²². Cela implique qu'al-Harrâq à l'instar de tous les maîtres soufis ne veut pas faire de sa zawiya un endroit pour les opportunistes mais une école pour les chercheurs sincères.

*Le bon comportement (*husn al-mu'âmala*) « résultat direct de l'Amour » avec les créatures et avec le Créateur en considérant que dans chaque créature il y a « le souffle de Dieu » « *al-nafkha* ». Ceci selon le verset du Coran : « **et Il (Dieu) lui insuffla (à l'être humain) de Son esprit** »⁴²³. Cela correspond dans le soufisme à la station d'observance (*al-murâqaba*) due à l'Excellence (*ihsân*). Il s'agit d'une part, d'avoir la conscience que Dieu est toujours présent et observe les actes du serviteur, donc ce dernier ne peut qu'être en permanence en conformité avec la loi (*Shari'a*) et s'abstenir de tout caractère blâmable que Dieu n'aime pas. D'autre part, le serviteur respecte et ne peut nuire à son prochain car il le considère comme le souffle de Dieu et l'héritier élu par Dieu sur la terre (*Khalîfa*).⁴²⁴

*La liberté (*al-hurriyya* « *muḥarraran* » selon le terme coranique)⁴²⁵ qui veut dire le détachement de tout ce qui n'est pas Dieu (*al-siwâ*), ainsi ce bas-monde devient un pont vers

⁴²¹ *Al-Nûr al-lâmi' al-barrâq* de al-Dilâi (son élève de Rabat) (référence citée) p 290 et *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufî fi al-Qarawiyîn-al-'Abbas Ahmad Ibn Muḥammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muḥammad al-Harrâq*, référence citée, tome I p.246.

⁴²² *Târîkh Tiṭwân* (référence déjà citée) 6/395.

⁴²³ Coran, sourate 32, verset 9.

⁴²⁴ Ces valeurs « humanistes » sont explicitées à travers ses lettres, notamment les lettres n°1 et 25 (cf. § étude thématique des lettres).

⁴²⁵ Coran, sourate 3, verset 35.

l'au-delà (la demeure ultime), la vie éternelle pour laquelle il faut s'approvisionner (*al-tazawwud* selon le terme coranique)⁴²⁶ essentiellement de piété (*al-taqwâ*).

*Le serviteur méritera ainsi l'amour de Dieu pour lui (en retour) et son acceptation parmi ses amis (*wali*). Et c'est à partir de là que commence la station de l'Amour vrai et pur qui n'a pas de fin et qui est une grâce divine et un secret que seul l'élite de l'élite peut comprendre les sens.

Ces principes sont clairement identifiés dans ses lettres⁴²⁷ et ses paroles de sagesse⁴²⁸.

Nous avons présenté **en annexe** un résumé de chaque lettre parmi ses **cinquante**.

Nous avons choisi également de traduire littéralement **en annexe** quelques lettres qui nous ont semblé essentielles ou inédites. Il s'agit notamment :

* de sa lettre au Sultan 'Abd al-Raḥmân Ibn Hishâm⁴²⁹ à son intronisation. Cette dernière montre sa relation avec le pouvoir (donc la dimension politique de son éducation),

* de sa lettre à son élève Muḥammad Ibn al-Tâlib Ibn Sûda de Fès, qui résume les principes de la Voie qu'il a fondé (donc la dimension spirituelle, intellectuelle et scientifique),

* et d'une lettre qu'il a reçue de l'Emir 'Abd al-Qâdir héros de la résistance algérienne de l'époque qui témoigne du respect profond dont il jouissait à l'échelle maghrébine mais aussi de son implication dans les affaires des musulmans et notamment dans le Jihâd physique.

⁴²⁶Coran, sourate 2, verset 197. « **Faites des provisions, le meilleur des viatiques est la piété (crainte de Dieu) et redoutez-Moi, vous qui êtes doués d'intelligence** ».

⁴²⁷Qui sont au nombre de cinquante comme nous l'avons recensé à travers les sources. Nous les analysons dans le chapitre suivant §Etude thématique des lettres.

⁴²⁸ Nous les avons traduites en annexe.

⁴²⁹ Né en 1778 à Marrakech, sultan 'alaouite du Maroc qui a régné de 1822 à 1859.

Forme et sources de ses lettres

Pour la forme :

Comme nous allons le présenter, ses lettres ont une vocation éducative claire et s'organisent par thème. Le tronc commun entre toutes les lettres se résume **en deux points essentiels** :

- Le début : par la louange à Dieu avec des formules souvent très profondes qui montrent la maîtrise de la 'aqida ash'arite et l'insistance sur l'Unicité et la transcendance divine ensuite les salutations sur le Prophète par des formules élogieuses différentes à chaque fois.

- La fin : par les supplications (*du'â*) en faveur du (des) destinataire(s) de la lettre qui montre la générosité spirituelle de l'auteur et son « *adab* » (courtoisie spirituelle).

Les sources et références scripturaires primaires, secondaires et les arguments utilisés dans les lettres se présentent comme suit :

- L'utilisation des versets coraniques pour justifier et référencer chaque notion de ses lettres, nous avons recensé **quatre-vingt-deux** versets pour les cinquante lettres.

- L'utilisation de la tradition (sunna) orale authentique⁴³⁰ qui est de deux catégories :

- Hadîth *qudsî* (tradition qui commence par Le Prophète dit : Allah a dit) au nombre de quatre.

- Hadîth *nabawî* (tradition orale du Prophète) : **au nombre de cinquante.**

- L'utilisation de la tradition comportementale du Prophète (comme étant le modèle parfait pour le fidèle) ainsi que le récit des autres Prophètes avant lui (Abraham, Hûd, Jacob, Job, Moïse, Salomon, Jésus...) ⁴³¹

- L'utilisation des positions des compagnons, du fait qu'ils représentent la première école et le deuxième modèle après celui du Prophète. Nous dénombrons **cinq récits** des compagnons.

- Les arguments des savants (*ulémas*), de par leur position d'« héritiers des Prophètes » comme le mentionne la tradition. **Nous en dénombrons dix.**

⁴³⁰ Contrairement à certaines études qui prétendent que les soufis utilisent des Hadîths faibles ou forgés ! Voir à titre d'exemple celle de Muḥammad Miftâh qui reprend L.Massignon. MIFTÂH, Muḥammad, *Dinâmiyat al-nass*, Beyrouth, Casablanca, al-markaz al-athqâfi al-'arabî, deuxième édition, 1990, p.135.

⁴³¹ Extraits de la culture coranique d'al-Harrâq.

Nous avons synthétisé ces références à la fin du sous-chapitre sur la contribution juridique d'al-Harrâq §III-1.

- Les citations, sagesses et récits des maîtres soufis. **Nous dénombrons trois sagesses d'Ibn 'Atâ Allah⁴³².**
- Deux extraits de la litanie *ṣalât al-mashîhiyya*⁴³³.
- Trois extraits de la litanie *Hizb al-kabîr*⁴³⁴ d'Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî⁴³⁵.
- La poésie soufie (celle d'Ibn-al-Fâriḍ (1)⁴³⁶, d'al-Shushtarî (2)⁴³⁷, d'Abû Madyan al-Ghawth (1)⁴³⁸ et des vers anonymes⁴³⁹) : au nombre de cinq.

⁴³² Lettres 8, 24 et 25.

⁴³³ Due à Ibn Mashîsh (déjà cité), nous avons présenté son interprétation de cette *ṣalât* en annexe. Les extraits figurent dans les lettres 25, 26 et 28.

⁴³⁴ ḤARRÂQ, al-, Muḥammad, *Sharḥ al-hizb al-kabîr li al-imâm Abî al-Ḥasan al-Shâdhilî*, analyse et commentaires Dr Muḥammad Rashîd Agdira, Casablanca, Ed. markaz al-turâth al-thaqâfi al-maghribî, année 2007.

⁴³⁵ Lettres 17 et 26.

⁴³⁶ Lettre 12.

⁴³⁷ Lettres 12 et 15.

⁴³⁸ Lettre 15.

⁴³⁹ Lettre 24. Nous pensons que ce sont des vers d'Abû Nuwâs (m.814).

Pour les sources des lettres :

En plus des principales sources déjà citées :

DILÂÎ, al-'Arbi, al- (disciple à Rabat d'al-Harrâq) dans *al-Nûr al-lâmi 'al-barrâq* et dans *Manâqib al-sharîf Abî 'Abd Allah Muḥammad Ibn Muḥammad al-Harrâq*, (manuscrit de 200 pages à notre disposition), manuscrit numéro 275, archives Rabat 1er chapitre (*al-bâb al-awwal*) p. 9 -62⁴⁴⁰.

et DÂWUD, Muḥammad dans son *Târîkh Titwân* volume 6, p.350-368⁴⁴¹.

Nous citons les sources **primaires manuscrites** suivantes où toutes les lettres d'al-Harrâq s'enchaînent de façon brute sans un ordre chronologique :

*HARRÂQ, al-, Muhammad, *al-Rasâil*, manuscrit numéro 1388d à la bibliothèque nationale de Rabat, Maroc.

*HARRÂQ, al-, Muhammad, *al-Rasâil*, manuscrit numéro 960d à la bibliothèque nationale de Rabat, Maroc.

*HARRÂQ, al-, Muhammad, *al-Rasâil*, manuscrit numéro 275d à la bibliothèque nationale de Rabat, Maroc.

*HARRÂQ, al-, Muhammad, *al-Rasâil*, manuscrit numéro 404 à la bibliothèque hasaniyya du palais royal de Rabat, Maroc.

*HARRÂQ, al-, Muhammad, *al-Rasâil*, manuscrit numéro 11948 à la bibliothèque hasaniyya du palais royal de Rabat, Maroc.

*HARRÂQ, al-, Muhammad, *al-Rasâil*, manuscrit numéro 13932 à la bibliothèque hasaniyya du palais royal de Rabat, Maroc.

*HARRÂQ, al-, Muhammad, *al-Rasâil*, manuscrit numéro 656 à la bibliothèque générale de Tétouan, Maroc.

*HARRÂQ, al-, Muhammad, *al-Rasâil*, manuscrit numéro 84 à la bibliothèque générale de Tétouan, Maroc.



⁴⁴⁰ Cf. annexe « résumé précis des lettres d'al-Harrâq » où la référence de chaque lettre est citée avec son résumé.

⁴⁴¹ Ce dernier comporte uniquement 7 lettres parmi les 50.

Etude thématique des lettres d'al-Harrâq

II-1 Introduction – le rôle des lettres et leur finalité

A travers l'étude de ses cinquante lettres pour ses disciples, pour les personnalités internes et externes à sa Tariqa, nous pouvons extraire les rôles et les finalités de ces écrits avant d'entamer l'étude thématique. Nous exposons déjà quelques exemples pour illustrer notre analyse :

1/ dans la lettre cinq, il dit « notre but est de renouveler le pacte avec vous et de vous rappeler (*mudhâkara*) pour démystifier (*tahqîq*) cette science⁴⁴² (*hâdhâ al-fann*) considérée insolite/étrange (*al-gharîb*) dans cette époque... »

2/ dans la lettre sept, il dit : « la finalité de cet écrit est de renouveler notre engagement mutuel et tendre la main de la fraternité à vous par le rappel et demander de vos états que vous soyez protégé...»

3/dans la même lettre, « l'attache la plus solide qui lie le cœur pour arriver à ses fins est le Dhikr permanent et abondant et le rappel et l'échange avec les frères même à travers les lettres si la présence physique n'est pas possible... »

4/ dans la vingtième lettre, il dit : « il est nécessaire de tendre la main de la fraternité à vous et de procéder à l'échange (rappel) (*mudhâkara*) en Dieu avec vous car la tradition rappelle : « le croyant est pour le croyant comme l'édifice scellée »⁴⁴³

5/ dans sa vingt-deuxième lettre, il dit : « le but est de renouveler notre pacte avec vous et demander de vos nouvelles... »

6/ dans sa trente-neuvième lettre, il dit : « nous vous informons que nous sommes toujours sur notre engagement de fraternité et d'amour profond et sincère envers vous... »

7/ dans sa quarantième lettre : « l'échange et le rappel en Dieu (*mudhâkara*) augmente la lumière de la foi...»

8/ dans sa quarante-septième lettre : « l'échange et le rappel en Dieu (*mudhâkara*) est un soldat de Dieu qui procure au cheminant une force et offre le bonheur au réalisé car il se réjouit de la parole de son bien-aimé et de son rappel ... »

⁴⁴² Nous avons choisi de traduire *fann*, litt. Art, par science qui correspond mieux au sens.

⁴⁴³ Cf. §II-2. *Muslim bi sharh al-Nawawî, kitâb al-birr wa al-sila wa al-âdâb* Hadîth n°6528.

9/dans sa quarante-huitième lettre : « renouveler les liens de fraternité entre les disciples est obligatoire et l'échange entre eux qui fait partie aussi du Dhikr est obligatoire également ou au moins méritoire... »

Nous pouvons ainsi déduire de ces exemples les finalités suivantes de l'envoi des lettres aux « frères » :

- Consolider le lien et le pacte entre le maître et le disciple. Ce pacte initiatique comme nous l'avons précédemment présenté est la porte d'entrée dans l'ordre soufi, il exprime l'engagement ferme et définitif entre le maître et ses disciples et doit être entretenu par la visite régulière du maître ou a minima l'échange – comme à travers les lettres. Nous comprenons ici le souci d'al-Harrâq d'entretenir lui-même ce lien à travers ses lettres continues.
- Rappeler les disciples, les enseigner et les conseiller.
- Renforcer les liens d'Amour entre le maître et ses disciples car c'est un pilier de la Tariqa. Ainsi, plus cet amour est important plus l'orientation du disciple vers son maître l'est et plus son cheminement est raccourci. Le disciple s'abreuve du secret du maître proportionnellement à son amour pour lui et sa confiance parfaite en ses enseignements.
- Renforcer la fraternité entre les disciples.
- Assurer l'échange et le rappel (*mudhâkara*) qui est un pilier dans la Tariqa d'al-Harrâq à l'instar des trois autres piliers à savoir le Dhikr, l'Amour et la science.
- Consolider la foi du disciple et sa confiance en Dieu (rôle spirituel) à travers ces rappels du maître lui-même rattaché à Dieu (ou représentant le lien avec la présence seigneuriale).

Le chercheur 'Abd al-Majîd al-Saghîr qualifie la méthode d'al-Harrâq de « *al-ghayriyya* »⁴⁴⁴, i.e. qui cherche à échanger avec l'autre. Il s'agit ainsi d'un soufisme ouvert aux autres et qui ne cherche pas l'extraordinaire (*kharq al-'âdah*) mais qui veut se plier aux lois et communiquer positivement avec son milieu.

Néanmoins, Nous ne pouvons négliger une dimension ésotérique de ces lettres à travers la prétention du maître de bien connaître à distance les états de ses disciples :

Ainsi, il dit dans la vingt-et-unième lettre : « Nous avons pu connaître vos états en confirmation de ce que nous savions déjà en notre for intérieur. Nous louons Dieu pour les

⁴⁴⁴ *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufi fi al-Qarawiyîn-al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muhammad al-Harrâq*, tome I, p247.

efforts continus que vous déployez dans le Dhikr, les *Wird*⁴⁴⁵, les réunions spirituelles et la miséricorde et l'amour que vous portez les uns aux autres... »

Il dit aussi dans la vingt-septième : « ...la condition pour être maître spirituel modèle est de connaître aussi bien la science extérieure qu'invisible (intérieure). Car par le *madad* (la nourriture, le breuvage) de l'extérieur (la science extérieure), le maître protège l'extérieur de ses disciples et par le *madad* intérieur, il protège leur intérieur ! »

Cette dimension est renforcée par le *idhn* (autorisation) qu'il prétend avoir pris de son maître al-Darqâwi comme nous l'avions présenté. Cela donne à ses lettres une dimension

« d'inspirations » (*ilhâmât*) à l'adresse des initiés, comme il le confirme à travers par exemple sa septième lettre : «...pas une lettre que nous avons écrite sans l'autorisation seigneuriale et l'épiphanie. Nous n'avons pas revue ce que nous avons écrit ... »

Enfin, nous distinguons deux grands types de lettres, celles qui s'adressent aux initiés ou réalisés parmi ses disciples et celles qui s'adressent aux non-initiés.

Ces dernières sont tout à fait accessibles et compréhensibles et contiennent les arguments scripturaires pour défendre les grands principes de sa Tariqa ou du soufisme en général : l'importance du maître, de la réunion spirituelle, du Dhikr...

Les premières s'adressent à une élite et leur finalité est différente car elles visent à nourrir le disciple d'une force spirituelle pour l'aider à cheminer et à renforcer son amour à son maître ou encore à consolider les liens entre les disciples et renforcer leur engagement dans la Tariqa ou sinon à répondre à leur questionnement autour de ses principes ou de leur vie courante.

Nous abordons dans ce qui suit, une étude thématique des lettres à travers une analyse fine des messages et des principes qu'elles renferment. Nous commençons par analyser ce qui relève du **façonnement de l'intérieur de l'individu** (rôle par excellence de l'éducation soufie), puis nous analysons **la relation du disciple avec l'extérieur** puis enfin **les fruits attendus de l'éducation spirituelle** selon ces lettres.

⁴⁴⁵ Nous l'avons déjà expliqué auparavant.

II-2 Façonnement de l'intérieur de l'individu

Le façonnement de l'intérieur de l'individu englobe :

- la pureté de l'intention (*Ikhlas*),
- la fraternité
- le détachement de tout ce qui n'est pas Dieu (*Zuhd*),
- l'invocation (*Dhikr*)
- et le combat spirituel (*Mujâhada*)

Ces principes sont développés notamment dans les lettres 4, 7, 9, 10, 12, 36, 40 et 47⁴⁴⁶.

Synthèse du sous chapitre

Le façonnement de l'intérieur commence par la pureté de l'intention (*Ikhlas*) dans l'acte, la parole et la pensée, elle est la condition sine qua non pour entamer la « voie de Dieu » pour al-Harrâq, elle accompagne le disciple dans tout son cheminement et permet de donner le sens et la vie à ses pratiques. Elle est mentionnée dans toutes les lettres citées et constitue l'épine dorsale de l'éducation spirituelle pour al-Harrâq.

Ensuite le détachement (*Zuhd*)⁴⁴⁷ est perçu comme le produit du combat spirituel intérieur (*Mujâhada*) et de la fraternité. Le disciple se détache proportionnellement à son assiduité dans son combat et grâce à l'amour de ses frères en Dieu, il délaisse les mauvaises qualités (*Takhallî*) au fur et à mesure qu'il se pare des bonnes (*Tahallî*). Au bout du chemin, il atteint la réalisation (*Tahqîq*) et le dévoilement (*Kashf*) où il « voit » « entend » et « agit » par Dieu, cette « *Haqîqa* » ne l'empêche pas d'être socialement intégré assurant ses responsabilités mondaines et se gardant de dévoiler son secret, c'est le respect de la *Sharî'a* dans la forme et le fond qui lui impose l'humilité et la continuité dans l'action de grâce par l'adoration assidue.

Le moyen par excellence de ce combat est le Dhikr abondant du Seigneur (qu'il soit individuel ou collectif), le Dhikr purifie le cœur et permet au disciple de vaincre ses deux ennemis invisibles, son âme charnelle (son ego) et Satan. Le *'aql* (la raison) s'imprègne des

⁴⁴⁶Al-Nûr al-lâmi'a al-barrâq fi al-ta'arîf bi Sheikh al-Harrâq p :47 et suivantes. Voir le résumé de chaque lettre en annexe.

⁴⁴⁷ Traduit aussi généralement par l'ascétisme.

lumières seigneuriales et s'unir à cette dernière pour atteindre la certitude qui dissipe le doute et transforme le disciple en « parfait réalisé » se détachant de tout obstacle qui pourrait lui obstruer le chemin vers l'Absolu.

Détails du sous chapitre

Al-Ḥarrâq définit le but même de la création de l'homme⁴⁴⁸, « **Je n'ai créé les Jinns (génies) et les Hommes que pour M'adorer** »⁴⁴⁹, al-Ḥarrâq évoque l'interprétation du compagnon 'Abd Allah Ibn al-'Abbâs⁴⁵⁰ de ce verset : « M'adorer, c'est me connaître »⁴⁵¹. L'on ne peut adorer Dieu sans Le connaître et la connaissance est le début de l'Amour qui est le chemin le plus court vers la réalisation spirituelle. Al-Ḥarrâq comme la plupart des soufis mentionne la maxime à propos de la divinité : « Je fus un trésor caché non connu et J'ai créé la création pour Me faire connaître »⁴⁵². Al-Ḥarrâq désigne ainsi comme ses prédécesseurs le combat spirituel (*Mujâhada*) comme un but pour accomplir la mission de l'être qui est de connaître son Seigneur, à travers la connaissance de soi-même, de l'âme et ses vices et commencer ainsi le voyage initiatique vers Lui avec les moyens que le maître définit à travers ses lettres.

Al-Ḥarrâq aborde la pureté de l'intention et la sincérité de l'orientation vers Dieu⁴⁵³ qui est le début même et la condition du cheminement du disciple dans la voie spirituelle. Al-Ḥarrâq évoque la transcendance de l'intention. Tant que le disciple est attaché à autre que Dieu dans son aspiration, il ne pourra atteindre la réalisation spirituelle, quand bien même son but serait noble comme l'accès au Paradis ou aux récompenses divines (*ḥasanât*). L'élue, ajoute-t-il, adore Dieu pour Dieu et non accessoirement par rapport à une récompense ! Ainsi il atteindra la vraie richesse car son cœur sera attaché à Dieu seul et rien d'autre ne l'occupera ni ne le détournera,

⁴⁴⁸ Référence : **lettre 47**. Nous commençons ici par l'analyse de cette lettre avant les autres au regard de son importance, car elle définit le but même de l'existence humaine au sens du soufisme prôné par al-Ḥarrâq et donc le sens et la motivation d'un combat spirituel.

⁴⁴⁹ Coran, sourate 51, verset 56.

⁴⁵⁰ Surnommé l'interprète du Coran, cousin du Prophète, né trois ans avant l'hégire et mort en 68H/687A.J à Tâif. Il est parmi les quatre 'Abd Allah qui ont transmis la science du droit (*Fiqh*) qui va naître plus tard à l'époque 'Abbaside.

⁴⁵¹ RAZI (RAZES), al-, Fakhr al-Din, *al-Tafsîr al-kabîr*, volume 14, chapitre 28. QURTUBÎ, *al-Jâmi' li ahkâm al-gourâne*, 9/17 page 38.

⁴⁵² Ibn Taymiyya, al-Suyufî, al-Zarkashî, al-Ḥâfiẓ Ibn Ḥajar et autres savants confirment que cela n'est pas un *ḥadîth*.

⁴⁵³ Référence : **lettre 36**. Nous abordons ici cette lettre avant les autres pour respecter l'ordre des idées, car l'intention précède les actes.

aucun mal ne l'affligera et rien ne lui manquera car il aura trouvé l'Absolu qui lui suffit et le nourrit généreusement par Ses flux spirituels (*madad*).

Al-Harrâq met en valeur « la fraternité en Dieu, le mérite du frère en Dieu et la recommandation de se réunir en groupe pour l'invocation de Dieu avec **la sincérité de l'intention** »⁴⁵⁴. Il évoque la relation -qui doit lier les disciples- basée sur le ciment de la fraternité spirituelle. Il insiste sur le caractère désintéressé de cette relation, qu'elle doit être pure pour Dieu. Le lieu (la *zawiya*) des réunions spirituelles constitue pour al-Harrâq le lieu des épiphanies où l'on reçoit à mesure de son Amour pour « ses frères » et de son intention pure dans l'acte du Dhikr. Il justifie ses propos par des *Hadîths* qui vantent le mérite de la fraternité et l'importance du nombre pour la « *baraka* » (bénédictions) et le « *madad* » (flux spirituel venu du domaine de l'invisible). Il qualifie ces flux de « subsistance (*Rizq*) spirituelle ». Il qualifie les frères en réunion spirituelle comme le rempart le plus invincible et le plus fort contre les ruses de Satan. Il les invite à être « des hommes » qui sont sourds aux détracteurs et les encourage à se réunir le vendredi, après la prière du vendredi, au regard de sa spécificité⁴⁵⁵. Il insiste également sur le grand mérite du Dhikr et des réunions spirituelles dans ce monde et dans l'autre à condition de se détacher (*Tajrîd*) de tout ce qui n'est pas Dieu, car dit-il : « Dieu n'accepte que l'action qui est pure pour Lui seul » « Gare donc à vous que Dieu vous voit orienté vers autre que Lui ! **Vos pensées doivent être purement vers Lui, alors Il vous dévoilera la beauté de Sa Lumière qui vous détachera de tout ce qui n'est pas Lui, ne voyez rien si ce n'est Lui** alors vous serez volontairement hors de l'univers (le monde sensible) quand bien même vous y demeurez avec votre corps » insiste-t-il.⁴⁵⁶

Al-Harrâq explique que : « le chemin le plus sûr pour le cœur afin d'arriver à sa fin est le Dhikr permanent et abondant de Dieu et l'échange avec les frères en Dieu qui voient avec l'œil de l'Amour »⁴⁵⁷. Il insiste sur le fait que le serviteur reçoit la bienveillance divine à mesure de sa bienveillance dans l'adoration et vis à vis de ses frères. La purification du cœur du disciple est tributaire de l'orientation du cœur vers la « *Qibla* » de la prosternation du cœur qui n'est autre que la Lumière seigneuriale. Le maître évoque également l'importance de la réunion avec les frères, la nécessité de l'amour et l'importance de l'invocation abondante du Seigneur pour arriver à cet amour et par là à la réalisation (*Tahqîq*).

⁴⁵⁴ Référence : **Lettre 4.**

⁴⁵⁵ Ce qui est le cas jusqu'à ce jour à sa *zawiya* de Tétouan.

⁴⁵⁶ Référence : **Lettre 4.**

⁴⁵⁷ Référence : **Lettre 7.**

Il indique⁴⁵⁸ que tous les actes de bien (*khayr*) se résument à une seule action, celle de purifier le cœur « *'aql* »⁴⁵⁹ (qui est à la fois réceptacle et acteur). Il l'a nommé '*aql*' en référence à la parole coranique : « n'ont-ils pas parcouru ces contrées et qu'ils aient **des cœurs avec lesquels ils réfléchissent** (*ya 'qilûnabihâ*) [...] Ce ne sont pas les regards qui sont atteints de cécité mais les cœurs enserrés dans les poitrines »⁴⁶⁰. Il insiste sur l'obligation de cette purification en référence à la parole coranique : « le jour où ni les biens ni les enfants ne seront de la moindre utilité, si ce n'est pour celui qui se présentera devant Dieu **avec un cœur pur** »⁴⁶¹.

Al-Harrâq n'a pas innové à ce niveau car d'autres auteurs ont également évoqué cette notion de cœur qui disposerait de fonctions liées à la réflexion et à l'intelligence notamment Abû Tâlib al-Makkî (déjà cité) dans son *Qût al-qulûb* (nourriture des cœurs) qui a fortement inspiré al-Ghazali dans son *Ihyâ*.

Il évoque pour mettre en valeur le rôle du cœur et donc l'importance de la pureté de l'intention et de la présence avec Dieu, la tradition : « **Combien de jeûneur ne récolte de son jeûne que la faim et la soif et combien d'orants la nuit ne récolte de sa prière que la veille** »⁴⁶²

Ainsi les actes sont des formes mortes dont l'esprit réside en la pureté de l'intention qui est en eux.

Le regard d'amour des frères peut transformer, selon al-Harrâq, le cœur « assombri » de celui qui a commis « les péchés de l'univers entier » de l'obscurité vers la lumière car « les frères » n'aiment que ce que Dieu a aimé ! Ils élèvent ainsi par leur aspiration spirituelle (*Himma*) celui qu'ils aiment et transmettent généreusement par un effet de « diffusion » les flux spirituels qu'ils ont reçu comme l'on transmet le musc en référence à la tradition prophétique : « **Le compagnon vertueux et le compagnon malfaisant sont respectivement comparables au vendeur du musc et au forgeron. Le vendeur du musc t'en donne ou t'en vend ou encore il émane de sa personne une odeur agréable, tandis que le forgeron risque de brûler tes habits ou il répand une odeur nauséabonde** »⁴⁶³

⁴⁵⁸ Cf. **Lettre 7**.

⁴⁵⁹ '*aql*' signifie la raison mais le maître ici confond volontairement les deux notions '*aql*' (raison) et *qalb* (cœur), car pour lui la raison qui nous distingue et nous honore par rapport aux autres créatures est bien celle liée au cœur qui l'empêche de dévier et de sombrer vers les penchants terrestres. Même lettre.

⁴⁶⁰ Coran, sourate 22, verset 46. Traduit et annoté par A.Penot.

⁴⁶¹ Coran, sourate 26, versets 88 et 89. Traduit et annoté par A.Penot. Versets cités dans la lettre 7.

⁴⁶² IBN HANBAL, Ahmad, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, Beyrouth, 'âlamu al-Kutub, première édition, 1998, *hadîth* n° 8843, 3 /379. Tradition citée dans la lettre 7.

⁴⁶³ BUKHARI : le livre des bêtes à égorger et du gibier : dans « *Le sommaire du sahih al-Bukhârî* » Tome II, par L'Imâm Zein al-Dîn Ahmad ibn 'Abd al-Laṭîf al-Zubaydî : *Hadîth* 1926 (p 823).

Al-Harrâq évoque un concept qui paraît étrange pour les non-initiés, c'est le fait qu'un acte de désobéissance peut amener au Paradis ! Et qu'un acte d'obéissance peut amener en Enfer !

En effet, l'interprétation qu'il développe⁴⁶⁴ est que l'ostentation -qui est une maladie intérieure très grave pour les soufis et un péché selon la tradition- voile le cœur et corrompt l'acte, même si ce dernier semble en apparence être un acte de bien ! D'où l'idée d'une obéissance qui mènerait à l'Enfer si elle a été accomplie pour (plaire) à autre que Dieu.

D'autre part, un acte de désobéissance peut amener à un repentir, une humilité et une abnégation qui sont des qualités qui rapprochent du Seigneur car « celui qui s'abaisse à Dieu, Il l'élève » et celui qui est dans l'*Idtirâr* (besoin extrême) à Dieu, Il le comble de son soutien (*madad*) et l'exauce promptement.

Al-Harrâq insiste encore à plusieurs reprises dans ses lettres sur l'obligation de se rapprocher de Dieu par la pratique régulière du *Dhikr* et du *Wird*⁴⁶⁵, par la réunion spirituelle avec l'amour en Dieu et la fraternité. Il affirme que le vrai invocateur est celui qui surmonte les épreuves contrairement à l'insouciant⁴⁶⁶. Ces épreuves ne font qu'augmenter sa confiance et sa proximité de son Seigneur.

Al-Harrâq rappelle l'épreuve douloureuse qu'a connue le Maroc⁴⁶⁷ qui a mis les villes de Fès et Tétouan dans le chaos au point que la vie économique et religieuse s'était arrêtée (il avait observé la neutralité vis-à-vis du coup d'Etat à Tétouan contre le Sultan Mûlây Slimân afin de préserver les intérêts de son ordre naissant⁴⁶⁸). Ainsi, rappelle-t-il, ceux qui avaient l'habitude d'invoquer Dieu et d'être en Sa présence étaient encore plus proche de Lui en ces moments éprouvants alors que les insouciantes versent dans la panique et l'anxiété ! Celui qui connaît son Seigneur dans les moments d'aisance, Il le soulagera dans les moments difficiles.

Il conseille d'être régulier dans le *Wird* et les invocations notamment le Nom divin (Allah) (*Ism mufrad*) et d'être assidu dans les réunions spirituelles car, précise-t-il, le secret de Dieu est dans la réunion des frères⁴⁶⁹. Il insiste sur la préservation de la relation de miséricorde et de fraternité et la nécessité de l'éloignement de la *Fitna* (corruption sur terre, zizanie, troubles...) en mettant en avant la tradition : « la Fitna est endormie, que Dieu maudisse celui qui la

⁴⁶⁴ Cf. **Lettre 7**.

⁴⁶⁵ Pratique que nous avons déjà expliqué au chapitre introductif.

⁴⁶⁶ A travers **la lettre 9**, lettre envoyée à ses disciples de Fès, cf. *Târîkh Titwân* (déjà cité), 6/359-361.

⁴⁶⁷ Même lettre.

⁴⁶⁸ Cf. chapitre introductif (§Maroc du 19^{ème} siècle). Il quitta Tétouan pendant un temps pour ne pas s'allier aux ennemis du Sultan Mûlây Slimân. L'ordre des Rissounis, quant à lui, va payer plus tard son allégeance au Sultan Ibrahim Ibn al-Yazîd (rival du sultan officiel). *Ishkâliyat islâh al-fikr al-soufî* (référence déjà citée), tome I, p251.

⁴⁶⁹ Référence : **lettre 12**, lettre envoyée à ses disciples de Fès également, cf. *Târîkh Titwân* (déjà cité), 6/362-364.

réveille »⁴⁷⁰. Le Maroc de l'époque -comme nous l'avons déjà évoqué dans les chapitres introductifs- étaient dans une période de trouble où l'instabilité intérieure et les projets coloniaux ont largement affaibli l'économie et provoqué par moment l'insécurité. Al-Harrâq en maître sage soucieux de la sécurité de ses disciples les encourage à se concentrer sur le combat intérieur et garder la cohésion entre eux pour mieux dépasser les moments d'épreuves et ne pas risquer d'y être acteurs⁴⁷¹.

Fidèle à son style de juriste fin connaisseur de la science religieuse, il cite⁴⁷² quelques épreuves qui ont été surmontées par des Prophètes afin de corroborer l'idée que l'invocateur a la spécificité de pouvoir surmonter les épreuves sans fléchir⁴⁷³ :

L'épreuve du Feu par Abraham où ce dernier ne demande ni à Gabriel ni même à Dieu de le sauver car il se suffisait de la science (la certitude) venant de Dieu⁴⁷⁴ !

L'épreuve qu'a connue Moïse lorsqu'il fut pourchassé par Pharaon et ses armées et que son peuple lui fit remarquer que la mer est en face de lui et l'ennemi derrière, il dit « **Mon Seigneur est avec moi, Il me guide...** »⁴⁷⁵

L'épreuve de Hûd, défiant les menaces de son peuple : « **tous ensemble dressez sans délai contre moi vos stratagèmes...** »⁴⁷⁶

Et les épreuves du « seigneur »⁴⁷⁷ des Prophètes, Muḥammad, dans sa grotte : « **Si vous lui refusez votre secours, Dieu l'avait déjà secouru lorsque les négateurs l'avaient contraint à l'exil : ils étaient alors deux (Muḥammad et son compagnon Abû Bakr) dans la grotte lorsqu'il dit à son compagnon : Ne t'afflige pas car Dieu est avec nous !...** »⁴⁷⁸ Ainsi que dans l'expédition de Hunayn⁴⁷⁹, où la présence (Hudûr) et la vision contemplative (Shuhûd) étaient si sublime qu'elles se transmettent au caillou qui glorifia Dieu dans sa main⁴⁸⁰, le Coran rapporte à ce sujet : « ...**Ce n'est pas toi (ô Muḥammad) qui a lancé lorsque tu as lancé, mais c'est Dieu qui a lancé** »⁴⁸¹, l'action de celui qui est anéanti dans la

⁴⁷⁰ *Kashf al-khafâ*, al-Râfi'î d'après Anas Ibn Mâlik, Nu'aym Ibn Hammâd *Kitâb al-fitna* d'après Ibn 'Umar avec une formulation proche. Certains spécialistes du Hadîth mettent en doute l'authenticité de cette tradition, néanmoins son sens est conforme à l'avis connu sur les dangers de la Fitna (cf. Coran, sourate 2, verset 191).

⁴⁷¹ Même lettre.

⁴⁷² Référence lettre 9.

⁴⁷³ Il veut insuffler cette idée à ses disciples à travers ces modèles afin de les encourager.

⁴⁷⁴ IBN KATHÎR, Ismaïl, *al-Bidâya wa al-nihâya*, Paris, éditions Sana, 2015, histoire d'Abraham 1/168.

⁴⁷⁵ Coran, Sourate 26, verset 62.

⁴⁷⁶ Coran, sourate 11, verset 55.

⁴⁷⁷ C'est le qualificatif qu'al-Harrâq lui donne dans ses lettres, comme d'ailleurs les juristes avant lui.

⁴⁷⁸ Coran, sourate 9, verset 40.

⁴⁷⁹ A la huitième année de l'hégire, après la conquête de la Mecque.

⁴⁸⁰ IYÂD, al-Qadi, *al-Shifâ* (1/190), IBN KATHÎR, *al-Bidâya wa al-nihâya*, Bâb tasbîḥ al-ḥaṣâ fî kaffihi, 4/617.

⁴⁸¹ Coran, sourate 8, verset 17.

seigneurie n'est que l'action de Dieu car autrement comment un petit cailloux anéantirait l'armée des négateurs !

Enfin, sa réponse confiante et apaisée au bédouin qui voulait le tuer avec son épée lorsque ce dernier lui dit : « et maintenant qui m'empêchera de te tuer ?! », « Dieu » lui répondit-il, l'épée est alors tombée de sa main car il a perçu la majesté de la seigneurie !⁴⁸²

Ces exemples montrent que le détachement de tout ce qui n'est pas Dieu (*zuhd wa al-tajrîd*) implique en retour l'intervention de Dieu pour combler de Ses qualités les qualités de Son serviteur.

Ce détachement ne peut être atteint sans le combat intérieur, *Mujâhada*, pour supprimer toute trace de l'ego, du moi, et ne laisser que Lui c'est l'essence même de l'Union (*al-ittihâd*). Néanmoins, nous pouvons distinguer deux conséquences de ce détachement développées par al-Harrâq : un détachement conscient celui des Prophètes et des saints réalisés, qui permet d'observer les convenances avec les créatures et ne jamais divulguer les secrets de la seigneurie. Le paraître ou la forme est ainsi conforme aux normes sociales établies et à la *Sharî'a* et l'intérieur ou le fond est avec Dieu dans la *haqîqa*. Un détachement inconscient qui rompt avec le monde sensible (*Hiss*) et noie le disciple dans la *haqîqa*. Cette station de déperdition complète dans les sens du divin s'appelle la station d'« *al-ahadiyya* » (l'unicité) qui fait référence à la notion de « l'union et l'unicité ». C'est dans cette station qu'al-Hallâj a été « piégé » « fondu » dans « l'océan vaste de la divinité » (*anâ al-haqq*). Al-Hallâj précise : « Il est des hommes qui processionnent mais non avec leur corps. Ils processionnent autour de Dieu, qui les a dispensés d'aller au sanctuaire ». Pour Massignon, il s'agit d'un dépassement du sens exotérique du Pèlerinage, **non de sa négation**⁴⁸³. En effet, pour les maîtres réalisés, comme al-Harrâq cette station dangereuse constitue un état d'« équilibre instable » puisque le soufi risque de divulguer des secrets que le vulgaire « *âmmî* » ne comprendrait pas et qui ressembleraient à ses yeux à de l'association « *shirk* » ou à de la mécréance évidente « *kufrun*

⁴⁸² Al-Bukhârî, Muslim et Al-Bayhaqî rapportent avec quelques variantes dans leur version le récit suivant: après une expédition, les compagnons ont laissé au Prophète un arbre le plus ombré où il accrocha son épée et dormit... Un bédouin polythéiste profita du sommeil des compagnons et se saisit alors de l'épée du Prophète. ..En s'appêtant à le tuer il lui dit : « qui m'empêchera de te tuer! ». Le Prophète répondit « Allah! » C'est alors que l'épée tomba de la main du bédouin! Et aussitôt le Prophète la reprend et dit au bédouin: « qui m'empêchera de te tuer! » Le bédouin répondit: « sois meilleur preneur » Le Prophète lui dit alors : « Tu attestes alors qu'il n'y a de divinité si ce n'est Allah? » L'homme répondit « non! Mais je te donne ma parole que je ne te combattrais jamais et que je ne serais jamais parmi des gens qui te combattront » Le Prophète le laissa partir en paix. Le bédouin arriva chez les siens et leur dit : « je suis revenu à vous de chez le meilleur des gens ! ». La partie de cette tradition est citée dans la lettre 9.

⁴⁸³ Massignon, Louis, *Essai sur les Origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, éditions J. Vrin, 1954, p.20.

bawâh ». La station des cheminants « *as-sâlikîn*⁴⁸⁴ » nommé la station d'« *al-muḥammadiyya* » consiste à vivre le goût soufi tout en gardant le secret par respect à la *sharī'a* (la loi et la règle de l'univers), elle est la station de **l'équilibre stable**. Le sacré est perçu dans ce cas comme étant le goût et l'harmonie entre l'intérieur et l'extérieur. Le trait marquant de la station *al-muḥammadiyya* est le respect de l'éthique sociale communément admise et des lois en vigueur (dans la parole et dans l'apparence résultantes de l'état dû à l'audition spirituelle).

Voici une expression claire d'al-Ḥarrâq dans ses poèmes qui montre sa station dans l'Amour et où apparaît explicitement son « union conscient » : « **J'ai alors touché à la certitude qu'il n'est dans l'univers nul autre que Lui.** »⁴⁸⁵

Al-ittihâd (l'union) ou encore *wahdat al-wujûd* (l'unicité de l'Être) est un sujet épineux qu'al-Ḥarrâq a su traiter simplement mais avec prudence. Le fait que l'univers se résume en Dieu, est en fait l'expression claire que l'origine de toute chose et de tout être, est Dieu et que c'est par Sa Grâce, Sa volonté et Sa miséricorde que l'univers existe et fonctionne correctement. Le fait que l'être humain « épuré » soit « Dieu » (ils ne forment qu'un Seul) veut dire que si l'amour du serviteur et son dévouement sont purs, sa volonté et ses désirs seront en conformité avec la Volonté de l'Aimé (Dieu) et ne pourront en aucun cas aller à Son encontre. Al-Ḥarrâq fait référence au fameux *ḥadīth* du *wali* «...**et lorsque Je l'aime je suis son ouïe par laquelle il entend, son regard par lequel il voit, sa main par laquelle il saisit, et son pied par lequel il marche ; s'il Me demande, assurément Je l'exaucerai ; s'il cherche près de Moi asile, assurément ; Je le lui donnerai.** »⁴⁸⁶

Dans ses vers al-Ḥarrâq revient souvent sur cette « vérité » : comme lorsqu'il dit : « **Ils prétendent que Tu es dans le cœur**⁴⁸⁷. **Est-ce que celui qui Te voit a encore un cœur. Le cœur s'est éteint, il n'y a que Toi, Tu es l'aspirant (le désirant) en vérité et le désiré** »

L'œil du cœur perçoit les lumières seigneuriales proportionnellement au service du fidèle par les actes (extérieurs), et son amour par son cœur (intérieur). C'est là le sens des paroles du Shaykh al Majdhûb⁴⁸⁸ :

⁴⁸⁴ Du verbe *salaka*, litt. chemine/marche. Chez les soufis cela s'oppose au ravissement où la personne n'emprunte pas encore une voie claire ou manque de lucidité et considérée *majdhûb*.

⁴⁸⁵ *Dîwân al-Ḥarrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâ' al-ribâtî*, référence citée, p.40. Cf. annexe.

⁴⁸⁶ C'est un *Ḥadīth* qudsî qui commence par : « Allah exalté a dit : celui qui fait montre d'hostilité envers un de Mes *Wali* (saints ou amis de Dieu) je lui déclare la guerre. » *Ḥadīth* rapporté par al-Bukhârî. Cité également dans la lettre 8.

⁴⁸⁷ Il fait allusion à la maxime à propos de Dieu : « ni Mes cieux ni Mes terres ne M'ont contenu, si ce n'est le cœur de Mon serviteur pieux ».

⁴⁸⁸ Il s'agit de Sidi 'Abd al-Raḥmân al-Majdhûb saint populaire martyr de la bataille des trois rois que 'Abd al-Malik al-Sa'dî, cinquième sultan de la dynastie saadienne de 1576 à sa mort en 1578, a livré contre les croisés au

« Ma vue s'est éteinte dans Sa vue, je me suis anéanti à toute chose passagère, j'ai réalisé et je n'ai trouvé nul autre que Lui, et je suis resté dans cet état, comblé ».

Inversement, si le fidèle est disgracié par Dieu, alors il est l'esclave au service des choses de ce monde et son intérieur est attaché à l'amour de ces mêmes choses jusqu'à ce que la lumière de son œil du cœur s'éteigne et ne voit que les éléments du monde sensible et les vénère. Alors, il passe son temps et fourni l'effort pour obtenir ce qui lui est garanti (concernant les biens de ce monde alloués) et délaisse la quête de l'Absolu. Il passe ainsi de la paresse, à la négligence puis au délaissement total de toute adoration. Ce voile obscurcit le cœur puis l'aveugle totalement. Al-Harrâq compare ce monde à la rivière de Goliath (*Jâlût*)⁴⁸⁹: plus la personne s'en abreuve « sans modération » plus elle a soif et n'arrive plus à s'en détacher !

Al-Harrâq cite enfin l'exemple du Pharaon pour décrire la station de l'insouciant parfait (*ghâfil*), qui a son ego enflé, son cœur aveuglé au point de prétendre la divinité et au moment où la preuve évidente de son erreur lui a été montrée ou démontrée, lorsqu'il était en train de se noyer, il oublia même le Nom de Dieu alors qu'il l'avait entendu à plusieurs reprises de la bouche de Moïse, des magiciens et d'autres : le Coran rapporte : « **[Pharaon] exposé à la noyade, s'écria : je crois qu'il n'est autre divinité que celle en laquelle croient les enfants d'Israël...** »⁴⁹⁰. Ainsi Pharaon n'a pas dit : « *Lâ ilâ ha Ila Allah* » (il n'y a de divinité si ce n'est Allah) ! Et il fut perplexe au point qu'il dit « **et je me suis soumis** »⁴⁹¹. Alors qu'en réalité il n'a point la foi dans le message de Moïse⁴⁹².

Les autres lettres citées concernant les thèmes de ce sous-chapitre sont succinctes, convergent avec les principes annoncés et évoquent de surcroît :

La vision d'al-Harrâq aux créatures, il les divise en **quatre catégories** au regard de leur sincérité dans la servitude et leur convenance (*adab*) entre les mains de la seigneurie⁴⁹³.

La première est celle qui est privée du regard de la miséricorde divine, « des mauvais esprits, dans des mauvais corps ». Voilée par la souillure de son âme (*nafs*) charnelle, assoiffée par le bas monde, séduit par ses « sirènes » et oubliant la mort et le monde éternel.

nord du Maroc. Nous voyons qu'al-Harrâq utilise sa culture soufie et évoque à chaque occasion les paroles et les expériences des autres maîtres qui l'ont marqué.

⁴⁸⁹ Voir Coran : Sourate 2, versets : 247-251. Dans ces versets, le roi Tâlût alerte les fidèles qui ont accepté de participer avec lui dans la campagne contre Goliath, qu'ils seront éprouvés par une rivière à laquelle il ne faut pas boire sauf à prendre une gorgée ! Néanmoins, beaucoup ont bu et plus ils en buvaient plus ils avaient soif et en buvaient encore ! La parabole ici est faite par al-Harrâq avec le bas monde : l'être humain insouciant qui en veut toujours plus et oublie la demeure finale n'en sera jamais rassasié et en demandera toujours plus...

⁴⁹⁰ Coran, sourate 10, verset 90.

⁴⁹¹ Coran, sourate 10, verset 90.

⁴⁹² Il s'agit de la vision exégétique d'al-Harrâq.

⁴⁹³ Référence : **lettre 10**.

La deuxième est décrite dans le verset : « **certes Dieu a acheté aux croyants leurs personnes et leurs biens en leur accordant le Paradis [en échange]...** »⁴⁹⁴ Ceux qui aiment l'au-delà et donc se détachent du monde (et donc soumettent la marchandise à Son vendeur sans chercher à en récolter d'autres profits ni d'attaches).

La troisième qui n'a pas vendu mais prêtée (*qard*)⁴⁹⁵ au Seigneur, elle s'est donc soumise à Lui mais son cœur est occupé par l'attente du retour (son comment et son quand).

Et la quatrième que Dieu a élu car Il a su - par Sa science ancienne- sa sincérité et Il lui a inspiré les bonnes convenances (*adab*) entre les mains de la Seigneurie. Ce groupe a vu les uns vendre et les autres prêter et ont contemplé la réalité de ces contrats et qu'ils impliquent la pleine propriété de ce qu'on a acheté ou de ce qu'on prête ou de ce qu'on donne même à titre gracieux ! Ils ont su qu'ils ne possèdent ni leurs personnes ni leurs biens (car tout appartient réellement à Dieu) et ils ont décidé de laisser la propriété à Son propriétaire, de jeter l'existence derrière leur dos et de s'orienter complètement vers Dieu. Leur cœur n'est occupé ni par le bas monde ni par l'au-delà ! Il est avec Dieu dans toute circonstance, présent, clairvoyant et vigilant.

Le maître invite « ses frères » à méditer sur ces quatre groupes, d'analyser leur état (examen de conscience) et de considérer le peu de temps qui reste pour approfondir leur « *mujâhada* » et arriver au but final (Dieu) avant que la mort physique surprenne (mourez avant de mourir⁴⁹⁶).

Ce classement mentionné par al-Harrâq a déjà été décrit d'une façon sensiblement différente par al-Nawawî (676 /1277) qui classa l'adoration en trois catégories en fonction de l'intention :

L'adoration des esclaves poussés par la crainte de l'Enfer ;

L'adoration des commerçants motivée par l'espoir du Paradis ;

Et l'adoration des libres qui L'adorent pour Lui, par Amour et par gratitude sans contrepartie ! C'est un thème très ancien, que l'on voit apparaître très tôt chez les ascètes⁴⁹⁷.

L'origine des maux qui frappent les hommes est selon al-Harrâq leur insouciance (*Ghâfla*) et leur mépris des ordres divins⁴⁹⁸. Il démystifie également la nature du '*aql*'⁴⁹⁹ (qui

⁴⁹⁴ Coran, sourate 9, verset 111.

⁴⁹⁵ "**Quiconque consent à faire un prêt gracieux à Dieu, Dieu le lui rendra au décuple**". Coran, Sourate 2, verset 245.

⁴⁹⁶ Ce n'est pas une tradition mais une parole sage que les soufis ont l'habitude d'utiliser pour exprimer le but final de la *mujâhada* qui est l'anéantissement de l'égo (*nafs*) et ses désirs (*shahawât*).

⁴⁹⁷ Rapporté également par Zayn al-'Abidin 'Ali Ibn al-Husayn Ibn 'Ali Ibn Abî Tâlib (95/713), IBN KATHÎR, *al-Bidâyah wa al-nihâya*, tome 9, p.123.

⁴⁹⁸ Référence : **lettre 12**, lettre envoyée à ses disciples de Fès également, cf. *Târikh Tiṭwân* (déjà cité), 6/362-364.

⁴⁹⁹ '*aql*' et '*iqâl*' en langue arabe ces mots évoquent littéralement « l'attache » qui permet ainsi de lier nos sentiments et nos idées à une logique ou une référence à la pensée.

doit tendre vers une raison inspirée) et insiste sur l'obligation de la régularité dans le Dhikr jusqu'au « dévoilement » de la « lumière première » (divine)⁵⁰⁰.

Al-Harrâq argumente sa première affirmation par le verset : « **ne soyez pas comme ceux qui ont oublié Dieu, si bien que Dieu a fait en sorte qu'ils s'oublient eux-mêmes, ceux-là sont les pervers** »⁵⁰¹ Il emprunte le terme coranique de la « fuite » « *al-firâr* » - « **fuyez vers Dieu** »⁵⁰² - pour exprimer l'idée que le salut et la sécurité sont tributaires de la « réconciliation » avec Dieu et le repentir (retour) à Lui. Il exprime l'idée d'une soumission et d'une remise confiante (*Tawakkul*) y compris dans le but d'anéantir l'égo et dompter l'âme⁵⁰³ : « Si tu veux mettre un point final à la dispute entre toi et ton âme, fuie vers Dieu »⁵⁰⁴.

Celui qui est dans la rectitude ne craint plus rien par la force de Dieu, selon al-Harrâq qui cite le verset : « **Dieu défend les croyants** »⁵⁰⁵. Al-Harrâq appelle ses disciples à n'avoir dans leur for intérieur (secret) aucune rancune ni aucune mauvaise pensée pour un musulman (son prochain) ainsi ils seront épargnés par Dieu des maux des créatures, il met en avant le verset : « **...Si Dieu décèle du bien dans votre cœur, Il vous octroie un bien plus précieux...** »⁵⁰⁶. « Le bien dans votre cœur » implique l'absence de haine, de rancune, de jalousie ou d'envie dans ce cœur à l'égard du prochain !

Il incite les disciples à demander la victoire par Dieu et de Dieu et se protéger des maux des créatures par Son obéissance et non par le nombre et les moyens ! De garder la vigilance et la présence avec Dieu en toute circonstance pour être immunisé du mal de cette vie d'ici-bas.

La notion de '*aql* est explicitée de façon très profonde⁵⁰⁷ : il est pour al-Harrâq le « prince » des membres, qui trône sur le royaume des sens. Il est le « vicaire » « Calife » de Dieu établi sur le corps, c'est ainsi que s'il vient à disparaître, la responsabilité légale (*taklîf*) est levée car l'autorité qui permet d'établir la loi n'y est plus. (Ainsi le fou en jurisprudence islamique n'est pas jugé car il n'est plus responsable de ses actes). Dans l'ash'arisme (la théologie à laquelle appartient al-Harrâq)⁵⁰⁸ cette notion est à la fois importante mais nuancée

⁵⁰⁰ Cf. Lettre 22.

⁵⁰¹ Coran, sourate 59, verset 19.

⁵⁰² « *Firâr ilâ Allah* » Coran, sourate 51, verset 50.

⁵⁰³ Qui est dans un premier temps charnelle instigatrice du mal « *ammârah* » dans un état bestial, puis s'élève vers une âme qui blâme, « *lawwâmah* » dans un état d'éveil et de conscience puis enfin vers une âme pacifiée « *mutmainna* » orientée vers l'Esprit non plus vers les insufflations diaboliques.

⁵⁰⁴ *Târîkh Tittwâne*, référence déjà citée, volume 6, p 369. Cf. Annexe : sagesses d'al-Harrâq.

⁵⁰⁵ Coran, sourate 22, verset 38.

⁵⁰⁶ Coran, sourate 8, verset 70 ;

⁵⁰⁷ Cf. Lettre 12.

⁵⁰⁸ JUWAYNÎ, Imâm al-haramayn, *Le livre du Tawhîd, kitâb al-irshâd, traité de l'Unicité selon le sunnisme*, traduit par A. Penot, Lyon, éditions Alif, 2010. P.197 et suivantes-Section 5-Sophismes des Mu'tazilites : l'école qui s'oppose à l'asha'arisme notamment pour la portée de la raison et le pouvoir de l'homme. Nous ne voulons

car si l'homme est libre, et donc raisonne pour choisir, et a une volonté propre qui produit son action libre et réfléchie. Son action reste une création du divin qu'elle soit bonne ou mauvaise⁵⁰⁹ ! Le *'aql* (la raison et le raisonnement logique) est également pour les tenants de cette théologie un élément important et capital pour comprendre la révélation et sa justesse, la défendre et l'appliquer correctement⁵¹⁰. Le *'aql* reste néanmoins une créature et donc l'intelligence humaine est limitée et ne pourra cerner les secrets du Créateur ! La reconnaissance de la faiblesse humaine incarnée par la qualité de l'humilité fait partie du cheminement spirituel qui mène vers un *'aql* connecté au divin et donc plus clairvoyant comme nous allons le voir.

Le *'aql* –ajoute al-Harrâq-gère son royaume en bon père de famille, il le dirige vers son bien et lui évite le mal. Puis al-Harrâq ajoute à ce sujet, que si Dieu veut élire quelqu'un purement pour Lui alors Il se manifeste à son *'aql* par la beauté de Sa lumière. Ainsi, lorsque le *'aql* rencontre cette lumière première (essentielle), il se détache de ses fonctions de gestion et quitte son trône sensible (*hiss*) jusqu'à se désagréger dans la vision divine. Al-Harrâq rappelle que ce but ultime du cheminant et cette rencontre sublime est atteinte par l'abondance du Dhikr. Il argumente par le vers de Shushtarî⁵¹¹ : « notre argument (*hujjatunâ*) est de délaisser la raison (*hijâ*) et c'est notre pèlerinage (*hajjunâ*)... ». Cela évoque le pèlerinage intérieur lorsque la raison -qui voile la connaissance divine- disparaît ou plutôt se transforme (via cette connexion au divin) et est remplacée par la contemplation. Ainsi, il n'y a plus de doute ni de questions. La lumière de la certitude prend toute la place dans la vie intérieure du cheminant réalisé.

Une fois la raison détachée, ajoute al-Harrâq, le corps persiste par Dieu sans attache⁵¹², il perçoit l'origine de sa matière, de qui réellement s'inspire-t-il, qui le pourvoit et qui le fait exister. Le corps est ainsi dépouillé d'intermédiaire et le prétend ouvertement par (Je suis Moi, *anâ anâ*). Ainsi, son existence s'entend et se manifeste dans le monde de la « densité » (*kathâfah*) contrairement au *'aql* qui lorsqu'il se revendiquait par son (Je suis Moi, *anâ anâ*) ne se faisait pas entendre car il appartient au monde « subtile » (*latâfah*). Autrement dit, le gnostique qui arrive à ce détachement n'entend, ne voit, ne vit et ne raisonne que par Dieu,

pas nous étaler ici sur les débats entre les écoles de théologie (*kalâm*) car ce n'est pas le propos d'al-Harrâq qui à son époque n'a aucun besoin de prouver les arguments de son école considérés acquis et largement partagés.

⁵⁰⁹ Dans le Coran : « **Dieu vous a créé vous et ce que vous faites** » sourate 37, verset 96. Selon l'exégète ash'arite malikite al-Qurtubî (m.1273) traitant de ce verset : « l'action de l'être humain est à la fois la création de Dieu et le résultat de l'effort de l'Homme ». QURTUBI, al, *al-Jâmi' li ahkâm al-qurân*, sourate 37, verset 96.

⁵¹⁰ JUWAYNÎ, Imâm al-haramayn, *Le livre du Tawhîd, kitâb al-irshâd, traité de l'Unicité selon le sunnisme*, traduit par A. Penot, Lyon, éditions Alif, 2010 p.19-21.

⁵¹¹ Poète soufi andalous surnommé fleur de l'Andalousie (1121/1269), il fut le disciple de Ibn Sab'îne al-Ghâfiqî (m.1269) voir MASSIGNON, L., *Recherches sur Shushtarî poète andalous* : in Mélanges offerts à William Marçais par l'Institut d'études islamiques de l'Université de Paris, 1950, pp. 251-276. Bibliothèques : Fondation, Source, BNRM et Centre d'Etudes arabes.

⁵¹² i.e « matériel », il n'est pas piloté par les passions ni les séductions du bas-monde.

mais pour l'extérieur seul l'apparence (le corps) est porteur de stigmaté éventuel de l'effort d'adoration ou d'exercices spirituels, la parole peut trahir aussi le secret par des déclarations non comprises par les non-initiés ! La revendication du corps n'est pas sans attirer la réfutation des gens de l'extérieur (*zâhir*) qui ne voient pas la réalité divine perçue par celui qui revendique la vision contemplative. Il cite Ibn al-Fârid⁵¹³ : « Ne me réprimande pas et goûte plutôt la saveur de l'amour, si tu aimes alors tu peux après cela me réprimander. »

Al-Harrâq précise que cet état de confrontation (avec les non-initiés) est celui des débutants, puis le '*aql* « inspiré » ordonne au corps de cacher le secret et ne rien dévoiler si ce n'est l'adoration qu'il pratiquait à ses débuts (intégration sociale conséquence de l'éveil (*sahw*) qui marque la voie du réalisé qui ne laisse rien paraître de ses états intérieurs).

Il conclut enfin à ce sujet que le voile⁵¹⁴ que constituait le '*aql* qui était une attache « '*iqâlan* »⁵¹⁵ empêchant le disciple de renouer avec son origine « lumineuse » se fond, se dénoue et le cheminant s'apaise dans la certitude. Le voile du '*aql* est lié à son arrogance, son autosuffisance et sa prétention ! Il se prétend *jabbâr*⁵¹⁶, *qahhâr*⁵¹⁷, *mutakabbir*⁵¹⁸, *muhaymin*⁵¹⁹ et aspire ainsi à se prendre pour « Dieu » même involontairement en s'appuyant sur les Noms de Majesté (*jalâl*) ! Lorsqu'il finit (grâce au cheminement spirituel) par reconnaître sa faiblesse et s'humilie à Dieu Vérité alors il évolue et Dieu l'élève et le pare de Ses qualités de Beauté (*jamâl*) notamment de miséricorde et de bienveillance.

Enfin, al-Harrâq aborde la notion de comportement du serviteur avec Son seigneur, il évoque la réciprocité et la générosité du divin en réaction aux attentions de l'humain⁵²⁰. Le don de Dieu est plus généreux dès lors que le serviteur l'invoque, Dieu l'évoque parmi les créatures au point que les mondes le mentionnent de façon élogieuse ! Si le serviteur a des sentiments nobles envers les invocateurs de Dieu⁵²¹ ou les défend Dieu s'emploiera à le défendre et à le protéger de ses ennemis... Al-Harrâq insiste également à plusieurs reprises sur la pureté de

⁵¹³ 'Umar Ibn al-Husayn Ibn 'Ali Ibn al-Murshid al-Hamawî, poète mystique surnommé le sultan des amoureux, né au Caire en 1181 et mort en 1235, cf. ZARKALI, Khayr al-Dîn, *al-A'lâm : tarâjim li ashhari al-rijâl wa al-nisâa mina al-'arabi wa al-musta'ribîne wa al-mustashriqîne*, Beyrouth, éditions dâr al-'ilm li al-malâ'yîne (15ème éditions), 2002, Tome 5 p. 216.

⁵¹⁴ A plusieurs moments nous avons évoqué cette question des voiles : elles sont de deux sortes, **lumineux**, comme la science des savants orgueilleux qui les « voilent » de Dieu Vérité, et **ténébreux**, comme les péchés extérieurs qui peuvent facilement être dissipés contrairement aux premiers qui sont parfois indécélables car intérieurs !

⁵¹⁵ Au niveau linguistique, la notion de '*aql* renvoie à une corde qui attache à la terre et donc au monde sensible.

⁵¹⁶ Le Contraignant. Nom divin qui exprime la toute-puissance.

⁵¹⁷ Nom divin qui exprime la domination.

⁵¹⁸ L'Altier. Nom divin qui exprime l'écrasement du mal et des orgueilleux !

⁵¹⁹ Nom divin qui exprime la prédominance.

⁵²⁰ Référence : **lettre 40**.

⁵²¹ Par l'attache de ces invocateurs à Dieu ils acquièrent un caractère sacré.

l'intention ainsi comme il a commencé avec cela vu sa grande importance, il termine en précisant que tout acte fait pour autre que Dieu (ostentatoire) ou même pour atteindre un mérite (*jazâ'*) se verra privé de la récompense citée (l'ouverture) car c'est une erreur dans la voie (*Tarîq*) dès le premier pas avant même de l'entamer . Il précise que Dieu n'aime, n'accepte et ne rétribue généreusement que ce qui est pur pour Lui. Toutes les essences (*dhawât*) reviennent à la lumière de Son essence (*dhâtihi*), toutes les qualités (*sifât*) émanent de la beauté de Ses qualités et toutes les actions proviennent de Sa volonté créatrice, par conséquent tous ceux qui œuvrent pour autre que lui œuvrent pour le néant car nulle existence et nulle vérité si ce n'est Son existence et Sa vérité !

Ainsi, ce façonnement intérieur résultat de la relation verticale avec Dieu pourrait-il suffire au cheminant s'il est en société ? Comment le cheminant doit-il interagir avec l'extérieur (son entourage) ? Isolement et solitude prônés par les anciens maîtres sont –ils toujours d'actualité dans l'éducation d'al-Harrâq ?

Le sous chapitre suivant entend répondre à ces questionnements.



II-3 Relations du disciple avec l'extérieur notamment avec les autres disciples, avec le maître et avec l'environnement

Le thème des relations du disciple avec l'extérieur, c.à.d. avec les autres disciples, avec le maître et avec l'environnement comprend :

- la réunion (*Ijtimâ'*) du groupe pour l'invocation de Dieu (*Dhikr*)
- l'enracinement de l'amour de Dieu et entre les disciples (*Ulfa*),
- la compagnie (*Suhba*) du maître vivant éducateur et la fraternité en Dieu (*Ukhuwwa*)

Ces notions sont développées notamment dans les lettres 1, 2 3,4,5,8,11, 20,23,26,27,30, 31,33,39,41,42 43,48 et 49.

Avant-propos :

Après avoir explicité le façonnement de l'intérieur et la relation verticale du disciple avec son Seigneur, il est utile de signaler qu'il n'est guère possible selon al-Harrâq d'évoluer dans la voie sans une relation exemplaire et bienveillante avec le prochain, car les créatures sont à la fois la porte et le voile ! Une porte qui permet d'accéder à l'Amour de Dieu si Ses créatures sont respectées et un voile si ces créatures sont méprisées ! La tradition abonde dans ce sens⁵²². L'éducation d'al-Harrâq rejoint ainsi la voie de Junayd du soufisme éthique (*akhlâq*) et sa célèbre parole (déjà citée) : « celui qui te dépasse en bon comportement te dépasse en soufisme ». Malgré la beauté (*jamâl*) qui caractérise sa méthode (loin des épreuves initiatiques)

⁵²² Le Prophète de l'islam dit : « Savez-vous qui a fait faillite (*al-muflis*)? » Ils dirent : "Nous considérons comme failli parmi nous celui qui a perdu son argent et ses biens". Il dit : "Le failli de ma communauté est celui qui viendra le jour de la résurrection ayant accompli les prières, observé le jeûne et payé la Zakat. Il vient après avoir insulté untel, calomnié untel, pris injustement les biens d'untel, versé le sang d'untel et frappé untel. On répartit ses bonnes actions entre ses victimes et, si elles ne suffisent pas à le racheter auprès d'elles, on prélèvera de leurs péchés pour les lui imputer et le jeter ensuite dans le Feu. » *Muslim bi sharh al-Nawawî, kitâb al-birr wa al-ğila wa al-âdâb* *Hadîth* n°4806.

Les deux *Hadîths* suivants viennent également renforcer cette mise en garde :

« Quiconque a commis une injustice touchant à l'honneur ou aux biens de son frère, qu'il la répare avant que ne vienne le jour de la Résurrection où ne seront acceptés ni dinar ni dirham. S'il a quelque bonne action, on les lui prendra pour les donner à la personne [lésée] et s'il n'a aucune bonne action, on prélèvera des mauvaises actions de la personne lésée pour les lui imputer. » *BUKHÂRÎ, Ju'fi, al-, Muḥammad, Ibn Ismâ'îl, al-Jâmi' al-Sahîḥ al-musnad min ḥadîthi rasûli llah wa sunnatihî, wa ayyâmihî*, kitâb al-mazâlim, bâb man kânat lahu mazlâmah 'inda al-rajul, *hadîth* n°2317.

« Quiconque meurt endetté, ce ne sont ni les dinars ni les dirhams [qui serviront de réparation], mais les bonnes et les mauvaises actions. » *IBN MÂJA, Sunan*, kitâb al-ṣadaqât, bâb al-tashdîd fi al-dayn, *hadîth* n°2414.

le soufisme d'al-Harrâq n'est pas pour autant celui de l'illumination (*ishrâq*) ni des prodiges (*karâmât*).

Il s'agit d'un équilibre entre « *haqîqa* » et « *sharî'a* » cette dernière ne se limite pas à un respect superficiel du culte (*'ibâdah*) mais englobe l'aspect comportemental (*mu'âmalah*) et la fraternité (*ukhuwwa*) également. Nous allons explorer dans ce chapitre les différents aspects relationnels de l'éducation d'al-Harrâq à travers les lettres citées.

Synthèse du sous chapitre

La voie spirituelle d'al-Harrâq insiste comme d'ailleurs le veut la tradition du soufisme confrérique sur l'obligation d'accompagner un maître spirituel (*Mudhakkir*), qui est un pilier fondamental pour l'aspirant vers la réalisation (*tahqîq*). Mais al-Harrâq se distingue par une exigence particulière concernant les qualités du maître, c'est qu'il soit aussi savant de la science religieuse et en parfaite conformité avec celle-ci. Car bien des imposteurs ont prétendu la place de maître éducateur et ont nui à la fois à ceux qui les ont suivis et à l'image du soufisme. Par sa propre expérience et sa science livresque al-Harrâq a certainement jugé bon de protéger les aspirants dans leur quête des manipulateurs et des bons orateurs gourous charismatiques sans aucune profondeur spirituelle (une forme sans fond). Le maître pour lui doit avoir à la fois la réalisation spirituelle par laquelle il est capable de porter les cœurs vers l'Absolu et la conformité à la législation coranique (*Sharî'a*) pour redresser la pratique du disciple et l'amener à pratiquer son culte sans aucune dérive.

La réunion spirituelle pour le *Dhikr* (invocation) et la *Mudhâkara* (rappel) est aussi un pilier dans son éducation car c'est à travers elle que le maître agit et elle est la manifestation de la fraternité et de l'amour entre les disciples.

La fraternité et l'amour sont des termes qui se répètent dans plusieurs lettres et nous éclaire sur la bienveillance qu'al-Harrâq veut enseigner aux disciples. C'est la raison principale qui nous pousse à qualifier le soufisme d'al-Harrâq de « *Jamâlî* »⁵²³ essentiellement. C'est-à-dire à la fois humaniste et morale qui ne se contente pas d'une relation verticale mais insiste sur le comportement et la relation bienveillante avec le prochain. Il considère que l'Amour de Dieu ne peut être obtenu que par l'amour du maître et l'amour du maître ne peut être obtenu que par l'amour des frères en Dieu et leur amour implique l'amour du prochain, le service, l'humilité et la bienveillance envers toutes les créatures.

⁵²³ Terme exprimant la beauté et l'accessibilité par opposition à *Jalâlî* qui exprime la rigueur et la difficulté.

L'articulation de ces formes d'Amour est ainsi hiérarchique, l'amour du maître (représentant vivant du Prophète) permet l'amour du Prophète qui mène ainsi vers l'amour de Dieu. Mais cet amour du maître ne peut être obtenu qu'en l'accompagnant et en lui obéissant, et donc inéluctablement par la fréquentation des frères dans la Voie (dans les moments d'aisance comme dans les moments de difficulté). Ils sont de ce fait la porte et le voile ! La porte lorsqu'ils sont respectés et servis et le voile lorsqu'ils méprisés et déconsidérés ! Cette attitude envers « les frères » est étendue par le maître vers toutes les créatures qui deviennent également « porte et voile », par l'humilité et le service le disciple s'approche d'eux et à travers eux au divin (leur Créateur) ! Toute bienveillance envers la créature est une marque d'Amour au Créateur !

Nous observons enfin que les signes d'une éducation spirituelle éclairée, selon al-Harrâq, sont manifestes à travers les fruits qu'elle procure pour la personne elle-même et son entourage. Nous aborderons dans le troisième sous-chapitre ces fruits.

Détails du sous chapitre

La réunion (*Ijtimâ'*) du groupe pour l'invocation de Dieu (*Dhikr*)

L'importance de la réunion spirituelle est mise en valeur⁵²⁴ en évoquant la miséricorde divine qui enveloppe le groupe des invocateurs, qui permet leur amour et le lien de fraternité entre eux, même s'ils sont différents (culturellement et socialement). Même une fois loin les uns des autres, si l'amour et la fraternité acquis à travers l'éducation spirituelle et les réunions du Dhikr s'enracinent dans les cœurs alors les cœurs et les esprits seront liés car ils n'ont guère besoin d'un lieu physique pour leur communion et ne pourront plus être séparés par les distances.

Il insiste sur le fait que s'occuper du Dhikr est le meilleur acte qui augmente la foi et éloigne l'angoisse et l'anxiété du monde sensible quand bien même l'âme charnelle s'y oppose en prétextant des occupations futiles.

Al-Harrâq insiste sur la réunion à la Zawiya chaque vendredi⁵²⁵ et les autres jours de la semaine même en dehors de la Zawiya chez des frères, il donne la métaphore suivante : « Le mur de la servitude/adoration pure est construit et scellé grâce aux « pierres solides » qui sont les frères ». Il évoque le parallélisme avec les piliers de l'Islam qui se font en groupe comme la prière du vendredi ou le Hajj renforçant ainsi la foi dans le cœur et l'amour entre la communauté.

Le ciment qui relie et renforce les pierres du mur sont la miséricorde de l'islam et de la foi et cette miséricorde s'intensifie grâce au fait de se réunir autour d'un seul maître ou de celui qui le remplace, ajoute-t-il. Il évoque également par rapport à ce point le parallélisme avec l'imâma de la prière quotidienne ou du vendredi, ou des fêtes, ou du Hajj. Il met en avant la tradition : « L'imam est établi afin qu'il soit suivi »⁵²⁶.

La formation juriste d'al-Harrâq est ainsi omniprésente et le pousse à justifier ses conseils à chaque fois par les sources scripturaires.

⁵²⁴Référence : **lettre 1**, envoyée à ses Fuqaras de Fès (référence déjà citée).

⁵²⁵ Jusqu'à ce jour les disciples de la Tariqa al-harrâqia continuent à se réunir à la Zawiya de Tétouan chaque vendredi après-midi après la prière du vendredi avec un programme de Dhikr puis de Samâ' rythmé.

⁵²⁶ BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-sahîh*, Kitâb al-adhân, Bâb îjâbi al-takbîr wa iftitâh al-salât, Hadîth n° 732-733, d'après Anas Ibn Mâlik et Hadîth 734 d'après Abû Hurayra 1/228-229.

Le maître-ajoute-t-il doit être expert des vices de la science de la « construction »⁵²⁷ afin que l'édifice ne souffre d'aucune faille. Tout nouveau-né (allusion au disciple entre les mains de son père spirituelle i.e. son maître) est né avec la nature primordiale (*fiṭra*), ensuite les insufflations du Diable et de l'âme charnelle l'envahissent. Se réunir et fréquenter les gens éloignés de Dieu et ivre du bas monde le souille. Se réunir et fréquenter les gens de l'invocation de Dieu l'élève et lui est profitable.

La même incitation sur la réunion avec les frères et dans le Dhikr est clairement répétée dans d'autres lettres⁵²⁸ où ils citent plusieurs sources scripturaires comme « le croyant est pour le croyant comme l'édifice scellée »⁵²⁹ ou encore « cherchez les bienfaits de Dieu dans le groupe (*tazâḥum al-aqdâm*) »⁵³⁰

Le point essentiel reste l'intention pure pour Dieu, car al-Ḥarrâq incite les disciples à purifier leur intention et à se détacher même des mérites/récompenses (*Ḥasanât*) auxquelles l'adorateur normal s'attache au point d'oublier à qui il s'adresse (Dieu). Il affirme que la meilleure récompense est Dieu Lui-même et rien d'autre, ne demander que Lui et n'être absorbé que par Lui ainsi en retour le serviteur aura le meilleur dans les deux mondes. Al-Ḥarrâq cite pour justifier cette idée la tradition divine : « Celui qui a été préoccupé par Mon invocation au point de ne rien me demander, Je lui donne le meilleur de ce que Je donne à ceux qui me demandent »⁵³¹

Al-Ḥarrâq rappelle les bienfaits des réunions spirituelles⁵³² comparées, dans la tradition qu'al-Ḥarrâq met en avant, aux jardins du Paradis⁵³³. Il fait le parallèle entre les jardins du Paradis dans l'au-delà et ici-bas et affirme qu'on peut accéder à cette « saveur » du Paradis céleste pendant ces réunions spirituelles du Dhikr avec les frères. Il précise : « L'on accède au Paradis [céleste] par la Grâce et la miséricorde de Dieu, mais au niveau des actes (les causes) qui permettent la proximité divine ce n'est pas la quantité qui importe mais la qualité, ainsi la proximité résultat du Dhikr est plus « rapide » et intense que celle par la prière car se réunir avec les gens sincères avec Dieu permet l'accès à la Vérité divine, de part cet amour qui les lie et le partage de l'aspiration spirituelle entre eux. L'invocation par le Nom « Allah » « *al-ism al-mufrad* » notamment, procure le *fanâ* (l'extinction) de l'existence charnelle au profit de Son

⁵²⁷ Allusion faite ici à l'éducation et la formation du disciple auprès de son maître qui lui permet de construire sa personnalité et son identité spirituelle pour atteindre la maturité au sens spirituel.

⁵²⁸ En particulier **la lettre n°4**.

⁵²⁹ *Muslim bi sharḥ al-Nawawî, kitâb al-birr wa al-sila wa al-âdâb* Ḥadîth n°6528.

⁵³⁰ 'AJLŪNI, al-, dans *Kashf al-khafâ* n°898 1/325, il dit ce n'est pas un Ḥadîth.

⁵³¹ Ḥadîth qudsî, BAYHAQĪ, *Shu'ab al-imân*, Ḥadîth n°573, 1/413-414. Extrait de la lettre n°4.

⁵³² Référence : **lettre n°23**.

⁵³³ TIRMIDHĪ, *Sunan al-Tirmidhî, Kitâb al-da'awât*, Ḥadîth n° 3852, d'après Anas Ibn Mâlik.

existence éternelle, pour être par Lui et avec Lui. Le Coran confirme : « et l’invocation d’Allah est plus grande »⁵³⁴ »⁵³⁵

Enfin, il affirme que le mérite est proportionnel à l’effort et que l’effort du corps déployé par le commun des gens pour se conformer aux ordres divins est leur but et leur fin alors que pour les gens réalisés cela n’est que le début de leur chemin. L’effort suprême et le plus difficile est celui pour détacher la raison du monde illusoire vers le monde des réalités supérieures, le monde intérieur qui mène vers la Vérité et permet au disciple d’accéder à la manifestation des lumières de Son essence.

L’enracinement de l’amour de Dieu et entre les disciples (*Ulfa*)

Nous constatons l’insistance d’al-Ḥarrâq sur l’importance de l’Amour (*Mahabba, Ulfa*)⁵³⁶ qui doit lier les disciples (les frères)⁵³⁷ qui est le reflet de l’Amour de Dieu. Le croyant est le miroir de son frère rapporte-t-il à ce sujet. Chacun se soucie de l’autre comme s’il faisait partie de lui-même. Les réunions du Dhikr doivent lier les cœurs tels « l’édifice scellé » sans aucune « rupture » ou « friction ». La seule pratique spirituelle n’est ainsi pas suffisante si cet amour n’est pas son essence. L’amour entre les disciples est la preuve que le Dhikr a eu son impact positif sur les cœurs.

Il aborde la notion de « *Kulfa* » avec les frères⁵³⁸, qui fait allusion à l’effort déployé pour alléger le fardeau des frères et les aider dans la voie. Il incite les disciples à prendre soin des plus fragiles et des plus pauvres parmi eux et de ne rien leur imposer comme charge pour ne pas les « fragiliser davantage ».

⁵³⁴ Coran, Sourate 29, verset 45. Le verset complet est le suivant : « **Récite ce qui t’a été révélé des Ecritures et accomplis la prière car elle empêche de s’abandonner à la turpitude et à ce qui est blâmable. Et l’invocation d’Allah est encore plus grande et Dieu est parfaitement informé de ce que vous faites.** ». A propos de « l’invocation de Dieu est encore plus grande » trois interprétations ont été retenues :

L’invocation de Dieu (Dhikr) est la prière elle-même et celle-ci est de toutes les œuvres la plus méritoire et la plus à même de préserver de la turpitude.

L’invocation de Dieu (Dhikr) est distincte de la prière et elle est « plus grande » que celle-ci car on doit se souvenir de Dieu en toutes circonstances alors que la prière canonique s’accomplit à des moments déterminés.

L’invocation de Dieu (Dhikr) est l’œuvre la plus méritoire conformément à ce qu’enseignent plusieurs traditions. Le Coran, traduit et annoté par A. Penot, éditions Alif, janvier 2005, page 460.

⁵³⁵ Extrait de la lettre n°23.

⁵³⁶ Al-Ḥarrâq utilise les deux termes, bien que le terme *Ulfa* soit moins fort et désigne plutôt la bonne cohésion et la convergence qui peut mener aussi à l’Amour.

⁵³⁷ A travers **la lettre n°2** que nous avons traduite en entier en annexe (trois exemples de lettres),

⁵³⁸ A travers **la lettre n°33**. C’est sa lettre la plus courte et la plus synthétique : 116 mots (incluant les louanges à Dieu et les salutations d’usage dans ses lettres).

Il y a là une preuve claire de la bienveillance d'al-Harrâq et d'une sensibilité aux plus faibles qu'il veut inculquer à ses disciples. Il s'agit aussi de renforcer le lien d'Amour entre les « frères » qui est le pilier de la voie soufie pour lui.

Al-Harrâq affirme l'idée que l'entrée dans la voie soufie est comme l'entrée en islam⁵³⁹ avec des devoirs et une transformation (détachement) radicale du disciple sincère. Il évoque l'Amour réciproque entre le disciple et son Seigneur lorsqu'il fournit l'effort persévérant (*mujâhada*) pour Lui plaire. Il ne suffit pas pour le disciple d'accomplir les actes obligatoires, cela « ne lui permettra pas l'accès à la Vérité, car cet accès est tributaire de l'Amour ardent et l'anéantissement dans l'Aimé et ceci n'est possible que par les actes surrogatoires, supplémentaires et volontaires. Le fait d'accomplir les actes obligatoires est uniquement la condition du salut ». Fidèle à ses habitudes et grâce à sa formation de juriste, al-Harrâq argumente ses lettres par les textes scripturaires. Ici il évoque le *hadîth* du *wali* «...**et Mon serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi par les actes surrogatoires au point que Je l'aime et lorsque Je l'aime je suis son ouïe par laquelle il entend, son regard par lequel il voit, sa main par laquelle il saisit, et son pied par lequel il marche ; s'il Me demande, assurément Je l'exaucerai ; s'il cherche près de Moi asile, assurément ; Je le lui donnerai.** »⁵⁴⁰

Quant à la nature des actes surrogatoires qui permettent cet Amour, il précise que les maîtres recommandent à leur disciple les actes qui sont les plus lourds pour leurs âmes, si l'âme aime tel acte surrogatoire le maître lui recommande un autre qui lui est plus détestable. Il pourra ainsi s'agir de prières surrogatoires, de Dhikr ou d'aumônes volontaires ou même de services pour les frères...

Un élément notoire qu'al-Harrâq constate est que l'époque est devenue plus trouble et que le fait d'imposer aux disciples des charges (culturelles) nombreuses ne les aidera pas à se rapprocher plus de Dieu mais les rebutera. Il fait le parallèle avec l'autorité temporelle qui lorsqu'elle impose aux sujets plus de charges elle ne fait que les amener vers la rupture et la « *Fitna* ».

Cette adaptation au contexte est très importante et caractérise l'éducation d'al-Harrâq comme nous l'avons déjà signalé, de part même sa propre initiation, qui a été sans épreuves ni conditions, marquée par la beauté (*jamâl*). Il se propose ainsi de guider par l'Amour et vers

⁵³⁹ A travers la **lettre n°8** envoyée au ministre lettré Muḥammad Ibn Idriss de Fès. Nous retrouvons aussi l'intégralité de cette lettre dans *Târîkh Tiṭwân*, déjà cité, volume 6, pages 350 à 352.

⁵⁴⁰ C'est un *Hadîth qudsî* (divin) qui commence par : « Allah exalté a dit : celui qui fait montre d'hostilité envers un de Mes *Wali* (saints ou amis de Dieu) je lui déclare la guerre... ». BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-saḥîḥ*, kitâb al-raḡâiq, bâb al-tawâdu', *hadîth* n°6164.

l'Amour qui correspond à ce « *jamâl* » et qui permet pour le disciple un raccourci plus facile à la réalisation spirituelle selon al-Harrâq.

La compagnie (Suhba) du maître vivant éducateur et la fraternité en Dieu (Ukhuwwa)

Al-Harrâq précise que la condition pour la compagnie spirituelle du maître et pour arriver à Dieu est une nouvelle fois la pureté de l'intention et la sincérité dans la quête. C'est une condition qui ne concerne pas uniquement les débuts de la voie mais toutes les étapes du cheminement. Il affirme : « celui qui n'est pas sincère avec les frères, ne le sera pas avec le maître, et s'il n'est pas sincère avec le maître (représentant du secret muhammadien) il ne le sera pas avec le Messenger de Dieu et s'il n'est pas sincère avec le Messenger de Dieu, il ne le sera pas avec Dieu. Celui qui n'est pas sincère avec Dieu ne pourra en aucun cas atteindre le succès. »⁵⁴¹

Dans les débuts de la voie, le disciple (selon al-Harrâq) se force à la sincérité ou imite le maître pour atteindre cette dernière. Après la réalisation (*tahqîq*), cette sincérité devient volontaire, naturelle et sera une confirmation du bon fruit de la compagnie du maître.

Il ajoute qu'à l'instar du Messenger qui éduquait ses compagnons en considération de leurs états, leur prédisposition (*isti 'dâd*) et répondait différemment d'un compagnon à un autre, les maîtres spirituels également éduquaient leurs disciples tantôt avec la beauté (*Jamâl*) et tantôt avec la rigueur (*Jalâl*). Ils connaissent en effet, par leur expérience gustative, ce qui convient à chaque disciple. Mais l'écrasante majorité des maîtres éduquent avec la beauté (*Jamâl*) car la rigueur (*Jalâl*) est plutôt la méthode de la personne qui chemine seule sans guide spirituel.⁵⁴²

Al-Harrâq précise encore mieux le rôle du maître éducateur⁵⁴³, en affirmant qu'il doit réunir en lui la science exotérique (*Sharî'a*) et la science ésotérique (ou science venant de Dieu) (*Haqîqa*, *'ilm ladunî*). Il énonce que la raison (*'aql*) est bien une cause (mais non la seule) pour la connaissance divine et que celui qui permet en réalité cette connaissance c'est Dieu uniquement, contrairement à ce que pense les Mu'tazilites qui contrairement aux Asha'rites croient que la connaissance de Dieu est atteinte uniquement par la raison⁵⁴⁴. Pour al-Harrâq, le maître éducateur anéantit les « idoles » du cœur et abroge l'existence même du disciple (celle

⁵⁴¹ Extrait de la **lettre n°11**.

⁵⁴² Idem.

⁵⁴³ A travers **la lettre n°3**.

⁵⁴⁴ Même référence. Cela confirme encore une fois l'appartenance d'al-Harrâq au courant majoritaire ash'arite. En réalité, les Mu'tazilites affirment que la raison est nécessaire pour comprendre le Coran mais pas Dieu Lui-même.

de son âme (*nafs*)⁵⁴⁵ par celle de Dieu « Vérité ». Cela se fait à travers les différentes formules de « Dhikr » qui permettent au disciple d'atteindre la station de l'Amour qui efface les autres stations telles la crainte, l'espoir, la remise confiante, la soumission... Ainsi l'Amour permet la présence avec Le bien aimé et donc la réalisation de la connaissance. Enfin, al-Harrâq fait le parallèle avec l'allégeance (*bay'a*) des compagnons à leur maître le Prophète pour la « mort » ou le « martyr ». Il s'agit ici d'une mort des désirs de l'âme charnelle et du martyr dans l'Amour divin pour ne vivre que par Lui et pour Lui dans le paradis de la gnose (*jannat al-ma'ârif*).

Il aborde également la question de l'amour du disciple pour son maître et du maître pour son disciple⁵⁴⁶. Cette dernière est le secret de l'élection et la cause de la réalisation spirituelle⁵⁴⁷. Il met en avant la tradition suivante : « personne n'entrera au Paradis uniquement par ses actions »⁵⁴⁸ pour exprimer l'idée que l'amour transcende l'acte et est le diadème des œuvres. Il donne l'exemple d'Abû Bakr qui fut surnommé le véridique et le meilleur de la communauté non par ses actes comme le rappelle al-Harrâq, mais par cet amour et dévotion pour le Prophète « son maître »⁵⁴⁹. Le réceptacle de cet amour et de cette dévotion est bien le cœur. Abû Bakr a donné tous ses biens pour le Prophète et avait cru en lui et soutenu sans hésitation, sans limite et sans attendre de retour. C'est ainsi que le disciple doit être avec son maître pour profiter pleinement de cette compagnie spirituelle et en tirer le meilleur des fruits. Ensuite al-Harrâq cite la dévotion et la station d'Abû 'Ubayda Ibn al-Jarrâh⁵⁵⁰ qui n'était pourtant pas de Quraysh mais son amour pour son maître « le Prophète » l'a porté à la station la plus haute auprès des six compagnons⁵⁵¹ qui ont eu la bonne nouvelle de la satisfaction du Prophète vis-à-vis d'eux et pour qui 'Umar avant sa mort a confié le Califat car ils se distinguaient par leur amour inconditionné pour le Prophète et du fait que le Prophète les a aimés.

Ainsi, nous comprenons que l'amour pour al-Harrâq est le secret de l'élection et la condition de la réussite dans le cheminement car c'est par cet amour que les effluves spirituels (*madad*) se transmettent du maître au disciple.

⁵⁴⁵ Nous avons déjà évoqué l'anéantissement de l'âme (*nafs*) et la présence permanente de l'esprit (*rûh*) avec Dieu de celui qui atteint l'ouverture (*fath*) grâce à la compagnie du maître spirituel réalisé (*mutahaqqiq*).

⁵⁴⁶ A travers la lettre n°5.

⁵⁴⁷ La lettre n°5 insiste surtout sur ce point.

⁵⁴⁸ BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-sahîh*, *Kitâb al-raqâiq*, extrait du *hadîth* n°6463, d'après Abû Hurayra. Dans cette tradition le Prophète rappelle les croyants que même lui n'a de mérites et de station que par la Grâce et la Miséricorde de Dieu.

⁵⁴⁹ Le Prophète a dit à propos d'Abû Bakr : « si je voulais prendre un ami intime (*khalîl*) [sur cette terre] ce serait Abû Bakr... » BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-sahîh*, *hadîth* n° 3668.

⁵⁵⁰ Le deuxième Calife 'Umar Ibn al-Khattâb juste avant sa mort a dit à son sujet : « Si Abû 'Ubayda était vivant je lui confierai le Califat ». AHMAD, *Musnad Ahmad, Musnad 'Umar*, *hadîth* n°108, 1/109.

⁵⁵¹ Il s'agit de 'Uthmân Ibn 'Affân, 'Ali Ibn Abî Tâlib, Zubayr Ibn al-'Awwâm, Talha Ibn 'Ubayd Allah, Sa'ad Ibn Abî Waqqâs et 'Abd al-Rahmân Ibn 'Awf. Auquels il faut ajouter les trois qui sont morts avant : Abû Bakr, Abû 'Ubayda et 'Umar. Le prophète est mort en étant satisfait d'eux.

Al-Harrâq précise enfin que : « le disciple s'abreuve de la source pure de son maître. Si le disciple n'arrive pas au but ce n'est pas la source qui manque d'eau ou de pureté mais l'obstacle (constitué par les vices ou les attaches du disciple ou son jugement de son maître⁵⁵²) qui empêche l'eau d'arriver. »⁵⁵³

Al-Harrâq explicite le sens et la portée de la fraternité en Dieu et aussi l'obligation de prendre un maître spirituel et ses qualités⁵⁵⁴. Al-Harrâq indique que la fraternité en Dieu est meilleure et plus utile pour l'homme que la fraternité du sang. Al-Harrâq argumente par plusieurs traditions, notamment la suivante : « celui qui prend un frère en Dieu (pour Dieu), Dieu l'élève d'un degré au Paradis »⁵⁵⁵ et dans une autre version « Dieu lui construit par cela une maison au Paradis »⁵⁵⁶. Le degré mentionné ici pour al-Harrâq n'est pas à prendre au sens d'une élévation physique au Paradis, il insiste en effet que cela implique la vision de Dieu au Paradis qui sera ainsi plus intense et plus fréquente.⁵⁵⁷

Il indique que le frère est entièrement miséricorde pour son frère : s'asseoir avec lui, lui parler, manger avec lui, voyager avec lui, se rappeler de lui après son absence tout cela même s'il paraît banal, al-Harrâq le valorise et précise qu'il permet de raccourcir le chemin pour l'aspirant à Dieu et de profiter de la spiritualité et de l'expérience de son prochain.

Il continue en indiquant que l'adoration seule sans la communauté (loin du groupe) ne permet pas la réalisation de l'unité et d'être « l'édifice scellé » tel que le Coran et la sunna l'exigent des croyants. Il fait ensuite le parallèle avec le culte de la prière quotidienne et du vendredi ou du pèlerinage qui se font en groupe pour cette même sagesse. Ces mêmes cultes « collectifs » se font derrière un Imam que les fidèles doivent suivre scrupuleusement. Il indique ainsi : « si l'imam dans ce qui est culte extérieur permet la correction de l'extérieur du fidèle [son adoration extérieure, apparente] et lui permet de connaître et de se prémunir des péchés extérieurs, alors l'imam connaisseur des vices de l'âme [le maître spirituel] permet en parallèle de connaître et se purifier des péchés intérieurs et des pensées impures qui voilent le disciple, polluent sa raison et son cœur et entravent son chemin vers la présence seigneuriale. La purification de l'âme et de la raison est plus difficile que la purification de l'extérieur [de la

⁵⁵² Et donc son manque d'amour.

⁵⁵³ Extrait de la **lettre n°30**.

⁵⁵⁴ Référence : **Lettre n°20** envoyée aux disciples de la ville de Rabat. Elle rejoint en partie la quatrième lettre (lettre n°4) déjà citée concernant la notion de fraternité.

⁵⁵⁵ Cette tradition n'a pas été trouvée avec cette formulation.

⁵⁵⁶ Rapporté par Ibn Abi al-Dunyâ dans *Kitâb al-ikhwâne*, d'après Anas Ibn Mâlik.

⁵⁵⁷ La vision de Dieu au Paradis correspond à ce qu'il y a de plus jouissive au sens spirituel. Pour les maîtres spirituels le Paradis serait « amer » sans cette vision.

personne]. »⁵⁵⁸. Toute personne qui aspire à cette présence seigneuriale à travers la purification de l'âme doit ainsi se mettre sous la tutelle et la discipline du maître spirituel réalisé. Mais de quel maître s'agit-il ? Al-Harrâq conclue en donnant les qualités requises chez le maître. Il indique ainsi que l'imam qui doit être suivi pour la purification de l'intérieur du disciple doit être plus savant que l'imam-savant exotérique, car en plus de savoir ce qui est licite et ce qui est illicite il doit appliquer sa science à lui-même et être enraciné par ses actes avec force et certitude pour que son état puisse se transmettre à son disciple. Si l'intérieur du « prétendu maître » est pollué par les pensées impures quand bien même il serait savant connaisseur de la *Shari'a*, son intérieur polluera l'intérieur de son disciple et sera la pierre d'achoppement pour accéder à Dieu [à Sa lumière]. Nous dirons ainsi que c'est une *Shari'a* qui manque de *Haqîqa* et une forme sans fond. Al-Harrâq met en avant à ce sujet une parole qu'il attribue à Malik (que nous avons déjà commenté) : « Celui qui est dans la *Shari'a* sans la *Haqîqa* alors il se pervertira ». D'un autre côté, si le « prétendu maître » est purifié de toute pensée impure mais n'est pas respectueux de la *Shari'a*, il sera soit des gens du ravissement (*jadhb*) s'il est ivre (spirituellement) au point de perdre la conscience du monde qui l'entoure, soit un hérétique pervers s'il est bien conscient de ses manquements. Dans les deux cas, il ne pourra pas être le maître spirituel à suivre qui permet au disciple d'accéder à la Vérité. Ainsi ce dernier doit réunir en lui à la fois le *Fanâ*⁵⁵⁹ (sur tout ce qui n'est pas Dieu) et le *Baqâ*⁵⁶⁰ (en appliquant scrupuleusement la *Shari'a*). Ce maître par sa force spirituelle peut s'imprégner du secret de toute chose sans qu'aucune chose ne l'influence ni ne pollue sa pensée car son regard est par Dieu et pour Dieu lumière des cieux et de la terre.

Al-Harrâq affirme⁵⁶¹ la supériorité des maîtres spirituels sur les ulémas (savants) de l'extérieur (*ẓâhir*)!⁵⁶² Il classifie les gens au regard de leur quête en trois types, les communs (*al-'amma*), les élus (*khâssa*) et l'élite de l'élite (*khâssat al-khâssah*). Si le commun ne perçoit que le péché extérieur dont le savant de l'extérieur lui a démontré le danger (pour sa religion)

⁵⁵⁸ Extrait de la lettre n°20.

⁵⁵⁹ Notion déjà expliquée dans le chapitre biographie.

⁵⁶⁰ Idem.

⁵⁶¹ A travers sa **lettre n°26**, que nous allons également aborder plus loin dans sa contribution juridique. Cette lettre est dans la continuité de la vingtième.

⁵⁶² Nous signalons à ce titre que plusieurs savants anciens et contemporains ont déjà traité ce sujet de différenciation entre les savants du *Ẓâhir* (savants exotériques) et ceux du *Bâṭin* (savants ou médecins des maladies intérieures, gnostiques). Nous signalons les travaux de synthèse de Muḥammad al-Saghîr al-Ifrânî (m.1156H/1744) dans son chapitre : « *ayyuhumâ afdal* » (qui est meilleur ?) où il rapporte les arguments d'Ibn Arabî al-Hâtimî, de 'Izz Ibn 'Abd al-Salâm (m. 660H/1262), d'al-Barzalî al-Qayrawânî al-Mâlikî (m.884H/1440), d'Abî al-'Abbâs al-Sussî (m.1130H/1717) et d'autres. Voir : IFRÂNÎ, Saghîr, al-, Muḥammad, *Durar al-hijâl fî manâqib sab'atu rijâl*, analyse et commentaires : Hasan Jallâb, Marrakech, ed.al-maṭba'at wa al-warrâqa al-waṭaniyya, année 2000, p.59 et suivantes.

par la preuve scripturaire, les élus se préoccupent aussi des péchés intérieurs (telles l'ostentation, l'orgueil, la vanité, la jalousie, la haine, l'autosatisfaction...) ⁵⁶³. Quant à l'élue de l'élite, elle aspire en plus de tout cela, à lever les voiles et casser les idoles des illusions (*khayâlât*) qui peuvent habiter le cœur y compris lorsqu'il s'agit d'actes de dévotion, car le but pour cette catégorie de cheminant n'est pas la dévotion en elle-même mais Dieu. Ainsi, al-Harrâq aborde un rôle supplémentaire du maître ou plus précisément une nouvelle catégorie « supérieure » de maître spirituel, celui qui permet la levée des voiles ⁵⁶⁴. Al-Harrâq précise que pour ce type de maître, il suffit du simple regard en sa compagnie au pire des êtres, pour leur permettre d'évoluer grâce à l'Amour mutuel vers l'état de la « *wilâya al-kubrâ* » la grande sainteté, vers la station noble de l'élue de l'élite. Il s'agit d'un « transfert » d'état du maître vers le disciple, plus le maître est proche de Dieu et dans une station où il se trouve enraciné dans l'Amour de Dieu et détaché du bas monde, plus la transformation de son disciple sincère est imminente et sans effort par la Grâce de Dieu et Sa volonté ⁵⁶⁵.

Al-Harrâq approfondi ce point subtil, qui est la protection du maître à son disciple extérieurement et intérieurement ⁵⁶⁶. Le maître qui dispose de la connaissance de l'intérieure et de l'extérieure, nourrit son disciple et préserve à la fois son extérieurement des péchés et son intérieure des attaches à autres que Dieu. C'est ce qu'al-Harrâq appelle, le *madad* du maître réalisé, qui chasse toute influence satanique du cœur du disciple conformément au verset coranique qu'il met en avant : « **Quant à Mes serviteurs, tu n'as aucun pouvoir sur eux** » ⁵⁶⁷. Ce *madad* permet au disciple la conformité extérieure et intérieure à la *Sharî'a* et d'être dans la servitude pure pour Dieu (*ikhhlâs al-'ubudiyya*) qui est le but même de la religion selon le verset

⁵⁶³ Ces maladies intérieures sont également désignées dans le Coran comme péchés intérieurs à éviter par le croyant au même titre que les péchés extérieurs : « **Et laissez le dehors et le dedans du péché** », Coran : sourate 6, verset 120.

« **Et n'approchez pas des turpitudes - tant de ce qui en paraît que de ce qui s'en cache.** », Coran : sourate 6, versets 151.

L'injonction de purifier l'âme humaine est également dans le Coran : « **...par l'âme et par Celui qui l'a façonné harmonieusement, qui lui a inspiré licence ou bien piété, a d'ores et déjà réussi celui qui l'a purifiée...** » Sourate 91, versets 7 à 10.

⁵⁶⁴ Les soufis distinguent, les voiles ténébreux : les péchés extérieurs comme la fornication, le vol... et des voiles lumineux qui correspondent à l'auto-satisfaction ou la suffisance lorsque le disciple est dans la dévotion. Dans ce dernier cas, il se trouve voilé par son adoration, de façon à ce qu'il ne voit pas de qui elle provient réellement, ni vers qui elle est destinée mais la voit comme le résultat exclusif de son propre effort et nourrit avec elle son ego ! Les maîtres soufis précisent que les voiles lumineux sont plus dangereux que les voiles ténébreux car une désobéissance qui implique une humilité et un retour vers Dieu est meilleur qu'une dévotion qui implique orgueil et auto-satisfaction.

⁵⁶⁵ Référence : **lettre n°26**.

⁵⁶⁶ A travers la lettre suivante : **lettre n°27**.

⁵⁶⁷ Sourate 17, verset 65. Allusion faite dans ce verset à la discussion entre Dieu et Satan et de ce choix de Satan de s'attaquer aux humains pour les égarer de la Voie du Seigneur.

coranique cité par al-Harrâq⁵⁶⁸: « Il ne leur a été commandé, cependant, que d'adorer Dieu, lui vouant **une religion** exclusive (purement pour Lui)... ».⁵⁶⁹ Al-Harrâq note que le mot religion utilisé dans ce verset est le même utilisé dans le Hadîth dit de Gabriel, « ...C'est Gabriel qui est venu vous enseigner votre **religion** » et que la station de l'Excellence (*Ihsân*)⁵⁷⁰ mentionnée dans ce même Hadîth fait partie intégrante de la religion ! Ainsi pour al-Harrâq, la médecine est pour les corps, ce qu'est le Fiqh (droit musulman) pour l'extérieur du disciple sincère et ce qu'est le soufisme (station de l'excellence) pour le cœur, une protection et un remède. Si la force spirituelle manque à un « prétendu maître » alors qu'il garde toute sa conformité extérieure à la *Sharî'a*, la conformité extérieure reste préservée pour son disciple sauf ce que le destin a prévu pour lui, selon la science éternelle et immuable de Dieu. Le repentir imminent dans ce cas lui permet de revenir à l'état du salut avec son Seigneur. Cependant, si le « prétendu maître » manque de conformité à la *Sharî'a*, cela témoigne non pas de la force spirituelle (intérieure), ni d'un quelconque excès ou débordement dans celle-ci, mais il s'agit au contraire, selon al-Harrâq, d'une faiblesse spirituelle, car aucun accès au monde de la *Haqîqa* (Vérité) n'est possible sans la conformité stricte à la *Sharî'a*.

L'impact négatif du « prétendu maître » qui manque à la *Sharî'a* est dévastateur sur ses disciples, tant au niveau de leur extérieur (perversion des actes extérieurs) que de l'intérieur (perversion du cœur).

Nous constatons ainsi que l'éducation spirituelle d'al-Harrâq est pour lui partie intégrante de la religion et que ne peut prétendre au rôle du maître spirituel pour lui que celui qui est profondément enraciné dans la *Sharî'a*.

Al-Harrâq insiste encore⁵⁷¹ sur la protection de Dieu assurée pour celui qui est dans l'invocation abondante et la compagnie du maître. Il affirme que le disciple sincère s'attache au Coran et à la sunna grâce à la compagnie de son maître et sera protégé contre Satan et ses soldats par l'invocation (*Dhikr*) et grâce au groupe auquel il se rattache car pour lui l'adoration en groupe est plus méritoire et protectrice que celle faite seule.

⁵⁶⁸ Dans la lettre n°27.

⁵⁶⁹ Sourate 98, verset 5.

⁵⁷⁰ Dans cette même tradition : « l'excellence c'est d'adorer Dieu comme si tu le voyais, car certes si tu ne Le vois pas, Lui te voit » cf. Hadîth dit de Jibrîl (Gabriel), où Gabriel interroge le Prophète sur la religion en présence des compagnons, Gabriel est descendu exceptionnellement sous la forme humaine d'un compagnon qui était très beau qui s'appelle Dihyat al-Kalbî. Rapporté par al-Bukhârî, Muslim, al-Nawawî et Sunan al-Nasâî, *kitâb al-îmân wa sharâi'uh bâb na't al-islâm* 1/11721, 6/528. Pour al-Harrâq le soufisme n'est autre que la station de l'Excellence.

⁵⁷¹ A travers la lettre n°43 qui reprend des éléments de la vingt-septième (27).

Al-Harrâq ne manque pas à l'argumentaire juridique sur l'importance de suivre un maître réalisé en ce qui concerne le combat de la *mujâhada* (effort spirituel pour combattre l'âme charnelle)⁵⁷². Nous les détaillons dans le chapitre de la contribution juridique d'al-Harrâq.

Al-Harrâq fait le parallèle entre l'éducation que le Prophète avait donné aux compagnons et celle du maître⁵⁷³. Pour lui il s'agit non seulement d'une continuité mais d'une même et seule éducation. Il aborde la notion de *Bay'a* (allégeance) au maître et qu'elle représente une allégeance au Prophète et donc à Dieu « **ceux qui te prêtent serment d'allégeance ne font que prêter serment à Dieu.** »⁵⁷⁴. Cette *Bay'a* ou pacte initiatique formalise l'entrée dans la voie spirituelle et implique l'obéissance aux instructions du maître, comme les compagnons du Prophète ont obéi à ce dernier en tant que maître, guide et modèle vivant dans la voie du salut. Cette compagnie implique également des convenances avec le maître notamment son respect et sa révérence car il s'agit du respect du Prophète lui-même dont il est l'héritier spirituel et le représentant vivant. Le maître lie les disciples au Prophète par son éducation et son modèle. Enfin, al-Harrâq évoque encore pour l'affirmer les deux manières d'éducation du disciple, la beauté (*jamâl*) et la majesté (*jalâl*). Au cas par cas le maître utilise l'une ou l'autre afin de permettre au disciple de se détacher de tout ce qui n'est pas Dieu (*al-siwâ*) et ne plus compter uniquement sur ses actes mais sur la Grâce divine et donc ne plus « adorer son adoration » ni « nourrir son ego par ses actes ». Il insiste néanmoins sur le fait que le *jalâl* est utilisé moins souvent (au regard de l'époque) et sert à éprouver la sincérité du disciple et l'enraciner dans la voie. Il donne l'exemple de Ka'b Ibn Mâlik qui fut avec deux compagnons⁵⁷⁵ éprouvé par le Prophète afin de tester sa sincérité et malgré les efforts des hypocrites pour le rallier à eux et le détourner du Prophète, il a tenu bon et s'est même enraciné dans sa foi et son amour pour son maître « le Prophète ». Un verset du Coran a été révélé pour décrire son cas et montrer son

⁵⁷²A travers les lettres **trente et une (31) et trente-deux (32)**.

⁵⁷³A travers les lettres **quarante-huit (48) et quarante-neuf (49)**.

⁵⁷⁴Coran, sourate 48 (la Victoire éclatante), verset 10.

⁵⁷⁵Il s'agit de Ka'b Ibn Mâlik, Murâra Ibn al-Rabî' al-'Amirî et Hilâl Ibn Umayya al-Wâqifî qui se sont absentes de la bataille de Tabûk contre les romains à la 9^{ème} année de l'hégire sans une raison légitime. Contrairement aux hypocrites qui se sont absentes aussi mais qui ont donné au Prophète des faux prétextes et des excuses mensongères de leur absence, les trois compagnons ont préféré être sincère avec le Prophète, reconnaître leur erreur et l'absence d'excuse qui aurait motivée leur absence. Le Prophète a ordonné aux compagnons de couper tout lien avec eux jusqu'à ce que Dieu décide de leur sort et confirme ou infirme leur sincérité. Après 40 jours dans cet état, le Prophète a même ordonné Ka'b de ne plus approcher sa femme jusqu'à nouvel ordre ! Les hypocrites ont tenté de les rallier à leur cause. Le roi de Ghassân (tribu chrétienne arabe qui gouvernait l'actuelle Jordanie vassale de l'empire byzantin) a envoyé une lettre à Ka'b pour lui exprimer son soutien et l'inviter à venir le rejoindre contre le Prophète. Ka'b est resté insensible à ces tentations. Après 50 jours d'angoisse pour ces trois personnes le verset 118 de la sourate 9 a été révélé au Prophète pour les absoudre. Cf. BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-sahîh*, hadîth n°4677, 3/1435, exégèse du verset 118 de la sourate 9.

exemple aux disciples sincères qui ne désespèrent pas en cas de faute ni trahissent leur pacte en cas d'épreuve.⁵⁷⁶

Al-Harrâq considère la fraternité (entre le maître et le disciple et entre disciples) comme à la fois un but, une condition du chemin vers Dieu et un fruit de ce chemin⁵⁷⁷. Elle implique pour lui la bienfaisance/l'excellence (*ihsân*) envers le prochain qui procure l'Amour de Dieu conformément au verset coranique : « **Soyez bienfaisant⁵⁷⁸ car Dieu aime les bienfaisants** »⁵⁷⁹. Il évoque l'exemple des gens de Badr⁵⁸⁰ qui ont atteint un degré élevé par l'annonce du Prophète « **Dieu a vu les cœurs des gens de Badr et leur dit faites [après cela] ce que vous voulez, car Dieu vous a déjà pardonné** »⁵⁸¹. En effet- ajoute-t-il- ils ont soutenu le Prophète durant la première bataille menée pour la cause de l'islam, malgré leur faiblesse et les moyens colossaux de leurs ennemis ! Ils ont été frères et solidaires dans l'épreuve et dans l'aisance. Ce mérite n'est pas le résultat d'efforts d'adoration supplémentaires par rapport aux autres compagnons mais d'un amour dévoué pour leur maître le Prophète au point de sacrifier corps, biens et âmes pour lui et d'un amour entre eux pour qu'ils soient tel l'édifice scellé. Il compare les frères et leurs effluves spirituels sur le cœur à la pluie bienfaisante. Il va jusqu'à affirmer la présence des frères entre eux même s'ils sont loin physiquement car leurs esprits sont liés par l'amour entre eux. Parmi les signes de cette fraternité, l'humilité et le service car le plus aimé à Dieu est celui le plus utile à Ses créatures. Celui qui est avec Dieu dans tous ses états ne pourra s'enorgueillir de l'aisance bien au contraire, les bienfaits de Dieu l'incite à la reconnaissance et au partage loin de tout orgueil ou individualisme. Il a la certitude que c'est Dieu qui est derrière tout don (qu'il soit spirituel ou matériel) et qu'Il peut lui augmenter de Ses dons ou lui en retirer si ce don le détourne de Lui, car Il n'aime pas que Son bien-aimé soit occupé ou détourne son regard (son intérêt) vers autre que Lui !⁵⁸²

Al-Harrâq précise enfin que le disciple doit atteindre la certitude que la provenance des bienfaits sur lui est de Dieu et par Dieu⁵⁸³. Que l'élection est par la Grâce de Dieu et non par son seul effort. Il insiste sur le fait que le disciple n'est pas infaillible et que les erreurs

⁵⁷⁶ Il s'agit du verset 118 de la sourate 9 : « **Et [Dieu] accueillit [le repentir] des trois qui étaient restés à l'arrière si bien que, toute vaste qu'elle fût, la terre leur paraissait exiguë ; ils se sentaient à l'étroit, dans leur propre personne et ils pensaient qu'il n'y avait d'autre refuge de Dieu qu'auprès de Lui ; Puis il agréa leur repentir pour qu'ils reviennent à Lui, car Dieu est l'accueillant du repentir, le Miséricordieux** »

⁵⁷⁷ Cf. la lettre **trente-neuf (39)** qui rejoint la lettre vingt (20) déjà citée concernant le principe de fraternité.

⁵⁷⁸ Le terme exact utilisé dans le verset est « *ahsinû* » litt. **agissez en toute excellence**, mais le sens ici est plutôt celui de « **œuvrez vertueusement** » ou encore « **soyez bienfaisant** ».

⁵⁷⁹ Sourate 2, verset 195.

⁵⁸⁰ Bataille qui a eu lieu à la deuxième année de l'Hégire. Il s'agit de la première bataille dans l'histoire de l'Islam.

⁵⁸¹ Al-Bukhârî, *kitâb al-maghâzî, bâbu man chahida badran*, *hadîth n°3985*.

⁵⁸² Cf. la lettre **trente-neuf (39)**.

⁵⁸³ Référence : les lettres **quarante-une (41) et quarante-deux (42)**.

« humaines » font partie du chemin et permettent même de rebondir plus vite par le biais du repentir qui permet de conserver la station spirituelle même après la faute. Le cœur du disciple sincère n'est pas insouciant et revient à l'éveil après chaque éventuel faux pas. Enfin, le signe que le disciple est sur le bon chemin est qu'il reflète les qualités les plus nobles : pardonner à celui qui l'a offensé, pardonner même si l'autre ne pardonne pas, donner à celui qui l'a privé et renouer avec celui qui a rompu. Le disciple est ainsi doux (*hulw*) selon l'expression d'al-Harraq⁵⁸⁴ et diffuse la douceur, la magnanimité et la miséricorde muhammadienne autour de lui tel le bon parfum qui propage les bonnes odeurs. Il est ainsi modèle et enseignant pour ses frères, par l'être et le paraître, le fond et la forme. La douceur –selon les enseignements d'al-Harrâq- est le meilleur moyen de communication et le chemin le plus court vers les cœurs pour les amener vers Dieu.



⁵⁸⁴ Il l'emprunte au hadîth prophétique : « le croyant est doux et aime ce qui est doux ». 'AJLUNÎ, *Kashf al-khafâ* qui le qualifie de *mawdu'* (forgé). Néanmoins d'autres traditions authentiques appellent en d'autres termes à la douceur et la clémence.

II-4 Les fruits de l'éducation spirituelle

Synthèse du sous chapitre

Le thème des fruits de l'éducation spirituelle développé dans le reste des lettres comprend :

- l'attachement à Dieu seul (*al-ta'alluq bi llah*) et s'en imprégner par Lui afin que la raison et l'esprit convergent vers Lui,
- la véracité/sincérité (*Sidq*), le dévoilement/théophanie (*al-tajallî*),
- l'absence dans les opposés (*al-ghayba 'ani al-addâd*) i.e. aboutir à l'élimination ou l'anéantissement de la présence de ce qui s'oppose à la présence de Dieu Vérité dans le cœur,
- le non dévoilement (respect) des secrets (*Satr*),
- la véritable servitude (*al-'ubûdiyya al-haqq*),
- l'anéantissement (*al-fanâ*),
- la purification (*tazkiyah*),
- la pauvreté (*al-faqr*), la gnose ou la connaissance d'Allah (*ma'rifa*),
- l'Amour (*al-mahabba*) et la Grâce divine (*al-fadl*).

Nous constatons à travers l'étude des lettres, que les fruits de l'éducation spirituelle pour al-Harrâq, sont légèrement différents de ce que nous connaissons du soufisme Junaydite⁵⁸⁵ notamment les neuf stations de la certitude (*maqâmât al-yaqîn*)⁵⁸⁶.

Al-Harrâq signale la cohabitation dans l'être humain, de l'origine argileuse et du souffle lumineux divin (*nafkha*)⁵⁸⁷. L'éducation spirituelle consiste pour lui à tendre vers la composante lumineuse, par la purification de l'âme (*tazkiya*) et la conformité à la *Sharî'a* (Loi) tout en étant dans la *Haqîqa* (Vérité). Les fruits de l'éducation spirituelle sont ainsi liés tantôt à l'état (*hâl*)

⁵⁸⁵ En référence à al-Junayd al-Baghdâdî que nous avons déjà cité en chapitre introductif.

⁵⁸⁶ Cf. IBN 'ASHIR, *L'essentiel de la religion musulmane, Fiqh, Tawhîd, spiritualité*, traduit et commenté par Tarik Bengarai, référence déjà citée, pages 407 à 410. Ibn 'Ashir s'inspire de Junayd pour établir neuf stations fruits de l'éducation spirituelle. Elles sont dans l'ordre chronologique de cheminement : le repentir (*tawba*) qui est le début et la porte, la patience (*sabr*), la gratitude (*shukr*), le renoncement (ou le détachement par le cœur des biens de ce bas monde) (*zuhd*), la crainte (*khishya*), l'espoir (*rajâa*), le contentement ou la satisfaction (de ce que Dieu a octroyé au serviteur) (*ridâ*), la remise confiante à Dieu (*tawakkul*) et l'Amour (*mahabba*) qui est la station la plus noble et la fin suprême.

⁵⁸⁷ Al-Harrâq évoque cette dualité à travers le verset coranique : « **Celui [Dieu] qui a parfait tout ce qu'Il a créé et qui a commencé la création de l'Homme à partir de boue (d'argile), et lui a accordé une descendance tirée d'une eau méprisable. Puis Il lui a donné sa stature (forme) parfaite (harmonieuse) et Lui a insufflé de Son Esprit en lui accordant l'ouïe, la vue et le cœur. Mais vous en êtes peu reconnaissants.** » Sourate 32, versets 7, 8 et 9. Cf. lettres **dix-neuf (19)** et **vingt-deux (22)**.

du disciple, tantôt à sa station (*maqâm*). Plus le disciple quitte son enveloppe charnelle, se débarrasse des vices de son âme plus les fruits liés à la seigneurie l'envahissent pour accompagner sa station spirituelle. Plus sa conformité à la *Sharî'a* augmente plus il est proche de la *Haqîqa* et donc s'imprègne du « souffle divin ».

Détails du sous chapitre

Al-Harrâq expose à la fois⁵⁸⁸ un pilier de l'éducation spirituelle de son école et un fruit. Il s'agit de l'attachement à Dieu seul (*al-ta'alluq bi llah*) et s'imprégner de Lui afin que la raison et l'esprit convergent vers Lui. En effet, nous avons précisé l'importance de l'intention (*niyya*) et qu'elle est condition intrinsèque pour cheminer dans la Voie. Elle apparaît également comme un fruit chez al-Harrâq, dans la mesure où certains disciples peuvent arriver dans la Voie avec une intention défaillante. Néanmoins, au fur et à mesure de leur cheminement dans la Voie et avec la compagnie du maître, cette intention se transforme et s'améliore jusqu'à devenir pure pour Dieu. Al-Harrâq justifie cela par la force spirituelle du maître qui réussit par son aspiration à élever son disciple et lui permettre l'éveil. Le disciple se réveille de son insouciance et renouvelle son intention car il a perçu les flux spirituels et la preuve gustative (éprouvée dans son cœur) qui lui montre à la fois l'insignifiance du bas monde et la sublimité de ce qui l'attend dans l'au-delà (la Face de Dieu). La véracité/sincérité (*Sidq*) que le disciple atteint ou renforce lui procure le dévoilement⁵⁸⁹ (*al-tajallî*). Il voit ainsi la vérité de chaque chose : celle du péché qu'il ne peut plus approcher car il lui paraît laid et donc « dégoûtant » et « rebutant », celle de l'obéissance (à Dieu) qu'il trouve apaisante et douce, celle du bas monde qu'il voit comme éphémère et passerelle, celle de l'au-delà qu'il perçoit comme étant le but final et la demeure éternelle. Il est ainsi dans la contemplation de l'Absolu, loin des tentations de l'âme et des pièges de Satan. Les ruses de l'âme n'existent plus pour lui, car cette dernière a évolué d'une âme instigatrice du mal (*ammâra*)⁵⁹⁰, vers une âme qui blâme (*lawwâma*)⁵⁹¹ puis vers une âme inspirée (*mulhama*)⁵⁹² puis vers une âme apaisée (*mutmainna*)⁵⁹³ qui est orientée vers l'Esprit (*rûh*) sans aucune possibilité pour Satan d'y insuffler son mal ni tendre ses pièges (*masâid*).

Nous comprenons ainsi la doctrine d'al-Harrâq concernant la science utile, il insiste à travers plusieurs lettres, comme nous l'avons vu, sur l'insuffisance de la science exotérique pour protéger le savant de son propre âme (*nafs*) et des ruses de Satan. Il converge à ce sujet avec Ibn 'Arabi et montre l'influence de la doctrine akbarienne. Ibn 'Arabi avait précisé à ce

⁵⁸⁸Référence : la **lettre trente-six (36)**.

⁵⁸⁹ En d'autres termes la théophanie.

⁵⁹⁰ Terme emprunté au Coran : Coran, Sourate 12, verset 53.

⁵⁹¹ Coran, Sourate 75, verset 2.

⁵⁹² Coran, Sourate 91, verset 8.

⁵⁹³ Coran, Sourate 91, verset 9.

sujet : « Lorsque les passions commandent l'âme et que les savants se trouvent en quête des honneurs auprès des souverains, ils dévient de la « route blanche »⁵⁹⁴ (*al-mahajja al-baydâa*) et cèdent aux interprétations (*ta'wilât*) permissives ou « tordent » le texte afin de satisfaire aux passions et désirs des rois⁵⁹⁵, de sorte que ces derniers puissent les combler, en s'appuyant sur un motif légal⁵⁹⁶. Et même si le *faqîh* (juriste) n'est lui-même pas convaincu de sa thèse ni de sa pertinence, il prononce une *fatwa* en ce sens ! »⁵⁹⁷ al-Harrâq évoque par exemple dans une lettre⁵⁹⁸ sa méfiance des sultans et met en garde son disciple qui allait être éprouvé par une position de ministre en ces termes : « n'oublie pas l'invocation de Dieu Miséricordieux à cause du service du Sultan car sinon ce dernier aura alors le dessus sur toi (et tu seras corrompu)... soit au plutôt au service de Dieu beaucoup plus qu'au service du Sultan... » « L'intelligent parfait est celui qui garde sa présence avec Dieu (sa lucidité) même s'il possède le monde entier ! »

Pour se libérer des jongs des idoles que nous avons mentionné (tels l'amour du pouvoir, l'orgueil, la recherche des honneurs, le suivi des passions...) il faut atteindre la véritable servitude (*al-'ubûdiyya al-haqqâ*) en passant par l'anéantissement ou l'effacement (*al-fanâ*)⁵⁹⁹ par le moyen du Dhikr. Al-Harrâq précise⁶⁰⁰ : « le '*aql*'⁶⁰¹ de l'insouciant (*ghâfil*) est l'esclave de son corps, dès que son corps désire une chose il le réalise. Il est ainsi penché vers l'instinct bestial et les besoins primaires. Quand la langue invoque Dieu (Dhikr), à ses débuts le '*aql*' ne l'entend pas car il est occupé par les besoins du corps mais avec la persévérance dans le Dhikr, le '*aql*' fini par s'orienter vers le cœur et l'esprit et devient nostalgique à son monde original et lumineux (la lumière divine). Ainsi le corps commence à ressentir l'adoration (*'ubûdiyya*), le '*aql*' s'imprègne des lumières seigneuriales et l'on atteint l'Union et la réalisation (*wusûl*) [...] Le Dhikr fini par chasser les vices de l'âme et la purifier et l'invocateur atteint par rapport au bas-monde la réalité abrahamique du *tawakkul* (remise confiante à Dieu) et n'est plus l'esclave de ses besoins et même de sa propre subsistance. Comme il s'est occupé de Dieu (par le moyen du Dhikr), Dieu s'est occupé de lui en retour. »

⁵⁹⁴ Cf. tradition prophétique mentionnant ce terme. Autrement dit, le chemin droit et clair sur la trace du Prophète.

⁵⁹⁵ Ou à ceux qui détiennent une autorité ou un pouvoir y compris celui de l'argent ou de l'influence.

⁵⁹⁶ Ce que nous appelons aussi *al-hiyal al-shar'iyya*, les ruses s'appuyant sur un motif légal pour arriver à ses fins.

⁵⁹⁷ IBN 'ARABI, *Les illuminations de la Mecque, anthologie présentée par Michel Chodkiewicz*, Paris, collection spiritualités vivantes, éditions Albin Michel, 1997, page 111. Cela converge aussi avec la propre histoire d'al-Harrâq déjà signalée et la *fatwa* injuste et grave contre lui qui le priva de ses fonctions officielles et de sa notoriété.

⁵⁹⁸ Il s'agit de la lettre vingt-neuf (29).

⁵⁹⁹ Il l'appelle également l'Union : « *yumzaju al-kullu fi al-kull* » cf. lettre vingt-deux (22).

⁶⁰⁰ Extrait de la lettre vingt-deux (22).

⁶⁰¹ Notion déjà explicitée.

Al-Harrâq détaille également les sens de l'Esprit (*rûh*) et ses secrets de façon profonde, il dit à ce sujet⁶⁰² : « les particularités des êtres humains résident dans la satisfaction des besoins du corps comme le fait de se nourrir, de boire et de désirer pour ne citer que les plus vitaux. L'esprit lui, n'a pas de relation avec tout cela, puisqu'il est une pure Lumière. L'Homme ne peut accéder au dévoilement du « Véritable » (Dieu) Exalté soit-t-Il, que s'il se débarrasse des exigences du corps et qu'il libère le cœur - qui est le réceptacle de l'esprit - de ces résidus. Cette transcendance de l'humanité est exprimée par les gens de la Voie par l'effacement⁶⁰³; à la mesure de sa subtilité se dévoilent à l'esprit⁶⁰⁴ les lumières et les secrets⁶⁰⁵ de l'Univers spirituel⁶⁰⁶; et cela parce que l'esprit, avant⁶⁰⁷ d'être voilé par le côté humain du corps, pouvait accéder à la théophanie qui n'est autre que l'Univers spirituel. Si ce voile humain venait à être ôté par la grâce et la miséricorde de Dieu⁶⁰⁸, l'esprit (par son regard lumineux) accéderait à Son

⁶⁰²Référence : **la lettre vingt-cinq (25)**.

⁶⁰³ Les notions de *Mahw* et de *Fanâ* ont été déjà explicitées.

⁶⁰⁴ « L'esprit est la manifestation de Dieu et un dévoilement des lumières de l'univers... Al-Sâhîlî a dit : l'âme, le cœur, l'esprit, le secret et l'intérieur sont des noms d'une seule entité ; et c'est par la grâce Divine que l'Homme est un Homme. Leurs noms diffèrent selon leurs caractéristiques ; ainsi si elle tend à décroître on l'appellera l'âme, si elle dépasse la station de musulman à celle du croyant elle s'appellera cœur, et si elle accède à la station de l'excellence, et que persistent les traces de l'imperfection comme les cicatrices des blessures guéries elle s'appellera un esprit, si les cicatrices disparaissent elle s'appellera Secret, et si des doutes subsistent elle s'appellera intérieur. Les divergences quant à l'explication donnée à l'esprit sont très connues. Pour certain c'est la vie, pour d'autres un spécimen déposé dans des moules, Dieu a fait circuler la vie dans ces moules et par là dans les spécimens ; l'Homme est vivant par la vie mais l'esprit est déposé dans les moules. Tu t'élèves vers lui pendant le sommeil, tu le quitte puis tu y retournes ; et c'est en lui que le souffle de Dieu c'est fait. » IBN 'AJÛBA, al-Hasanî, *Mi'râj al-tashawwuf ilâ haqâiq al-tasawwuf*, Casablanca, éditions markaz al-thurât al-taqâfî al-maghribî, 2004, pages 83 et 84.

⁶⁰⁵ « Lumières et secrets : les lumières signifient ce qui est visible des manifestations denses, les secrets sont les douces significations qu'elles cachent. Les secrets sont plus subtils que les lumières pour l'essence, les lumières plus subtiles pour les attributs dont elles sont le fruit ; l'essence après sa manifestation est entre lumière apparente et secret enfouie. Avec l'enfouissement ou l'effacement il n'y a que le secret ; dans ce cas l'omnipotence (*al-jabarût*) est remplie de secret, l'univers de la souveraineté seigneuriale ou l'univers des royaumes (*al-malakût*) (monde spirituel) lui est plein de lumière et la royauté (*al-mulk*) (monde des sens) d'adversités. L'existence est unique ; celui qui regarde dans son intérieur ne voit que des secrets, et celui qui regarde l'extérieur avec l'œil de l'union (*al-jam' - réalité indifférenciée*) ne voit que les lumières, et celui qui le regarde avec l'œil de scission (*al-farq-réalité différenciée*) ne voit qu'adversité... », *Mi'râj al-tashawwuf ilâ haqâiq al-tasawwuf*, référence déjà citée, page 96.

⁶⁰⁶ La royauté (*al-mulk*) (monde des sens) est ce qui émane de la sensation des créatures, l'univers de la souveraineté seigneuriale ou des royaumes (*al-malakût*) (monde spirituel) représente les secrets qui y sont enfouis, l'omnipotence (*al-jabarût*) elle, c'est l'océan qui a déversé les sens et les significations... La réalité de la royauté (*al-mulk*) c'est ce qu'on arrive à connaître à travers les sens et les illusions, la réalité de l'univers de la souveraineté seigneuriale ou des royaumes (*al-malakût*) est ce qu'on arrive à connaître par la science et le goût et la réalité de l'omnipotence c'est ce qu'on arrive à connaître par le dévoilement et l'inspiration ». *Mi'râj al-tashawwuf ilâ haqâiq al-tasawwuf*, référence déjà citée, pages 89-90

⁶⁰⁷ Il évoque ici notre présence dans la science de Dieu avant notre naissance dans ce monde et donc avant d'être un corps, une enveloppe charnelle polluée par les pensées et soumise aux tentations !

⁶⁰⁸ La grâce ou la générosité est signalée dans plusieurs lettres comme étant à la fois un fruit de l'effort du disciple et une élection sans effort qui est liée à la volonté créatrice de Dieu. Ibn 'Arabi la mentionne aussi comme un secret de la Création, cf. IBN 'ARABÎ, *Kitâb 'anqâ' mughrib fi ma'rifat khatm al-awliyâ' wa shams al-maghrib*, Le Caire, 'âlam al-fikr, 1353H/1934, chapitre : « discours sur la pérennité du développement du monde ».

Monde, il en reviendra avec des sciences intuitives et des secrets divins et pourra voir les lumières sacrées de L'Essence⁶⁰⁹. »

Al-Harrâq ajoute également⁶¹⁰: « Plus tu regardes la lumière sacrée, plus tu ne cesseras de t'élever en Son sein. Sa Face t'embellit à mesure que tu la contemples⁶¹¹. »

Il ajoute⁶¹² pour exprimer de façon détaillée l'évolution du disciple dans le processus de la purification (*tazkiya*)⁶¹³: « L'esprit ne cesse son ascension progressive jusqu'à ce qu'il s'abandonne, perplexe à l'Absolu (*al-Haqq al-Muṭlaq*) Dieu. Alors il aspire à « s'envoler » sans le corps dont il a l'illusion de se séparer enivré par le breuvage de la manifestation. Alors qu'il y est toujours déposé, tu le verras infliger au corps des mouvements qui lui sont inhabituels afin de s'envoler vers le Monde des lumières. Dans tout cela, il transcende les univers. Si Dieu (Vérité) veut que cet esprit gracié reste dans son corps, Il le dotera d'une force et d'une constance qui lui permettent de faire face à l'ébranlement de la vision qui suppose son envollement et sa séparation totale du corps, alors il s'apaisera par la réitération de la vision de son Seigneur, complaisante dans l'intimité avec Lui, agréé pour entrer dans sa présence (*hadra*). Il pénètre le serviteur d'une manière différente de la première fois, car au début il le pénétrait alors qu'il était du fait de son humanité : un voile, et cette fois il le pénètre alors qu'il s'est anéanti par Lui et que les Lumières l'ont consumé comme toutes les adversités, d'où le verset : **«entre donc parmi Mes serviteurs et entre dans Mon Paradis.»**⁶¹⁴C'est-à-dire le Paradis de la vision du Roi adoré, le Paradis de la gnose, il restera à jamais orienté vers son Seigneur dans Sa contemplation sans se détourner vers autrui « **Ce jour-là il y aura des visages lumineux qui tourneront leurs regards vers leur Seigneur** »⁶¹⁵.

⁶⁰⁹ « L'essence (*al-dhât*) elle, est majestueuse, éternelle, douce, subtile et émanant par les dessins et les formes, elle est également caractérisée par sa perfection, elle est l'unique dans l'éternité et c'est en elle qu'elle subsiste, c'est le sens que lui donne les élus, mais la réalité Dieu Seul est en mesure d'y accéder. » *Mi'râj al-tashawwuf ilâ haqâiq al-tasawwuf*, référence déjà citée, page 87.

⁶¹⁰ Référence : **la lettre vingt-cinq (25)**.

⁶¹¹ Ce vers est tiré d'une poésie d'Abû-Nuwâs qu'al-Harrâq cite dans sa lettre.

⁶¹² Référence : **la lettre vingt-cinq (25)**.

⁶¹³ Dans la doctrine d'al-Harrâq, la purification est à la fois un fruit si on considère l'impact sur le disciple et un moyen si on la considère du côté du maître spirituel. Elle est mentionnée plusieurs fois dans le Coran, tantôt pour définir une des missions de la prophétie et tantôt pour l'ordonner aux croyants. « C'est Lui qui a envoyé aux illettrés un Prophète choisi parmi eux afin de leur réciter Ses versets, **de les purifier** (*yuzakkîhim*), et de leur enseigner le Livre et la sagesse... » Coran, Sourate 62, verset 2. L'illettrisme attribué ici aux arabes doit être envisagé non pas comme un manque mais bien comme une vertu. Privés jusque-là d'Écritures sacrées, ils vont recevoir le Coran par l'intermédiaire du Prophète, lui-même qualifié d'illettré avec l'attention caractéristique de celui qui a « tout à apprendre » et qui n'est pas encombré ni « voilé » par un savoir vain ou superficiel. Cet illettrisme est donc une forme de virginité propice à la réception du Verbe divin. Dans un autre verset s'adressant à l'ensemble de l'humanité : « par l'âme (*nafs*) et Celui (Dieu) qui l'a harmonisée, en lui inspirant licence ou bien piété ! A d'ores et déjà eu le succès **qui l'a purifiée** (*zakkâhâ*), tandis que celui qui l'a enfouie [dans la souillure] a assurément échoué » Coran, sourate 91, versets 7 à 10.

⁶¹⁴ Sourate 89, versets 29- 30.

⁶¹⁵ Sourate 75, versets 22-23.

Ce qui fut de premier abord un voile (*hijâb*) devint voilé (*mahjub*) par la vision [divine] qui est le voile suprême que nul voile ne peut dissiper. C'est cela la vie après la mort par le retour de l'esprit dans le corps après son absence à lui. Cette vie est continue et ne connaît pas de dépérissement, car le voile suprême est pour l'esprit sa vie, le verset suivant y fait allusion : « **Ne croyez surtout pas que ceux tués dans le chemin de Dieu soient morts. Non ils sont vivants et sont pourvus de bienfaits auprès de leur Seigneur** »⁶¹⁶ Abd al-Salâm Ibn Mashîsh⁶¹⁷ a dit : « fasse [mon Dieu] que le voile suprême offre vie à mon esprit »⁶¹⁸.

Nous comprenons ainsi que le fruit le plus précieux est cette vie spirituelle éternelle qui émane de Sa grâce [après les levées des voiles] et permet d'être avec Lui sans craindre la mort. Al-Harrâq précise⁶¹⁹ : « Quand certains savants furent interrogés sur la subsistance (*qût/rizq*) ils répondirent : « **Le Vivant qui ne meurt jamais** ». ⁶²⁰ [C'est Lui qui les gratifie d'une nourriture spirituelle ou des effluves qui leur permettent la vie éternelle de leur esprit]. Ibn 'Atâ Allah⁶²¹ dit : « si la lumière de la certitude rayonne tu verras que l'au-delà est si proche qu'il n'est point besoin de se déplacer vers elle par la résurrection après ta mort ici-bas » ; et ce par

⁶¹⁶ Sourate 3, verset 169.

⁶¹⁷ 'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh (559-622 H /1160- 1221 J-C) appartient à la tribu des Ghumâra située au nord du Maroc. Il fut assassiné lors de la révolte d'Ibn-Abî al-Tawâjin al-Kutâmî. Parmi ses illustres disciples fut Abû al-Hasan al-Shâdhilî. Voir : IBN 'ABD ALLAH, 'Abd al-'Azîz, *Ma 'lamatu al-tasawuf al-islâmî* (l'encyclopédie du soufisme islamique) ,2/53 -54.

⁶¹⁸ Il s'agit d'une séquence des prières d'Ibn Mashîsh qui débutent par : « Ô mon Dieu, béni celui dont dérivent les secrets et dont jaillissent les lumières. Bénis celui dans lequel s'élèvent les réalités et en lequel furent descendues les sciences d'Adam de sorte qu'aucun d'entre nous ne peut saisir son immensité ». Plusieurs maîtres soufis se sont penchés sur son exégèse dont Ibn 'Ajiba, al-Harrâq lui-même comme nous l'avons présenté en annexe et d'autres. al-Harrâq dit dans son explication (cf. annexe) : « Et fais du Voile Suprême -c'est-à-dire le monde de la densité qui est le monde de la manifestation- puisant dans le monde des attributs, marqué par la Vérité Muḥammadienne, car son humanité Paix et salut sur lui est spiritualité pour les autres voir même la vie spirituelle des autres créatures. N'as-tu pas remarqué que l'Ange Gabriel s'est arrêté à une station inférieure à celle qu'a atteinte le prophète avec son humanité. La vie de mon esprit : car l'esprit vit de la contemplation et l'absence partielle est une absence totale. La vie de l'esprit est dans l'accomplissement de sa contemplation, et cette contemplation ne sera complète que s'il perçoit la soustraction aux corps dans l'union des esprits. Sans ce voile suprême il est voilé et mort et en sa présence il est connecté et vivant, c'est pour ceci que les esprits des communs lorsqu'ils quittent les corps dans le limbe/l'isthme ne sont apprêtés ni au bas monde ni à l'au-delà car ils n'ont pas contemplé le monde latent. Quant aux esprits des élus, ils sont dans les vésicules des oiseaux verts errant dans le paradis, ils se réfugient auprès de lanternes accrochées sous le Trône et jouissent pleinement de leur bien-aimé dans le monde des corps qui suppose la seigneurie accomplie par la manifestation de l'union dans les merveilles des opposés puisant dans le monde des attributs qui ont dans l'au-delà plus de splendeurs et plus de dispositions à la jouissance contemplative. Les communs après la mort sont rangés par l'essence, ils sont après la mort, latents et dissimulés, car ils se manifestent dans ce monde par leur existence. Les élus s'épanouissent après la mort par les attributs. Ils sont après le mort, manifeste et rayonnant car ils étaient latents dans ce monde par leur extinction à leur existence par leur contemplation dans les deux mondes. Il a demandé la soustraction dans l'union qui est la vie de l'esprit et sa manifestation dans le monde des attributs ».

⁶¹⁹ Toujours dans la même lettre n°25.

⁶²⁰ « **Et remets-toi au Vivant qui ne meurt point et proclame Sa Gloire en usant de Sa louange** » Coran, sourate 25, verset 58.

⁶²¹ Déjà cité : il s'agit de l'Egyptien Ibn 'Atâ Allâh al-Iskandarî (m.709/1309) héritier de Shâdhilî et auteur des « Sagesses ». Al-Harrâq cite souvent ses sagesses dans ses lettres comme ici, soit pour l'argumentaire soit pour les commenter.

l'anéantissement du voile par la contemplation du Généreux, la tradition y fait allusion en disant « c'est comme si tu n'as jamais été ici-bas et que tu n'as cessé d'être dans l'au-delà ». ⁶²²Le gnostique n'est pas transporté à l'au-delà par sa mort, qui n'est pour lui qu'un assoupissement. « **Ils ne goûtent que la première mort** » ⁶²³ qui est la souffrance de l'anéantissement du voile par la grâce de Dieu : « **Dieu reçoit les âmes au moment de leur mort ; Il reçoit aussi dans leur sommeil, celles qui ne sont pas mortes. Il retient celles dont il a décrété la mort et Il renvoie les autres jusqu'à un terme fixé** » ⁶²⁴. Tu vois que Dieu (Vérité) dit par l'allusion que les esprits accomplis : vivants par la contemplation sont reçus dans leur « sommeil ». Il a fait référence à la réception de l'âme du voilé par la rétention et à celle du contemplateur par le renvoie à un terme fixé par Lui et qui est le jour de la résurrection : « **il a décrété un terme, un terme fixé par Lui** » ⁶²⁵. Cela parce que l'esprit du gnostique ne maîtrise pas le corps après la contemplation il n'est pour lui qu'un débris incarcéré dans l'aile d'un oiseau, l'empêchant de prendre son envol vers son monde. Pour cela, tu vois que l'esprit des gnostiques au moindre signe de la Majesté (*haybah*) ⁶²⁶ se détache du corps ⁶²⁷ en vérité, ils évitent même les versets exprimant la Magnificence, épargnant à leurs esprits respectifs de s'envoler, c'est pour cela que l'influence de la Lumière de la contemplation est prépondérante dans la description de l'esprit : « **Lumière sur Lumière** » ⁶²⁸. »

Al-Harrâq se lance dans une interprétation métaphorique subtile pour expliquer la station de l'esprit du gnostique : « Le soutien de Dieu permet à la lumière de l'Esprit de s'enraciner et ne pas quitter le corps. Le Prophète malgré sa haute station spirituelle a dit : « Hûd (Sourate Hûd

⁶²² Rapporté Abû Nu'aym d'après le Calife 'Umar Ibn 'Abd al-'Azîz, 'AJLÛNÎ, *Kashf al-khafâa*, *hadîth* n°2004, 2/151.

⁶²³ Sourate 44, verset 53 : « **ils n'y goûteront pas la mort, sauf la première (déjà subie). Dieu les a préservés du châtement de la fournaise** ».

⁶²⁴ Sourate 39, verset 42.

⁶²⁵ Sourate 6, verset 2 : « **c'est Lui qui vous a créés d'argile, puis IL a décrété un terme. IL y a aussi un terme fixé auprès de Lui. Pourtant vous doutez.** »

⁶²⁶ Il s'agit de la vénération de la divinité. C'est ce que ressent le cœur après la vision de la sublimité de Dieu ; visant Sa sublime beauté. La sublimité de l'essence dans sa signification Le désigne et le cœur y perçoit sa Grandeur lorsqu'Il se manifeste ; et s'Il l'enveloppe il est pâmé d'effroi et d'admiration mais reste vigilant s'il a un esprit éveillé...Il se peut également que la vénération est provoquée par Sa sublime beauté qui est le reflet de Sa magnificence et de Sa solennité ce qui Le rend inaccessible mais plante dans les cœur amour, passion et extase pour Lui...Il est à noter que Dieu dans le bas monde ne se manifeste jamais de façon absolue ni sous une quelconque forme pour personne au regard de Sa transcendance.

⁶²⁷ Au sens métaphorique bien sûr.

⁶²⁸ Sourate 24, verset 35 : « **Dieu est la Lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est semblable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un [récipient] en cristal et celui-ci ressemble à un astre de grand éclat ; son combustible vient d'un arbre béni : un olivier ni oriental ni occidental dont l'huile semble éclairer sans même que le feu la touche. Lumière sur lumière. Dieu guide vers Sa lumière qui Il veut. Dieu propose aux hommes des paraboles et Dieu est Omniscient** »

n°11) et ses sœurs ont blanchi mes cheveux »⁶²⁹. Malgré l'accomplissement de sa maîtrise, la majesté l'a affectée par le blanchiment de ses cheveux, ce qui ne peut résulter que de grandes tourmentes, alors que les autres (qui sont d'une station inférieure que lui) seraient certainement affectés par la séparation du corps.

Pour le non gnostique, l'esprit est ancré dans le corps voilé du regard de son Seigneur. C'est pour cela que le verset précédent affirme : « **Il retient celle pour laquelle il a décrété la mort** ».

Pour le gnostique, l'esprit est séparé des attaches du corps ce qui permet plus d'accomplissement dans l'action et de la vision. Ainsi le verset continue : « **Il renvoie les autres** ». Il l'exprime par le renvoi, et c'est à cela que fait allusion le Prophète en disant : « les esprits des martyrs sont dans les vésicules des oiseaux verts errant dans le Paradis ». C'est-à-dire le paradis de la contemplation (ils se réfugient auprès de lanternes accrochées au Trône)⁶³⁰ chacun selon sa station auprès de Dieu, les lanternes seraient les cieux, car ils sont en deçà du trône de la contemplation majeure, c'est ainsi que les stations des Prophètes dans les cieux, différent selon ce que Dieu a décrété pour chacun d'eux. Tous les croyants parmi les fils d'Adam seront dans le premier ciel, car leur station est inférieure à celle des Prophètes dans la connaissance. »

Nous comprenons ainsi la profondeur du texte d'al-Harrâq dans sa description des deux fruits spirituels ultimes, l'effacement (*maḥw, fanâ*) et la connaissance (*ma'rifa*)⁶³¹. Il est question d'une mort avant la mort, et d'une vie spirituelle éternelle où le cheminant « n'est plus » et donc Le voit (*in lamtakun → tarâhu*⁶³²...), il contemple ses signes et savoure le plaisir d'être avec Lui sans attache et donc bénéficie des fruits de l'arbre de la gnose ou la connaissance de Dieu (*ma'rifa*).

Cette connaissance est aussi pour al-Harrâq, le résultat de la pauvreté (*al-faqr*). Il mentionne cette dernière dans plusieurs de ses lettres⁶³³, en mettant en avant le verset : « **O gens vous êtes les pauvres en Dieu (dans le dénuement le plus total à l'égard de Dieu)...** »⁶³⁴ et qualifie les disciples de « *fuqarâ* » pl. *faqîr* (pauvre en Dieu). Aucun chemin de la connaissance de Dieu n'est possible sans ce « *faqr* » que nous pouvons aussi traduire par « humilité » ou « sentiment sincère

⁶²⁹TIRMIDHÎ, *Jâmi' al-Tirmidhî al-kabîr, abwâb tafsîr al-qurân 'an rasulillah bâb min sûrat al-wâqi'ah*, d'après Ibn 'Abbâs, ḥadîth n°3297,5/325.

⁶³⁰NAWAWÎ, *Ṣaḥîḥ Muslim bi sharḥ al-Nawawî, kitâb al-imâra*, rapporté par 'Abd Allah Ibn Mas'ud, ḥadîth n°1887,7/27-28-29, développe le fait que les esprits des martyrs sont au paradis et qu'ils sont vivants savourant les bienfaits de leur Seigneur.

⁶³¹ Les deux sont liés car le disciple ne peut atteindre la connaissance sans l'effacement de ses propres traits de son âme égotique et le délaissement des habitudes (*'âdât*) et des désirs auxquels elle tient le plus.

⁶³² Extrait du Ḥadîth dit de Gabriel déjà cité : « adore Dieu comme si tu Le vois. Certes si tu ne Le vois pas Lui te voit ».

⁶³³ Comme les lettres 25, 38 ou 50.

⁶³⁴ Coran, sourate 35, verset 15.

de dénuement à l'égard du divin ». Ce sentiment engendre ce qu'al-Harrâq appelle « *idtirâr* »⁶³⁵ i.e. besoin extrême à Dieu qui permet le détachement de tout ce qui n'est pas Dieu et l'abnégation. Quel que soit la position religieuse, sociale ou politique du disciple, il n'est plus que pour Dieu et par Dieu⁶³⁶ et dans le respect de Ses créatures. Il explique⁶³⁷ que la station du repentir ou le mouvement de retour à Dieu permet ce « *faqr* » qui est à la fois détachement de ce qui n'est pas Dieu et besoin extrême à Dieu -*idtirâr*-. « Le péché s'il ouvre la porte du repentir pour toi, son obscurité se transformera en lumière et le chagrin qu'il engendre se transformera en bonheur. »⁶³⁸ C'est très subtil, car les bonnes actions qui nourrissent l'ego sont des voiles lumineux dangereux. Ces voiles ne peuvent pas être dissipés aussi facilement que les voiles ténébreux (les péchés extérieurs). C'est pour cela que celui qui commet le péché puis se repentit se trouvera dans une station très élevée, et celui qui ne commet pas de péchés « extérieurs » ou « visibles » mais qui est voilé par ses actions commet en réalité le plus grand des péchés qui est l'attachement aux œuvres et la petite association (*riyâ'*, *al-shirk al-asghar* ou *al-shirk al-khafîyy*), ou encore le fait de se croire supérieur aux autres (*kibr*), ou l'autosatisfaction (*'ujb*).⁶³⁹ C'est à partir du moment que ces péchés intérieurs ou ces voiles disparaissent que le cheminant peut atteindre la Connaissance (*ma'rifa*) véritable.

« Toute la chasse est dans le ventre de l'onagre »⁶⁴⁰ L'onagre vaut à lui seul dans la coutume populaire arabe tous les autres gibiers. Selon la tradition, Abû Sufyân notable et seigneur qurayshite demanda à parler au Prophète, ce dernier le fit attendre longtemps au point que ce dernier dit : « Pour un peu tu aurais reçu toutes les pierres entre les deux côtés de la vallée avant de m'accueillir ! ». Le Prophète magnanime lui répondit avec le proverbe cité. Il voulait apprendre à ce notable l'humilité ! Sous-entendu si le plus influent des qurayshites accepte d'attendre alors tous les autres attendront et apprendront l'humilité. Al-Harrâq fait de l'humilité une valeur fondamentale fruit de l'éducation spirituelle pour accéder à la Connaissance. En effet, même l'aspect négatif de l'humain, représenté ici par Abû Sufyân (jadis ennemi de

⁶³⁵ Exprimé dans le verset coranique : « **Qui donc [à part Dieu] exauce la supplique de celui qui se trouve dans une nécessité extrême...** » Sourate 27, verset 62.

⁶³⁶ Tout en gardant la clairvoyance et en continuant d'assumer sa responsabilité mondaine. Al-Harrâq comme nous l'avons vu défend un soufisme tout à fait intégré et non isolé de la société.

⁶³⁷ Cf. lettre 3.

⁶³⁸ Parole de sagesse d'al-Harrâq dans *Târîkh Tittwâne*, référence déjà citée, volume 6, p 369.

⁶³⁹ Le texte coranique les qualifie de péchés intérieurs : « Et laissez le dehors et **le dedans du péché** », Coran : sourate 6, verset 120. « Et n'approchez pas des turpitudes - tant de ce qui en paraît **que de ce qui s'en cache**. », Coran : sourate 6, versets 151.

⁶⁴⁰ Cf. *Lisân*, I, 116, article *Fara'* et 'AJLÛNÎ, *Kashf al-Khafâ*, II,121, qui considère cette tradition comme *mursal* (i.e. *hadîth* où le dernier maillon de la chaîne de transmission est absent, ce qui veut dire que le suivant l'apporte sans mention du compagnon qui l'avait entendu).

l'islam), devait y passer pour évoluer vers Dieu dans la voie de la purification auprès du maître réalisé (représenté ici par le Prophète).

Al-Harrâq mentionne⁶⁴¹ l'obligation d'être avec Dieu, même si le disciple occupe les plus hautes stations dans sa société (ministère, royaume...). Sa position sociale doit être un tremplin vers Dieu par le service des autres. Il s'agit là de continuer à appliquer le « *faqr* », l'humilité⁶⁴² qui mène à la connaissance comme nous l'avons mentionné. Al-Harrâq affirme⁶⁴³ que le secret des opposés (*al-addâd*) est dans les opposés surtout lorsqu'il s'agit des attributs de la Majesté et de la Puissance divine. Ainsi, le secret de la richesse est la pauvreté à Dieu (*faqr*), le secret de la puissance (*'izza*) est l'humilité pour Dieu (se montrer humble vis-à-vis de Ses créatures en est le signe), le secret de la force par Dieu est de reconnaître la faiblesse et l'impuissance à Son égard... Toute personne qui prétend ainsi l'existence, la richesse, la force ou la puissance par elle-même sera anéantie, appauvrie (dépouillée), affaiblie et réduite à l'impuissance par Dieu (Vérité).

Il évoque aussi à ce sujet l'absence dans les opposés (*al-ghayba 'ani al-addâd*) (i.e. éviter ce qui peut s'opposer à la présence à Dieu), qu'il exprime à travers ses lettres et aussi son commentaire de la *ṣalât al-mashîhiyya* (cf. annexe). Notamment lorsqu'il commente la prière : « *Wa hul baynî wa bayna ghayrika* » : « épargne-moi la présence dans mon cœur d'un autre que Toi. La réalité des choses réside dans leurs opposés : celui qui a fait rentrer à son cœur la présence sacrée de son Seigneur, le purifie de son implication dans le monde manifesté (le monde des sens) (*hiss*), jusqu'à ce qu'il parvienne à Dieu dépouillé⁶⁴⁴ : « **Très certainement vous êtes venus à Nous seuls, tout comme Nous vous avons créés une première fois.** »⁶⁴⁵ ».

L'un des fruits de l'éducation spirituelle est ainsi l'humilité, la reconnaissance de la dépendance complète à Dieu et que tout provient de Lui. Al-Harrâq dit à son propos : « Il ne t'a laissé le choix (*al-ikhtiyâr*) que pour te montrer à quel point tu étais incapable et dans le besoin urgent à Lui »⁶⁴⁶. Néanmoins, le non initié à cette science gustative n'a pas cette conscience ou reconnaissance d'une « action divine » ni d'une quelconque dépendance. Al-Harrâq explique cela

⁶⁴¹ Par exemple dans sa **lettre vingt-neuf (29)**.

⁶⁴² A ce sujet al-Harrâq disait « celui qui s'abaisse pour Dieu, Dieu l'élève ». Dans cette lettre il appelle les disciples à aller vers les plus fragiles et les plus démunis de leur société et leur rendre service avant même qu'ils se manifestent !

⁶⁴³ Notamment à travers sa **lettre vingt-huit (28)**.

⁶⁴⁴ Au sens allégorique sain et purifié de toute « pollution » et « passion » qui émanerait de l'âme égotique et du bas monde.

⁶⁴⁵ Coran : Sourate VI, verset 94.

⁶⁴⁶ *Târîkh Tittwân*, référence déjà citée, volume 6, p 369. Voir également la partie Annexe : sagesses d'al-Harrâq.

par l'épaisseur du voile (*hijâb*) qui empêche le cœur du non initié de comprendre les subtilités de cette présence seigneuriale et Son impact.

Al-Harrâq évoque la vérité des actions des serviteurs⁶⁴⁷ et mentionne le verset : « **Et Dieu vous a créés, vous et ce que vous faites.** »⁶⁴⁸ Il affirme à travers ce verset- comme tout expert de l'école ash 'arite- que les actions de l'homme sont à la fois la création de Dieu et le résultat de l'effort de l'homme : (*khalq Allah wa iktisâb al-'abd*). Il y a ainsi un équilibre dans la vision dogmatique d'al-Harrâq entre *Sharî'a* (Loi) et *Haqîqa* (Vérité), la première oblige à voir l'action de quelqu'un émanant de son libre arbitre, son choix volontaire et son effort et la deuxième implique de croire que Dieu est celui qui a créé et dessiné le destin de chacun et que cela est inscrit chez Lui dans Sa table gardée (*al-lawh al-mahfuz*) avant que cela s'exprime dans le monde manifeste. Être confiant et apaisé au destin de Dieu est le fruit que récolte le cheminant qui a atteint l'absence dans les opposés (*al-ghayba 'ani al-addâd*)⁶⁴⁹.

Le non dévoilement⁶⁵⁰ (respect) des secrets (*satr opp. fadh*), est un fruit de la compagnie du maître spirituel réalisé qui permet au disciple de ne pas être dans le ravissement (*jadhb*) qui a conduit certains soufis à dévoiler des secrets et gêner les non-initiés⁶⁵¹. Le disciple d'un maître réalisé parvient au « *sulûk* », c'est-à-dire à une station de conscience du monde qui l'entoure qui lui impose de considérer à la fois les codes vestimentaires et sociaux et la logique shariatique pour ne pas rebuter son prochain ni faillir à sa relation proche avec Dieu. **Nous observons ainsi un soufisme en quête de reconnaissance sociale et d'intégration dans son environnement.** Cela rejoint le « *Jamâl* » que nous avons déjà mentionné qui marque l'éducation d'al-Harrâq. C'est ce qu'al-Harrâq nomme la station du *Kamâl* (perfection) lorsqu'il dit « si Dieu donne au cheminant une force sublime qui supporte le choc de la vision contemplative par le soutien divin, alors plus il est absent en elle et ivre dans les Lumières de l'Essence (*dhât*), plus Dieu lui donne en proportion une force et un enracinement. Au fur et à mesure qu'il s'abreuve de ces lumières, il s'enivre en plus de sa première ivresse et Dieu lui augmente encore la force et l'enracinement... Ni son ivresse dans la vision des lumières ne le rend absent du monde manifeste, ni sa présence dans

⁶⁴⁷ Référence : **la lettre vingt-huit (28)**.

⁶⁴⁸ Sourate 37, verset : 96.

⁶⁴⁹ Notion qu'il évoque aussi dans sa lettre n°50 destinée au Sultan 'Abd al-Rahmân Ibn Hishâm. Nous l'avons traduite en annexe.

⁶⁵⁰ *Fadh*, à ne pas confondre avec la notion de *fath*, déjà présentée, « *al-fath* » l'ouverture ou la réalisation spirituelle : c'est la station où le serviteur est en paix avec lui-même et avec son Seigneur, il ne peut plus redouter les insufflations de l'ennemi (l'âme ou Satan). Il voit les choses telles qu'elles étaient créées par Dieu, il ne peut que se conformer à la loi divine car il a conscience de la vérité cachée derrière cette loi.

⁶⁵¹ Ce fut le cas par exemple d'al-Hallâj mentionné en chapitre introductif.

le monde manifeste ne le détourne de la vision de ces lumières... Plus son ivresse augmente, plus sa sobriété augmente également dans la même mesure, et c'est cela la station des parfaits, atteinte par Sa grâce et Sa générosité. »⁶⁵²

Al-Harrâq affirme enfin⁶⁵³ que l'Amour (*al-mahabbah*) et la Grâce divine (*al-fadl*) sont les seuls qui permettent l'anéantissement (*mahw*) déjà cité et d'atteindre le *Kamâl* (*insân kâmil*) à l'image du dernier Messager. Il dit à ce sujet : «...C'est grâce à la station de l'Amour que le cheminant atteint l'anéantissement et quand cet amour [du disciple vers Dieu] augmente alors le disciple s'efface [il reçoit en réponse l'Amour de Dieu pour lui]. Quand cette station est atteinte, alors il commence à accomplir les actes par Dieu et pour Dieu. Il continue son ascension dans la vision des attributs qui sont les lumières de l'Essence jusqu'à ce qu'il puisse « voir » de la magnificence et la majesté divine ce qui lui procure le ravissement, l'espoir et l'apaisement lorsque le *Jamâl* se manifeste à Lui et la crainte lorsque le *Jalâl* se manifeste. »

L'Amour apparaît ainsi comme à la fois **un moteur**⁶⁵⁴ (pour l'effort persévérant (*mujâhada*)), **un but**⁶⁵⁵ et **un fruit**⁶⁵⁶. Il est atteint par l'effort en compagnie du maître réalisé mais surtout par la grâce et la générosité divine. Il est le plus beau et le plus utile des fruits car grâce à lui le disciple atteint la Vérité et l'enracinement dans la contemplation sans l'entrave des insufflations (de l'âme ou Satan) ni la corvée des actes (i.e. l'acte d'obéissance devient un plaisir et non une charge. Le disciple éprouve le bonheur et l'apaisement dans l'adoration (*'ubûdiyya*) et la proximité (*qurb*) de son Bien-Aimé).

L'Amour apparaît dans un premier temps sur les membres de la personne en lui inspirant le service (*khidma*), il s'agit là de la station des vertueux (*abrâr*) puis sur les cœurs des amoureux par sa purification des vices et attaches de ce monde, il s'agit là de la station des cheminants parmi les disciples. Enfin l'Amour se manifeste dans les esprits et les secrets purs pour leur permettre de contempler le Bien-Aimé et s'enraciner, il s'agit là de la station des gnostiques. Ainsi son début est rayonnement sur les membres par le service du prochain, son milieu est ivresse et ravissement et sa fin est apaisement, sobriété et enracinement dans la gnose.

⁶⁵²Extrait de **sa lettre vingt-quatre (24)**.

⁶⁵³A travers cette lettre n°24 notamment comme à travers la plupart de ses lettres.

⁶⁵⁴Exemple de la lettre n° 24 : « par la station de l'Amour le disciple accède à l'anéantissement (*mahw*) ». Il persévère sans relâche grâce à l'énergie de l'Amour.

⁶⁵⁵Exemple de la lettre n° 24 : « Si Dieu aime son Serviteur alors Il le guide pour qu'Il L'aime » et dans la lettre n°20 : « que Dieu nous donne l'amour entre nous en Dieu, afin qu'on soit sous Son ombre ... ». L'Amour est ainsi un but suprême.

⁶⁵⁶Exemple de la lettre n° 24 : « nul ne peut L'aimer (Dieu) que s'Il l'aime » Il est ainsi le fruit de la satisfaction de Dieu et Son Amour en premier.

Al-Harrâq à travers plusieurs lettres⁶⁵⁷ affirme que le regard de Dieu vers le cheminant par Sa miséricorde (*rahma*) et Sa grâce (*minnah, fadl*) est le seul qui lui permet en réalité d’atteindre les sublimes stations et récolter les fruits. Si le disciple est atteint par cette miséricorde, alors il deviendra miséricorde pour les créatures (*khalq*) également. Ainsi, le secret de l’élection (*khusûsiyya*), réside pour al-Harrâq dans la grâce de Dieu au-delà des causes !

Nous comprenons en conséquence, la volonté d’al-Harrâq d’orienter ses disciples vers Dieu et non vers la recherche des fruits et des miracles. Il l’a explicitement mentionné, comme nous l’avons vu, à plusieurs reprises. **Les fruits sont ainsi un signe dans la Voie⁶⁵⁸ et non un but.** Al-Harrâq dans ses sagesses⁶⁵⁹ dit à ce propos : « Ne demande pas à Dieu de te positionner dans une qualité déterminée (*wasf mu’ayyan*) , car il se peut que ce que tu Lui demandes te voile de Lui, et demande Lui qu’Il t’assiste dans ce que tu veux, et qu’Il te protège des causes de l’éloignement (de Lui), car l’assisté par Lui ne sera pas dans l’absence à cause des faveurs et ne se détournera pas (de Dieu) à cause de l’épreuve (les souffrances) et rappelle-toi de Job et de Salomon.⁶⁶⁰ »

Ainsi, être détaché des stations (*maqâmât*) et ne pas se soucier des états (*ahwâl*) apparaît comme une position ultime dans l’éducation d’al-Harrâq. Cela est lié à l’Amour, car celui qui aime sincèrement ne demande rien à Son bien-aimé bien qu’il reste attentif au moindre de Ses signes ! Il est tellement occupé par ce qui lui procure la proximité (*qurb*) qu’il est absent de lui-même. Les signes de Dieu peuvent être intérieurs ou extérieurs. Si le cheminant ressent de la contraction (*qabd*) ou de la joie (*farah/bast*) c’est un signe intérieur qu’il doit interpréter sans s’y arrêter ! Il doit voir dans cette contraction une incitation à revenir à Dieu source de Sa joie. D’autre part, il doit voir dans la joie une incitation à continuer dans le chemin en toute humilité et gratitude. Si le cheminant entend ou voit autour de lui des réfutations (*tankîr*) c’est un signe extérieur qui est un rappel de Dieu pour l’inciter à l’examen de conscience (*muhâsabah*) « *kullu munakkir mudhakkir*⁶⁶¹ ».

Ainsi, l’épreuve qu’elle soit amère ou bonne est un rappel de Dieu pour tester l’amour du serviteur et son détachement de tout ce qui n’est pas Dieu (*siwâ*). Si le serviteur « oublie » que tout provient de Lui, alors il s’éloigne de Lui et c’est le sens de la parole d’al-Harrâq : « et qu’Il te protège des causes de l’éloignement (de Lui) ». Il exprime cela également en affirmant : « Il

⁶⁵⁷Notamment **la trente-quatre (34) et la quarante-et-une (41).**

⁶⁵⁸ Qui encourage et motive le disciple sincère mais n’est pas recherché pour lui-même.

⁶⁵⁹*Târîkh Titwân*, volume 6, p.369.

⁶⁶⁰ Job symbolisant la persévérance dans la patience et la gratitude face à l’épreuve douloureuse de la maladie et de la peine, Salomon symbolisant la persévérance dans la patience et la gratitude face aux bienfaits de Dieu (richesse, royaume extraordinaire...) (ce qui est également une épreuve)

⁶⁶¹ Litt. Toute personne qui réfute ou critique est un rappel (de la part de Dieu).

avait pitié de toi en te mettant à l'épreuve pour que tu reviennes à Lui, et Il t'a fait découvrir les belles choses de l'au-delà pour que tu te donnes en totalité à Lui. »⁶⁶²

Au-delà même de la gratitude dans l'aisance et de la patience dans les moments difficiles, le réalisé (*mutahaqqiq*) ne voit ni aisance ni difficulté car il est plongé dans la contemplation de Celui qui est l'origine de tout, il est dans l'abnégation liée à la « brûlure » d'Amour. Son cœur est ainsi protégé contre toute pollution venue de l'âme (*nafs*) ou de l'extérieur, même si cette âme est apaisée (*mutmainna*), elle ne lui enjolive pas sa piété et ne lui souffle pas d'orgueil. Les voiles lumineux dus à la dévotion sont ainsi également dissipés ! Rien n'entrave la proximité de celui qui a atteint cette station de « non station » (*lâ maqâm*) que nul ne peut qualifier si ce n'est Lui et qui est une grâce venant de Lui et un signe de l'Amour qu'Il a envers ce serviteur.

Nous concluons par une supplication qu'al-Harrâq récitait à la fin de chacune de ses assemblées, qui résume bien sa station et les fruits escomptés de son éducation :

« O mon Dieu réuni-moi [avec Toi] sur Ton Amour

Aide-moi à Ton obéissance et Ton service

Purifie-moi pour que je sois digne de Ta présence (*hadratik*) et de la rencontre (*luqyâ*) de Ton Prophète

Augmente mon éblouissement (*tahayyur*) en lui

Et accentue mon éperdument et émerveillement (*iftitân*) en Toi

Et fais-moi disparaître en Toi (*ghayyibnî bika*) pour je sois absent de tout ce qui n'est pas Toi

Pour je ne sois que pour Toi et par Toi

Protège-moi en Toi dans toute ma journée et ce qui me reste à vivre

Jusqu'à ce que je quitte ce monde alors que Tu es satisfait de moi et que je ne sois en aucun cas détourné de Toi

Par la faveur de notre seigneur Muḥammad paix et salut sur lui ».⁶⁶³

Ainsi, nous voyons bien dans cette supplication précise et concise, ce qu'il aspire principalement de son cheminement, le vœu le plus cher pour lui : l'Amour (*maḥabba*) de Dieu et Son Prophète et le Service (*khidma*) qui purifient le cœur et le détachent de tout ce qui n'est

⁶⁶² *Târîkh Tiṭwân*, volume 6, p.369. Nous retrouvons ici l'équilibre junaydite déjà mentionné entre crainte (*khawf*) et espoir (*rajâ*). Nous constatons qu'il s'adresse aux communs (*'amma*) avec ce qui est reconnu chez les sunnites et lorsqu'il s'agit des réalisés et des initiés al-Harrâq met en avant plutôt l'Amour (*maḥabba*) et le détachement (*tajrîd*) au-delà d'une crainte du châtimeur ou d'un espoir dans les mérites et les récompenses.

⁶⁶³ *Târîkh Tiṭwân*, volume 6, p.391 et DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abi 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, p.198.

pas Dieu (*siwâ*). Il a respecté la convenance soufie (*adab*), il commence par demander d'abord l'amour du Prophète, qui est l'intermédiaire par excellence (*al-wâsîta al- 'uzmâ*), avant celui de Dieu. Ainsi, il aspire atteindre l'absence (*ghayba*) puis l'Union (*Pour je ne sois que pour Toi et par Toi*). Il termine enfin son invocation par la prière sur le Prophète comme il est d'usage dans les supplications par gratitude à l'égard de l'intermédiaire et pour qu'elle soit plus propice d'être exaucée.

Synthèse des caractéristiques principales de l'éducation spirituelle d'al-Harrâq à travers ses lettres

Nous dressons ici un tableau récapitulatif afin de résumer les caractéristiques intrinsèques de l'éducation d'al-Harrâq :

Caractéristique spirituelle	Caractéristique sociale
<i>Al-jamâl</i> : « j’ai eu accès à cette voie par le chemin de la grâce, alors je ne guide que par lui. » ⁶⁶⁴	Bonne tenue et intégration. ⁶⁶⁵ « Dieu est beau et aime la beauté » ⁶⁶⁶
Lier la <i>Haqîqa</i> à la <i>Sharî’a</i> ou encore l’équilibre entre la Voie et la Loi. ⁶⁶⁷	Bonne relation avec l’Autorité temporelle garante de la stabilité. ⁶⁶⁸
Dhikr abondant ⁶⁶⁹ (premier fondement parmi les quatre de sa Tariqa).	Service et entraide aux plus faibles.
Apprentissage de la science utile ⁶⁷⁰ (qui est le troisième fondement parmi les quatre fondements de sa Tariqa), à travers également la <i>Mudhâkara</i> deuxième fondement.	In fine bonne relation avec l’autorité religieuse.
<i>Tahliya</i> avant la <i>Takhliya</i> . ⁶⁷¹	Partage et hospitalité. ⁶⁷²
Magnanimité et douceur résultat de l’amour qui constitue le quatrième de ses quatre fondements.	Bienveillance et Amour du prochain.
L’humilité.	Egalité et fraternité. ⁶⁷³
L’orientation vers le maître et sa vénération. ⁶⁷⁴	L’absence de <i>khalwa</i> . ⁶⁷⁵

⁶⁶⁴ WAZZANI, Tuhâmî al-, *al-Zâwiya*, p.127.

⁶⁶⁵ Selon Tuhâmi Wazzânî dans son ouvrage « *al-Zawîya* », la Tariqa d’al-Harrâq se distinguait de la Tariqa Darqâwiya mère par une ouverture à son environnement et une tenue tout à fait normale et même très élégante pour les notables de la ville. Au point que les observateurs de l’époque considéraient le soufisme d’Ibn ‘Ajibâ comme celui des campagnes et celui d’al-Harrâq comme celui de la ville, des notables. C’est notamment la rupture avec la « *muraqqa’a* » litt. la bure rapiécée qui va choquer les disciples d’autres voies spirituelles de l’époque. Face aux critiques des darqawas, al-Harrâq ne cédera pas et il leur répondit : « alors que vous êtes occupé à couper et coudre vos tissus rouges pour les mettre avec les bleus pour constituer votre *Muraqqa’a*, nous nous occupons au Dhikr ». *Al-Zâwiya*, référence déjà citée page 128. Cela veut dire pour al-Harrâq que “l’habit ne fait pas le soufi” et que le soufi se distingue par son cœur et non par des vêtements spécifiques qui attirent sur lui l’attention!

⁶⁶⁶ Le *hadîth* entier est le suivant : « Celui qui possède le poids d’un atome d’orgueil (*kibr*) dans son cœur n’entrera pas au Paradis. »

On lui a demandé : « ô messager ! Un homme aime avoir de beaux vêtements et chaussures. Est-ce de l’orgueil ? » Il a répondu : « Non. **Dieu est Beau et Il aime la Beauté.** L’orgueil (*al-Kibr*) c’est le rejet de vérité et le mépris des gens. » MUSLIM, *Ṣaḥîḥ Muslim*, kitâb al-îmân, bâb taḥrîm al-kibr wa bayânih, *hadîth* n°134.

⁶⁶⁷ Nous avons déjà expliqué le soin particulier d’al-Harrâq envers la *sharî’a* au regard de sa position de juriste (*faqîh*). Toutes ses lettres en sont le reflet, car il s’y emploie à donner les arguments du Coran et de la sunna pour justifier chaque principe ou prise de position. Il faut signaler aussi que l’éducation d’al-Harrâq liait la parole à l’acte, puisque comme témoin ses disciples, il ne se contentait pas d’écrire des lettres mais il appliquait sur lui-même leurs instructions. *Al-zâwiya*, référence déjà citée page 126. Voir aussi le détail de cette liaison organique entre loi et vérité plus loin au chapitre §III-2.

⁶⁶⁸ Cf. lettre 50.



Conclusion de la deuxième partie : Synthèse de l'apport du soufisme d'al-Harrâq dans le renouvellement des méthodes de cette discipline

Introduction

Nous avons exposé dans le chapitre II de la deuxième partie, que la Tariqa d'al-Harrâq d'origine Darqawi Shadhilite s'appuyait sur **quatre piliers** à savoir :

*Le *Dhikr* (invocation de Dieu),

*La *Mudhâkara* (échange verbal et réunions régulières pour l'enseignement des disciples),

*Le *'Ilm* (science utile),

*Et la *Mahabba* (Amour).⁶⁷⁶

Nous voyons ainsi un aspect de renouveau dans cette éducation de ce Faqîh Soufi qui est la liaison entre la pratique du Dhikr et l'enseignement de la science. En d'autres termes la liaison entre le cœur et la raison qui n'est pas toujours évidente à établir dans le soufisme classique.

Nous allons démontrer dans le présent chapitre comment le soufisme peut donner un souffle au *Fiqh*, le rendre vivant, plus moral et plus pertinent. Nous développerons cela en trois volets :

⁶⁶⁹ En parallèle de la « *Mudhâkara* » i.e. rappels religieux à la zawiya mère et dans les autres lieux de réunion spirituelle.

⁶⁷⁰ Pour al-Harrâq la science extérieure, exotérique fait partie du parcours du disciple et donc de la spiritualité, car elle permet une meilleure compréhension de ses actes et leur conformité à la loi divine. Cf. *Târîkh Tiṭwâne* volume 6, p316.

⁶⁷¹ Ces deux notions ont déjà été expliquées.

⁶⁷² C'est la façon la plus subtile de communiquer la voie (*da'wa*) au plus grand nombre. La zawiya d'al-Harrâq était un lieu où la nourriture était partagée comme le Dhikr et la science. Le chant spirituel –comme nous l'avions déjà signalé- a été un levier pour rendre cette voie de plus en plus populaire.

⁶⁷³ Les lettres du maître insistent sur ces deux notions et rappellent à plusieurs reprises que nous sommes tous égaux et que le cheminant ne doit mépriser aucune créature de Dieu par vénération à Dieu. Les disciples doivent s'aimer comme des frères et être unis et solidaires. L'Amour de Dieu-pour al-Harrâq- a comme conséquence l'amour de Ses créatures.

⁶⁷⁴ Qui est pour al-Harrâq une orientation et une vénération du Prophète lui-même car le maître serait son représentant.

⁶⁷⁵ La retraite spirituelle n'est plus une condition dans l'éducation d'al-Harrâq car son maître ne le lui a pas imposé. Cela rejoint la notion de *jamâl* déjà signalée.

⁶⁷⁶ *Al-Nûr al-lâmi 'al-barrâq* de al-Dilâf (référence citée) p 3.

- la notion de cœur et sa relation avec la raison (*'aql*) et donc avec le jugement intellectuel du Faqîh ;

- le rôle du spirituel pour le développement d'un *Fiqh* moral, réaliste, engagé et éclairé ;

- et nous finirons par la synthèse de sa doctrine qui concilie le *Fiqh* et le soufisme allant même jusqu'à servir le *Fiqh* par le soufisme et protéger le soufisme par le *Fiqh*.

Apport et spécificités

Au niveau de la forme, nous pouvons déjà remarquer une spécificité par rapport au soufisme traditionnel : la beauté. Si le soufisme traditionnel se distingue extérieurement par l'habit usé de ses adeptes, le gros chapelet autour du cou, la faim, la veille, et des exercices humiliants pour l'âme tel la mendicité, celui prôné par al-Harrâq comme nous avons vu est à l'opposé (extérieurement). Il est socialement intégré et même marqué par la beauté extérieure comme un indice de rupture avec ses prédécesseurs. Il s'agit d'une révolution qui a dérangé plusieurs soufis « traditionnels » chevrons comme nous l'avons déjà évoqué⁶⁷⁷.

Selon al-Tuhâmi al-Wazzânî dans son ouvrage « *al-Zawiya* », la Tariqa d'al-Harrâq se distinguait de la Tariqa Darqâwiya mère par une ouverture à son environnement et une tenue tout à fait normale et même très élégante à l'image des notables de la ville. Au point que les observateurs de l'époque considéraient le soufisme d'Ibn 'Ajibâ comme celui des campagnes et celui d'al-Harrâq comme celui de la ville, des notables. C'est notamment la rupture avec la « *muraqqa 'a* » litt. la bure rapiécée qui va choquer les disciples d'autres voies spirituelles de l'époque. Face aux critiques des darqawas, al-Harrâq ne cédera pas et il leur répondit : « alors que vous êtes occupé à couper et coudre vos tissus rouges pour les mettre avec les bleus pour constituer votre *muraqqa 'a*, nous nous occupons au Dhikr »⁶⁷⁸. Cela veut dire pour al-Harrâq que "l'habit ne fait pas le soufi" et que le soufi se distingue par son cœur et non par des vêtements spécifiques qui attirent sur lui l'attention ! La beauté extérieure est même pour lui une façon d'être le meilleur « ambassadeur » du soufisme, qui ne rebute pas et qui allie la beauté intérieure à celle extérieure. Le chercheur 'Abd al-Majîd al-Saghîr⁶⁷⁹ affirme qu'al-Harrâq a fait le choix volontaire de rendre la Voie plus accessible et attractive en n'imposant au disciple que ce qui est obligatoire réellement aux yeux de la Sharî'a. Il rapporte les propos suivant d'al-Harrâq : « ne blâme pas ton humanité car sans elle tu n'aurais aucun privilège ». Il sous-entend que l'élection humaine est due justement à sa faiblesse et sa perfectibilité. Ces dernières sont même la raison essentielle et la motivation principale qui le pousse à cheminer dans une voie de sanctification. Car s'il était parfait et pur tels les Anges nul besoin de cheminement ni d'émancipation ni même de Paradis de la gnose ! Il ajoute : « le disciple qui côtoie les gens et cherche activement sa subsistance est plus parfait

⁶⁷⁷ Néanmoins, al-Harrâq garda le respect et la considération de son maître et ses méthodes.

⁶⁷⁸ Al-Zâwiya, référence déjà citée, page 128.

⁶⁷⁹ *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufi fi al-Qarawiyîn-al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muhammad al-Harrâq*, tome I, page 269.

et a plus de mérites car c'est la voie des Prophètes et des Messagers. Le brave n'est pas celui qui fuit la vipère (allusion faite au bas-monde) mais c'est celui qui la prend alors qu'elle est encore vivante ! »⁶⁸⁰. Ainsi, il la contrôle et se prémunit de son venin. Il renchérit : « le plus aimé à Dieu parmi les serviteurs est celui le plus utile à Ses créatures ».

L'orientaliste allemand Bernd Manuel Weischer insiste sur l'humanisme de l'éducation soufie d'al-Harrâq et qu'il fut même un représentant de renom du soufisme islamique.⁶⁸¹ Il voit aussi à travers ses poèmes l'influence de la métaphore d'Ibn 'Arabi.⁶⁸²

Al-Harrâq affirmait que l'époque des épreuves et des retraites est révolue et que le fait d'imposer au disciple des œuvres surrogatoires ne fera que le repousser car l'époque-selon son analyse- est une époque trouble et de séduction et n'est plus l'époque bénie et pure des pieux prédécesseurs. L'être humain « moderne » selon l'analyse d'al-Harrâq est sensible au moindre bien comme il est séduit par le moindre attrait et la plus insignifiante des tentations et affaibli par la plus petite épreuve. « Une seule prière a plus d'impact et de fruits sur lui que 100 sur les pieux prédécesseurs »⁶⁸³. Ainsi, il faut procéder de façon graduelle pour faire découvrir et aimer au serviteur les joyaux du Dhikr et « l'attirer vers le Seigneur Miséricordieux » petit à petit et avec la douceur et la beauté.

Si Ibn 'Ajîba son aîné a choisi d'écrire les ouvrages complexes et inaccessible à la masse pour défendre et expliquer les notions clefs du soufisme, al-Harrâq a préféré se contenter de lettres concises et surtout de chants et poèmes mystiques pour démystifier les principes de son éducation soufie. En effet, ses poèmes s'adressent à la masse pour vulgariser les messages et transmettre les valeurs soufies de façon subtile, **belle et élégante** ! Cette pédagogie éducative a bien fonctionné puisque le répertoire de chants mystiques d'al-Harrâq est désormais populaire. Il est jusqu'à nos jours chanté notamment au nord du Maroc dans les grandes occasions religieuses (comme le *Mawlid* (fête de la nativité du Prophète)) ou privées (comme les mariages ou les naissances (*'aqîqa*)) ou même pendant les événements culturels. Il a enrichi par sa beauté et sa sensibilité la musique andalouse maghrébine notamment autour des thèmes de l'ivresse spirituelle (*khamriyyât*) et de l'Amour.⁶⁸⁴

⁶⁸⁰ Idem

⁶⁸¹ WEISCHER, Bernd Manuel, *Nûr al-asharq muḥâdarât adabiya*, -traduit de l'allemand- *al-muḥâḍara al-râbi'a : Awḥad al-Din al-Kirmânî wa Muḥammad al-Harrâq al-Tiṭwânî ka mumathilayn kabirayn li al-taṣawwuf al-islâmî*, p.65.

⁶⁸² Idem.

⁶⁸³ *Ishkâliyat islâḥ al-fikr al-sufî fi al-Qarawiyîn-al-'Abbas Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muḥammad al-Harrâq*, tome I, page 269.

Cela rejoint la tradition : « celui qui s'attache à ma tradition le jour où ma Oumma connaîtra la déchéance aura le mérite de 100 martyrs ».

⁶⁸⁴ Cf. annexe.

Au niveau du fond, un principe fondamental pour al-Harrâq, que nous avons déjà développé, est de lier la Voie et la Loi (*Sharî'a* et *Haqîqa*), la jurisprudence et le soufisme.⁶⁸⁵ Il dit lui-même dans ses sagesses : « La vérité (*Haqîqa*) et la loi divine (*Sharî'a*) sont deux soleils dont le levé est commun, celui qui laisse l'une, laissera l'autre. »⁶⁸⁶ Et « Pas de dévoilement avec la désobéissance⁶⁸⁷. »

Pour al-Harrâq les exigences de la loi dépendent dans leur efficacité d'une précision des intentions (*niyyât*) et des finalités (*maqâsid*). La perfection du savoir doit se manifester dans les actes, le comportement, l'état d'âme, les sensations et le dévoilement. Le responsable (*mukallaf*) ne pourra parfaire sa conformité à La loi et ne corrigera sa compréhension à cette dernière, que si son extérieur est le reflet de son intérieur et qu'il est conscient de son but, ses finalités et vers qui il dirige ses actes. La pratique correcte de la religion est liée à la pratique des exercices spirituelles qui donne au cœur sa vie comme le démontre al-Harrâq dans plusieurs de ses lettres. La jurisprudence du savant non spirituel est un danger pour lui et pour ceux qui le suivent car il peut facilement agir sous l'emprise d'un pouvoir, d'une idéologie, d'une autorité temporelle ou de sa passion pour émettre sa fatwa, comme en témoigne l'épreuve même d'al-Harrâq et comme il reprecise lui-même « celui qui a des attachements matériels intérieurs ou extérieurs n'est pas digne d'être pris pour modèle »,⁶⁸⁸ il clame la fameuse citation d'Aḥmad Zarrûq : «soyez un juriste soufi, et un non soufi juriste, car l'état d'un soufi parmi les juristes est plus salutaire et plus accompli, il incarne le soufisme par son état, sa pratique et son goût, à la différence du soufi

⁶⁸⁵ Pour Aḥmad Zarrûq : « la jurisprudence est la condition sine qua non du soufisme, puisqu'on ne peut connaître les préceptes divin exotérique que par Lui et que la jurisprudence est subordonné au soufisme, que les actes dépendent de leurs sincérités et de leurs orientations et ces derniers n'existeraient pas sans la foi... Celui qui étudie la jurisprudence et n'étudie pas le soufisme est un pervers (*fâsiq*) ; et celui qui étudie le soufisme et n'étudie pas la jurisprudence est un hérétique (*zindîq*) ; celui qui allie les deux , atteint la vérité ou est le parfait réalisé (*taḥaqqâqa*) ». Le premier est un hérétique étant donné qu'il proscrie les forces de la sagesse et des jugements en se basant sur la prédestination ; quant au pervers cela résulte du fait que ses actes sont dépourvus de sincérité dans leur orientation puisque la sincérité constitue la base de tout éloignement du péché et maintient l'orientation des actes vers Dieu Seul ; quant au troisième, il a atteint la vérité étant donné qu'il s'est appuyé sur la Vérité Absolue qui est Dieu. » Référence : ZARRÛQ, Aḥmad, *Qawâ'id al-taṣawwuf*, analyse et commentaires 'Abd al-Majîd Khayâlî, Beyrouth, ed. Dâr al-kutub al-'ilmiyya, deuxième édition année 2005, règle 4 page 22. Il dit également « l'utilité dans tout acte réside dans l'intention pour lequel il est destiné, son utilité réside également dans sa sincérité lorsqu'il fut entamé ou lorsqu'il fut terminé ou dans les deux cas. Cela réfère au soufisme qui est une science destinée à épurer les cœurs et à les orienter vers Dieu Seul, à la jurisprudence qui perfectionne les actes, maintient l'ordre et fait prévaloir la sagesse par les lois », référence citée, règle 13, page 26.

⁶⁸⁶ *Târîkh Tiṭwân*, volume 6, p.369.

⁶⁸⁷ Le dévoilement veut dire « *al-fath* » l'ouverture ou la réalisation spirituelle : c'est la station où le serviteur est en paix avec lui-même et avec son Seigneur, il ne peut plus redouter les insufflations de l'ennemi (l'âme ou Satan). Il voit les choses telles qu'elles étaient créées par Dieu, il ne peut que se conformer à la loi divine car il a conscience de la vérité cachée derrière cette loi.

⁶⁸⁸ Cf. lettre 26 (§II Etude thématique des lettres).

initié à la jurisprudence, il maîtrise ses actions et ses états **a posteriori** (avec le risque de « tordre » sa compréhension du Fiqh en fonction de ses « habitudes » dans les pratiques spirituelles) . Le disciple ne peut acquérir la réalisation (*tahqîq*) sans une jurisprudence authentique et un goût, l'un ne pouvant lui être utile sans l'autre, tel un médecin dont la science ne peut se substituer à l'expérience et vice versa »⁶⁸⁹. Il précise également : « La science **utile** ne peut habiter qu'un cœur conscient et craintif (*khâshi'*), car la soumission procure l'écoute »⁶⁹⁰. Al-Harrâq insiste à travers plusieurs lettres, comme nous l'avons vu, sur le danger pour un savant de la science exotérique que représente son propre âme (*nafs*) et les **ruses** de Satan. Ces derniers peuvent avoir aussi la forme des « ruses légales » (*al-hiyal al-shari'yyah*)⁶⁹¹. Un savant exotérique, loin de l'éducation d'un maître réalisé, peut ainsi « interpréter » au profit d'un souverain ou d'un clan un texte scripturaire, ceci afin de lui donner une autorité et une légitimité pour arriver à ses fins.

Ainsi al-Harrâq a « abrogé la règle de la dissociation entre la jurisprudence et le soufisme, laquelle a mené à l'hostilité entre les deux écoles voir bien souvent à des conflits »⁶⁹². Les lettres ayant traité ce point sont les plus longues et les plus détaillées.⁶⁹³

Le cœur de celui qui s'est abreuvé de l'éducation soufie est éveillé par le Dhikr et donc s'il s'agit d'un savant juriste avec une responsabilité de fatwa, ce dernier ne pourra pas se soumettre à autre que Dieu pour prononcer son jugement. Il ne cédera pas aux tentations du pouvoir et ne sera pas corrompible car il ressent en permanence la présence de Dieu (*murâqaba*).

Le soufisme défendu par al-Harrâq est une méthode éducative évolutive, actualisable, contextuelle, réaliste et concrète. Cela veut dire une éducation globale où se juxtapose le texte (*nass*) et le contexte dans une dynamique qui tient compte de l'évolution dans le temps, dans l'espace et du cas des individus (cheminant) et où la finalité est de l'actualiser, le concrétiser et le rendre contextuel. Cela concorde avec le dicton soufi : « le soufi est le fils de son temps ».

⁶⁸⁹ *Qawâ'id al-tasawwuf*, référence citée, base : 26, page, 32.

⁶⁹⁰ *Târîkh Tittwân*, référence déjà citée, volume 6, p 369 : l'écoute ici veut dire l'attention du cœur, la clairvoyance.

⁶⁹¹ Certains savants distinguent les bonnes/légitimes qui sont conformes aux objectifs nobles de la législation islamique et les mauvaises/perverses, voir *al-Muwâfaqât* de l'imâm al-Shâtîbî 3/124 et *Maqâsid al-shari'a al-islâmiya* d'Ibn 'Ashûr p.356.

⁶⁹² BÛZIDI, Ahmad, *al-Fiqh wa al-tasawwuf wifâqun lâ shiqâq : qirâat fi ruayat al-shaykh Zarrûq*, majallat da'wat al-haq, année 52, numéro 395, 4ème mois de l'an 1431 de l'hégire/ Avril 2010. Pages, 67-68.

⁶⁹³ Voir par exemple, les commentaires des lettres : **19, 20, 27, 28, 31 dans le chapitre 2.**

Par-là se manifeste l'aspect vitalisant de l'expérience soufie vivante en plus de sa tendance à soutenir les acquis originels et les principes fondamentaux régissant les sociétés. Le soufisme est alors pour al-Harrâq l'aboutissement de la perfection de la religion. Il a lui-même explicité cette vision dans son interprétation de « *al-hizb al-kabîr* » où Shâdhilî a dit : « finalisons notre religion » par : « extérieurement l'exécution des obligations cultuelles, intérieurement par la sincérité et la bonne foi, celui qui ne se plie pas à ces règles n'a pas parfait sa religion ». Al-Harrâq met en avant la tradition où al-Bukhârî rapporte du Prophète « Gabriel est venu vous enseigner votre Religion »⁶⁹⁴. Cette tradition intègre bien dans la Religion la station de l'Excellence (*Ihsân*), ainsi celui qui n'arrive pas à l'acquérir sa religion demeure imparfaite.⁶⁹⁵

Les innombrables citations et directives figurant dans les lettres d'al-Harrâq ne visent qu'à conforter la légitimité du soufisme et à montrer qu'il se base sur le Coran et la Tradition du Prophète⁶⁹⁶. « Le cheminement des avertis est basé sur les visées et finalités de la loi islamique extérieures et ses directives et traditions intérieures⁶⁹⁷ ».

En parcourant les lettres d'al-Harrâq, nous constatons clairement leur foisonnement de ces fondements. Les manifestations des liens entre Loi et Vérité se voient lorsque les actes apparents reflètent l'intention intérieure, autrement dit, lorsque l'image de la soumission (à Dieu) reflète la sincérité et crée un état sublime et des stations nobles. Cela veut dire, que c'est l'adoration de Dieu qui a donné ses bons fruits. Il s'exprime ainsi dans la lettre sept (7) : « ...il y a des péchés qui conduisent au paradis et des obéissances qui conduisent à l'enfer ! Si l'obéissance est salie par l'hypocrisie ou autre [maladie du cœur] ou souillée par des intentions malsaines, elle est en vérité et aux yeux du cœur un péché »⁶⁹⁸. Il précise également à travers ses sagesses : « S'Il t'aime, ton péché sera proximité, et s'Il te déteste, ton obéissance sera un voile »⁶⁹⁹. Il s'agit ici de principes très subtils dans la science soufie et sa pratique. Les bonnes actions qui nourrissent l'ego sont des voiles lumineux dangereux comme nous l'avions mentionné au précédent chapitre⁷⁰⁰.

Dans une autre lettre il dit : « il faut entretenir et améliorer la vision du cœur plus que celle du corps ; c'est pourquoi les avertis s'appliquent à surveiller leurs cœurs de peur qu'ils

⁶⁹⁴ Référence déjà citée.

⁶⁹⁵ HARRÂQ, al-, Muḥammad, *Sharḥ al-hizb al-kabîr li al-imâm abî al-Ḥasan al-Shâdhilî*, analyse et commentaires Muḥammad Rashîd Agdira, Casablanca, Ed.markaz al-turâth al-thaqâfî al-maghribî, année 2007, page 17.

⁶⁹⁶ Voir à ce propos des exemples dans les lettres qui ont été étudiées, lettres : 5, 8, 11 et 14.

⁶⁹⁷ Voir étude thématique des lettres, lettre 32.

⁶⁹⁸ Voir la partie : étude thématique des lettres, lettre 7.

⁶⁹⁹ *Târîkh Tittwân*, référence déjà citée, volume 6, p 369.

⁷⁰⁰ Notamment la notion de *al-shirk al-asghar* ou *al-shirk al-khafiyy*.

ne se souillent de quelques intrusions malsaines qui vont les dépouiller de leur pureté ; étant donné que la connaissance de Dieu –Vérité⁷⁰¹ - ne se fait qu'intérieurement. Si elle est pure, elle sera son guide vers Dieu – Vérité »⁷⁰². Il est dans l'obligation du soufi que « toute action ou inaction ayant un rapport avec les questions relatives à la Loi, soient établies sur des principes visant la proximité divine et le bon comportement. Il ne souhaite par ses actions que l'assentiment de Dieu. Il en découle pour le soufi une bonne orientation vers l'Absolu ; puisque toute action ne se basant pas sur la proximité de Dieu (la recherche de Sa satisfaction et Son amour) et le bon comportement, n'aboutira pas à éclairer son intérieur. »⁷⁰³

Les soufis pour al-Harrâq sont « les juristes des cœurs. Ils ont établi les règles du comportement entre l'Homme et Dieu et entre l'homme et son prochain sur les bases d'une solide conviction et d'une moralité parfaite et considèrent que l'ésotérique confectionne l'exotérique en lui donnant sa forme correcte et équilibrée ». « Le cœur est le roi des membres et le lieu du regard divin »⁷⁰⁴ selon al-Harrâq et cela implique de traverser l'écorce et de s'infiltrer dans la quintessence. Il est à noter, que cette expression constitue pour al-Harrâq la règle d'or, se basant pour cela sur des versets coraniques et sur la tradition du Prophète.⁷⁰⁵

⁷⁰¹ Qui est résultat de Sa Grâce par excellence, comme al-Harrâq l'exprime à plusieurs reprises.

⁷⁰² Idem, lettre 30.

⁷⁰³ Extrait de la lettre 43.

⁷⁰⁴ Cela sous-entend que le cœur est l'organe qui ordonne aux autres membres l'obéissance ou la désobéissance et que ce qui compte pour Dieu est sa pureté. Extrait des lettres 7 et 12. Dans ces deux lettres al-Harrâq affirme que le *'aql* (raison) et le *qalb* (cœur) sont un même organe si et seulement si le cœur est purifié « *khulûs al-qalb al-mu'abbaru 'anhu bi al-'aql* ». Cela implique une fusion entre le *'aql* et le *qalb*, dans la mesure où l'un et l'autre sont connectés. Nous avons évoqué auparavant la raison éclairée par la pureté du cœur.

⁷⁰⁵ Exemples de textes scripturaires mis en avant par al-Harrâq à ce sujet : Dans le Coran : Sourate 2, verset 225 « ...**Mais Il (Dieu) vous blâmera pour ce que vos cœurs auront acquis.** » Sourate 83, verset 14 « **Que non ! Mais leurs cœurs ont été voilés/rouillés par leurs propres œuvres.** » et la Sourate 22 verset 46 « **n'ont-ils pas parcouru ces contrées (la terre) afin que leurs cœurs méditent et qu'ils tendent l'oreille pour s'informer ? Ce ne sont pas les regards qui sont atteints de cécité, mais bien les cœurs enserrés dans les poitrines** ». Dans la Tradition du Prophète : « le savoir est de deux sortes : un savoir qui gît dans les cœurs, c'est le savoir utile et un savoir limité aux paroles et c'est sur quoi Dieu se base pour juger les fils d'Adam. » Rapporté par al- Mundhirî. Ce dernier considère que ce hadîth est rapporté par al- Khatîb al-Baghdâdî et il qu'il est qualifié de bon. Rapporté également par ibn-'Abd al-Barr dans son livre « *al-'ilm* » avec une chaîne qu'il qualifie d'authentique. 'Aïsha rapporte : « lorsque le Prophète ordonne l'accomplissement d'une chose il prend en compte les capacités de chacun, ces derniers rétorquent : notre sort diffère du votre puisque Dieu vous a pardonné tous vos péchés, le Prophète se fâche et cela se voit sur son visage et il dit : « je suis le plus croyant et celui qui connaît le plus Dieu » rapporté dans l'authentique d'al- Bukhârî dans le livre de la foi, hadîth : « je suis celui qui connaît le plus Dieu ». Enfin la parole du Prophète : « Dieu ne regarde pas vos corps ou vos formes mais regarde vos cœurs », NAWAWÎ, al, Yahyâ, Ibn Sharaf al-Dîn, *Ṣaḥîḥ Muslim bi sharḥ al-Nawawî al-musammâ al-minḥâj fî sharḥ ṣaḥîḥ Muslim Ibn al-Ḥajjâj, kitâb al-birr wa al-sila wa al-âdâb, ḥadîth 33-34,8/363.*

Nous pouvons ainsi dresser le tableau suivant qui résume les spécificités du cœur pour al-Harrâq :

Les spécificités positives	Les spécificités négatives
Le cœur grand, ouvert et qui va de l'avant ⁷⁰⁶ (<i>munfasih</i> , <i>munsharih</i>) ;	Le cœur étroit, obscurci, verrouillé et dépourvue de méditation ⁷⁰⁷ (<i>dayyiq</i> , <i>harij</i>) ;
Le cœur clairvoyant (<i>mubsir</i>) ;	Le cœur aveugle, qui ne raisonne pas et ne comprend pas ⁷⁰⁸ ;
Le cœur qui frémit en évoquant Dieu ⁷⁰⁹ (<i>wajil</i>) ;	Le cœur réfractaire quant à l'évocation de Dieu, sombrant dans l'inadvertance et l'insouciance (<i>qâsî</i> , <i>lâhî</i>) ⁷¹⁰ ;
Le cœur doux ⁷¹¹ (<i>layyin</i>) ;	Le cœur dur, épaix ⁷¹² (<i>ghalîz</i>) ;
Le cœur apaisé par l'évocation de Dieu ⁷¹³ (<i>mutmainn</i>) ;	Le cœur tourmenté (<i>jazi'</i>) ;
Le cœur aride ou épuré de toute attache ⁷¹⁴ (<i>ajrad</i>)	Le cœur souillé par le mal ;

⁷⁰⁶En référence au verset coranique 22 de la Sourate 39 : « **Celui dont Dieu a ouvert (litt. Dilaté) la poitrine à l'islam et que guide une lumière venue de son Seigneur** ».

⁷⁰⁷En référence au verset coranique 24 de la Sourate 47 : « **Ne méditeront-ils pas sur le Coran, à moins que leurs cœurs ne soient verrouillés/fermés ?** »

⁷⁰⁸En référence au verset coranique 46 de la Sourate 22 : « **n'ont-ils pas parcouru ces contrées (la terre) afin que leurs cœurs méditent et qu'ils tendent l'oreille pour s'informer ? Ce ne sont pas les regards qui sont atteints de cécité, mais bien les cœurs enserrés dans les poitrines** ». Et au verset 179 de la Sourate 7 « **Nous avons destiné à l'enfer un grand nombre de djinns et d'humains. Ils ont des cœurs avec lesquels ils ne comprennent pas** ».

⁷⁰⁹En référence au verset coranique 22 de la Sourate 39 : « **Malheurs à ceux dont les cœurs sont endurcis du Rappel de Dieu ! Ceux-là sont plongés dans un égarement manifeste** ». Au verset 28 de la Sourate 18 : « **N'obéis pas à celui dont Nous avons rendu le cœur insouciant envers Notre Rappel, qui se laisse mener par ses passions et dont la conduite est débridée** ». Le Prophète dit à ce propos : « ne bavardez pas trop sauf pour évoquer Dieu, étant donné que le bavardage en dehors de l'évocation de Dieu durcit les cœurs ; et les gens les plus éloignés de Dieu sont ceux dont les cœurs sont durcis » ; il dit également : « priez Dieu en ayant la certitude (la confiance) en Son acceptation et sachez que Dieu ne répond jamais à un cœur dans l'inadvertance et l'insouciance ».

⁷¹⁰En référence au verset coranique 2 de la Sourate 8 : « **Certes, les vrais croyants sont ceux dont les cœurs frémissent/palpitent lorsque le Nom de Dieu est mentionné** ».

⁷¹¹En référence au verset coranique 23 de la Sourate 39 : « **Dieu a fait descendre la plus belle des paroles : un livre riche en analogies et en antinomies. La peau de ceux qui redoutent leur Seigneur en frissonne, puis leur peau et leurs cœurs se détendent (s'adoucissent) au souvenir de Dieu...** »

⁷¹²En référence au verset coranique 159 de la Sourate 3 : « **Par une miséricorde de Dieu, tu as été indulgent à leur égard, si tu avais été rude et dur de cœur, ils se seraient écartés loin de toi...** »

⁷¹³En référence au verset coranique 29 de la Sourate 13 : « **Ceux qui croient et dont les cœurs s'apaisent au souvenir de Dieu : N'est-ce pas par l'invocation de Dieu que s'apaisent les cœurs ?** »

⁷¹⁴ Dans la lettre 35 par exemple, il évoque la notion du « cœur épuré du souci de suivre la passion » et il recommande aux disciples de « surveiller leurs cœurs qu'ils ne soient occupés/effleurés par rien d'autres que Allah ».

Le cœur lumineux et fleurissant (<i>munîr, muzhir</i>)	Le cœur obscurcit et fané (<i>muzlim, dhâwî</i>)
Le cœur glissant (<i>mazlaqat</i>) ⁷¹⁵ pour les univers qui ne laisse rien habiter en son sein en dehors de Dieu.	Le cœur habité par les idoles ⁷¹⁶ et qui absorbe les attaches du monde sensible.

Ainsi, « le vrai travail de réforme » pour al-Harrâq (comme d'ailleurs pour les soufis qui l'ont précédé) est celui qui vise le cœur, le dépositaire « du refus et de l'acceptation »⁷¹⁷. Le cœur pour lui est deux sortes : un cœur enveloppé par la lumière protectrice et un cœur possédé par une obscurité oppressante. Il est pour lui également « le gîte de la raison et du savoir, c'est lui que convoite Satan. Il s'y faufile à travers une issue creusée dans la poitrine son bastion, l'envahie et y déverse ses troupes qui le submergent de chagrins, de peines et de soucis. Le cœur saturé d'angoisses, se voit privé de la magnificence de la soumission à Dieu et de la joie que procure l'adhésion à l'islam et l'élévation vers l'*ihsân* (l'Excellence). A l'opposé, si on arrive à chasser cet ennemi avant qu'il ne prenne place dans le cœur, celui-ci sera en sécurité, l'angoisse disparaît, il s'apaise et peut alors s'adonner au devoir de la dévotion »⁷¹⁸. Ainsi, si le cœur- intelligent (clairvoyant), vivant et vigilant est l'emplacement de la raison, celle-ci cependant est l'affaire d'un cœur où la pratique surplombe la théorie. Pour al-Harrâq la raison éclairée est le fruit d'études approfondies de la loi islamique⁷¹⁹ guidé par « l'orientation d'un maître vivant réalisé »⁷²⁰. Ce dernier est le seul apte à décrypter les significations des états spirituels et des illuminations ou épiphanies et également de sonder les profondeurs des symboles et des vérités puisqu'il détient la sagesse c'est-à-dire « le savoir occulte puisque l'ésotérique est la quintessence de toute chose et l'exotérique n'en est que l'écorce. Il est évident que l'important dans toute chose se trouve dans la quintessence et non dans l'écorce. Quant à la science, elle est le dépôt de Dieu dans les cœurs qu'il faut préserver. Toute négligence aboutira à la suppression de la quintessence. Ainsi seule l'écorce inutile subsistera »⁷²¹. Pour éviter ces méfaits, al-Harrâq exige la compagnie d'un maître éducateur, médecin des cœurs, et en fait une obligation à caractère individuel (*fard 'ayn*), puisqu'il est le seul capable de détecter les maladies du cœur et les guérir. Cette compagnie est la seule garante d'une connexion entre

⁷¹⁵ Terme employé dans la Lettre n° 18 cf. annexe.

⁷¹⁶ Tel l'orgueil, l'ostentation, la vanité, l'autosatisfaction, l'amour du bas monde...

⁷¹⁷ Evoqué dans la lettre 35.

⁷¹⁸ Extraits des lettres 45 et 46 : les bienfaits du Dhikr et les signes de l'invocateur sincère.

⁷¹⁹ Extrait de la lettre 27 « la réalisation de l'adoration de Dieu extérieurement et intérieurement ».

⁷²⁰ Voir la partie « étude thématique des lettres » : lettres 8 et 31.

⁷²¹ Extrait lettre 27.

la raison et le cœur, le cœur purifié transformera la raison en alliée et soutien pour la bienfaisance et la science utile.⁷²²

Al-Harrâq affirme que Dieu dirige vers les cœurs de ses adorateurs un même regard. Il en résulte une union qui les conduit vers les voies acheminant à la miséricorde de Dieu⁷²³. Dans une autre lettre, il indique que le cœur qui arrive à se débarrasser des vestiges des perceptions imposées au corps par le monde extérieur, accèdera au discernement, ses connaissances s'élargissent et l'assistance divine s'y affirme et l'inonde de Ses lumières⁷²⁴. Pour cela, il conseille les aspirants de bien surveiller leurs cœurs et de veiller à ce qu'ils ne contiennent que Lui (Dieu)⁷²⁵. Il dit : « on vous aime que Dieu vous aime, surveillez bien vos cœurs pour que seul Dieu y pénètre ». ⁷²⁶ Selon une sagesse de al- Harrâq « le cœur sera voilé de la vision (de Dieu) pour peu qu'il se détourne de moins d'un atome ! »⁷²⁷

A l'appui de cette sagesse, nous pouvons diviser le cœur en deux catégories :

- Un cœur orienté ;
- Et un cœur distrait.

Il en résulte deux cœurs opposés : un cœur voilé, aveugle et un autre clairvoyant, ouvert (vers Dieu). Le cœur voilé est un danger pour la personne et son entourage car ce dernier ne ressent par rapport à Dieu ni crainte, ni amour ni espoir.

Muhammad Dâwud raconte - dans un paragraphe intitulé : « *nawâzil fiqhiya li al-shaykh al- Harrâq* » (événements nouveaux (droit évènementiel) explicités par le maître al-Harrâq) - « qu'il était avant de devenir un maître soufi et un savant dans la voie spirituelle, un savant exotérique tourné vers la mémorisation du savoir utile, l'étude de la jurisprudence et des *Nawâzil* ». ⁷²⁸ Ces derniers ont été réunis par son disciple al-Mahdi ibn al- Qâdî⁷²⁹ . Muhammad Dâwud ajoute également qu'il s'est même adonné à l'enseignement, à la justice, à la fatwa, dirigeait la prière et donnait des cours dans les thèmes se rapportant à la science de l'interprétation du Coran dans la grande mosquée de Tétouan⁷³⁰. « Le sultan Mûlây Slimân a confié en personne au savant al-Harrâq les fonctions d'Imâm, d'enseignant et le prêche du

⁷²²Extrait lettre 26.

⁷²³ Voir la partie « étude thématique des lettres », lettre une.

⁷²⁴ Idem., lettre deux.

⁷²⁵ Idem., lettre trente cinquième (35).

⁷²⁶ Voir la partie étudiée, lettre trente cinquième.

⁷²⁷ 'AMRÂNÎ, Khaldî 'Abd al-Salâm, *Min anwâr tajalliyât al- malik al-khallâq*, référence citée, p. 176.

⁷²⁸ DAWUD, Muhammad, *Târîkh Tiṭwân*, référence citée, 6/295.

⁷²⁹ Idem. Questions relatives au droit musulman (vente, achat, location, mariage, divorce, parjure...), rassemblées par son élève al-Mahdi Ibn al-Qâdî. **Manuscrit n° 621 à la bibliothèque générale de Tétouan : Nombre de pages : 555.**

⁷³⁰ Idem, 6/298-307-315-316-319.

Vendredi »⁷³¹. Il en faisait l'éloge en mentionnant son savoir abondant et sa grande honnêteté en disant : « voilà que nous avons nommé le noble savant Muḥammad al-Ḥarrâq du fait que c'est un homme de science et d'une grande honnêteté ».⁷³²

Muḥammad Dâwud ajoute que le maître al-'Arbî al-Darqâwî souhaitait avoir comme compagnons dans la voie, deux savants de la science exotérique : Aḥmad ibn 'Ajîba al-Ḥasanî et Muḥammad al-Ḥarrâq. Abû 'Abd Allah al-Morîr disait à propos de ce dernier : « lorsque Dieu a réalisé au maître al-'Arbî al-Darqâwî son souhait d'avoir Muḥammad al-Ḥarrâq un savant exotérique dans sa voie pour l'épauler dans sa lutte contre ceux qui le critiquent ; il le prie pour assistant et comme un appui. C'est pourquoi il le vénérât et lui faisait beaucoup d'éloge dans les lettres qu'il lui adressait. Il en faisait également son représentant et son porte parole »⁷³³. Al-Darqâwî lia par un lien de fraternité al-Ḥarrâq à son élève 'Abd al-Wâhid al-Dabâgh en lui disant « si tu cherches la science ésotérique dirige-toi vers 'Abd al-Wâhid al-Dabâgh. » Al-Darqâwî dit à ce dernier : « si tu cherches la science exotérique dirige toi vers Muḥammad al-Ḥarrâq. L'homme au contact d'un autre homme réussit mieux, il est absolument nécessaire d'avoir des frères »⁷³⁴. Lorsqu'il quitta l'école de son maître comme un savant actif arrivant au terme de la voie et un éducateur qui achemine vers Dieu, il sort portant un habit de « magnificence » (*bahâa*) afin que les gens se dirigent vers lui et se groupent autour de lui, le considère, l'écoute et puisent dans son savoir⁷³⁵.

Le chercheur 'Abd al-Majîd al-Saghîr voit dans le fait qu'ibn 'Ajîba choisit al-Ḥarrâq pour évaluer son livre « *al-baḥr al-madîd fî tafsîr al-qurân al-majîd* »⁷³⁶ « sa conviction qu'il est un grand savant de la jurisprudence et qu'il n'a pas d'égal dans toute la région de Tétouan ; sinon il ne l'aurait pas pris pour arbitre dans le litige qui l'opposait aux savants de la ville »⁷³⁷.

Nous comprenons ainsi que le parcours personnel d'al-Ḥarrâq l'a prédisposé à lier le soufisme à la jurisprudence, **le cœur (*qalb*) à la raison (*'aql*)**⁷³⁸ et l'exotérisme à l'ésotérisme. Il était devenu maître et référence en science exotérique du moins dans sa région (comme en

⁷³¹ Idem.

⁷³² Idem.

⁷³³ Idem.

⁷³⁴ *L'imâm mûlây al-'Arbî al-Darqâwî*, référence citée, page,62.

⁷³⁵ TUHAMI, Muḥammad, al-Ḥarrâq, *Taammulât awwaliyya ḥawla dilâlât al-bahâa fî at-tajriba al-shi'riya al-sufiyya li al-shaykh al-Ḥarrâq, al-taṣawwuf shajarat al-ma'rifa wa al-mahabba*, travaux d'une première rencontre internationale sur le chant soufi du 02 au 06 mai 2007 à Fès, pages,15 à 34.

⁷³⁶ Référence déjà citée.

⁷³⁷ SAGHIR, 'Abd al-Majîd al-, *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufi fî al-Qarawiyîn-al-'Abbas Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muḥammad al-Ḥarrâq*, référence déjà citée, tome I, p 240

⁷³⁸ Cf. lettre 22 :« le '*aql* de l'insouciant (*ghâfil*) est l'esclave de son corps, dès que son corps désire une chose il le réalise, mais le '*aql* du parfait réalisé est orienté vers le cœur et vers la lumière divine et non plus vers les besoins primaires du corps et ses désirs bestiaux... ». Il y a ainsi fusion entre le cœur et la raison. Cette dernière suit alors les besoins de l'esprit par l'intermédiaire du cœur qui en est le récepteur.

témoigne les sources citées) et a été ensuite initié au soufisme et compris l'importance voire la nécessité de cette science gustative pour parfaire l'éducation et protéger l'individu de ses bas instincts quand bien même il serait savant connaisseur de la Loi.

Al-Harrâq prônait depuis son initiation au soufisme un Fiqh engagé sur deux niveaux :

Au niveau d'abord du fond et donc du cœur en le purifiant par l'éducation spirituelle afin que toute pensée ou décision soit épurée de tout intérêt terrestre.

Et au niveau de la forme afin que le faqîh ne s'attarde pas sur des sources primaires ou secondaires sans regard à leur finalité.

Il plaidait pour un faqîh indépendant qui ne soit ni esclave de ses passions ni d'un pouvoir ou d'une autorité ni même d'une idéologie qui lui dicte le résultat qu'il doit obtenir par son exercice de la jurisprudence à travers des ruses « shariatiques » (*hiyal shar'iyya*).⁷³⁹

Le fiqh pour al-Harrâq doit servir la vie des gens pour leur donner des solutions réalistes et non des contraintes et des interdits sans alternatives. L'intérêt de la spiritualité pour le Fiqh à ce sujet est d'insuffler au Faqîh la sagesse et l'éclairage pour aller à l'essentiel sans être perturbé par le détail. Comprendre la finalité de chaque statut juridique (*hukm*) pour pouvoir adapter le texte au contexte notamment lorsqu'il s'agit de questions à divergence entre les savants (*zaniyy al-thubût aw al-dilâla*) tel est le Fiqh engagé, réaliste et éclairé qu'al-Harrâq a soutenu. C'est ce type de pratique de Fiqh qu'on peut qualifier de morale et humaniste car sa fin est tournée vers l'Homme et son bonheur. Nous pouvons expliquer cette vision par son expérience amère avec les fuqahas peu scrupuleux de sa région qui l'ont calomnié rongés par leur jalousie et n'ayant que des visées « matérialistes » de pouvoir !

Al-Harrâq avait également des disciples et des adeptes dans la science de la jurisprudence auxquels il a inculqué ses principes et qui ont été le témoin vivant d'un exercice du Fiqh à la fois engagé, moral et réaliste. Nous en citons le savant al-Mahdî Ibn-Tâlib Ibn Sûda, son frère le savant 'Umar Ibn-Tâlib, leurs frères le savant Muḥammad Ibn-Tâlib Ibn Sûda, le savant théologien 'Abd al-Hafîz ibn al- Majdhûb al- Fâsî, al-Ghodr Ashaj'i qui a fréquenté la zaouia « où il a étudié les règles de l'interprétation, a embrassé sa voie et s'est employé à le servir »⁷⁴⁰. Muḥammad Dâwud a cité bien d'autres noms de disciples accompagnés de leur biographies⁷⁴¹ ; ce qui a poussé 'Allâl al- Fâsî⁷⁴² à conclure en disant : « ce qui distingue le soufisme marocain

⁷³⁹ Dès sa troisième lettre, al-Harrâq aborde la notion de détachement de tout ce qui n'est pas Dieu et la nécessité de revenir à l'attitude de la première école de l'islam celle des compagnons du Prophète.

⁷⁴⁰ *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufi fi al-Qarawiyyîn*, référence citée, page 240.

⁷⁴¹ *Târîkh Tîtwân*, référence déjà citée, 6/320-328.

⁷⁴² Intellectuel, auteur et homme politique marocain (m.1974). Il défend un retour au *Salaf* (pieux prédécesseurs) dans ses livres tout en vantant le soufisme marocain de la morale (*akhlâq*).

c'est le fait que ses adeptes et ceux qui le diffusent sont tous des savants connaisseurs de la religion et de ses branches c'est ainsi qu'il était rare qu'ils rentrent en conflit avec d'autres savants comme c'était le cas en Orient »⁷⁴³. Cet intellectuel défenseur d'un salafisme moderne a appelé ce soufisme « le soufisme des savants » ou « le soufisme de la morale et du raffinement. Ce genre de soufisme a été adopté par les soufis marocains et a eu une influence bénéfique sur la société de confession musulmane au Maroc »⁷⁴⁴ ajoute-il.

Enfin, nous parlons d'un soufisme humaniste selon l'affirmation même d'al-Harrâq dans ses *Sagesses*⁷⁴⁵ « Ne blâme pas l'humanité, car sans elle tu n'auras pas de privilège parmi les humains. » Il y a ainsi une exigence à la fois d'une sociabilité, d'une bienveillance envers le prochain et aussi d'une gratitude vis-à-vis des causes c'est-à-dire tout ce qui est dans cet univers à notre disposition. L'être humain a été créé selon « **la plus excellente constitution** »⁷⁴⁶ à Son Image⁷⁴⁷. Les Anges se sont inclinés devant lui⁷⁴⁸. Les corps « des sphères célestes » tournent autour de lui ! Cela démontre -selon al-Harrâq- la noblesse de son rang (*nisba*).

Il n'y a rien dans la possibilité universelle de plus parfait que ce Monde car si cela avait existé et que Dieu l'eût retenu, il aurait fait preuve d'imperfection, de faiblesse et d'avarice ! Or cela ne convient ni à Sa puissance ni à Sa Générosité ! Pour cette raison, toute possibilité d'un monde meilleur est écartée et le serviteur réalisé doit considérer l'humanité telle qu'elle est avec égard (*tawqîr*).⁷⁴⁹ Plus la vénération (*ta'zîm*) du serviteur à son prochain est grande plus il s'imprègne des qualités seigneuriales ! C'est parce que l'Homme est également une preuve conduisant à la connaissance de Dieu qu'il est l'accomplissement des réalités « la porte et le voile »⁷⁵⁰. L'orientaliste allemand Bernd Manuel Weischer évoque l'influence akbarienne sur al-Harrâq notamment la question de l'humanisme.⁷⁵¹

⁷⁴³FASI, 'Allâl al-, *al-Taşawwuf al-islâmî fi al-maghrib, majallat al-thaqâfah al-maghribiyya* : deux tomes : trois numéros : le premier en Janvier – Février 1970, les deux autres en Mars- Avril 1970. 'ADLOUNI, Idrissi, Muḥammad, *Nazarât fi al-taşawwuf al-maghribî*, Casablanca, dâr al-thaqâfa, première édition, 1427/2006, page 94.

⁷⁴⁴FASI, 'Allâl al-, *al-Taşawwuf al-islâmî fi al-maghrib*, Rabat, éditions muassassat 'Allâl al-Fâsî, 1998, page 84.

⁷⁴⁵*Târîkh Tiṭwâne*, volume 6, p.369.

⁷⁴⁶ Coran, 95, 4.

⁷⁴⁷ Les traditionalistes comme Malik rende cela faible.

⁷⁴⁸ Cf. Coran 20, 111.

⁷⁴⁹ Cela rejoint la doctrine akbarienne : *Futûḥât*, t.I :4, 259, 441, 443, 552 ; t.II :94,103,321,345, 395 ;t.III :11, 110,166, 360, 398,449 ;t.IV ;101,260 ;*Masâ'il* 27. Voir aussi E.L. Ormsby, *Theodicy in islamic thought : the dispute over al-ghazali's* « best of all possible words », Princeton U.P. Princeton, 1984.

⁷⁵⁰ Nous avons déjà commenté cela, la complexité des relations humaines réside dans sa dualité. L'humain est la porte si on le respecte et il est le voile si on le méprise. Il est d'argile et de lumière et il est capable du meilleur et du pire.

⁷⁵¹ WEISCHER, Bernd Manuel, *Nûr al-asharq muḥâdarât adabiya*, -traduit de l'allemand- *al-muḥâdara al-râbi'a* : *Awḥad al-Dîn al-Kirmânî wa Muḥammad al-Ḥarrâq al-Tiṭwânî ka mumathilayn kabîrayn li al-taşawwuf al-islâmî*, p.65.

Al-Harrâq cite souvent dans ses lettres la maxime : « celui qui connaît son âme connaît alors son Seigneur. »⁷⁵² La connaissance de l'âme humaine exige un effort continu (*Jihâd*) et une attention particulière pour scruter ses défauts. Cela exige en parallèle le non jugement des autres. En effet, celui qui occupe son temps à chercher les défauts chez son prochain ne pourra pas mener à bien ce travail sur lui-même et son cœur s'assombriera de plus en plus, voilé par les défauts des autres sur ses propres défauts.

Si l'humain concentre sa finalité pour et en Dieu « le Vrai », il demeurera en Lui et témoignera de l'Amour de Dieu et ne pourra exprimer qu'amour, miséricorde, et bienveillance envers l'humanité. Il sera au service des créatures pour le Créateur (et non pour une fin matérielle).

Ainsi, pour al-Harrâq, la spiritualité comme le Fiqh ont un même but « l'Homme » et son élévation du stade argileux et bestial vers l'accomplissement de sa qualité de vicaire et son retour à la lumière originale et à la nature innée (*fiṭra*). Néanmoins, l'humanisme prôné par al-Harrâq ne veut pas dire oublier le Créateur, mais bien au contraire faire du respect de l'humain le pont pour le cheminement vers Dieu et un témoignage de l'Amour de Dieu et de Sa gratitude par l'amour de l'humain et son service ! Le cheminant témoignera de l'Amour de Dieu proportionnellement à son détachement de ce qui est chez les créatures, al-Harrâq dit à ce sujet : « Le cœur est voilé de la vision n'est-ce que par son détournement vers une chose plus petite qu'un atome »⁷⁵³.

Il est impossible de comprendre l'apport de la doctrine d'al-Harrâq sans le lier à sa propre biographie et son contexte. Il est juriste ayant subi l'injustice des juristes, il est devenu maître soufi, ayant constaté la déchéance des juristes et d'un autre côté il est témoin de la période trouble politiquement au Maroc où les forces coloniales s'appêtent à investir le nord marocain ! Il a construit sa pensée et son éducation sur la base de tous ces éléments parfois opposés. Ainsi, son éducation soufie met en avant la science utile et impose aux disciples de s'y abreuver. En même temps il ne reconnaît la science que dans la mesure où elle mène vers Dieu et qu'elle est protégée par l'éducation spirituelle en compagnie d'un maître réalisé. Il lie ainsi le cœur et la raison et ne voit aucune opposition entre la science gustative -du cœur- et la science exotérique. Le cœur éclairé et la raison soutenue sont des alliés et les deux ailes du disciple pour cheminer

⁷⁵² Ce *ḥadīth* n'est pas considéré comme authentique par les traditionnalistes. Il semble remonter à Yaḥyâ Ibn Mu'âdh al-Râzî (258,871) d'après Suyûfî. Cf. MASSIGNON, L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, p.127.

⁷⁵³ *Târîkh Titwân*, volume 6, p.369.

vers le Seigneur en toute humilité. Al-Harrâq abroge la méthode des épreuves pour l'initiation du disciple et lui préfère la beauté (*al-jamâl*) pour l'attirer vers les belles qualités seigneuriales de la miséricorde (*rahma*), la bienveillance (*'inâya, rifq*) et de la générosité (*karam*). Il croit ainsi que l'homme par son origine lumineuse (*nafkha*) possède en lui deux aspects de perfection (*kamâl*) à atteindre ou à affirmer, l'un qui relève de sa création de l'Esprit de Dieu (*nafkha*) et l'autre qui est relatif à son évolution positive dans le monde manifeste⁷⁵⁴. Par le premier, il accède au degré de la Présence divine (*hadra*), et par l'autre au degré de la présence « du monde de la génération » (*kiyân*). Il est à la fois serviteur car il est assujetti et responsable (*mukallaf*) puisqu'il vient à l'existence à l'instar de la création (*wujûd*) par la générosité (*jûd*) divine, ce qui lui impose l'action de rendre grâce (*shukr*) ! Et il est également seigneur (*rabb*)⁷⁵⁵ sous le rapport de la lieutenance (*khilâfa*) sur terre, de la forme (*gûra*) et la plus belle constitution.⁷⁵⁶ Le but de la méthode d'al-Harrâq est de polir tout aspect imparfait afin de le rendre à la beauté originale et à une vision parfaite des vérités (*haqâiq*) pour atteindre le juste milieu ou l'équilibre (*wasat*) qui est en réalité la station des parfaits réalisés. L'humain « parfait » (*kâmil*) sera ainsi l'Isthme (*barzakh*)⁷⁵⁷ entre l'Univers et le Créateur. La Connaissance (*ma'rifa*) qu'il a du Seigneur lui permet d'être le point de rattachement (non matériel) entre le monde manifeste et le monde invisible des secrets. Il sera le reflet de la Lumière « première » pour guider d'autres vers cette dernière en toute subtilité par la **beauté** et la **bienveillance**.

⁷⁵⁴ Ou plutôt sa *himma* (aspiration) pour se détacher de son enveloppe charnelle et s'élever vers une adoration où l'ego est anéanti, cf. lettre 27.

⁷⁵⁵ Coran 12/50. Le terme « *rabb* » est utilisé pour désigner la possession même au sens profane.

⁷⁵⁶ *Ahsan taqwîm*, cf. Coran 95 :4.

⁷⁵⁷ Pour cette notion voir W.Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, SUNY press, Albany, 1989, pp.117-118. Voir également le chapitre 63 des *Futuhât* dont une grande partie a été traduite par Maurice Gloton, in *L'Arbre du Monde*, Les Deux Océans, Paris, 1982 et 1991, pp.154.

Synthèse des fondements et finalités de l'éducation spirituelle d'al-Harrâq

Pour résumer l'apport de la Tariqa d'al-Harrâq d'origine Darqawi Shadhilite, nous dressons enfin deux tableaux, l'un concernant ses fondements et l'autre ses principales finalités que nous inspirent ses lettres et ses sagesses :

Les fondements :

La compagnie en Dieu	La réunion en Dieu	L'union du cœur à Dieu	L'action pour Dieu
1. s'initier et se faire accompagner par un maître vivant qui a joint en lui <u>H</u> aqîqa et Shari'a (et pas seulement l'une sans l'autre) ⁷⁵⁸ .	1. se réunir à la Zawiya pour le Dhikr, la Mudhâkara (l'échange de la science utile) et pour servir les Fuqara.	1. avoir l'intention pure pour Dieu, la sincérité (<i>Ikhlâs</i>), 2. s'orienter vers Dieu (<i>tawajjuh</i>), 3. se détacher de tout ce qui n'est pas Dieu (<i>tarh al-siwâ</i>), 4. réaliser la servitude pure pour Dieu.	1. en plus des piliers de l'islam, s'adonner aux exercices pieux méritoires y compris le service des créatures (pour rendre grâce - <i>shukr</i> - à Dieu non seulement par le cœur et la langue mais surtout par l'action)
2. suivre, servir ce maître (pour Dieu), lui obéir et être patient avec lui.	2. se réunir en forme de cercle, 3. accomplir le Dhikr à voix haute en groupe, 4. observer les convenances du Dhikr : en chœur, sans se précipiter ⁷⁵⁹ et en étant bien présent. Ceci afin que ce Dhikr puisse être utile au cœur.		2. vénérer les injonctions divines (action du cœur liée aussi à l'action de rendre grâce continuellement).

Les finalités :

⁷⁵⁸ Ceci a bien été détaillé à travers sa lettre 20 (déjà analysée et qui a été résumée avec les autres lettres en annexe). Une des spécificités d'al-Harrâq est qu'il n'accepte pas de reconnaître un maître s'il n'est pas aussi un savant exotérique. Pour s'approfondir dans les subtilités gustatives il faut aussi connaître les limites de la Loi.

⁷⁵⁹ Dans sa lettre 32 il dit : « ne vous précipitez pas dans le Dhikr de la langue, faites-le doucement (*tarîl*) jusqu'à ce que le cœur lui-même le précipite (arrive à la synchronisation avec la langue) lorsque le disciple acquiert la bonne présence avec son Seigneur (*tawaghulhi fi al-hudûr*) ».

Le respect scrupuleux de la Sharî'a	L'effort continu dans l'adoration	Le comportement sublime	L'amour des invocateurs	L'apprentissage de la science utile et son enseignement
1. le Coran : en état, en acte et en parole ⁷⁶⁰ .	1. l'action continue et renouvelée du repentir (retour à Dieu) (<i>tawba</i>)	1. n'avoir aucun mauvais sentiment envers les créatures	1. se réunir avec eux en observant les meilleures convenances (sans se lasser)	1. apprendre en priorité le nécessaire des sciences de la religion.
2. la Sunna : en état, en acte et en parole.	2. ne plus se lasser des exercices culturelles ⁷⁶¹	2. s'inspirer des convenances et des vertus du maître pour les pratiquer ⁷⁶²	2. l'échange aimable	2. inciter les ulémas (savants) de la Tariqa à enseigner la science exotérique aux disciples. ⁷⁶³
3. la biographie des compagnons ⁷⁶⁴	3. réussir le djihad de l'âme (<i>nafs</i>)	3. la beauté ⁷⁶⁵ : notamment les 3 qualités : miséricorde ⁷⁶⁶ , bienveillance et magnanimité.	3. les servir	3. joindre la science de la langue à la science du cœur.
4. récits des Salafs et des premiers soufis. ⁷⁶⁷	4. arriver à la sincérité et l'abnégation sans attendre de retour ni espérer des récompenses	4. protéger sa langue : pas seulement des mauvaises paroles mais aussi de toute curiosité	4. demander après eux et les consoler	
		5. atteindre la générosité	5. les aider en toute abnégation et sans attendre de retour ni de remerciement ⁷⁶⁸	

		6.Avoir le meilleur comportement envers toutes les créatures	6.les conseiller avec la douceur et leur donner la préférence (l'altruisme)	
		7.Joindre les convenances intérieures et extérieures		



⁷⁶⁰ La finalité suprême de l'éducation spirituelle est d'être « un Coran qui marche sur terre » i.e. se parer des qualités du Coran : magnanimité, bienveillance, miséricorde, générosité, assiduité...

⁷⁶¹ Al-Harrâq cite souvent comment le Prophète trouvait plaisir et joie dans l'adoration : « *arihnâ bihâ yâ Bilâl* » « repose nous par la prière ô Bilâl ! » Lançait le Prophète à son Muezzin Bilâl Ibn Rabâh.

⁷⁶² Dans la lettre 42, il s'adresse à celui qui sera le modèle ou le maître pour lui décrire le comportement qu'il doit avoir même vis-à-vis des détracteurs.

⁷⁶³ Cf. même lettre en exemple.

⁷⁶⁴ Ils sont le deuxième modèle après le Prophète et les lettres d'al-Harrâq contiennent plusieurs récits de leur biographie pour donner exemple aux disciples.

⁷⁶⁵ C'est à la fois une méthode (de la communication/*da'wa*) et une fin.

⁷⁶⁶ En s'inspirant du premier maître, le Prophète qui était selon le Coran : « miséricorde envoyée aux Univers ». 22 :107.

⁷⁶⁷ Al-Harrâq les surnomme dans ses lettres *al-akâbir* (les sublimes personnages).

⁷⁶⁸ Dans la lettre 33 par exemple il dit : « *al-kulfa fi al-tariq hiya 'ibâdatuhâ al-kubrâ* » « le service des frères est la plus grande des adorations dans la Tariqa ». Il incite ses disciples à prendre soin des plus faibles parmi eux.

Troisième partie : Contribution juridique de Muḥammad al-Harrâq et ses réfutations des préjugés sur le soufisme

Chapitre I : Introduction

Bref aperçu sur l'école malikite et ses sources

Avant de traiter le sujet, nous présentons d'abord un bref aperçu de l'école malikite et ses sources⁷⁶⁹, vu qu'al-Harrâq est un juriste malikite et que les *fatwas* (avis juridiques) sont données en se basant sur les méthodes de cette école.

Deuxième école de droit sunnite née au début de l'époque 'abbasside à Médine, elle a été fondée par Mâlik Ibn Anas [93 H/716 ap. J.-C. - 179 H./795 ap. J.-C] surnommé le savant ('*âlim*) de Médine. Il fut à la fois un traditionaliste et un juriste. Sa chaîne de transmission de la science remonte à plusieurs suivants dont Ibn Shihâb al-Zuhrî (m.124 H/741), Abû al-Zannâd (m. 130H/747), Ibn Hurmuz (m.148H/765), Rabî'a Ibn 'Abd al-Raḥmân (m.136H/753) surnommé Rabî'a al-ra'y (pour sa spécialité dans la logique/opinion personnelle), Nâfi' l'affranchi du compagnon 'Abd Allah Ibn 'Umar Ibn al-Khattâb et de Yaḥyâ Ibn Sa'îd al-Anṣârî (m.143H /760).

Mâlik eut également comme maître Ja'far al-Sâdiq (m.148H/765) et fut contemporain d'Abû Ḥanîfa (m.150H/767), son aîné et le fondateur de la première école de droit sunnite en Iraq.

Selon al-Nawawî⁷⁷⁰ (m. 676 A.H-1277 A.J), Mâlik totalise une transmission à partir de 900 maîtres dont 300 Successeurs, les autres étant des Successeurs des Successeurs.⁷⁷¹

Al-qâḍî 'Iyâd de Ceuta (m. 544 A.H -1149 A.J) rapporte dans son *Tartîb al-madârik*⁷⁷² : « les savants en récits traditionnels ont dit : « Le guide des consciences ou référent docte après 'Umar Ibn Al-khattâb fut Zayd Ibn Thâbit (m.45H/665), puis 'Abd Allah Ibn 'Umar

⁷⁶⁹ Nous nous sommes basés essentiellement sur notre travail précédent : IBN 'ASHIR, 'Abd al-Wâḥid, traduit par T.Bengarai, *L'essentiel de la religion musulmane, Tawḥîd, Fiqh et spiritualité*, Paris, 2ème édition augmentée, Ed Iqra, 2010. P.49 et suivantes.

Et notre site : doctrine-malikite.fr.

⁷⁷⁰ Ce qui intéressant à constater est que l'imâm al-Anawawî est un juriste shafi'ite et non malikite et qu'il reconnaît malgré cela l'imâm Mâlik et sa notoriété.

⁷⁷¹ 'IYÂD, Qaḍî, al-, *Tartîb al-madârik wa taqrîb al-masâlik* (ouvrage encyclopédique traçant les biographies des grands hommes de l'école malikite), éd. Ministère des Habûs et des affaires islamiques, Maroc, 1965, tome I, page 23. IBN 'ASHIR, 'Abd al-Wâḥid, traduit par T.Bengarai, *L'essentiel de la religion musulmane, Tawḥîd, Fiqh et spiritualité*, Paris, 2ème édition augmentée, Ed Iqra, 2010. P. 48.

⁷⁷² Ibid, p.23.

(m.73H,693). Vingt-et-un transmetteurs ont reçu leur transmission de Zayd, qu'ils ont ensuite diffusé à trois hommes : Ibn Shihâb al-Zuhrî (m.124H/741), Bukayr Ibn 'Abd Allah (m.122H,720) et Abû al-Zannâd (m.130H/747), pour enfin finir chez Mâlik Ibn Anas. ».

Les plus éminents transmetteurs à partir de Mâlik sont :

De Médine, Ma'an Ibn 'Îsâ (m.198H/813), 'Abd Allah Ibn Maslama al-Qa'anabî (m.221H/836), Maṭraf Ibn 'Abd Allah (m.220H/835)⁷⁷³, 'Abd Allah Ibn Nâfi' (m.206H/821), Ismâ'il Ibn Abî Uways (m.229H/843) ;

De la Mecque l'imâm al-Shâfi'î (m.204H/820), Yahyâ Ibn Qaza'a⁷⁷⁴ ;

De l'Égypte 'Abd Allah Ibn Wahb (197H/813), 'Abd al-Rahmân Ibn al-Qâsim (m.191H/806), 'Abd Allah Ibn al-Hakam (214H/829), Yahyâ Ibn 'Abd Allah Ibn Bakîr (231H/845), Ashhab Ibn 'Abd al-Azîz al-Qaysî (204H/819) ;

De l'Iraq 'Abd al-Rahmân Ibn Mehdî al-Baṣrî (m.198H/813), Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Shaybânî (m.189H/805) (compagnon d'Abû Ḥanîfa) ;

Du Maghreb et d'Andalousie Ziyâd Ibn 'Abd al-Rahmân al-Lakhmî surnommé Shabtûn (m.193H/808) et Yahyâ Ibn Yahyâ al-Laythî (m.234H/848)⁷⁷⁵ ;

De Kairouan Asad Ibn Furât (m.213H/828) ;

De Tunis 'Ali Ibn Ziyâd m. 799 A.J/183H (à ne pas confondre avec Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî m.386H/996, surnommé le petit Mâlik auteur de la *Risâla*⁷⁷⁶) ; et de la Syrie 'Abd al-A'lâ Ibn Mas-har al-Ghassânî (m.218H/833).

La divergence des savants existe depuis l'époque des compagnons et concerne essentiellement ce qu'on nomme « *zanniyy al-thubût aw al-dilâla* » c'est-à-dire d'une part les questions à propos desquelles le texte scripturaire –ici la sunna- n'est pas reconnu authentique par tous les savants spécialistes du Ḥadîth (traditionnalistes) (*zaniyy al-thubût*) ou de l'autre les questions pour lesquelles le texte (Coran ou Sunna) n'est pas clair ou explicite et admet ainsi plusieurs interprétations (*Taawîl*) conformes au figure de style de la langue arabe (*zanniyy al-dilâla*). Les savants ont divergé également sur les notions d'abrogé et abrogeant (*nâsikh wa mansûkh*), sur ce qui est relative à une situation ou un contexte particulier (conjuncturel)

⁷⁷³ *Tartîb al-madârik wa taqrîb al-masâlik*, référence déjà citée, 1/127.

⁷⁷⁴ Considéré digne de confiance (*thiqah*) par les traditionnalistes, nous n'avons pas trouvé sa date de décès.

⁷⁷⁵ Celui qui a transmis la version la plus répandue (*mashhûr*) du Muwataa.

⁷⁷⁶ Traduite en français par Léon Bercher.

(*muqayyad*), ou restreint⁷⁷⁷, ou ce qui est général et applicable à toute situation (*mutlaq*) que cela concerne le Coran ou la Sunna.

Il y a également toutes les questions d'actualités qui n'existaient pas à l'époque du Prophète ni ses compagnons et que les textes scripturaires n'ont pas traités.

Ainsi, chaque école de droit utilise légitimement les outils de l'*Ijtihâd* (effort intellectuel des savants) afin de répondre de façon scrupuleuse à toutes ces questions en étant le plus proche de l'esprit et de l'objectif (*Maq̣sid*) du texte scripturaire. Deux outils sont utilisés par toutes les écoles de droit à savoir l'Ijmâ' (unanimité des savants (*Mujtahid*) d'une époque) et le *qiyâs* (analogie par rapport à des questions déjà traitées dans le texte) à signaler que la quatrième école sunnite – l'école d'Ibn Hanbal (m.241H/855) - se méfiait du *qiyâs* et lui préférait le Hadîth même *Âhâd*⁷⁷⁸ ou *Hasan* (bon)⁷⁷⁹.

En plus des outils classiques de l'*ijtihâd* qui sont communs entre les quatre écoles sunnites tels l'analogie (*qiyâs*) ou le consensus (*ijmâ'*), nous citons ici quelques outils (sources secondaires) qui caractérisent spécifiquement l'école malikite⁷⁸⁰ qui sont au nombre de 17⁷⁸¹ nous en citons essentiellement :

'Amal ahl al-madîna : pratiques médinoises

Il s'agit de **la pratique des médinois** (*'amal ahl al madîna*) de l'époque de Mâlik, ces derniers étant les descendants des compagnons du Prophète.

Ainsi les savants de Médine des trois premières générations font autorité pour Mâlik avant même la tradition dite « *âhâd* »⁷⁸².

⁷⁷⁷ Le juriste malikite al-Qarâfî (1228–1285) rapporte que pour les malikites, il existe quinze restrictions (*takḥsîs*) au général : « la raison, le consensus, le Coran par le Coran, l'analogie claire si le général est le Coran ou la sunna authentique, la sunna par elle-même, le Coran et la sunna notoire, le Coran par les récits transmis par un petit nombre de rapporteurs, les coutumes, la condition, l'exception, la qualification, le but et l'interrogation et la perception qui restreint le sens général de la contradiction (*al-mukhâlafâ*) ». ABÛ ZAHRA, Muḥammad, *L'Imam Mâlik - Sa vie et son époque, ses opinions et son fiqh*, Paris, ed. al-qalam, 2016. P.252-253.

⁷⁷⁸ Litt. singulier, Hadîth classé authentique mais rapporté d'un nombre insuffisant de dignes de confiance *thiqah* (moins de trois dignes de confiance) (sans *tawâtur* : pas d'un groupe de dignes de confiance au nombre suffisant), à signaler que l'Imâm Mâlik préfère l'action des gens de Médine de son époque au Hadîth *âhâd*.

⁷⁷⁹ MU'ŠIR, 'Abd Allah, *Taqrîb al-Fiqh al-mâlîkî*, Rabat, Maroc, année 2004, tome 1, p 18-23.

⁷⁸⁰ Idem p 23-32, IBN 'ASHIR, 'Abd al-Wâhid, traduit par T.Bengarai, *L'essentiel de la religion musulmane, Tawhîd, Fiqh et spiritualité*, Paris, 2^{ème} édition augmentée, Ed Iqra, 2010. P.49 et suivantes.

⁷⁸¹ ROUGHI, Muḥammad, *al-Maghrib mâlikî limâdhâ*, Rabat, éditions ministère des Habûs et des affaires islamiques, 2003. Pages 39 et 40.

⁷⁸² Contrairement à la tradition dite *al-mutawâtir* où la transmission se fait d'un groupe de dignes de confiance (*thiqât*) vers un groupe de dignes de confiance et ce jusqu'au Prophète, la tradition dite *âhâd* est transmise d'un nombre de dignes de confiance (*thiqah*) insuffisants.

L'école malikite donne aussi une place importante aux coutumes de la société ('urf, 'amal) si elles ne contredisent pas la loi divine. Cette importance de la coutume ('urf) dans l'école malikite durant toute son histoire postérieure est inspirée de ce principe de « 'amal ahl al-madîna ». Nous observons au Maghreb la notion de a'mâl (plu. 'amal) liée aux coutumes locales comme nous le verrons plus loin.

Le sociologue Jacques Berque traite cette notion du 'amal et son impact sur les fatwas comme une spécificité relative au Maghreb et ses savants dans plusieurs études réservées au droit⁷⁸³. Il précise à ce propos : « Il faut lire une page au hasard dans l'énorme littérature des formulaires, wathâiq des pratiques, 'amal, des jurisprudences, nawâzil pour comprendre que c'était là une forme de culture profondément originale, nourrie d'un suc puissant et pleine de valeurs maghrébines. »⁷⁸⁴

La parole du compagnon :

Le compagnon *Mujtahid*/savant qui a un avis reconnu sur une question prime sur ceux qui viennent après lui, que ces derniers soient des suivants ou des savants des générations postérieures.

Al-maṣālih al-mursala appelé aussi al-istiṣlāḥ : l'intérêt indéterminé

L'établissement des normes juridiques à partir de l'intérêt général de la société, appelé *al maṣālih al mursala* ou *al-istiṣlāḥ* est source de loi dans l'école de Mâlik.

Shâtîbî⁷⁸⁵écrit que la différence avec la notion de *istiḥsân* réside dans la nature de la règle, *istiḥsân* est une dérogation à une règle établie alors qu'*al-maṣālih al-mursala* n'est pas reliée à des conditions.

Nous citons comme exemples, les actes des compagnons après la mort du Prophète comme la compilation du Coran sous la forme de Codex (vulgate 'uthmanienne), les actes des générations suivantes qui ont rajouté la vocalisation pour aider les non arabophones et les

⁷⁸³ RASHIK, Hassan, *L'esprit du terrain : études anthropologiques au Maroc*, Centre Jacques Berque, 2016, chapitre 22 : Berque droit et culture marocaine, p. 367.

⁷⁸⁴ BERQUE, J., *Études d'histoire rurale maghrébine*, repris dans *Opera minora I*, J. Berque, Editions Bouchene, 2002, p.208.

⁷⁸⁵ SHÂTIBI, Abû Ishâq, *al-I'tisâm*, ed. dâr Ibn 'Affân, 1992, tome II p.607-609 (chapitre 8 : *al-farq bayn al-bida' wa al-maṣālih al-mursala wa al-istiḥsân*).

générations postérieures à lire, comprendre et maîtriser le texte sacré. Ou encore plus tard les minarets, les écoles et les livres entre autres.

Ainsi, en absence d'un texte explicite, le juge prend sa décision tenant compte du « bien commun ».

***Al-istishâb* : présomption de continuité**

C'est la confirmation d'un avis juridique (*hukm*) dans une époque contemporaine à la suite de sa confirmation dans une époque antérieure (tant qu'aucune preuve scripturaire ni qu'un préjudice ne viennent changer cet avis).

***Al-istihsan* : choix préférentiel**

Ibn al-Qâsim (m.191/806) affirme selon l'imam Mâlik que « la maîtrise d'*al-istihsan* comporte le neuf-dixième de la science ». Ceci pour montrer l'importance de cet outil de déduction pour les fuqahâ notamment les malikites.

Al-istihsan peut se traduire par « préférence juridique » ou « choix préférentiel ». Il est utilisé d'une part pour privilégier un argument (*dalîl*) sur un autre en fonction de son authenticité et sa pertinence, et d'autre part pour favoriser un intérêt même partiel (*maslahah juz'iyah fi muqâbalati dalîl kullî*)⁷⁸⁶. Al-Qarâfî⁷⁸⁷ rapporte par exemple que Mâlik mettait en avant par le principe de choix préférentiel, la nécessité de garantir les joailliers contre le vol, ou les porteurs de nourritures, sans qu'il y ait de texte scripturaire explicite sur cela.⁷⁸⁸

Il y a deux types d'*al-istihsan* :

- *al-istihsan* qui repose sur une analogie (*qiyâs*) en absence d'un texte scripturaire explicite : L'imam Shâtîbî⁷⁸⁹ (m.790/1388) rapporte à ce titre : « nous avons recours à *al-istihsan* pour privilégier une déduction (par analogie) afin d'éviter une nuisance. » La levée d'une difficulté ou la considération d'une coutume dominante peuvent justifier également le recours au choix préférentiel en lieu et place d'une analogie.

⁷⁸⁶MU'ĀSIR, 'Abd Allah, *Taqrîb al-Fiqh al-mâlîkî*, Rabat; Maroc, année 2004, tome 1, p 24.

⁷⁸⁷Shihâb al-Dîn Abû al-'Abbâs Aḥmad ibn Idrîs (al-Ṣanhajî al-Bihînsî al-Miṣrî) al-Qarâfî (1228–1285), juriconsulte malikite aṣḥâ'ri enterré en Egypte.

⁷⁸⁸ABŪ ZAHRA, Muḥammad, *L'Imam Mâlik - Sa vie et son époque, ses opinions et son fiqh*, Paris, ed. al-qalam, 2007 puis 2016. P.308.

⁷⁸⁹SHĀTĪBĪ, Abû Ishâq, *al-I'tisām*, ed. dâr Ibn 'Affân, 1992, tome IIp.608 (chapitre 8 : *al-farq bayn al-bida'a wa al-maṣāliḥ al-mursala wa al-istiḥsân*).

-*Al-istihsan* basé sur une nécessité :

Par exemple, *al-istihsan* autorise à découvrir sa nudité pour le soin médical.

***Sadd al-dharâi'* : l'empêchement du dommage**

Sadd al-dharâi' est la prévention des moyens qui peuvent amener un préjudice.

Quelques exemples d'actes qui deviennent interdits par cette règle (alors qu'ils sont à la base licites) :

*Conserver du vin même si le but est d'en faire du vinaigre, par crainte du détournement de cette utilisation.

*Creuser un puit au milieu d'une route où il y a le passage.

*Insulter les idoles de pierre ou les symboles païens en général (car alors leurs adeptes insultent Dieu).

Ne fait pas partie de cette règle le fait d'interdire de cultiver du raisin – même si l'on redoute que la personne en fasse du vin. Ni d'éviter la proximité des maisons des voisins (ou le voisinage) par crainte de l'adultère !⁷⁹⁰

La législation (*Shari'a*) de nos prédécesseurs (*Shar'u man qablanâ*) sauf celle abrogée par notre *Shari'a* ou celle qui la contredit.

Nous pouvons citer comme exemples de la pratique de la législation des prédécesseurs :

* le Talion (*Qisâs*),

*se porter garant du retour d'une personne, la *Kafâla*, déduite de la parole de Jacob et de ses enfants : « je ne l'enverrai pas avec vous tant que vous ne jurerez pas par Dieu de me le ramener, à moins que l'on vous cerne de toute part »⁷⁹¹,

* la déduction de la validité d'une longue location de service (*Ijâra*) inspiré par le contrat entre Moïse et Shu'ayb : « je veux te donner comme épouse l'une de mes deux filles que voici à condition que tu sois à mon service durant huit années et si tu veux prolonger ce délai de deux ans cela sera pure faveur de ta part... »⁷⁹²,

*la déduction de *l'i'dhâr*, i.e. dire à la partie jugée « te reste-t-il un argument supplémentaire ? », inspirée de l'échange de Salomon avec la huppe dans le verset coranique :

⁷⁹⁰MU'SIR, 'Abd 'Allah, *Taqrîb Al-Fiqh Al-Mâlikî*, Rabat, année 2004, tome 1, p 24 et 25.

⁷⁹¹ Coran, sourate 12 verset :66.

⁷⁹² Coran, sourate 28, versets 27 et 28.

« Je lui ferai subir un châtement sévère ou bien je la sacrifierai à moins qu'elle ne m'apporte une excuse valable »⁷⁹³,

*le contrat *Ja'âla* (payer un service après sa réalisation) inspirée du verset : « Nous cherchons la coupe du roi et celui qui la rapportera aura pour récompense autant de victuailles qu'on peut en charger sur un chameau : je m'en porte garant »⁷⁹⁴,

*et la légitimité des prodiges (*karâmât*) des saints, déduite à partir du récit de Marie : « il dit : ô Marie, d'où te vient ceci ? Elle dit : de chez Dieu. »⁷⁹⁵

La coutume (*al-'urf*)

L'habitude (*'âdah*) ou la coutume (*'urf*) appelé aussi *'amal* est liée à des pays ou des régions (ou époques). Elle est prise en considération dans le jugement du moment qu'elle ne contredit aucun texte scripturaire. Nous citons comme exemples basés sur *al-'urf*: la formulation des divorces, des contrats, des promesses, du montant de la pension alimentaire...

Le sociologue Jacques Berque définit le *'amal* comme : « un droit procédural, agonistique, où la sentence ne résulte pas d'un texte univoque, mais de la controverse judiciaire, et laisse toujours la place à l'éventualité d'un retournement »⁷⁹⁶

Le *'urf* / *'amal* puise sa légitimité dans deux versets coraniques : « ordonne la bonne coutume »⁷⁹⁷, et « on doit aux épouses la même chose que ce qui leur incombe envers leurs maris selon l'usage »⁷⁹⁸.⁷⁹⁹

Jacques Berque évoque une « normalisation » de la coutume pour pouvoir l'utiliser comme source secondaire de droit. Il donne l'exemple de contrats agricoles principalement le contrat « *Salam* » (le prix est avancé avant la récolte) où l'aléa (*gharar*) peut bien exister

⁷⁹³ Coran, sourate 27, verset 21.

⁷⁹⁴ Coran, sourate 12, verset 72.

⁷⁹⁵ Coran, sourate 3, verset 37. Marie avait à sa disposition les fruits d'hiver en été et ceux de l'été en hiver.

⁷⁹⁶ BERQUE, J., *Essai sur la méthode juridique maghrébine*, repris dans *Opera minora I*, J. Berque, Saint-Denis, Editions Bouchene, 2001, p. 275.

⁷⁹⁷ Coran, sourate 7 verset 199.

⁷⁹⁸ Coran sourate 2 verset 228.

⁷⁹⁹Ref. THAPARO, 'Abd Allah, *Poésie (et son commentaire) dans la science des fondements du droit musulman d'après al-Waraqât de l'imam al-Haramayn al-Juwayni*, Paris, Les 4 Sources, décembre 2010. (En arabe et français) p.107.

notamment si à l'échéance la moisson n'était pas bonne pour justifier la licéité d'un contrat au regard d'un bien commun (*maslaha*)⁸⁰⁰.

Néanmoins, il conclut en ces termes : « encastré dans des processus sociaux et dépendant des contingences de lieu et de temps, le *'amal* ne pouvait être qu'un droit varié, instable, ambivalent et ambigu. Par définition, il écartait toute applicabilité générale »⁸⁰¹. Mais il correspond néanmoins à un réalisme évident.

Murâ'ât al-khilâf :

Il s'agit de respecter et même tenir compte (dans le jugement) de l'avis du savant qui diverge avec l'école. Cela témoigne du respect de Mâlik pour les autres jurisconsultes de son époque notamment son aîné Abû Hanîfa (m.150/767). Comme exemple, l'imâm Mâlik valide l'héritage entre les deux personnes qui ont contracté un *Shighâr*⁸⁰² bien que ce mariage soit annulé selon sa jurisprudence.

L'école malikite à travers les époques s'est organisée et s'est basée essentiellement sur quatre ouvrages fondamentaux comme sources secondaires appelés les quatre mères (*al-ummahât al-arba'*). Ce sont :

***La *Mudawanna* (al-kubrâ)** (surnommé la mère), est la première source juridique de l'école malikite. Elle constitue la compilation des avis juridiques de l'Imam Mâlik (et ses maîtres) par son élève Saḥnûn Ibn Saïd al-Tanûkhî⁸⁰³ qui l'a rapporté d'Ibn al-Qâsim.

La *Mudawwana* comporte 30200 problèmes et réponses.

L'un des meilleurs commentateurs de la *Mudawwana* fut Ibn Yûnus al-Siqillî (m.451H/1059) à travers son ouvrage « *al-jâmi' li masâ'il al-mudawwana wa al-mukhtalifa* » et

⁸⁰⁰ RASHIK, Hassan, *L'esprit du terrain : études anthropologiques au Maroc*, Centre Jacques Berque, 2016, chapitre 22 : Berque droit et culture marocaine, p. 367-378.

⁸⁰¹ Ibid p.373.

⁸⁰² Le mariage *shighâr* consiste en un troc de femmes (sexe d'une femme contre un autre). Exemple : A épouse la fille de B et en échange, donne sa propre fille en mariage à B, sans qu'il y ait de dot ou avec une dot et en posant comme condition le mariage de la fille de l'autre (ou sa sœur) en contrepartie de sa fille ou sa sœur par exemple... Voir JAZÎRÎ, *al-Fiqh 'alâ al-madhâhib al-arb'a*, tome IV page 116 et IBN ABÎ ZAYD, *Risâla*, traduction Léon Bercher, chapitre 32.

⁸⁰³ Abû Saïd Saḥnûn Ibn Saïd Ibn Ḥabîb Ibn Rabi'a al-Tanûkhî dit Suḥnûn- né à Kairouan en 160 H/777. Sa contribution et son apport principaux à l'école reste « la *Mudawwana* » qui depuis Kairouan rendit populaire l'école de Mâlik dans tout l'occident musulman (*maghrib*). Il occupa le poste Cadi (Juge) de Kairouan en 234H/849 jusqu'à sa mort en 240H/855.

Abû al-Ḥasan ‘Ali Ibn Muḥammad al-Lakhmî (m.478H/1085) à travers son ouvrage « *al-Tabṣira* ».

**Al-wâdiḥa fî al-sunan wa al-Fiqh* de ‘Abd al-Malik Ibn Ḥabîb (170H/786-238H/852) est la deuxième référence de l’école malikite (elle fut populaire chez les malikites d’Andalousie).

**Al-mustakhraja* de Muḥammad Ibn Aḥmad al-‘Utbî al-andalusî (224H/839-255H/869), autrement dit *al-‘Utbîyya* est la troisième référence.

**Al-mawâziya* de Muḥammad Ibn Ibrâhîm al-Iskandarî dit d’Ibn al-Mawâz (m.281H/894) constitue la quatrième référence malikite. Sa fiabilité et sa complétude sont mises en avant par nombre de jurisconsultes⁸⁰⁴.

A côté de ces ouvrages, nous trouvons également plusieurs références citées dans le chapitre qui suit, qui traite de ce que nous appelons *al-nawâzil (sughrâ et kubrâ⁸⁰⁵)*, qui représentent un ensemble de faits nouveaux (actualités) d’une époque, jugés par les savants *mujtahid* de cette époque en s’appuyant sur les outils de l’Ijtihâd de l’école déjà cités. Nous parlons également de *a ‘mâl* (pl. ‘amal) qui représentent un corpus de *fatwas* liés au contexte et aux coutumes d’une région en considération de ses spécificités. Nous en donnons quelques exemples dans le chapitre qui va suivre.

La terminologie pour désigner la valeur d’un avis juridique pour l’école malikite est classée comme suit :

Al-qawl al-muttafaq : il s’agit de l’avis juridique qui fait unanimité (litt. accord ou consensus) entre les savants malikites référents.

Al-qawl al-mashhûr : litt. populaire, c’est l’avis prépondérant ou dominant, il s’agit aussi de la transmission d’Ibn al-Qâsim (m.191H/806) à travers la Mudawwana. Il est aussi dit *al-râjih* (le plus probant) ou encore *al-mu‘tamad* (l’avis suivi ou de référence).

Al-qawl al-musâwî li muqâbilih : lorsque deux avis d’autorités malikites se valent en termes de probité nous disons : « *musâwî li muqâbilih* ».

⁸⁰⁴MU‘SIR, ‘Abd Allah, *Taqrîb Al-Fiqh Al-Mâlîkî*, Rabat, année 2004, tome 1, p.31 et 32.

⁸⁰⁵ Petits faits nouveaux (*sughrâ*) ou plus importants (*kubrâ*).

Al-qawl al-shâdh :il est à l'opposé de *al-mash-hûr* et désigne un avis isolé (quand bien même il émanerait d'une autorité de l'école tant qu'il ne reçoit pas l'acceptation des autres référents et qu'il n'est pas soutenu par un texte scripturaire).

Jacques Berque précise à ce propos : « le juriste n'est pas astreint à l'opinion dominante *al-qawl al-mash-hûr*. Le '*amal* lui donne la possibilité d'appliquer un dire isolé (*qawl shâdh*) qui tient compte du contexte ». ⁸⁰⁶

Al-qawl al-dâ'if : qui n'est pas soutenu par un argument (*dalîl*). ⁸⁰⁷



⁸⁰⁶BERQUE, J., *Les Nawâzil al-muzara'â du Mi'yâr al-Wazzânî : étude et traduction*, repris dans *Opera minora I*, J. Berque, Saint-Denis, Editions Bouchene, 2001, p. 222, 296.

⁸⁰⁷ DASŪQÎ, Muḥammad, 'Arafâ, *Hâshiyat al-dasûqî 'alâ al-sharḥ al-kabîr*, Alep, dâr al-kutub al-'arabiyya, 2015, tome I, p.20. HATTÎÂB, Muḥammad, Ibn Muḥammad, Ibn 'Abd al-Raḥmân, *Mawâhib al-jalîl li sharḥi mukhtaṣari khalîl*, Beyrouth, dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1995, 1/55.

Chapitre II : Contribution juridique

II-1 Exemples de sa contribution juridique

Introduction

Nous traitons ici l'essentiel de sa contribution juridique à partir du traité de Jurisprudence exceptionnel (*Fiqh al-nawâzil*) sous forme de questions et réponses, rassemblé par son élève al-Mahdi Ibn al-Qâdî : manuscrit n° 621 de 555 pages à la bibliothèque générale de Tétouan⁸⁰⁸. Seul traité à notre disposition qui témoigne de sa compétence en droit musulman autant que *mufti* (Jurisconsulte). Il comporte différentes *fatwas* synthétiques relatives au droit civil (mariage, divorce, héritage, testaments...), droit pénal (homicide volontaire ou involontaire, vol, viol ...) et droit commercial (achat, vente, location, crédit...) basées exclusivement sur les sources secondaires du droit malikite que nous avons déjà présenté. Une petite partie de ce manuscrit a été étudiée et synthétisée par le Muqaddam de la confrérie d'Al-Harrâq à Tétouan 'Abd Allah Morîr (1887-1977) dans son ouvrage « *al-Na'îm al-muqîm* »⁸⁰⁹.

Le manuscrit en question commence par des vers attribués à l'imâm al-Shâfi'î⁸¹⁰ : « nous avons été occupé par la quête de la science aux dépens de la recherche de la richesse matérielle... » « *shughilnâ bi kasbi al-'ilm 'an talabi al-ghinâ...* »⁸¹¹. C'est une déclaration d'amour de la science et une confirmation de la supériorité de sa quête sur toute autre quête. Nous savons qu'al-Harrâq- depuis son exclusion injuste de la fonction publique de la magistrature- ne vivait plus du métier de jurisconsulte mais recevait plutôt des dons de disciples et de personnalités notables.⁸¹² Cette indépendance du moins financière est d'une importance capitale pour la fonction de la *fatwa* afin qu'elle ne soit corrompue par aucune influence.⁸¹³

⁸⁰⁸ Extraits du manuscrit présentés en annexe.

⁸⁰⁹ Référence citée, p.166-171.

⁸¹⁰ Ce qui démontre l'ouverture d'esprit de ce faqîh soufi maliki.

⁸¹¹ Cf. annexe.

⁸¹² Essentiellement et les sources ne citent pas de métier particulier si ce n'est l'enseignement, enfin nous pensons également à l'héritage de sa famille qui était aisée.

⁸¹³ Nous avons déjà évoqué cette question à travers l'étude thématique de ses lettres où al-Harrâq lui-même insiste sur le devoir d'indépendance et d'objectivité de tout *muftî*. Cela commence pour lui par le fait de purifier son cœur de toute attache et ne craindre que Dieu seul.

Nous exposons ici quatre exemples -choisis pour leur originalité- de problèmes de jurisprudence à propos desquels al-Harraaq a donné ses *fatwas* :

-Une règle juridique fondatrice et ses applications

-Une *fatwa* pour la location par délégation au profit de l'enfant gardé et de l'orphelin.

-Une *fatwa* concernant la vente de la dette.

-Un litige à propos de l'interprétation d'un testament.

Enfin nous terminons ce chapitre avec des analyses de sa contribution juridique, à savoir :

Une analyse de sa méthode de *fatwa*,

L'impact de son éducation soufie sur ses *fatwas*,

Des exemples de ses exégèses,

Ses réfutations des préjugés sur le soufisme,

L'importance du soufisme pour la jurisprudence

Et une synthèse des différentes sources et références scripturaires utilisées à travers ses lettres.

Règle juridique fondatrice et ses applications

Al-Harrâq stipule une règle juridique importante basée sur la bonne présomption -principe important également dans son éducation soufie- :

« Les deux vendeurs sont réputés connaisseurs (du produit objet de la vente) jusqu'à preuve de l'ignorance, la vente est valide jusqu'à preuve de l'inaptitude en terme de responsabilité légale de l'une des deux parties, ils sont solvables jusqu'à preuve de la pauvreté, ils sont consentants jusqu'à preuve de la contrainte, ils sont de bonne santé jusqu'à preuve de la maladie, ils sont libres jusqu'à preuve que l'une ou l'autre partie est esclave, ils sont musulmans jusqu'à preuve de la mécréance, ils sont intègres jusqu'à preuve d'une accusation contraire à leur probité. L'inverse aussi a été présenté par des savants et il constitue même le *'amal* (la coutume). L'absent est considéré vivant (et donc gardant tous ses droits) jusqu'à preuve de sa mort. »⁸¹⁴

Al-Harrâq fait le choix de la bonne présomption, de la bonne foi et du bon jugement bien que l'avis inverse est de coutume dans son environnement ! Il fit ce choix pour préserver au mieux les droits des parties et favoriser la confiance entre les gens y compris entre le juge et les personnes jugées. La confiance est un sentiment positif, bienveillant et qui permet de mieux servir les finalités (*maqâsid*) de la sharî'a dont la préservation des biens et le renforcement des liens entre les personnes.

Al-Harrâq ajoute : « La règle des moindre des maux est un fondement de la religion. C'est ainsi que le dernier Messager fit connaître à son épouse Aïsha qu'il avait bien l'intention de reconstruire la Ka'ba (maison sacrée à la Mecque) sur les bases [initiales] d'Abraham si ce n'est que sa tribu était encore fraîchement convertie et qu'il craignait le choc et le rejet (de l'islam lui-même) de sa part⁸¹⁵. »⁸¹⁶ Ainsi, il met l'accent sur une règle sage et bienveillante qui rejoint également le principe de *Sadd al-dharâi'* que nous avons explicité en introduction, qui est de s'abstenir d'accomplir une action bonne et légitime en vue de ne pas provoquer un mal ou une gêne. Autrement dit, le choix entre un mal (ne pas faire une action légitime et importante) et un mal plus grand (d'une ampleur plus importante ici dans l'exemple le rejet de l'islam) impose la préférence du moindre mal. Dans ce cas précis, reconstruire la Ka'ba serait perçu par la tribu du Prophète (les Quraysh) comme une destruction du sacré et une profanation ! Alors qu'en réalité elle est un retour aux sources (le plan initial du patriarche Abrahame). Le Prophète en sage « faqîh » s'abstient et garde cette déformation qu'il était

⁸¹⁴ Manuscrit n° 621 à la bibliothèque générale de Tétouan p.91 (cf. annexe).

⁸¹⁵ MUSLIM, *Sahîh Muslim*, kitâb al-hajj, bâb naqd al-ka'abah wa binâihâa, tome III, hadîth n°1333.

⁸¹⁶ Manuscrit n° 621 à la bibliothèque générale de Tétouan p.91 (cf. annexe).

pourtant légitimement en droit de redresser. C'est cela la sagesse qui permet d'unir au lieu de diviser et réconcilier au lieu de créer le conflit ou la *Fitna* et c'est également le reflet du sens des priorités.

Al-Harrâq a lui-même appliqué cette règle du moindre mal à plusieurs reprises à la fois dans ses *fatwas* et dans ses relations avec les autres y compris face à l'autorité.

Nous rappelons ici trois situations afin de montrer la bonne utilisation de cette règle avec l'autorité locale et son impact positif sur leurs décisions ainsi que sur la *fatwa*⁸¹⁷. Puis nous enchaînons avec deux exemples de l'utilisation de cette règle dans des *fatwas* privées :

Trois situations face à l'autorité locale et leur analyse :

Le Pacha (gouverneur) de Tétouan de l'époque Muḥammad Ash'âsh al-Kabîr (m.1844)⁸¹⁸ avait ordonné la flagellation d'un criminel et ce dernier succomba et mourut. Le Pacha pris de remord consulta alors al-Harrâq. Ce dernier lui demande d'abord les chefs d'accusation du défunt. Le Pacha énuméra alors plusieurs crimes dont des meurtres. Al-Harrâq consola le Pacha en ses mots : « tu as fait un *Ijtihâd* et tu as voulu protéger les musulmans de son préjudice, et ce criminel sera ressuscité avec les chats et les souris ! ». Le Pacha sourit, se réjouit et fut consolé par ses paroles. Un disciple intime d'al-Harrâq nommé Muḥammad Ibn al-Aḥsan qui l'accompagnait fut choqué par ses paroles. Al-Harrâq le rassura en ces termes : « si nous avions dit au Pacha qu'il était un oppresseur alors cela n'aura fait qu'empirer son injustice. Nous avons préféré lui ouvrir une porte d'espoir afin qu'il ne cède pas au désespoir et provoque plus de mal contre les musulmans. Quant à ma parole sur le défunt « qu'il sera ressuscité avec les chats et les souris », il faut savoir qu'au jour de la résurrection Dieu rassemble effectivement toutes les âmes ensemble (humains et animaux) avant de les juger ! »

Al-Harrâq a fait le choix astucieux de garder une relation presque amicale avec le pouvoir (qu'il dénonce pourtant en privé à cause de son injustice). Il a comme fin de protéger les opprimés et mieux servir les faibles par ce rapprochement qui lui ouvre la porte de l'intercession (car il a ainsi l'oreille attentive de l'autorité).

⁸¹⁷ *Al-Zâwiya*, p. 132 et 133.

⁸¹⁸ Al-Kabîr (le grand), pour le distinguer de son fils 'Abd al-Qâdir qui fut gouverneur de la ville après son père de 1260H (1844) à 1267H (1850) puis ensuite en 1278H(1862) par lettre du sultan Muḥammad Ibn 'Abd al-Raḥmân au lendemain de la libération de Tétouan des mains des espagnoles. *Târikh Tiṭwân*, déjà cité, volume 6. P.397.

Une fois en réunion avec les disciples, al-Harrâq leur rappelait les dangers de la nourriture *harâm* (illicite) et les met en garde contre la participation aux repas des oppresseurs qui ont pris injustement les biens des autres. Quelques jours plus tard le Pacha invita al-Harrâq à un repas pour l'honorer. Il se rendit à l'invitation avec son disciple Muhammad Ibn al-Ahsan. Ce dernier ne mangea rien mais son maître pris part au repas jusqu'à ce que le Pacha fût satisfait. En sortant, al-Harrâq se tourna vers son disciple en lui disant : « j'ai remarqué que tu n'as pas mangé et tu as bien fait, quant à moi j'ai mangé car j'étais obligé pour satisfaire le Pacha et me permettre ainsi de garder une position privilégiée chez lui afin de continuer à protéger les opprimés et sauver les faibles (par mon entremise). En plus je n'ai mangé que ma part car nous la descendance du Prophète nous avons une part dans le trésor public. Enfin, je ferais aumône de la même quantité de ce que j'ai bu et mangé et me repentirais à Dieu ».

Nous constatons encore une fois qu'al-Harrâq se défend au regard de la Sharî'a et surtout ne souhaite pas être accusé d'hypocrisie ou de dualité ! Il explique et légitime sa position par le souci de respecter le sens des priorités. La vie des faibles et des opprimés vaut mieux-pour lui-que des considérations purement individuelles ou d'image (éthique alimentaire, image chez les disciples !). Même s'il risque que ses détracteurs le traitent de « vendu », il préfère garder cette position stratégique avec le pouvoir. Ce qui sera extrêmement utile comme nous le voyons dans l'exemple qui suit.

Un jour un disciple darqâwî⁸¹⁹ entendit d'autres soufis des paroles sur *wahdat al-wujûd*⁸²⁰, il fut perturbé, sorti et cria en public : « je suis votre Seigneur le très haut »⁸²¹. Il prononça cette parole provocatrice certainement sous l'emprise de l'ivresse spirituelle et en expression de l'état d'Union ou de Communion qu'il ressentait avec le divin ! Les gens se mettent à le lapider puis il fut conduit en prison par les autorités en attendant son jugement. Les ulémas et fuqahas se sont regroupés dans la maison du Pacha et ont jugé (déjà) que cet homme a apostasié et qu'il fallait le tuer. Le Pacha s'interdit de les suivre dans leur décision et demanda de voir d'abord al-Harrâq et entendre son avis. Al-Harrâq appris la nouvelle et passa d'abord en prison pour parler à l'accusé, il lui dit : « tu vas être jugé par des fuqaha et les connaissant ils t'ont déjà condamné et je ne pourrai que suivre leur jugement car ce que tu as dit est vraiment contraire à la Sharî'a. Alors je vais les convaincre de t'entendre avant de te juger et voilà ce que

⁸¹⁹ Encore lié au maître d'al-Harrâq et ce dernier entretenait et prenait soin des disciples de son maître par respect à sa mémoire.

⁸²⁰ Notion déjà expliquée.

⁸²¹ Parole attribuée au Pharaon, cf. Coran, Sourate 79, Verset 24.

je te conseille : dès qu'il te donne la parole tu vas crier « j'atteste qu'il n'y a de divinité si ce n'est Allah et que Muḥammad est Son messager » et tu diras que tu ne savais pas ce que tu disais »

Chez le Pacha, al-Ḥarrâq exigea d'entendre l'accusé et dit au Pacha : « la vie est sacrée et la Sharî'a impose d'écouter cette personne avant de la juger ». L'assemblée obtempéra, la personne exécuta scrupuleusement les conseils d'al-Ḥarrâq et fut ainsi sauvé⁸²². Al-Ḥarrâq ramena cette personne ivre et potentiellement maladroite vers un état de sobriété et de considération du contexte ! La Sharî'a exige -selon al-Ḥarrâq- de s'adresser aux gens selon leur entendement. Ce stratagème qu'il a utilisé montre aussi bien que la pratique soufie qu'il prône est une pratique intégrée et non étrangère ou incompréhensible aux communs ('*amma*). Elle affirme qu'il appelle à un soufisme qui ne saurait choquer ou gêner les non-initiés par des expressions ou des états « gustatifs » qui les dépassent et provoqueraient leur rejet et leur condamnation ! Si le soufi éprouve de tels états, il doit alors garder le silence et ne dévoiler que ce qui est au regard de la Sharî'a (de la pratique extérieure) acceptable, convenable et approuvée. Toute pratique ou parole ostentatoire ou provoquante est donc à bannir (contrairement aux *malamatis*⁸²³).

D'autre part, dans ces situations, toute personne qui ne tient pas compte du contexte et juge de façon superficielle et spontanée peut tomber dans un simplisme et prétendre qu'al-Ḥarrâq abdique au pouvoir, cherche les honneurs ou craint le courroux des gouverneurs ! Néanmoins, il en est autrement ! Il s'agit ici d'une vision clairvoyante avec un recul pour le long terme. Cela s'appelle en jurisprudence « La règle du moindre des maux » (*akhaff al-dararayn*).

Nous pouvons constater que cette règle a bien fonctionné car elle permit de sauver des vies et de garder pour al-Ḥarrâq le maître soufi et juriste sa position de *muftî* consulté et écouté. Il pouvait en effet faire preuve de rigueur face au Pacha dès le départ et finir en exil ou en prison. Son choix sage de faire des concessions personnelles, d'assumer la compagnie de l'autorité et de ne pas s'y opposer frontalement (du moins dans l'apparence) n'était pas pour en tirer un profit personnel mais pour éviter un mal évident pour le peuple. Il a ainsi joué un rôle actif plus pertinent « de l'intérieur » grâce à cette position intelligente et sage (voir rusée).

⁸²² Al-Ḥarrâq a vraisemblablement pris la bonne leçon de l'histoire d'al-Ḥallâj (que nous avons déjà présenté au chapitre introductif).

⁸²³ Litt. Ceux qui veulent s'attirer le blâme des autres. Nous avons déjà détaillé cette notion dans le chapitre introductif.

Deux exemples de *fatwas* privées et leur analyse :

Un des scribes du ministre de l'époque Muḥammad Ibn Idriss⁸²⁴ en visite à al-Ḥarrâq sur son lit de mort rapporte l'entrevue suivante : « al-Ḥarrâq s'adressa à un homme qui faisait du commerce à Gibraltar depuis vingt-ans et ne venait à Tétouan que rarement : « la terre est étroite pour toi pour ne trouver qu'un commerce dans un pays de négateurs (*bilâd al-kufr*) et délaisser ainsi les prières du vendredi et les prières en groupe ! Par Dieu s'ils me donnaient les clefs de Gibraltar pour y habiter un mois, je n'accepterai pas même si je suis pauvre... Dieu me donne ma subsistance de là où je ne m'attends pas... ».

Il convient bien sûr de remettre cette *fatwa* dans son contexte, car à l'époque l'Espagne était un ennemi et une puissance coloniale qui occupait déjà une partie du nord du Maroc. Le risque était ainsi important que cette personne puisse se dissoudre dans un environnement hostile et perdre son identité et ses valeurs. Même si la recherche de la subsistance est un motif légitime de l'émigration, le risque dans cette situation était si important qu'il motiva ce type de *fatwa* de la part d'al-Ḥarrâq pour préserver la foi (cette dernière étant une finalité (*maqṣad*) plus importante que la subsistance). Nous savons que parmi les cinq grandes finalités de la législation islamique (*al-kulliyât al-khams*) figure la préservation de la religion, de la vie mais aussi des biens⁸²⁵. Néanmoins, lorsque la première est menacée ou la deuxième, la règle des priorités s'applique inéluctablement. Préserver sa vie et sa foi passe avant le confort d'une situation financière aisée comme celle de cette personne qui évoluait à Gibraltar financièrement tout en régressant spirituellement ! Sa vie spirituelle étant alors menacée, al-Ḥarrâq lui recommande de retourner vers l'endroit où il pourra entretenir sa foi et revivifier son cœur.

Sur son lit de mort également, al-Ḥarrâq avait reçu la visite d'un disciple du sud du Maroc qui voyageait beaucoup au Ḥajj (pèlerinage à la Mecque), al-Ḥarrâq se tourna vers ses disciples et leur dit: «les démons de l'orient et les démons de l'occident (*maghrib*) se sont disputés qui de nous est le plus malin? Les démons de l'orient dirent: "nous", les démons de l'occident répliquèrent:" non, c'est nous, car nous venons à celui qui prie les cinq prières en leur temps et qui assume la subsistance de sa famille, puis nous le persuadons d'aller au Ḥajj.

⁸²⁴ Ce scribe est l'auteur de : « *al-Ibtisâm 'an dawlat mawlânâ 'Abd al-Raḥmân Ibn Hishâm* ». Ce récit est disponible dans la synthèse de ce livre par Muḥammad al-Ḥajwî, manuscrit à la bibliothèque générale de Rabat n°114, p.412 et 413. M.Dawûd rapporte ce récit de cette référence.

⁸²⁵ Les deux autres sont : la préservation de la filiation et de la raison.

Il délaisse ainsi sa famille à leur perte, puis au chemin du Hajj il est tellement épuisé qu'il délaisse la prière même pendant tout le voyage⁸²⁶. Par conséquent, il accomplit un devoir mais délaisse tous les autres!"⁸²⁷ Ainsi avec un style subtile, son message est de ne pas négliger les responsabilités familiales et d'avoir un ordre de priorité dans ses pratiques. Nous ne pouvons comprendre la religiosité chez al-Harrâq sans comprendre sa finalité qui est d'abord bienveillance et bienfaisance envers le prochain en commençant par soi-même et ses proches! La religion n'est pas des formes mortes sans esprit ni but précis, al-Harrâq démontre ici que même le Hajj pilier de l'islam n'est pas prioritaire par rapport aux obligations comportementales (tel ici l'entretien de sa famille). Pour al-Harrâq, la personne qui agit sans regard à ces priorités n'a pas pratiqué correctement sa religion et va à l'encontre de ses principes et ses finalités et n'établira alors qu'une forme sans fond!

D'autre part, nous voyons encore ici une illustration parfaite de l'application de la règle de *Sadd al-dharâi'* et du moindre des maux citée. Car si bien que le Hajj est le cinquième pilier de l'Islam, les devoirs vis à vis d'autrui (notamment les proches) demeurent prioritaires⁸²⁸. Ceci démontre encore une fois la dimension sociale et humaine de l'éducation d'al-Harrâq y compris à travers ses *fatwas*. Il s'agit également d'une démonstration de sagesse et de réalisme dans la *fatwa*.

⁸²⁶ A l'époque ce voyage durait presque une année.

⁸²⁷ Ibid. *Târîkh Tiṭwân*, déjà cité, volume 6, p.394 et 395.

⁸²⁸ Au regard des *maqâṣid* (finalités) de la législation.

Fatwa pour la location par délégation au profit de l'enfant gardé et de l'orphelin

Nous présentons ici une *fatwa* d'al-Harrâq à propos de la location par un tuteur pour l'enfant à charge notamment par celle qui a le droit de garde ou par l'exécuteur testamentaire⁸²⁹.

Il dit : « al-Hattâb⁸³⁰ au début du chapitre de la location (*ijârah*)⁸³¹, rapporte selon Ibn 'Arafah⁸³², al-Matîti⁸³³ et Ibn Futûh⁸³⁴ : « il est autorisé pour celle qui a la garde de l'enfant (qu'elle soit sa mère ou non) de contracter un loyer pour lui (en délégation). Il ne sera annulé que si le prix augmente et qu'elle l'accepte. On trouvera dans ce cas un autre propriétaire plus clément. Exception faite pour le testamentaire [l'exécuteur testamentaire] qui s'occupe de l'orphelin pour lequel on n'accepte aucune augmentation [dans le prix du loyer] sauf dans le cas où il y a aléa et injustice (*ghabn*) dans le premier acte pour l'orphelin. »⁸³⁵

Le droit de garde pour l'école malikite est réservé prioritairement à la mère sauf si elle se marie⁸³⁶, l'enfant mineur peut être aussi entretenu par une autre que la mère ou un tuteur qui a été désigné par testament du parent défunt. La sagesse étant de protéger l'enfant et lui assurer la meilleure éducation, la bonne prise en charge et l'entretien nécessaire (la mère est naturellement la plus apte à l'entretenir notamment sur le plan affectif surtout en bas âge).

⁸²⁹ Manuscrit n° 621 à la bibliothèque générale de Tétouan p.116 (cf. annexe).

⁸³⁰ Savant malikite soufi d'origine marocaine (1496-1547) né à la Mecque, son apport principal à l'école est son commentaire du Mukhtasar Khalil : *Mawâhib al-jalîl fî sharh mukhtasar al-khalîl*.

⁸³¹ *Mawâhib al-jalîl li sharh mukhtasari khalîl*, 7/498.

⁸³² Abû 'Abd Allah Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn 'Arafa al-warghamî, né en 716H/1316 et mort en 830H/1400. Contemporain d'Ibn Khaldûn. Savant juriste malikite, Imâm et Khatîb de l'époque de la mosquée université al-Zaytûna de Tunis. Il fut connu aussi par son ouvrage d'exégèse coranique "*Tafsîr Ibn 'Arafa al-mâliki*".

⁸³³ Savant malikite (déjà cité) (m.570H/1174), son ouvrage le plus connu est : « *al-matîtiyya* » « *al-nnihâyat wa al-tamâm fî ma'rifat al-wathâiq wa al-ahkâm* » résumé par le savant Ibn Hârûn al-Kinânî (m.750H/1345) sous le nom « *Mukhtasar al-matîtiyya* ». Référence : MAKHLOUF, Muhammab Ibn Muhammad, *Shajarat al-nûr al-zakiyya fî tabaqât al-mâlikiyya*, Beyrouth, dâr al-kitâb al-'arabi, n° 1508, Tome I, p.163.

⁸³⁴ Auteur d'*al-wathâiq al-majmu'a*. Ibn Futûh Ibn 'Abd al-Wâhid al-Sabfî al-Bunfî (m. 460 ou 462 / 1081 ou 1067) savant de la dixième génération des malikites, il rassembla les questions juridiques traitées par quatre grands savants malikites : Abû 'Abd Allah Aḥmad Ibn 'Îsâ Ibn Abî Zamanîn al-Murî al-Ibîrî (m.399H/1008), Abû 'Abd Allah Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Abd Allah Ibn al-'Attâr al-amawî (m 399/1006), Abû 'Umar Aḥmad Ibn Saïd Ibn Ibrahim al-Hamadhâni al-Qurtubî connu sous le nom de Ibn al-Hindî (m.399/1006) et Abû Muḥammad Mûsâ Ibn Aḥmad Ibn Saïd Ibn Ḥasan al-Yahsubî (de Cordoue aussi) connu sous le surnom de *al-watîd* (m.377/905). Références : MAKHLÛF, Muḥammab Ibn Muḥammad, *Shajarat al-nûr al-zakiyya fî tabaqât al-mâlikiyya*, dâr al-kitâb al-'arabi, Beyrouth, n° 1508, Tome I, p.119 et . ZARKALI, Khayr al-Dîn, *al-A'lâm : tarâjim li ashhari al-rijâl wa al-nisâa mina al-'arabi wa al-musta'ribîn wa al-mustashriqîn*, Beyrouth, (15^{ème} éditions) éditions : dâr al-'ilm li al-malâyi'n, 2002, 4/112.

A ne pas confondre avec Al-Hamîdî al-Zâhirî d'origine andalouse mort en 488H/1095 à Bagdad.

⁸³⁵ Manuscrit n° 621 à la bibliothèque générale de Tétouan p.116 (cf. annexe).

⁸³⁶ IBN ABÎ ZAYD, Qayrawânî, al-, *La Risâla- la lettre de Kairouan sur les enseignements fondamentaux de la religion selon l'école malikite*, traduction et notes Azzedine Haridi, Paris, éditions Universel, 2004, chapitre 33, page 208.

Le mineur ne peut pas contracter seul car il n'a pas atteint la responsabilité légale.

Al-Harrâq traite ici une affaire très importante celle de la garde et du logement du mineur.

La personne qui est responsable de sa garde peut ainsi, comme l'indique la *fatwa*, contracter à sa place et dans son intérêt un contrat de location. Néanmoins, afin de protéger les biens de l'enfant (ses épargnes ou sa pension), elle ne devra pas accepter des augmentations de loyer. En effet, des propriétaires peu scrupuleux peuvent profiter de la situation de fragilité de l'enfant et de celle qui le garde pour imposer des augmentations injustes et injustifiées du loyer. Si celle qui le garde accepte, la *fatwa* stipule que le contrat est annulé et qu'elle doit être hébergé autrement pour préserver l'intérêt de l'enfant à sa charge.

Ensuite, il cite le cas de l'exécuteur testamentaire⁸³⁷ qui prend en charge l'orphelin, qui est quant à lui, autorisé à accepter l'augmentation du loyer pour changer de foyer, si et seulement si, le premier contrat de location contenait une injustice contre l'orphelin. Ainsi, l'exécuteur testamentaire agit aussi dans ce cas-là pour l'intérêt de l'orphelin son protégé.

Nous pouvons remarquer ainsi plusieurs points importants :

- Il s'agit d'une *fatwa* synthétique, précise et concise.
- Elle démontre la maîtrise d'al-Harrâq de la jurisprudence malikite à travers ses références aux savants reconnus et qui font autorité dans l'école.
- Même si cette *fatwa* n'émane pas d'al-Harrâq lui-même, mais de ses prédécesseurs, son choix au tant que *mujtahid* de cette position précise n'est pas fortuit. Elle démontre le souci de bienveillance et de protection des plus faibles, dans notre cas l'enfant.
- Elle assure le droit de l'enfant et la priorité de le protéger et de protéger ses intérêts financiers.
- Elle assure son droit de logement convenable dans tous les cas même en cas de souci pour payer son loyer.

Nous retrouvons à travers cette *fatwa*, bien que concise, la marque de l'humanisme prôné par le juriste soufi al-Harrâq. Inscire l'Homme au centre des préoccupations du Fiqh et du soufisme telle est le bienfondé que nous constatons encore ici à travers ce rapport à l'enfant.

⁸³⁷ Qui est réputé plus riche que la mère (veuve) et donc capable d'assumer une charge financière plus importante.

Une *fatwa* concernant la vente de la dette

Nous présentons ici une *fatwa* d'al-Harrâq à propos de la vente de la dette⁸³⁸ en vue de son importance et son originalité.

Il dit :

« Selon *al-'Amal al-fâsi*⁸³⁹, il est autorisé de vendre la dette avec une hypothèque (*rahn*) même sans la présence du débiteur. Ce qui s'oppose au *mash-hur*⁸⁴⁰ de l'école [malikite], voir la vente de la nourriture avant sa prise de possession dans Mayyâra⁸⁴¹ ».

Il évoque la prise en compte de la coutume (*'urf, al-'amal*) qui est une spécificité de l'école malikite, notamment ici la coutume des gens de Fès. Elle est source de loi tant qu'elle ne contredit pas de texte scripturaire authentique et tant qu'elle permet de réaliser une noble finalité (*maqṣad*) ou un intérêt (*maṣlahā*).

La vente de la dette en droit musulman est son échange par de l'argent. Elle comporte deux formes :

- Vente de la dette par la dette (*bay' al-kâli' bi al-kâli'*), qui consiste à vendre la dette d'un débiteur en contrepartie de la dette d'une tierce personne. Cette forme est interdite par texte de la tradition car elle est considérée comme une forme de *ribâ* (intérêt usuraire). Néanmoins, le transfert de dette dit *hâwâlah* est autorisé.⁸⁴²
- Vente de la dette par de la monnaie (*bay' al-dayn bi al-naqd*), détaillée dans *al-Masâil al-malqûta*⁸⁴³, où il est question de cinq conditions pour que cette vente soit valide : que la dette ne soit pas de la nourriture, que le débiteur soit présent et reconnaissant la dette (pour éviter tout conflit), que la contrepartie (monnaie d'échange) soit différente de la nature de la dette (pour éviter le *ribâ*), que l'intention de cette vente ne soit pas de nuire au débiteur et que la contrepartie soit donnée comptant (prix spot et non à terme).

⁸³⁸ Manuscrit n° 621 à la bibliothèque générale de Tétouan p.133 et suivantes (cf. annexe).

⁸³⁹ Référence déjà citée.

⁸⁴⁰ Notion déjà présentée en introduction du chapitre.

⁸⁴¹ Elève d'Ibn 'Ashir (déjà cité) et commentateur de son *Matn* « *Al-murshid al-mu'in 'alâ al-darûrî min 'ulûm al-dîn* ». Ibn 'Ashir, traduit et annoté par BENGARAI, Tarik, L'essentiel de la religion musulmane, Tawhîd, Fiqh et spiritualité 2ème édition augmentée, Paris, Ed Iqra, 2010. Cette position est défendue dans *sharḥ Mayyâra 'alâ al-tuhfat* 1/521 : MAYYÂRA, Abû 'Abd Allah, Muḥammad, *al-Itqân wa al-ihkâm fi sharḥ tuhfât al-hukkâm*, Beyrouth, dâr al-ma'rifa, 2010, 1/521.

⁸⁴² JAZIRI, 'Abd al-Rahmân, al-, *Kitâb al-fiqh 'alâ al-madhâhib al-arba'a*, Beyrouth, dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1990, tome III, p.186 et suivantes.

⁸⁴³ ABÛ AL-YAMAN, Muḥammad Ibn al-Imâm al-Qâdî Burhân al-Dîn Ibn Farḥûn, *al-Masâil al-malqûta mina al-masâil al-mabsûta*, commenté par Jalal 'Ali al-Qadhâfi al-Juhânî, Beyrouth, dâr Ibn Ḥazm, première édition 2003.

Mayyâra ajoute une sixième condition : « qu'il n'ait pas d'hostilité entre le débiteur et l'acheteur »⁸⁴⁴.

Néanmoins, al-Harrâq évoque dans sa fatwa « une contradiction avec le *mash-hûr* ». Il s'agit de procéder à la vente de la dette sans la présence du débiteur, ceci en considération de la coutume ! En effet, si le créancier a besoin de son argent avant le terme de la dette, il peut vendre cette créance à un acheteur en vendant l'hypothèque (*rahn*) adossée à cette dette (avec les conditions que nous avons citées) même en absence du débiteur ! L'absence du débiteur n'invalide pas la transaction et constitue donc une dérogation ou une exception à la règle. Cette exception est soutenue par Mayyâra⁸⁴⁵ et dans *al-'Amal al-fâsî*⁸⁴⁶ et est surnommée « *qalb al-rahn* ».

L'auteur d'*al-Mi'yâr*⁸⁴⁷ cite Ibn al-Qâsim⁸⁴⁸ selon 'Isâ Ibn Mu'âwiya et aussi Asbagh⁸⁴⁹ selon Abû Zayd selon Mâlik, ainsi qu'Ibn al-Mawâz⁸⁵⁰. Tous ces référents autorisent cette vente si l'absence n'est pas longue et qu'il y a une preuve irréfutable (*bayyinah*) sur l'exigibilité de cette dette.

En effet, la prise de l'hypothèque (*rahn*) et la présence d'une preuve de l'exigibilité de la dette éliminent tout litige potentiel et préserve les intérêts (*maṣlahā*) des contreparties et donc remplace la présence du débiteur et son consentement.

Nous comprenons ainsi la profondeur de la science d'al-Harrâq, sa maîtrise des « *furu'* » (sources secondaires) et leur interprétation. Nous en déduisons aussi son esprit de synthèse et sa capacité à considérer la finalité (*maqṣad*, 'illah) d'un *hukm* (avis juridique). En effet, dans cette affaire, il ne s'est pas arrêté à l'interdiction mais il était capable de passer outre en considération de l'intérêt (*maṣlahā*) et de la levée de la gêne (*mashaqqā*) -tenant compte de la coutume-. Tout en s'appuyant sur les avis de l'école même s'il ne s'agit pas ici d'un avis *mash-sûr*. Il confirme encore une fois sa position de *mujtahid*⁸⁵¹.

⁸⁴⁴ MAYYÂRA, *Sharḥ Mayyâra 'alâ al-tuhfah* 1/520.

⁸⁴⁵ Idem.

⁸⁴⁶ SIJILMÂSÎ, *Sharḥ al-'amal al-fâsî li al-Sijilmâsî*, Référence déjà citée, 1/100.

⁸⁴⁷ Référence déjà citée 5/292.

⁸⁴⁸ Déjà cité.

⁸⁴⁹ Abû 'Abd Allah Asbagh Ibn al-Faraj Ibn Sa'îd Ibn Nâfi'. Muftî maliki d'Egypte de son époque. Il est né en 150 H/767 et mort en 225H/840. Il n'a pas connu Mâlik. Il prit essentiellement d'Ibn al-Qâsim, Ibn Wahb et Ash-hab. Asbagh a laissé de nombreux ouvrages, on en cite : *Kitâb Al-usûl* en 10 tomes, *Tafsîr gharîb Al-muwattaa*, *adâb al-siyâm*, 22 livres sur son audition d'Ibn al-Qâsim, *al-radd 'alâ ahli al-ahwâa*...

⁸⁵⁰ MAZIRI, al-, Muḥammad, Ibn 'Ali, *Sharḥ al-Talqîn*, Tunis, dâr al-gharb al-islâmî, 1997.

⁸⁵¹ Ici *muqayyad* -lié à son école-.

Un litige à propos de l'interprétation d'un testament

Préambule :

Il est connu que le maître al-Harrâq, à ses débuts, avait un parcours de savant exotérique. Il a recours, à leur manière, au témoignage (*Shahâda*)⁸⁵², à la *Fatwa*, à l'enseignement, à l'imâma et au prêche. Tout cela avec dévotion, excellence et bienséance⁸⁵³. Il existe à ce jour des documents où il a apposé son témoignage.

Rappelant, tout d'abord, que le droit successoral islamique prévoit deux modalités importantes à propos des testaments et legs (*waṣīyya*) :

1. L'héritier légitime n'a pas droit au legs ;
2. Le legs au bénéfice des personnes physiques ou morales ne doit pas dépasser le tiers de la fortune du défunt (e) pour ne pas léser les héritiers légitimes.⁸⁵⁴

Conformément à la tradition musulmane, les héritiers légitimes musulmans⁸⁵⁵ (parents, enfants⁸⁵⁶, frères, sœurs, conjoint(e)s...) ne peuvent pas être bénéficiaires⁸⁵⁷ sauf accord des autres héritiers légitimes. Le bénéficiaire, autre que l'héritier légitime, ne peut recevoir au-delà du tiers (1/3) de la fortune du défunt. Si le défunt a transmis (à travers son testament) plus du tiers (1/3) de sa fortune à un bénéficiaire, l'autorisation de ses héritiers légitimes sera indispensable pour l'application de sa volonté (de son testament).

⁸⁵² L'équivalent de nos jours de la fonction de notaire.

⁸⁵³ MORÎR, *al-Na'im al-muqim*, référence déjà citée, p.166.

⁸⁵⁴ IBN ABÎ ZAYD, Qayrawânî, al-, *La Risâla : la lettre de Kairouani*, traduction de Azzedine Haridi, (version arabe et français), Paris, éditions Universel, mars 2004, chapitre 35, pages 232 et 233.

⁸⁵⁵ L'Islam a décrété que les parents non-musulmans reçoivent une transmission de la part de leurs enfants musulmans conformément au verset : " **On vous a prescrit, quand la mort est proche de l'un de vous et s'il laisse des biens, de faire un leg en faveur de ses père et mère et de ses plus proches. C'est un devoir pour les pieux...**". [Sourate 2, verset 180]. Ce verset fut certes abrogé par les versets sur la répartition de l'héritage de la sourate 4 et par la tradition citée ci-dessous (cf. note de bas de page suivante), néanmoins il garde sa valeur juridique concernant les proches non musulmans et les proches non héritiers.

Il est notoire qu'une transmission (legs) ne peut être faite en faveur des parents musulmans car ils font partie des héritiers légitimes et qu'un héritier ne peut pas bénéficier d'une transmission. Par conséquent, ce verset fait référence aux parents non-musulmans et aux proches non-musulmans, car le fait qu'ils soient non-musulmans n'annule en rien leurs droits en tant que parents ou proches parents. Le verset stipule : " Craignez Dieu au nom duquel vous vous implorez les uns les autres, et craignez de rompre les liens du sang ". [Sourate 4, verset 1].

⁸⁵⁶ L'enfant né hors mariage hérite de sa mère et non de son père biologique, de ce fait, il peut être bénéficiaire de ce père.

⁸⁵⁷ « **Pas de testament au profit d'un héritier légitime** ». TIRMIDHÎ, Muḥammad, Ibn 'Isâ, *al-Jâmi' al-kabîr (Sunan al-Tirmidhî)*, kitâb al-waṣâ'yâ, ḥadîth n°2121. Al -Tirmidhî le qualifie de bon et authentique. BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-ṣaḥîḥ*, kitâb al-waṣâ'yâ, bâb : lâ waṣīyyata li wâriṯ, ḥadîth n°2596.

‘Abd Allah Morîr rapporte⁸⁵⁸ : « J’ai accédé à un certificat qu’il a cosigné avec mon grand-père maternel, le juriste ‘Abd al-Salâm Bussejjada. Je crois qu’il tenait un bureau de justice. J’ai également consulté certaines de ses *Fatwas* dans les procès-verbaux judiciaires.

Je vais présenter, ci-après, un exemple de Fatwa émise par le maître à ce propos. Il s’agit d’un litige qui avait suscité un grand débat, dans lequel les avis divergeaient et les « Fatwas » affluaient de Fès et de ses environs, au point que les deux juges de Tétouan (contemporains d’al-Harrâq) : al-Hâik⁸⁵⁹ et al-Jinwî⁸⁶⁰ ont émis des opinions opposées.

Voici le texte du testament concernant ce litige rédigé par le notaire :

« A sa mort on prélèvera de la totalité du legs : le tiers, on transmettra sa moitié à ses petits-fils, quant à la seconde moitié, on en prélèvera cent *Mithqâl*⁸⁶¹ dont la première moitié sera dépensée dans l’équipement funéraire, la seconde dans l’achat du blé qui sera entièrement donné aux pauvres et aux nécessiteux, on prélèvera également de cette seconde moitié, cent *Mithqâl* qu’on donnera à la sagefemme, nommée al-Yaqûth, qui a assisté à son accouchement, et qui seront sa propriété, sans compter ses effets personnels qui ne lui seront pas contestés, ils sont sa propriété en plus des cents *Mithqâl* cités. On libèrera également son esclave Fatima et on lui donnera dix *Mithqâl* dont elle sera propriétaire. » Fin du testament.

Il arriva qu’un excédent reste de cette deuxième moitié du tiers après l’exécution de ce que le testamentaire a mentionné, ce qui fut à l’origine d’un conflit, qui fut transmis devant la Cour de justice, c’est alors que les Fatwas et les sentences divergèrent en se basant sur les classiques de l’école malikite concernant les « *Nawâzil* »⁸⁶².

Passons en revue les fatwas des savants de l’époque avant de citer celle d’al-Harrâq puis de l’analyser :

⁸⁵⁸MORÎR, référence citée, p.166.

⁸⁵⁹Il s’agit de Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmân al-Hâik fils du célèbre juriste et qâdî Abû Zayd ‘Abd al-Raḥmân Ibn Muḥammad al-Hâik m.1237/1821 auteur des *Nawâzil*.

⁸⁶⁰ Il s’agit de Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn al-Hasan ses ancêtres sont originaires de Gène m.1271/1854. Le Sultan marocain ‘Abd al-Raḥmân Ibn Hishâm l’a nommé juge(*qâdî*) de Tétouan en 1251H/1835, poste qu’il occupera jusqu’à sa mort.

⁸⁶¹ Mesure ancienne équivalente à 4.25 grammes utilisée pour les matériaux précieux comme l’or ou le safran : référence : JOHNSON, Marion (1968), "*The Nineteenth-Century Gold 'Mithqal' in West and North Africa*", The Journal of African History (Cambridge University Press) 9 (4): 547–569, ISSN 0021-8537, retrieved 1 April 2015.

⁸⁶²Questions d’actualités dont les réponses ne se trouvent ni dans les sources scripturaires (Coran et Sunna) ni dans les avis des pieux prédécesseurs (*Salaf*) qui nécessitent donc de l’*Ijtihâd* (effort intellectuel) des savants compétents en utilisant ses outils comme l’analogie (*Qiyâs*) ou l’intérêt commun (*maṣāliḥ mursala*) ou la prévention de l’inconvénient (*Sadd al-dharâi’*)...

[Fatwa du savant Mûlây ‘Abd al-Hâdi al-‘Alawî, juge de Fès à l’époque des faits et ceux qui convergent avec lui]

« Louange à Dieu, aux dires de ceux qui ont transmis le problème -comme al-Hattab⁸⁶³ et l’auteur du « *al-Mu‘în* »⁸⁶⁴, al-Matîti⁸⁶⁵ et l’auteur de « *al-Wathâiq al-majmu‘a* »⁸⁶⁶ et d’« *al-Mi‘yâr* »⁸⁶⁷ – la justice a jugé que l’excédent revient aux nécessiteux. Quant à la *Fatwa* rattachant cet excédent à l’héritage, elle émane d’Ibn Ayman⁸⁶⁸, les autres l’on contesté et la justice n’est pas allée dans ce sens.

L’auteur d’« *al-‘Amal al-muṭlaq* »⁸⁶⁹ s’est limité au premier avis, selon sa compréhension.

Le savant al-Hammûmî a également agréé cet avis, voici ses propos :

« Louange à Dieu, ce qui est sus écrit est juste, - mais Dieu seul est plus savant-. » Rédigé par Muḥammad Ibn Badr al-Dîn al-Hammûmî al-Hasanî.

⁸⁶³ Savant malikite soufi d’origine marocaine (1496-1547) né à la Mecque, son apport principal à l’école est son commentaire du Mukhtaṣar Khalîl : *Mawâhib al-jalîl fî sharḥ mukhtaṣar al-khalîl*. Cf. ZARKALI, Khayr al-Dîn, *al-A‘lâm : tarâjim li ashhari al-rijâl wa al-nisâa mina al-‘arabi wa al-musta‘ribîn wa al-mustashriqîn*, Beyrouth, (15^{ème} éditions) éditions : dâr al-‘ilm lilmalâyîn, 2002.

⁸⁶⁴ Il s’agit du commentaire : *al-Durr al-thamîn wa al-mawrid al-mu‘în*, de Muḥammad Ibn Aḥmad Mayyara al-fâsî (m 1072/1661), élève et principal commentateur du *Matn* d’Ibn ‘Ashir (m 1040/1631), une référence secondaire importante de l’école, voir IBN ‘ASHIR, ‘Abd al-Wâhid, traduit par T.Bengarai, *L’essentiel de la religion musulmane, Tawḥîd, Fiqh et spiritualité*, Paris, 2^{ème} édition augmentée, Ed Iqra, 2010.

⁸⁶⁵ Savant malikite Qadî Abû al-Hasan ‘Ali Ibn ‘Abd Allah Ibn Ibrahim al-ansârî al-sabṭî al-fâsî. Il étudia notamment à Fès et Ceuta mort en 570/1174, son principal apport à l’école est son ouvrage « *al-Nihâya wa al-ttamâm fî ma‘rifat al-wathâiq wa al-aḥkâm* » synthétisé notamment par Ibn Hârûn al-tunusî (m 750/1349) sous le nom « *Mukhtaṣar al-matîtiyya* ». Référence : MAKHLOUF, Muḥammab Ibn Muḥammad, *Shajarat al-nûr al-zakiyya fî tabaqât al-mâlikiyya*, Beyrouth, dâr al-kitâb al-‘arabi, n° 1508, Tome I, p.163.

⁸⁶⁶ De son auteur le savant malikite Ibn Futuḥ Ibn ‘Abd al-Wâhid al-sabṭî al-buntî (m. 460 ou 462 / 1081 ou 1067) savant de la dixième génération des malikites, il rassembla les questions juridiques traitées par quatre grands savants malikites : Abû ‘Abd Allah Aḥmad Ibn ‘Îsâ Ibn Abî Zamanîn al-Murî al-Ibîrî (m.399H), Abû ‘Abd Allah Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Abd Allah Ibn al-‘Attâr al-amawî (m 399/1006), Abû ‘Umar Aḥmad Ibn Saïd Ibn Ibrahim al-Hamadhâni al-Qurtubî connu sous le nom de Ibn al-Hindî (m.399/1006) et Abû Muḥammad Mûsâ Ibn Aḥmad Ibn Saïd Ibn Hasan al-Yahsubî (de Cordoue aussi) connu sous le surnom de *al-Watid* (m.377/905).Références : MAKHLOUF, Muḥammab Ibn Muḥammad, *Shajarat al-nûr al-zakiyya fî tabaqât al-mâlikiyya*, Beyrouth, dâr al-kitâb al-‘arabi, n° 1508, Tome I, p.119 et ZARKALI, Khayr al-Dîn, *al-A‘lâm : Tarâjim li ashhari al-rijâl wa al-nisâa mina al-‘arabi wa al-musta‘ribîn wa al-mustashriqîn*, Beyrouth, (15^{ème} éditions) éditions : dâr al-‘ilm lilmalâyîn, 2002, 4/112.

⁸⁶⁷ WANSCHARISI, Abû al-‘abbâs Ahmad Ibn Yahyâ al-, *Fiqh al-nawâzil : Al-mi‘yâr Al-mu‘rib wa al-jâmi‘ al-mugharrab ‘an fatawâ ‘ulamâ’ Ifriqiya wa al-andalus wa al-maghrib*, Rabat, ministère des Ḥabûs et affaires islamiques du Maroc (13 volumes), 1981.

⁸⁶⁸ Savant et Qadî malikite marocain ‘Abd Allah Ibn Ayman al-Aṣṣilî (m. 400/1007).

⁸⁶⁹ Voir « *Fath al-jalîl al-ṣamad fî sharḥ al-takmilwa al-mu‘tamad* » plus connu sous le nom « *Sharḥ al-‘amal al-muṭlaq* » de Abû Zayd Muḥammad Ibn Qâsim al-sijilmâsî al-ribâtî al-bouja‘dî (m 1224/1802) ,il faut mentionner aussi *al-‘Amal al-muqayyad* qui se limite plutôt à la considération du droit coutumier contextuel (*urf*) de chaque région fonction de ses spécificités comme *al-‘amal al-fâsî* (de Fès) : ZARKALI, Khayr al-Dîn, *al-A‘lâm : Tarâjim li ashhari al-rijâl wa al-nisâa mina al-‘arabi wa al-musta‘ribîn wa al-mustashriqîn*, Beyrouth, (15^{ème} éditions) éditions : dâr al-‘ilm lilmalâyîn, 2002, 7/8.

Ensuite on trouve l'agrément du sceau des investigateurs. Le grand savant Ibn 'Abd al-Rahmân, qui intervient de la façon suivante :

« Louange à Dieu seul. Ce qui a été arrêté ci-dessus, comme quoi l'auteur de « *al 'Amal al-mutlaq* » s'est limité au premier avis, parce qu'il a été le seul pris en compte par la justice est vrai, et Dieu est plus savant » - Rédigé par celui parmi les gens qui a le plus besoin du Pardon de son Seigneur : Muḥammad 'Abd al-Rahmân. » Fin de citation.

[Sentence du Juge al-Hâik sur l'affaire]

Tenant compte des Fatwas de Fès, le Juge al-Hâik a prononcé son jugement en 1255/1839, voici le propos de son jugement :

« Louange à Dieu, après épuisement du délai ci-dessus, accordé à ceux qui se sont attardés, et qui n'ont pas présenté de motif valable à propos de ce qui les a retardés, l'affaire a été confiée au juriste respecté et au grand savant, juge communal de Tétouan : Muḥammad Ibn 'Abd al-Rahmân al-Hâik, on lui demanda de juger selon la loi divine, il prolongea le délai pour arriver au terme de l'échéance acceptable et ce jusqu'à ce jour, sans qu'ils n'apportent quoi que ce soit. Alors il prononça sa sentence : les considérant comme incapables puisqu'ils n'ont pas pu avancer les preuves qu'ils espéraient avoir pour appuyer leur opposition sus-décrite. Sentence sans appel à exécuter, qu'il a signé devant al-Hani et al-Hassâr, sus cités, en leur demandant : vous reste-t-il des preuves ? Ils ont reconnu leur incapacité, et ont renoncé. Ils furent convaincus de sa compétence, Rabi' Al-awwal de l'an 1255. » Fin de citation.

[Fatwa du savant al-Jinwî⁸⁷⁰]

Les opposants contestaient cela, et prononçaient des *Fatwa* différentes de celles des gens de Fès. Parmi elles, figure la Fatwa d'al-Jinwî, qu'il prononça alors qu'il n'était pas encore juge. Voici le propos de sa « Fatwa » :

« La réponse est : Dieu Exalté Soit-Il est l'assistant, est que l'affaire du testament en question n'est pas courante, car dans ce qu'on a l'habitude de pratiquer, il existe des propos de généralisation qui sont absents dans l'affaire en question. Car dans le « Précis pour les juges » on trouve : « si le testamentaire dit : on prélève la totalité du tiers du legs, et on fait ceci comme il a été énuméré, et si après il restait un excédent de ce tiers, sera-t-il transmis aux pauvres et

⁸⁷⁰ Il s'agit de Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn al-Hasan ses ancêtres sont originaires de Gène m.1271/1854. Le Sultan marocain 'Abd al-Rahmân Ibn Hishâm l'a nommé juge(*qâdî*) de Tétouan en 1251H/1835, poste qu'il occupera jusqu'à sa mort.

nécessiteux, puisqu'il a dit : de tout le tiers ? Ou sera-t-il retourné au legs ? On a retenu le premier avis. Ce sont des propos, rapportés par al-Hattâb⁸⁷¹, al-'Umayri⁸⁷² dans son commentaire de « *al - 'Amal al-fâsî* »⁸⁷³ et par le savant sidi Muḥammad Ibn Qâssim⁸⁷⁴ dans son commentaire⁸⁷⁵, et pareil dans « *al-Wathâiq al-majmu'a* »⁸⁷⁶. En fait, ce qui oblige la distribution de l'excédent du tiers devant l'absence de désignés, c'est la présence du mot signifiant la totalité dans le début du testament. Ainsi Sidi Muḥammad (suscité) dit dans sa composition :

« S'il dit, la totalité du tiers de ce qu'il a laissé doit être dépensée sans définir la quantité ou ce qui en reste, l'excédent du tiers revient aux pauvres puisqu'il a dit la totalité de mon tiers ».

Il justifia la façon d'exécuter la transmission de l'excédent par son propos : puisqu'il a dit « la totalité de mon tiers ». Ce fut aussi l'avis de l'auteur du « *al-Mu'în* » : « puisqu'il dit : la totalité de mon tiers doit être prélevée ». Les savants malikites tiennent compte du terme totalité dans certains chapitres de jurisprudence comme les Habûs, les ventes, le divorce... Leurs textes et réponses, à ce sujet, abondent dans leurs recueils. Il est connu que la justification de la transmission change en fonction de la présence ou l'absence de la partie. Et rien de cela ne figure dans le testament en question.

Un cas similaire a été présenté au chef de file des juristes : Abû al-Walîd Ibn Rushd⁸⁷⁷. Il a été interrogé sur celui qui affecte, à sa mort, un four (comme bien inaliénable) pour subvenir aux dépenses concernant les utilités d'une mosquée (feu, tapis) : l'imam de la mosquée peut-il en bénéficier puisqu'il est lui-même utile à la mosquée voire même le plus utile ? Il répondit :

⁸⁷¹ Déjà cité.

⁸⁷² Il s'agit du savant malikite et juge Abî al-Qâsim al-'Umayri al-tâdilî al-maknâsî (1103H-1178H), son commentaire s'appelle : « *al-umliyyât al-fâshiyya fî sharḥ al-'amaliyyât al-fâsiyya* » il en existe plusieurs copies dans la bibliothèque nationale marocaine à Rabat n°361d et 1089d.

⁸⁷³ Du savant malikite Abî Zayd 'Abd al-Raḥmân Ibn 'Abd al-Qâdir al-Fâsî (de Fès) (1040H-1096H)/(1630-1684) qui a compilé en poésie (*nazm*) (plus de 420 vers) le droit coutumier contextuel ('*urf*) de Fès et sa région (puisque les malikites comme -déjà expliqué- considèrent le '*urf*' dans la jurisprudence comme source secondaire).

SIJILMÂSÎ, Muḥammad Ibn Abî al-Qâsim, *Sharḥ al-'amal al-fâsî li Abî Zayd al-Fâsî*, manuscrit numéro 1/2, 286, mu'jam al-maṭbu'ât 2,1010, à la bibliothèque nationale générale de Rabat, Maroc.

⁸⁷⁴ Abû Zayd Muḥammad Ibn Qâsim al-sijilmâsî al-ribâtî al-buja'adî (m 1224/1809).

⁸⁷⁵ « *Fathḥ al-jalîl al-ṣamad fî sharḥ al-takmilwa al-mu'tamad* » plus connu sous le nom « *Sharḥ al-'amal al-muṭlaq* ».

⁸⁷⁶ Déjà cité.

⁸⁷⁷ Connu en occident sous le nom « Averroès » : né en 1126 de l'ère chrétienne à Cordoue, en Andalousie, et mort le 10 décembre 1198 de l'ère chrétienne à Marrakech, son ouvrage de droit comparé « *Bidâyat al-mujtahid wani ḥayat al-muqtaṣid* » reste sa contribution majeure en droit musulman encore une référence jusqu'à nos jours. Averroès est issu d'une grande famille de cadis (juges) de Cordoue (malikites). Il est petit-fils d'Ibn Rushd dit *al-Jadd* (le grand père), cadi de Cordoue et célèbre écrivain dont on retrouve une œuvre en une vingtaine de volumes sur la jurisprudence islamique à la Bibliothèque royale nationale marocaine.

l'imam n'a aucune part dans ce four. Ceci ne contredit pas ce qu'on vient de voir dans le testament car il englobe le tout quand il dit : « la totalité », on ne peut spécifier une part de cela que si on a la certitude.

Puis il dit : ceci a été spécifié par le fait que celui qui dit : Je divorce de mes femmes ! Alors qu'il a quatre femmes et qui vient ensuite demander l'opinion légale en disant : j'avais l'intention de divorcer de telle, telle et telle, il sera approuvé et n'aura pas à divorcer de toutes ses femmes, même s'il avait dit je divorce de toutes mes femmes ».

Dans le « *Mi'yâr* », On trouve plusieurs cas semblables. Ainsi l'affaire ci-dessus, ne comporte aucun signe de totalité.

On a justifié la sentence adoptée par le fait que le testamentaire a dit « la totalité de mon tiers », donc aussi longtemps qu'on ne dispose pas de ce qui signifie la généralisation, cette sentence sera abrogée : Il ne faut émettre un jugement si on n'est pas sûr.

Ce qui s'approche de cette affaire dans le « *Mi'yâr* » est ce qui suit :

« Il [l'auteur du « *Mi'yâr* »] fut interrogé à propos des gens qui étaient sûrs qu'un homme a parlé de recommandation du tiers dans son testament mais qu'ils ne se souviennent plus des paroles [exactes] qu'il a prononcées. Sa réponse fut : « on ne prélèvera le tiers que s'ils se souviennent des propos de sa transmission, autrement le tiers est rattaché à l'héritage ».

Cela dit, cette affaire même si l'application du jugement la concernant n'est pas juste, pour les raisons qu'on a démontrées, reste problématique. La divergence la concernant est très connue, il est coutume chez nos imams prédécesseurs d'opter pour la conciliation quand les avis qui divergent se valent. Comme ce fut rapporté par plusieurs investigateurs, tout cela est valable quand il est difficile d'interroger les deux témoins, sur ce qui a été adopté majoritairement et ce qui est source d'ambiguïté, à cause d'une absence ou de la mort. Sinon, si tous les deux ou l'un des deux est présent, il faut l'interroger. Si on obtient les arguments en faveur d'un avis, il sera adopté. Sinon, la sentence est ce qu'on a écrit. C'est ce que je m'assigne dans cette affaire et le savoir revient à Dieu. »

Rédigé par le serviteur de Dieu- Muḥammad Ibn Muḥammad al-Jinwî, al-Ḥasani, -que Dieu Soit bienveillant sur lui et l'assiste par Sa générosité.

Il donna ensuite la synthèse suivante :

« Quant à la réponse sur l'affaire qui dit que la procédure suivie dans l'affaire andalouse ne peut être appliquée dans l'affaire en question, puisque le sujet est différent par l'existence de propos de généralisation dans la première et leur absence dans la deuxième.

Elle est juste, surtout que les textes des Imams sont clairs dans la considération de ce terme comme décrit dans la réponse citée en vers et en prose. C'est ainsi, que la distribution de

l'excédent et le fait qu'il n'y a pas de texte s'y rapportant doit être pris en compte par le jugement. Et Dieu est plus savant ».

Rédigé par le serviteur de son Seigneur Muḥammad Ibn Aḥmad Ghilân, que Dieu l'assiste par Sa générosité (le scribe du savant al-Jinwî). Fin de citation.

Nous constatons d'une part, la multiplicité des références secondaires malikites dans ces fatwas (*Mi'yâr, Wathâiq...*) et l'absence de raisonnement personnel indépendant de ces sources.

D'autre part, ces savants ont divergé : le juge de Fès al-'Alawî a jugé que l'excédent revient aux nécessiteux en suivant le '*amal*, selon ses termes. Al-Ḥâik a confirmé cette position en premier lieu.

Néanmoins, al-Jinwî s'oppose à cela et prétend que l'interprétation du propos « la totalité de mon tiers » est équivoque et donc son jugement fut : soit de procéder à la réconciliation entre les parties pour une issue amiable, soit que le tiers revient au patrimoine successoral (sans être distribué aux pauvres).

Al-Jinwî donne également les arguments des mêmes sources et ajoute même l'argument d'Averroès quant à l'interprétation du terme « totalité » et son caractère relatif !

Le raisonnement d'al-Jinwî consiste à mettre en avant le fait que dans le '*amal*⁸⁷⁸, pour des affaires similaires auxquelles les savants de Fès ont fait référence et qu'ils ont utilisé pour établir l'analogie (*qiyâs*) et émettre leur jugement, le caractère général (*ta'mîm*) est présent, ce qui a motivé le fait de juger que tout le tiers doit revenir aux pauvres. Par contre, selon lui, ce caractère de généralité n'est pas présent explicitement dans les termes de la présente *nâzila*. Ainsi, il ne faut pas juger selon ce '*amal* mais revenir à la règle qui consiste à remettre ce tiers dans l'héritage !

Face à ces positions divergentes que va être alors la position du juriste soufi al-Ḥarrâq ?

***Fatwa* du maître al-Ḥarrâq à propos de l'affaire du legs du tiers**

La participation du maître al-Ḥarrâq à ce litige⁸⁷⁹ survient à l'occasion de la contestation des héritiers du jugement émis par le juge al-Ḥâik⁸⁸⁰ et la reprise de l'affaire par son successeur

⁸⁷⁸ *Mâ jarâ bihi al-'amal* (notion explicitée en introduction de cette partie).

⁸⁷⁹ MORÎR, *al-Na'im al-muqîm*. Référence déjà citée, tome I p.170.

⁸⁸⁰ Le jugement d'al-Ḥâik s'appuyait sur la *Fatwa* des savants de Fès.

al-Jinwî⁸⁸¹. Le procès se déroula en présence du maître al-Harrâq qui y participa par son opinion légale.

Al-Jinwî ordonna la réconciliation. Voici les termes de son jugement :

« Louange à Dieu. Après le retrait du jugement d'inaptitude de certains contestataires de cette affaire autour de l'excédent du tiers, après la distribution des parts spécifiées dans le testament, et que les pauvres et les nécessiteux aient reçus leurs parts, les contestataires qui n'étaient pas jugés inaptes se basèrent sur les *fatwas* consignées sus-dessus et l'affaire fut transmise au juriste, juge de Tétouan : Muḥammad Ibn Muḥammad al-Jinwî al-Ḥasani - que Dieu Soit bienveillant de lui, le guide vers le bon sens par Sa générosité - il examina les *fatwas* citées et constata les forces de leurs argumentaires. Il conclut que la procédure retenue pour l'application de ce testament n'est pas correcte. La procédure considérait le propos du testamentaire : « on transmettra la totalité de mon tiers », ce qui fut l'argument de l'auteur de « *al-Mu'în* » et du grand savant sidi Muḥammad Ibn al-Qâssim⁸⁸², comme cité dans les *Fatwas* indiquées. Il n'y a pas de référence à cela dans le testament en question. L'argumentation basée sur les termes signifiant la totalité est hautement considérée par les maîtres de cette école, comme démontré dans les *fatwas* citées, alors que le testamentaire a précisé ce qu'il voulait transmettre à ses petits-enfants, aux pauvres, aux nécessiteux et pour la libération des serviteurs, etc... il en découle que le reste revient aux héritiers légaux. Le fait de le transmettre à d'autres sans leur accord et en l'absence d'argument tangible est injuste.

Ce sens a été omis, il ne faut pas s'étonner qu'on ait donné une *fatwa* différente car la science est un don de Dieu. Comme la coutume chez les maîtres de cette école (malikite) est de prôner la conciliation dans le cas de la divergence des textes et des avis, sa sentence - que Dieu l'assiste- fut la conciliation, ainsi les héritiers légaux prendront mille *Mithqâl*, le reste sera distribué aux pauvres et aux nécessiteux. Il apposa son sceau sur cette décision finale qu'il imposa pour le bien des deux parties.

Les témoins à ce procès étaient : Monsieur Muḥammad mandaté par sa femme Fatima fille du testamentaire, et par sa mère Mennana Labbâdia. Ont également assisté, le fils du dit testamentaire, le commerçant monsieur 'Abd al-Salâm, et aussi le mari de la fille Umm Kalthûm, le commerçant monsieur Muḥammad al-Ḥassâr ainsi que madame 'Alia. Ils approuvèrent la conciliation et s'y plièrent. Ils furent appuyés par monsieur al-Ḥâjj Muḥammad

⁸⁸¹ Il s'agit de Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥasan ses ancêtres sont originaires de Gène m.1271/1854. Le Sultan marocain 'Abd al-Rahmân Ibn Hishâm l'a nommé juge (qâdî) de Tétouan en 1251H/1835, poste qu'il occupera jusqu'à sa mort.

⁸⁸² Déjà cité : « *Fath al-jalîl al-ṣamad fi sharḥ al-takmilwa al-mu'tamad* » plus connu sous le nom « *Sharḥ al-'amal al-muṭlaq* » de Abû Zayd Muḥammad Ibn Qâsim al-sijilmâsî al-ribâtî al-buja'adî (m 1224/1809).

Bay tuteur de Khadîja fille du testamentaire. Ils reconnurent que chacun d'eux (ou son représentant) a perçu sa part des milles *Mithqâl* en question, seul persista la part de Khadija en la possession de son tuteur monsieur Bay. Ils concédèrent à distribuer le reste de cette somme aux pauvres et aux nécessiteux même s'il leur revenait en principe. Daté du début du mois de Muḥarram (1^{er} mois de l'hégire) 1257H (1841 de l'ère chrétienne).

Al-Ḥarraq, comme cela a été indiqué, assista à ce procès. Il donna son avis comme suit : « Louange à Dieu, la recommandation du testamentaire ci-dessus, d'acheter par une somme précise de la denrée (blé) qui sera distribuée aux pauvres et aux nécessiteux et sa limitation à cette somme est une preuve démontrant qu'il n'a pas l'intention de leur faire parvenir l'excédent du tiers non cité par le testament même s'il n'a pas précisé le nombre des personnes concernées.

Ainsi vous avez la certitude de la justesse de ce qui a été arrêté après le jugement, et qu'il faut corriger ce qui le précède. Nous donnons raison à celui qui a opté pour la conciliation dans cette affaire. Et Dieu est plus Savant ». Rédigé par le serviteur de son Seigneur –gloire à Lui - Muḥammad al-Ḥarrâq al-Ḥasani al-'Alami que Dieu soit bienveillant de lui. Fin de citation.

En plus de sa *fatwa* synthétique déjà citée ci-dessus, al-Ḥarrâq a commenté l'issue de l'affaire comme suit après l'appel d'al-Jinwî ⁸⁸³:

« Louange à Dieu. L'auteur de la sentence après avoir médité l'affaire du testament se rendit compte- que Dieu lui pardonne- que les savants de Fès avaient raison. Il s'agit du *sharîf* le juge mûlây 'Abd al-Hadi 'Alawî, le grand savant, le *sharîf* sidi Muḥammad Ibn Badr al-Dîn al-Ḥammûmî al-Ḥasanî, et le grand savant, investigateur bien connu sidi Muḥammad ibn 'Abd al-Rahmân al-Sijilmâsi. La réputation de ses sommités au Maroc, est telle un soleil à son zénith, ce sont les maîtres de nos maîtres.

La preuve de cela, est que tous ceux qui ont cité la procédure, n'ont pas considéré la condition prise en compte par les détenteurs des opinions légales contestataires et le deuxième juge, le propos de la règle citée dans nos ouvrages de référence fut selon les termes de *al-'amal al-fâsî* en vers : « *si le tiers est légué, ce qui a été précisé (de ce tiers) revient aux bénéficiaires désignés (qui doivent être non héritiers⁸⁸⁴), le reste de ce tiers reviendra aux nécessiteux* ».

Al-Ḥarrâq poursuit⁸⁸⁵ :

⁸⁸³ Même référence p.170.

⁸⁸⁴ Hadîth déjà cité et référencé : « **pas de testament/legs au profit d'un héritier légitime** ».

⁸⁸⁵ MORÎR, *al-Na'îm al-muqîm*, p.171.

« Dans *Ikhtisâr al-matîyya*⁸⁸⁶: Si le testamentaire dit dans le testament : le tiers de ce que je laisse sera distribué en plusieurs parts : tant de ce tiers dans l'expiation des serments ; tant de ce tiers, en aumône légale ; tant, pour la libération d'esclaves et qu'il se taise sur le reste du tiers, il existe deux avis dont l'un consiste à le distribuer aux pauvres et aux nécessiteux, puisqu'il dit ; « mon tiers sera distribué » et c'est cet avis qui doit être appliqué.

Dans le *Mi'yâr*,⁸⁸⁷ Ibn Zarb⁸⁸⁸ qui fut questionné sur ce litige (qui concerne l'excédent du tiers), répondit : cet excédent revient aux pauvres et aux nécessiteux. C'est l'avis du juge. Dans *al-Wathâiq al-majmû'a*⁸⁸⁹ on trouve le texte suivant : « si le notaire omet de dire : « ce qui reste de mon tiers sera distribué selon l'avis du juge, cet excédent revient aux pauvres et aux nécessiteux, car au début du testament figure ce qui oblige l'application, s'il fait référence à la distribution de la totalité du tiers de son legs. » »

Il continue : « Quant au propos « la totalité de mon tiers » il ne signifie pas que cette procédure n'est appliquée qu'en présence de l'expression « la totalité de mon tiers », la preuve est que dans le *Sharh al-'amal al-fâsî*, il ne se basa pas sur cette condition, ne cita pas ces vers et ne les prit pas en compte. Il ne cita que les textes ou les questions/réponses ne comprenant pas le terme « totalité ». Il veut dire que le terme « tiers » est un texte proprement dit, c'est-à-dire que le propos du testamentaire : « tiers de mon legs » ou « tiers de la totalité de ce que je lègue » ont le même poids et la même signification : « distribuez la totalité de mon tiers », car le mot tiers est un chiffre qui n'admet pas de métaphore (*majâz*) ni de restriction. Cette règle a été stipulée par al-Qarâfi⁸⁹⁰, quand il dit dans « *al-farq* »⁸⁹¹ numéro 128 : « les noms des chiffres chez les arabes sont des textes non concernés par la métaphore (*majâz*) ».

Quant à la sentence du juge al-Jinwî, ce qu'elle contient est claire pour tout juriste qui la médite et la science parfaite revient à l'Unique. » Fin de citation d'al-Harrâq.

⁸⁸⁶ Du savant malikite al-Matîfî (déjà cité) (m.570H/1174), le livre connu sous le nom : « *al-Matîyya* » s'appelle : « *al-Nihâya wa al-tamâm fî ma'rifat al-wathâiq wa al-ahkâm* » résumé par le savant Ibn Hârûn al-Kinânî (m.750H/1345) sous le nom « *Mukhtasâr al-matîyya* ». Référence : MAKHLOUF, Muḥammad Ibn Muḥammad, *Shajarat al-nûr al-zakiyya fî tabaqât al-mâlikiyya*, dâr al-kitâb al-'arabi, n° 1508, Tome I, p.163.

⁸⁸⁷ Déjà cité.

⁸⁸⁸ Abû Bakr Ibn Yabqâ Ibn Zarb al-qurtubî (317H-381H, 929-991), savant et juge malikite andalous, parmi ses principaux ouvrages : « *al-Khiṣâl fî al-mâlikî* ».

⁸⁸⁹ Déjà cité.

⁸⁹⁰ Shihâb al-Dîn Abû al-'Abbâs Aḥmad ibn Idrîs (al-'Sanhaji al-Bihinsi al-Misri) al-Qarâfî (1228–1285), jurisconsulte maliki ash'ari enterré en Egypte.

⁸⁹¹ QARAFI, al-, Shihâb al-Dîn Abû al-'Abbâs Aḥmad ibn Idrîs, *Anwâr al-burûq fî anwâi al-furûq*, commenté et analysé par Dr Khalil al-Mansur, Beyrouth, ed. dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1998, 4 tomes. Ce livre d'al-Qarâfî est plus connu sous le nom de « *al-furûq* » pluriel de *al-farq* litt. « la différence ». Dans ce livre référence l'auteur expose les différentes règles de déduction utilisées par les savants dans les *Uṣûl al-fiqh* (fondements du droit notamment secondaires).

Nous constatons tout d'abord pour cette *nâzila* qu'al-Harrâq parle la langue des savants de son milieu en s'adressant à eux et n'utilise -tout comme eux- aucune source première.

Nous observons également, l'analyse très fine de chaque mot et chaque phrase. Al-Harrâq donne à chaque expression utilisée dans le testament en question, sa portée et ses interprétations logiques et sémantiques dans le respect des figures de style de la langue arabe mais aussi en référence aux ouvrages de l'école malikite (sources secondaires). Il n'hésite pas aussi à utiliser l'analogie (*qiyâs*) avec des situations proches.

Les divergences entre les savants de Fès et ceux de Tétouan et les échanges entre eux entre 1255H/1839 et 1257H/1841 concernant cette affaire du legs ont fait réagir al-Harrâq qui a émis son avis synthétique courant de l'année 1255H/1839 où il conseille la réconciliation puis son analyse plus détaillée dans sa *fatwa* de l'année 1257H/1841 où il préfère que ce tiers soit cédé aux pauvres ceci en utilisant la préférence en vue du bien (*istihsân*). Il utilise également les sources secondaires citées comme *Ikhtisâr al-matâ'iyya*, le *sharh al-'amal al-fâsî*, le *Mi'yâr* ou encore *al-Wathâiq* ou *al-furûq d'al-Qarâfi*. Néanmoins, son rapport à ces textes et leur interprétation est légèrement différent notamment dans sa dernière *fatwa*.

Ce qui fixa juridiquement sa *fatwa* transparait dans son interprétation du terme « *jamî' thuluthî* »⁸⁹² à travers ces sources. Cette expression est pour lui de même valeur linguistique et juridique que « *thulutha jamî' mâ atrukuh* »⁸⁹³ et que « *thulutha mâ ukhlifuh* »⁸⁹⁴. Ces expressions évoquant le chiffre 1/3 n'ont pour lui qu'une seule lecture qui est l'exécution du tiers entier. Concernant ce qui a été évoqué dans *al-Wathâiq al-majmû'a* considérant que si l'expression du testamentaire (concernant le tiers) n'est pas claire, l'exécutant pourra répartir le tiers à sa discrétion, al-Harrâq préfère traduire cela en faveur des pauvres au lieu de remettre le tiers aux héritiers.

Enfin le constat tiré de cette *fatwa* est le respect d'al-Harrâq des juristes qui divergent avec lui malgré l'animosité que certains lui vouent comme nous l'avions déjà détaillé.

Mais qu'en est-il d'un éventuel impact de l'éducation soufie sur ses *fatwas* ?

⁸⁹² Litt. Totalité de mon tiers.

⁸⁹³ Litt. Le tiers de tout ce que je lègue.

⁸⁹⁴ Litt. idem.

II-2 Impact de son éducation soufie sur ses *fatwas* et sa méthode de Fiqh

Sur ses *fatwas*

Cette « *Nâzila* » du legs du tiers qui a fait couler beaucoup d'encre et suscité des débats entre les savants de Fès et ceux de Tétouan notamment, s'est déroulée entre 1255H/1839 et 1257H/1841 donc bien après que al-Harrâq embrasse le soufisme⁸⁹⁵. Pour rappel, sa rencontre décisive avec son shaykh al-Darqâwî a eu lieu en 1229H/1814 alors qu'il avait quarante ans. La participation du « juriste » al-Harrâq dans le débat de cette « *Nâzila* » où il a donné son avis synthétique puis son analyse et ses commentaires appelle plusieurs remarques :

- L'esprit de synthèse d'al-Harrâq est démontré dans sa première *fatwa* émise au courant de l'année 1255H/1839 ;
- Sa science profonde et son attachement à l'école malikite dont il maîtrise les références, apparaissent dans son analyse de l'année 1257H/1841 ;
- La prédilection de l'intérêt général (*maslaha*) en optant pour le don aux pauvres ;
- A l'instar des grands soufis juristes connus, al-Harrâq n'a pas utilisé le *kashf* (dévoilement) dans ses *fatwas*, en effet le *kashf* reste une conviction intime qui ne peut s'étendre au tiers ni être une règle de jurisprudence ;
- Sa noblesse de cœur qui se manifeste dans sa magnanimité envers les Fuqaha qui l'avaient calomnié auparavant et lui avaient causé du tort ;
- Son respect des savants y compris ceux qui l'avaient diffamé (puisqu'il les qualifie tels : « un soleil à son zénith »).

Ce qui démontre que son éducation soufie l'a effectivement impactée positivement.

Il est ainsi évident que le climat entre fuqahâ de l'époque était agité, marqué par les divergences y compris sur des petites affaires comme nous venons de citer.

Est-ce du scrupule ? Ou plutôt une prise de tête et une recherche « de la petite bête », de la chicanerie inutile et exagérée, en quelque sorte un combat d'égo « de coqs » ?

Nous penchons vers la deuxième hypothèse au regard des événements douloureux et du complot qu'al-Harrâq lui-même a subi de la part des Fuqaha de Tétouan à son début -que nous

⁸⁹⁵ Nous avons déjà évoqué sa fonction de *mufî* avant d'être la victime du complot des fuqaha puis d'embrasser le soufisme.

avons déjà détaillé dans le chapitre concernant sa biographie-. Ainsi, jalousie, recherche de notoriété et combat d'égo marquaient l'environnement général des Fuqaha. C'est en partie également ce qui avait poussé al-Harrâq « le juriste » vers l'éducation soufie afin de se libérer de son égo et acquérir la pureté de l'intention dans ses actes et jugements.

Malgré ce qu'il a subi de la part des Fuqaha (notamment par leur chef de file al-Hâik)⁸⁹⁶, al-Harrâq n'a pas été rancunier et ne s'est jamais vengé, une des preuves est son respect des savants exprimé dans son analyse et son commentaire cité.

Il applique ainsi à lui-même à travers son jugement, les valeurs du pardon, de la magnanimité et du respect profond -entre autres valeurs- qu'ils développent dans ses lettres et ordonnent à ses disciples.

Le fiqh éclairé d'après al-Harrâq

Le maître al-Harrâq est bien conscient -comme le démontre **sa lettre n°26-** que les ulémas de l'extérieur (*zâhir*) ne peuvent pas être des modèles pour purifier l'âme de ses vicissitudes ni le cœur de ses maladies ni pour obtenir le détachement de tout ce qui n'est pas Dieu !⁸⁹⁷. Il explique ainsi dans cette lettre que les gens sont de trois catégories :

Les communs (*al- 'amma*), les élus (*khâssa*) et l'élite de l'élite (*khâssat al-khâssa*).

Il explique ainsi : « Si les communs (*al- 'amma*), se préoccupent uniquement des péchés extérieurs, en s'appuyant sur les ulémas de l'extérieur pour savoir ce qui est interdit et ce qui est autorisé à travers les *fatwas* qui émanent de ces autorités religieuses ; puis essayent de suivre à la lettre leur verdict, ils restent emprisonnés de leur ego. En effet, les ulémas n'ont pas l'aptitude de les délivrer des maladies qui habitent le cœur (telles l'ostentation, l'orgueil,

⁸⁹⁶Ce Faqîh a continué à harceler al-Harrâq même après l'exclusion de ce dernier de ses fonctions, notamment lorsque la réputation d'al-Harrâq était à son paroxysme à l'époque du Sultan 'Abd al-Rahmân Ibn Hishâm, le faqîh 'Abd al-Rahmân al-Hâik s'opposait notamment au cours d'al-Harrâq à la grande mosquée de Tétouen (*al-jâmi' al-kabîr*) sur les exégèses (*Tafsîr*) et le soufisme : SAGHIR, 'Abd al-Majîd al-, *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufî fi al-Qarawiyîn-al- 'Abbas Ahmad Ibn Muhammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muhammad al-Harrâq*, tome I, p. 249-251. WAZZANI, Tuhâmî, al-, *al-zâwiya*, référence déjà citée, p.172.

⁸⁹⁷ Nous signalons à ce titre que plusieurs savants anciens et contemporains ont déjà traité ce sujet de différenciation entre les savants du *Zâhir* (savants exotériques) et ceux du *Bâtin* (savants des maladies intérieures, gnostiques), nous signalons les travaux de synthèse de Muḥammad al-Ṣaghîr al-Ifrânî (m.1156H/1744) dans son chapitre : « *Ayyuhumâ Afdal* » (qui est meilleur ?) où il rapporte les arguments d'Ibn Arabî al-Hâtîmî, de 'Izz Ibn 'Abd al-Salâm (m.660H/1262), d'al-Barzâlî al-Qayrawânî al-Mâlikî (m.884H/1440) , d'Abî al-'Abbâs al-Sussî (m.1130H/1717) et d'autres. Voir : IFRÂNÎ, Ṣaghîr, Muḥammad, *Durar al-hijâl fî manâqib sab'atu rijâl*, analyse et commentaires Ḥasan Jallâb, Marrakech, ed.al-maṭba'a wa al-warrâqa al-waṭaniyya, année 2000, p.59 et suivantes.

la vanité, la jalousie, la haine, l'autosatisfaction...) ⁸⁹⁸ et qui voilent la Vérité (*Haqîqa*). Les élus (*khâssa*) parmi les ascètes et les adorateurs, versent dans les pratiques cultuelles multiples et les différentes privations mais sans garantie d'atteindre le détachement. Ce dernier reste un don et une grâce de Dieu réservée à la *Wilâya Kubrâ* (la grande sainteté) qui aspire à la Face de Dieu sans autre but. L' élu de l'élite (*khâssat al-khâssah*) parmi les maîtres réalisés éduquent les âmes par le secret de l'Amour qui transforme les cœurs les plus durs en des cœurs sains et orientés vers le divin ».

Deux lettres sont particulièrement intéressantes pour démontrer d'une part la profondeur de son argumentaire juridique en faveur des notions clefs du soufisme (telle la réunion pour le Dhikr, la compagnie du maître éducateur et l'importance du soufisme pour protéger le Faqîh) et de l'autre, sa connaissance profonde du *Madhab* de l'école malikite : **il s'agit de la lettre 31 et la lettre 32.**

Dans la première, il répond d'abord à ceux qui interdisent la réunion spirituelle avec les « frères ». Son contexte est celui d'un père qui a empêché son fils de se réunir avec les Fuqara ⁸⁹⁹.

Al-Harrâq cite et met en avant pour réfuter cette interdiction la réponse d'Ibn 'Abbâd ⁹⁰⁰ dans *Nuzhat al-nâzir al-mutaammil* ⁹⁰¹ qui définit le soufisme comme la station où le serviteur est en même temps dans l'agrément de Dieu et Son amour (*al-ridâ wa al-mahabba*). Al-Harrâq s'exclame en ces termes : « si le soufisme est ainsi défini alors pourquoi celui qui croit en Dieu et au jour dernier le négligera pour s'occuper d'autre chose !

Les étudiants de la science sont dupés et orgueilleux, ils s'occupent du Fiqh (le droit) qui est une science des plus proches des objectifs nobles de l'existence humaine, sans purifier leurs intentions par le cheminement dans le soufisme ! Celui parmi ces étudiants qui prétend que son intention est correcte alors on lui dira : comment prétends-tu cela alors même que tu n'as jamais

⁸⁹⁸ Ces maladies intérieures sont également désignées dans le Coran comme péchés intérieurs à éviter par le croyant au même titre que les péchés extérieurs : « Et laissez le dehors et le dedans du péché », Coran : sourate 6, verset 120.

« Et n'approchez pas des turpitudes - tant de ce qui en paraît que de ce qui s'en cache. », Coran : sourate 6, versets 151.

L'injonction de purifier l'âme humaine est également dans le Coran : « ...par l'âme et par Celui qui l'a façonné harmonieusement, qui lui a inspiré licence ou bien piété, a d'ores et déjà réussi celui qui l'a purifiée... » Sourate 91, versets 7 à 10.

⁸⁹⁹ Terme désignant les disciples d'une voie spirituelle (litt. pauvres (en Dieu) inspiré du terme coranique « *fuqarâ ilâ Allah* » Sourate 35, verset 15).

⁹⁰⁰ Nous avons présenté cette réponse détaillée en annexe. Il s'agit d'Ibn 'Abbâd al-Rundî (de Ronda) Muḥammad Ibn Yahyâ al-Nafzî, parmi ses ouvrages : *al-rasâil al-kubrâ*, il est mort à Fès en 1389/792H. Voir *Salwat al-anfâs* 2/133, *al-a'lâm* 5/299.

⁹⁰¹ Ouvrage d'Ibn 'Abbâd manuscrit sous le nom « *Nuzhat al-nâzir al-mutaammil waqayd al-sâir al-musta'jil* », al-khizâna al-ḥasaniyya, Rabat, Maroc, n°2437.

mis le pied dans la voie de la purification (le soufisme) ! Ce n'est qu'à travers cette Voie (*hadhihi al-tarîqa*) que tu pourras percevoir les ruses de ton âme et découvrir l'ostentation (*riyâ, shirk al-khafîyy*) et les diverses vicissitudes liées à sa nature y compris les plus cachées. Ainsi ta quête de science sera motivée par la religion (et non le bas monde). Cette quête « spirituelle » est un devoir religieux, elle exige de toi le voyage vers celui qui est connu par son aptitude à l'éducation même contre l'avis de tes parents. »⁹⁰²

Al-Harrâq met en avant également la *fatwa* du Shaykh al-Sanûsî⁹⁰³, au sujet du suivi du maître spirituel et l'entrée dans sa Tarîqa même contre l'avis de ses parents, dans son *sharh* (commentaire) d'al-Jazîrî⁹⁰⁴: « l'âme [charnelle] lorsqu'elle prend le dessus c'est comme l'ennemi envahisseur lorsqu'il est brusquement aux portes de la cité, c'est une obligation individuelle (*fard 'ayn*) de le combattre (*jihâd*) même contre l'avis des parents comme le *Jihâd* physique lorsque l'ennemi agresseur envahi notre territoire. »⁹⁰⁵

Al-Harrâq rapporte ensuite le récit qu'il qualifie d'authentique concernant al-Sariyy al-Saqî⁹⁰⁶ qui avait donné un ordre à son disciple al-Junayd alors que le père de celui-ci lui avait donné un autre ordre. Al-Sariyy a appliqué l'ordre de son maître et dit plus tard : « je n'ai eu le succès que parce que j'avais mis en avant l'ordre de mon maître »⁹⁰⁷. Pour al-Harrâq, il est ainsi plus logique de privilégier l'obéissance et le suivi de celui qui est plus digne et plus apte à être écouté et accompagné. Il cite l'exemple de la mère par rapport au père dans le *Hadîth* authentiquement rapporté par Bukhârî où le Prophète guida la personne qui l'interroge sur qui suivre lorsque les ordres des deux parents se contredisent ? Le Prophète répéta trois fois : « ta mère ».

A la fin de cette lettre, al-Harrâq insiste également sur le fait de suivre le maître de la Tariqa et non le maître de la science extérieure⁹⁰⁸ en rapportant les commentaires de « *al-*

⁹⁰² Cf. Lettre 31 (annexe).

⁹⁰³ Il s'agit du savant Muḥammad Ibn Yûsuf Ibn al-Husayn al-Sanusî, mort en 895H/1490, il est l'auteur de plusieurs ouvrages tels *Umm al-barâhîn fî al-'aqâid*, *al-'iqd al-farîd fî mushkilat al-tawhîd* (qui est un *sharh* (commentaire) de *Lâmiyat al-jazâirî fî al-kalâm*. Voir *al-'lâm* 8/29-30.

⁹⁰⁴ En réalité et contrairement à ce qui est indiqué dans cette lettre d'al-Harrâq, il s'agit d'al-Jazâirî Ahmad Ibn 'Abd Allah al-Jazâirî, Shihâb al-Dîn Abû al-'Abbâs al-Zawâwî al-Mâlikî m 897H/1492. Référence : HAFNÂWÎ, Abî al-Qâsim, Ta'rîf al-khalaf bi rijâl al-salaf, Alger, maṭba'at al-jazâir, 1906, tome I, p.33.

⁹⁰⁵ *Al-Sharh* (commentaire) de *Lâmiyat al-Jazâirî fî al-kalâm : al-'Iqd al-farîd fî mushkilat al-tawhîd*. Même référence p.33.

⁹⁰⁶ Oncle maternel d'al-Junayd et son maître spirituel, il a pris sa science de Ma'rûf al-Karkhî. Sariyy Saqî est mort en 251H -ou 257-/855 (ou 871). Référence : NABHANÎ, Yussuf, *Jâmi' karâmât al-awliyâ*, Beyrouth, al-maktaba al-sha'biyya, deuxième édition, 1974, tome II, p.74.

⁹⁰⁷ Extrait de sa lettre n°31.

⁹⁰⁸ Il est important de signaler que al-Harrâq était considéré à la fois maître de la Tariqa et de la science extérieure.

Mukhtaṣar »⁹⁰⁹ concernant l'autorisation de la rupture du jeûne surérogatoire du disciple/élève à la demande de son maître⁹¹⁰.

La lettre 32, elle, est très concise, elle aborde d'une part la validation d'un Ijtihâd d'un disciple et de l'autre le lien étroit entre science (*'ilm*) et convenance (*adab*). Par ailleurs, la Tariqa est fondée sur les *Maqâṣid* (finalités nobles) de la *Sharî'a* (au sens législation) au niveau extérieur et ses *sunan* (traditions) au niveau intérieur.

Un des disciples d'al-Harrâq a pris l'initiative (*Ijtihâd*) personnelle d'imposer une petite aumône aux retardataires par rapport à la réunion du Dhikr afin de les inciter à la ponctualité. Al-Harrâq valida cette initiative en argumentant par une parole attribuée à 'Abd Allah Ibn Wahb⁹¹¹, un des maîtres de Bukhârî et un disciple direct et des plus éminents de Mâlik : « mon âme m'a désobéi dans une chose et j'ai eu du mal à m'en détacher, à chaque fois que je me repentais (à Dieu), je récidivais ! Alors j'ai décidé de donner en aumône un dirham à chaque fois que je revenais à cela ainsi je m'en suis détaché définitivement. »

Le choix d'al-Harrâq de ce personnage n'est pas fortuit, car c'est une grande figure de la doctrine malikite qui représente aussi l'école du comportement et des convenances que défendent les soufis junaydites. En effet, le même 'Abd Allah Ibn Wahb a dit : « j'ai appris chez Mâlik pendant vingt ans, dix-huit ans à apprendre les convenances (*Adab*) et deux ans pour la science, j'aurai souhaité que tout l'apprentissage concerne les convenances »⁹¹².

En fait, al-Harrâq dans ses lettres, prône le fondement de la Tariqa qui rapproche de la science du Fiqh : *al-Maqâṣid* (que nous avons déjà cité), qui donne une dimension humaniste universelle et orientée vers ce qui est essentiel, à savoir l'éducation du cœur et l'amélioration du comportement. Cela rejoint également le principe d'*al-maṣâliḥ al-mursala* (l'intérêt commun) que nous avons déjà développé. Al-Harrâq défend un fiqh qui sert l'humain, lui facilite la vie et lui permet l'épanouissement et la réalisation du « bonheur » car il le protège des péchés qui assombrissent le cœur ! Ainsi fiqh et soufisme convergent dans la mesure où ils servent une finalité suprême qui est l'Homme : la préservation de son extérieur (*ẓâhir*) et

⁹⁰⁹ Il s'agit de *Mukhtaṣar* al-shaykh Khalîl Ibn Ishâq al-Jundî, une référence de l'école malikite, c'est une synthèse sur la *Mudawwana al-kubrâ* de Saḥnûn (déjà citée).

⁹¹⁰ En effet dans l'école de Mâlik, le *mash-hûr* (le plus répandu) est qu'on ne peut pas rompre le jeûne surérogatoire une fois entamé sans raison ou excuse. Car autrement il faut le rattraper. Parmi les raisons qui autorisent la rupture du jeûne surérogatoire sans devoir le rattraper : **à la demande du père ou du shaykh même s'ils ne jurent pas** : TAHER, 'Amir, *al-Tashîl li ma'ânî mukhtaṣar khalîl*, Beyrouth, dâr Ibn Hazm, 2009, 7/82-84.

⁹¹¹ Il s'agit de Abû Muḥammad 'Abd Allah Ibn Wahb Ibn Muslim al-Fihri al-Misri (l'égyptien), né à Fustât en Egypte en 125H/743, éminent élève de Mâlik et al-Layth Ibn Sa'd. Il est mort en 197H/812 : cf. MAKHLOUF, Muḥammad Ibn Muḥammad, *Shajarat al-nûr al-zakiyya fî tabaqât al-mâlikiyya*, Tome I, pages : 58 et 59.

⁹¹² *Shajarat al-nûr al-zakiyya fî tabaqât al-mâlikiyya*, référence citée, Tome I, page : 59.

son intérieur (*bâtin*). Celui qui se noie dans les textes et néglige leur finalité sera dans un formalisme et un littéralisme qu'al-Harrâq qualifie de voile des plus tenaces ! Ce voile empêche la compréhension des subtilités du texte et transforme le faqîh en un esclave du texte au lieu d'être l'esclave de Dieu seul. Il est ainsi piégé par sa propre science « exotérique » qui ne l'aide pas pour aller vers Dieu mais renforce son ego et le fait tomber dans la maladie de l'orgueil puis l'aveuglement au point de craindre pour sa notoriété plus que de se soucier du Seigneur⁹¹³. Ou encore tomber dans la perversité que certains fuqahâ ont manifesté à travers la ruse qu'ils ont fomenté contre al-Harrâq lui-même et qui lui avait valu l'exclusion injuste de toutes ses fonctions⁹¹⁴.

⁹¹³ Il a peur de choquer les gens même si son jugement est légitime. Il ne cherche pas ce qui est utile, facile et juste mais ce qui est acceptable au regard de son public.

⁹¹⁴ Ces juristes aveuglés par la jalousie ne voulaient pas de concurrence à leur notoriété et leur position.

II-3 Exégèses *ishâriyya* d'al-Harrâq⁹¹⁵

Al-Harrâq, bien avant d'embrasser la voie soufie, avait rencontré le savant soufi Ibn 'Ajiba quand il était encore Imâm de la mosquée de Tétouan. Ibn 'Ajiba lui offrit son interprétation du Coran dite *al-Baḥr al-madîd fî tafsîr al-qurân al-majîd*⁹¹⁶ car il pressentît en lui un jurisconsulte (faḳîh) intègre qui ne ressemble pas aux autres fuqaha « sclérosés » de Tétouan. La spécificité de cet ouvrage est qu'il traite du commentaire coranique selon trois niveaux complémentaires⁹¹⁷ :

Naql : qui consiste à expliquer le Coran par les textes scripturaires i.e. par le Coran et la tradition appelé *tafsîr bi al-ma'thûr* ou encore *tafsîr bi al-manqûl*.

'Aql : qui consiste à expliquer le Coran par la raison et le bon sens sans contredire pour autant le texte ni ses finalités- *tafsîr bi al-ma'qûl*.

Ishâra : qui consiste à puiser dans la science gustative afin de donner une interprétation plus subtile et également métaphorique (*majâz*) du texte. Nous appelons une exégèse *ishâriyya* celle qui s'appuie essentiellement sur la compréhension spirituelle et l'allusion fine. Elle ne fait pas référence ni autorité en droit mais elle vise à accompagner les deux autres niveaux (*isti'nâs*) et aider à l'éveil spirituel.

Ce cadeau d'Ibn 'Ajiba à al-Harrâq n'est guère fortuit, car al-Harrâq était considéré par ses pairs comme le meilleur exégète de son époque au Maghreb qui a revivifié cette science à Tétouan⁹¹⁸. Nous pouvons y voir un signe qui a inspiré al-Harrâq dans ses lettres et *fatwas*

⁹¹⁵ Source principale : DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 3ème chapitre, p. 66-76 -*al-bâb al-thâlith*. Il y présente des versets coraniques déjà utilisés dans ses lettres également et les commentent en utilisant la science gustative. **Le choix de placer ce chapitre ici est lié à une suite logique de l'apport d'al-Harrâq dans un ordre chronologique. En effet, cette science gustative vient comme couronnement et conclusion des autres sciences (sans les exclure).**

⁹¹⁶ Cité dans la bibliographie.

⁹¹⁷ L'imam al-Sayûfî (m.911H/1505) exige comme conditions pour être exégète la maîtrise de 15 sciences, la 15ème étant la science du don qui est héritée par le savant qui applique sa science : cf. SUYUTÎ, Jalâl al-Dîn, *al-Itqân fî 'ulûm al-qurân*, annotation et commentaire de Muḥammad Abû al-Faḍl Ibrahim, Beyrouth, al-maktabah al-'asriyya, 1988, Tome IV, p.185-188.

⁹¹⁸ *Târîkh Tiṭwân* (référence déjà citée), volume 6. p.315. M.Dâwûd ajoute qu'avant même qu'al-Harrâq embrasse le soufisme les gens venaient de tout part du Maroc pour écouter ses leçons d'exégèse.

puisque nous y retrouvons ces trois niveaux en harmonie que cela soit pour l'interprétation du Coran ou de la tradition prophétique⁹¹⁹.

Il convient de signaler à ce sujet que nous avons préféré dans ce qui suit l'utilisation du terme « allusion, indication voilée » (*ishâra*) au lieu d'employer le mot « analogie » (*qiyâs*). Car les juristes traditionnels (de l'extérieur -*zâhir*) refusent de telles analogies et la considèrent lointaine (*ba'îd*) voire nulle et caduque. Al-Harrâq juriste reconnu et soufi ayant goûté à la science ésotérique subtile se permet d'interpréter les textes scripturaires par ce don subtil qu'il a acquis comme nous le constatons à travers ses lettres.

Al-Harrâq reste vigilant et avenant néanmoins lorsqu'il emploie le troisième niveau de commentaire à savoir l'allusion (*ishâra*), il le signale et prévient le lecteur en ces termes : « *yufîdu bi tarîqi al-ishârah* » « ceci s'interprète par la voie de l'allusion de la façon suivante »⁹²⁰.

A titre d'exemple pour les *ishârât*, al-Harrâq fait le parallèle entre l'éducation que le Prophète avait donné aux compagnons et celle du maître⁹²¹. Pour lui il s'agit non seulement d'une continuité mais d'une même et seule éducation. Il s'appuie pour cela sur le verset coranique « **ceux qui te prêtent serment d'allégeance ne font que prêter serment à Dieu. La 'Main' de Dieu est au-dessus de leurs mains.** »⁹²². Il donne une explication tout à fait allégorique à ce verset à travers deux lettres⁹²³. Nous retrouvons également cette exégèse dans la source principale⁹²⁴. Il y affirme : « il s'agit d'un honneur immense donné au Prophète par Dieu, car il l'a vêtu de la lumière seigneuriale. Ainsi, les compagnons ont pu voir cette lumière sans l'ombre de l'humanité et c'est pour cela qu'ils lui ont donné allégeance pour la mort ! Le Prophète s'est ainsi manifesté avec les lumières sublimes de la seigneurie (*rubûbiyya*) qui ont ainsi été reflétées sur les cœurs des compagnons pour ne voir que Dieu, c'est là la satisfaction (*al-ridwân*)⁹²⁵. « La Main de Dieu est au-dessus de leurs mains » fait allusion à Son soutien et Sa force qui abroge (*tansakhu*) et remplace leur force ! Il montre ici Sa Toute puissance pour que

⁹¹⁹ Nous avons fait la compilation de tous les textes scripturaires utilisés par al-Harrâq dans ses lettres dans le dernier chapitre.

⁹²⁰ Cf. exemple en lettre 25.

⁹²¹ A travers les lettres **quarante-huit (48) et quarante-neuf (49)**.

⁹²² Coran, sourate 48 (la Victoire éclatante), verset 10. PENOT, A, *Le Coran*, p.576.

⁹²³ A travers les lettres **quarante-huit (48) et quarante-neuf (49)**.

⁹²⁴ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥarrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 3ème chapitre, p. 66.

⁹²⁵ Cette allégeance fut surnommée *bay'at al-ridwân*. A l'endroit dit al-'aqaba 73 nouveaux convertis ont prêté serment d'allégeance au Messager après une première allégeance auparavant de 12 personnes.

les compagnons puissent avoir la certitude (*yaqîn*) que leur mort est l'essence de leur vie (par Dieu) : Dieu dit dans le Coran : « **Ne crois surtout pas que ceux qui ont été tués pour la cause de Dieu soient morts. Ils sont bel et bien vivants auprès de leur Seigneur et comblés de faveurs ! Satisfaits de ce que Dieu leur a accordé de Sa Grâce...** »⁹²⁶ ». Par ce serment, ils sont prêts au martyr par l'anéantissement de l'égo dans la contemplation de Dieu à travers la manifestation de Ses lumières et de Sa beauté dans la personne du Prophète et après lui son héritier le maître spirituel. Ils savourent ainsi le Paradis de la gnose (*jannat al-ma 'ârîf*) dans ce monde avant l'autre.

Si al-Harrâq justifie le pacte initiatique (*bay'a*) et lui donne une dimension de liaison (*ittiṣâl*) avec le Prophète à travers le verset que nous venons d'étudier, il n'en est pas moins pour le pilier de son éducation spirituelle : le Dhikr. Ainsi, lorsqu'il évoque le verset suivant : « **récite ce qui t'est inspiré des Ecritures et accomplis la prière car elle empêche de s'abandonner à la turpitude et à ce qui est blâmable. Et le souvenir de Dieu est encore plus grand** »⁹²⁷ , il dit : « ceci s'interprète par la voie de l'allusion de la façon suivante : Dieu a mis un signe pour distinguer la prière correcte et agréée, c'est que l'orant en vérité s'éloigne du péché autrement cette prière ne vaut rien en vérité chez le Seigneur. »⁹²⁸ La prière a donc une réalité métaphysique *ḥaqîqa* et « des fruits ». Ces derniers sont indicateurs de sa qualité. Enfin, « **l'invocation de Dieu est plus grande** » indique le rôle fondamental du Dhikr qui a un impact sur la prière canonique aussi (composée elle-même de Dhikr et appelé aussi Dhikr). Il permet selon al-Harrâq plus de présence dans le culte de la prière et permet de réaliser la qualité requise et les fruits escomptés : que cette prière soit acceptée « par celui à qui on l'offre » et qu'elle permette l'attache à Lui seul en toute humilité (*khushû'*) et la présence (*ḥudûr*) avec Lui en toute circonstance. En effet, le cœur lorsqu'il est purifié de toute « souillure » (*najâsât*) permettra l'accueil et la présence du Seigneur et donc chassera toute « idole ». C'est cela le sens extrait du verset : « *tanhâ 'ani al-faḥshâi wa al-munkar* ». Et l'invocation de Dieu est encore plus grande (*la dhikru Allahi akbar*) implique que le Dhikr est l'essence même de cette transformation qui s'opère dans le cœur !

⁹²⁶ Coran, sourate 3, versets 169, 170. PENOT, A, *Le Coran*, p.108.

⁹²⁷ Coran, sourate 29, verset 45.

⁹²⁸ AMRANI, Khaldî, 'Abd al-Salâm, *Min anwâr tajalliyât al-malik al-khallâq fî taâlîf sidi Muḥammad al-Harrâq*, Beyrouth, dâr al-kutub al-'ilmiyya, 2007, p.185 et suivantes.

Si nous prenons un autre exemple de sa septième lettre⁹²⁹, il y développe une exégèse toute particulière du verset : « **Si Mes serviteurs t’interrogent à Mon propos, alors Je suis Proche** »⁹³⁰. Il dit : « Celui qui est gratifié par la vision contemplative (*mushâhadah*), Te voit proche. Celui qui est en état de communion (*mukâlamah*) entend Ta prompte réponse. La proximité de Toi n’est qu’un état de conscience ou de vigilance car en réalité Tu n’es jamais « loin ». L’échange et la communion avec Toi est l’union du tout en celui qui parle entre Tes Mains, car certes Ta Parole est unique et distincte ». Ainsi, loin d’une lecture anthropomorphiste, il soutient une transcendance du divin exprimée par l’allégorie de la vigilance spirituelle qui implique la proximité de Dieu, à l’inverse l’insouciance (*ghafla*) induit l’éloignement de Dieu. Il n’est point question d’une proximité physique ou matérielle selon al-Harrâq en bon théologien ash‘ari. Car il ne peut attribuer à Dieu un lieu ou une contingence (*hudûth*) étant celui qui a créé le lieu et toute chose et qu’Il était avant le lieu de toute éternité (*kâna wa lâ makân*).

A travers sa lettre 16, il dresse un tableau de comparaison entre le commerce classique et celui avec Dieu, en mettant en avant le verset « **Certes Dieu a acheté aux croyants leurs personnes et leurs biens en leur accordant le Paradis** »⁹³¹. Il compare cette vente avec la vente *Salam*-vente à terme à paiement anticipé- qui est une exception à l’interdiction de la vente de ce qu’on ne possède pas⁹³². En effet, la créature ne possède en réalité ni sa personne ni ses biens, ces derniers appartiennent à Dieu qui lui en a prêté l’usage le temps de sa vie éphémère. Néanmoins, la livraison à la fin de sa vie comporte deux situations possibles : le respect du contrat avec Dieu par l’utilisation de ce dépôt dans ce qu’il a agréé et donc conforme aux règles et aux conditions émises au début⁹³³. Autrement, la trahison de ce dépôt avec au moment de la livraison aucun acte de bien et aucun respect des règles et conditions consenties entre les parties.

Dans cette analyse allégorique, al-Harrâq insiste enfin sur le fait que la « station des commerçants », où le serviteur aspire à des récompenses/contreparties face aux « bonnes actions » qu’il accomplit, ne convient pas à celui qui aspire à la Face de Dieu (Paradis de la gnose (*ma‘ârif*)) ! Il met en avant le verset suivant : « **Mettez-vous en route en vue de vous**

⁹²⁹ Déjà analysée dans le chapitre consacré à l’étude thématique des lettres.

⁹³⁰ Sourate 2, verset 186.

⁹³¹ Coran, sourate 9, verset 111.

⁹³² Cf. IBN ABÎ ZAYD, *La Risâla*, chapitre 34, ventes et contrats apparentés.

⁹³³ Référence au pacte initiatique (déjà explicité dans la partie étude thématique des lettres).

remettre Dieu en mémoire et cessez tout négoce »⁹³⁴. Autrement dit, cessez tout commerce si votre but est Dieu au-delà des récompenses et des délices du Paradis matériel au jour du jugement. Pour les aspirants à Dieu, qu'il qualifie de « libres », il recommande le « prêt d'honneur » (*qard hasan*) conformément à sa vision allégorique du verset : « **Qui donc consentira à Dieu un prêt gracieux qu'Il lui rendra au centuple** »⁹³⁵. Ainsi, il s'agit pour le disciple sincère dans le chemin de Dieu d'un don continu et persévérant de son temps, de ses biens et de sa personne sans attendre de retour ni de la créature ni même du Créateur ! Il le fait par Amour et gratitude vis-à-vis de Dieu Son Bienfaiteur suprême.

Dans la lettre 25 à propos des secrets de l'Esprit, al-Harrâq défend toute une thèse de l'*ishâra* en s'appuyant sur les versets coraniques, il précise par exemple⁹³⁶ : « Quand certains savants furent interrogés sur la nourriture et la subsistance (*qût/rizq*) la plus utile, ils répondirent : « **Le Vivant qui ne meurt jamais** ».⁹³⁷ [C'est Lui qui les gratifie d'une nourriture spirituelle ou des effluves qui leur permettent la vie éternelle de leur esprit].« **Ils ne goûtent que la première mort** »⁹³⁸ qui est la peine ou l'épreuve du « trépas » de l'âme par la levée du voile fruit d'une grâce seigneuriale : « **Dieu reçoit les âmes au moment de leur mort ; Il reçoit aussi dans leur sommeil, celles qui ne sont pas mortes. Il retient celles dont il a décrété la mort et Il renvoie les autres jusqu'à un terme fixé** »⁹³⁹. Al-Harrâq ajoute : « Tu vois que Dieu (Vérité) exprime par la parabole subtile que les esprits réalisés- vivants par la contemplation- sont reçus dans leur « sommeil » ». Il a fait allusion à l'accueil de l'âme du voilé par la rétention et à celle du contemplateur par le renvoie à un terme fixé par Lui et qui est le jour de la résurrection : « **il a décrété un terme, un terme fixé par Lui** »⁹⁴⁰

Dans les lettres 2, 48 et 50 il met en avant la tradition : « **le croyant est le miroir de son frère** »⁹⁴¹, il développe l'interprétation allégorique suivante : « on comprend par-là que le cœur du croyant reçoit l'image, l'état, les univers et les mondes dans lesquels vivent ses frères et bien aimés au point qu'il est presque présent avec eux. C'est la prédiction /sagacité du

⁹³⁴ Coran, sourate 62, verset 9.

⁹³⁵ Coran, sourate 2, verset 245 et sourate 57, verset 9

⁹³⁶ Toujours dans la même lettre n°25.

⁹³⁷ « **Et remets-toi au Vivant qui ne meurt point et proclame Sa Gloire en usant de Sa louange** » Coran, sourate 25, verset 58.

⁹³⁸ Sourate 44, verset 53 : « **ils n'y goûteront pas la mort, sauf la première (déjà subie). Dieu les a préservés du châtimeut de la fournaise** ».

⁹³⁹ Sourate 39, verset 42.

⁹⁴⁰ Sourate 6, verset 2 : « **c'est Lui qui vous a créés d'argile, puis IL a décrété un terme.IL y a aussi un terme fixé auprès de Lui. Pourtant vous doutez.** »

⁹⁴¹ BUKHÂRÎ, *al-Adab al-mufrad. Bâb al-muslim mir'ât akhîh*, Hadîth n°232.

croyant « *firâsatu al-mûmin*⁹⁴² ». » Il compare l'interprétation des exégètes de l'extérieur (*zâhir*) avec ceux de l'intérieur en ces termes : « chez les gens de l'extérieur cela veut dire demander auprès de son frère et s'assurer de son état, alors que pour les gens de l'intérieur cela sous entends que le croyant s'imprègne des états de son frère...jusqu'à être présent avec lui par le cœur même s'il est séparé physiquement, car dans le monde de l'invisible il n' y a aucun voile de la matérialité » Il évoque la tradition suivante pour soutenir sa thèse : « Par Dieu, ni vos prosternations, ni vos inclinaisons ni votre soumission (humilité) ne me sont voilés⁹⁴³ »

Dans l'éloge que le Coran réserve à Abû Bakr⁹⁴⁴ et sa station d' élu et de véridique (*siddîq*) il évoque son amour profond et désintéressé pour son maître spirituel le Prophète et met en avant le témoignage prophétique : « Abû Bakr ne vous a pas dépassé ni par la quantité de prières ni par le jeûne mais par quelque chose qui est enfoui dans sa poitrine »⁹⁴⁵. Il dit : « les savants de l'extérieur ont débattu longuement pour connaître la cause de cette élection et ce qui a été « enfoui dans le cœur d'Abû Bakr » mais sans succès car ils ne sont pas arrivés à parfaire leur religion en accédant à la station de l'Excellence (*ihsân*)⁹⁴⁶ et n'ont jamais goûté à l'amour du maître ni connu ses fruits dans les cœurs. »⁹⁴⁷ Ainsi, il déplore l'absence de la pratique soufie chez les exégètes qui les empêche de comprendre la réalité des stations « sublimes » et gustatives qu'ont connu les compagnons entre-autres et ceux qui ont suivi leur chemin parmi les saints.

Lorsqu'il évoque le repentir (*tawba*) et ses conditions dans la lettre 3⁹⁴⁸, il complète son analyse par une interprétation métaphorique en insistant sur la réalité du repentir qui consiste à quitter tout ce qui n'est pas Dieu (*siwâ*) et que cette mort de l'âme (qui constitue l'essence

⁹⁴² En référence à la tradition : « méfiez-vous de la sagacité du croyant, car il voit par la Lumière divine »

⁹⁴³ BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-sahîh, kitâb al-salât, bâb 'izât al-imâm al-nâs fî itmâm al-salât wa dhikri al-qibla*, n°419, 1/149.

⁹⁴⁴ « **Et celui qui est venu avec la vérité [le Messager] et celui qui y a cru [Abû Bakr] ceux-là sont les pieux.** » Coran, Sourate 39, verset 33.

⁹⁴⁵ AJLÛNÎ, *Kashf al-khafâ*. TIRMIDHÎ, al-Hakîm, Muḥammad, Ibn 'Ali, *Nawâdir al-uṣûl fî ahâdîth al-rasûl*, Beyrouth, dâr al-jîl, 1992, 2/190, *Hadîth* n°2228, Tirmidhî conteste sa qualification de *Hadîth* et confirme qu'il s'agit plutôt de la parole de Bakr Ibn 'Abd Allah al-Muzanî(m.108/726).

⁹⁴⁶ Cf. tradition dite de Gabriel déjà citée.

⁹⁴⁷ Cf. Lettre 5.

⁹⁴⁸ Elle est tantôt une station, tantôt un mouvement « continu » de retour à Dieu. Elle se définit comme le regret et a comme condition de validité : le fait de cesser l'acte de désobéissance, de ne pas y persister et rendre ce qui a été pris injustement si le tort concerne autrui et lui demander pardon. Elle est la porte de l'Amour : « **Dieu aime ceux qui se repentent et ceux qui se purifient** » Coran, Sourate 2, verset 222. Al-Harrâq donne un sens profond et mystique au repentir qui le lit au détachement et à la purification du cœur de tout ce qui n'est pas Dieu pour mériter son Amour.

du repentir) est liée à la compagnie du maître réalisée qui réunit *haqîqa* et *sharî'a* et qui permet au disciple à travers le Dhikr qu'il lui donne d'abroger son existence par l'existence de Dieu Vérité par la certitude et par la vision contemplative (*shuhûdan wa tahqîqan*). C'est le secret du repentir et sa vérité profonde chez les gnostiques.

Nous observons à travers ses lettres l'enchaînement entre les allusions (*ishârât*) déduites des textes scripturaires et l'analogie (*qiyâs*) presque exagérée entre pratiques culturelles exotériques « traditionnelles » et les pratiques de la Tariqa :

Al-Harrâq insiste sur la réunion à la Zawiya chaque vendredi et les autres jours de la semaine même y compris chez les disciples, il donne la métaphore suivante : « Le mur de la servitude/adoration pure est construit et scellé grâce aux « pierres solides » qui sont les frères ». Il évoque le parallélisme ou « l'analogie » avec les piliers de l'Islam qui se font en groupe comme la prière du vendredi ou le Hajj renforçant ainsi la foi dans le cœur et l'amour entre les membres de la communauté.

Il ajoute encore en guise de parabole : « Le ciment qui relie et renforce les pierres du mur sont la miséricorde de l'islam et de la foi et cette miséricorde s'intensifie grâce au fait de se réunir autour d'un seul maître ou de celui qui le représente ». Il met en avant également par rapport à ce point le parallélisme avec l'imâmah de la prière quotidienne ou du vendredi, ou des fêtes, ou du Hadj avec une interprétation allégorique de la tradition : « L'imâm est établi afin qu'il soit suivi »⁹⁴⁹.

Le maître (l'imâm) -ajoute-t-il doit être expert des détails de la science de la « construction »⁹⁵⁰ afin que l'édifice ne souffre d'aucune faille. Tout nouveau-né (allusion au disciple entre les mains de son père spirituelle i.e son maître) est né avec la nature primordiale (*fitra*), ensuite les insufflations du Diable et de l'âme charnelle l'envahissent. Se réunir et fréquenter les gens éloignés de Dieu et ivre du bas monde le souille. Se réunir et fréquenter les gens de l'invocation de Dieu l'élève et lui est profitable.

La même incitation sur la réunion avec les frères et dans le Dhikr est clairement répétée dans d'autres lettres⁹⁵¹ où ils citent plusieurs sources scripturaires comme « le croyant est pour le

⁹⁴⁹ BUKHÂRÎ, *Kitâb al-Adhân, Bâb Ijâb al-takbîr wa iftitâh al-ṣalât*, *Hadîth* n° 732-733, d'après Anas Ibn Mâlik et *Hadîth* 734 d'après Abû Hurayra 1/228-229.

⁹⁵⁰ Allusion faite ici à l'éducation et la formation du disciple auprès de son maître qui lui permet de construire sa personnalité et son identité spirituelle pour atteindre la maturité au sens spirituel.

⁹⁵¹ En particulier la lettre n°4.

croyant comme l'édifice scellée »⁹⁵² ou encore « cherchez les bienfaits de Dieu dans le groupe (*tazâhum al-aqdâm*) »⁹⁵³.

Dans sa lettre 23, il va jusqu'à comparer l'épiphanie (*madad*) du Dhikr en assemblée avec les « frères » au *madad* de la prière en groupe en s'appuyant sur la tradition : « la prière en groupe est meilleure que celle accomplie individuellement de vingt-sept degrés ! » et ajoute dans sa lettre 4 : « plus les frères sont nombreux plus le *madad* est intense », tout comme la prière canonique en groupe. Il s'appuie enfin sur l'étymologie même du mot « *salât* » qui englobe un ensemble de Dhikr (*takbîr, tahmîd, tasliya...*) pour justifier son approche analogique. Une analogie et une métaphore est aussi faite entre le corps (matériel) et l'esprit, il ajoute ainsi dans ladite lettre « comme le corps exige la nourriture (terrestre), l'esprit (*rûh*) exige aussi sa subsistance des sciences [gustatives] et des compréhensions subtiles ».

Il met en garde ses disciples, à travers notamment les lettres 1, 4 et 38, contre le fait d'attendre les récompenses (*thawâb*) de leurs bons actes et s'y attacher en oubliant à qui s'adresse l'œuvre. Il s'agit là pour lui d'un voile qui entrave le cheminement. Encore une fois, il justifie cette recommandation par une source scripturaire interprétée à la manière allégorique, la tradition divine (*qudsî*) : « **Celui qui a été préoccupé par Mon invocation au point de ne rien me demander, Je lui donne le meilleur de ce que Je donne à ceux qui me demandent** »⁹⁵⁴, il met en avant le fait que le don de la *mukâshafah*, qui consiste à voir les vérités des mondes par la lumière seigneuriale est la meilleure récompense qu'on puisse espérer dans le bas monde. Cela implique de ne voir que « Dieu Vérité » « derrière » toute chose et tout acte (l'union) et comprendre ainsi le sens subtil de « *lâ ilâha illa llah* » (il n'y a de divinité si ce n'est Allah). Il renchérit dans sa lettre 5 : « Personne n'entrera au Paradis uniquement par ses actions⁹⁵⁵ ». Il insiste ainsi sur le détachement par rapport aux actes qui sont donc selon lui nécessaires mais non suffisants et qu'il faut compter sur la grâce de Dieu et sa faveur en citant le verset : « **De la grâce de Dieu et de Sa miséricorde qu'ils se réjouissent donc ! Cela est meilleur que ce qu'ils amassent** »⁹⁵⁶

⁹⁵² NAWAWÎ, *Muslim bi sharh al-Nawawî, kitâb al-birr wa al-sila wa al-âdâb* Hadîth n°6528.

⁹⁵³ 'AJLÛNÎ, al- dans *Kashf al-khafâ* n°898 1/325, il dit ce n'est pas un Hadîth.

⁹⁵⁴ BAYHAQÎ, *Shu'ab al-îmân*, Hadîth n°573, 1/413-414. Extrait de la lettre n°4.

⁹⁵⁵ BUKHÂRÎ, *Kitâb al-raqâiq*, extrait du Hadîth n°6463, d'après Abû Hurayra.

⁹⁵⁶ Coran, sourate 10, verset 58.

Au-delà de ces métaphores, sa lettre 31 (que nous avons explicité dans le chapitre précédent) est une *fatwa* complète qui répond à un « frère » qui a été empêché par son père de participer aux réunions de Dhikr et de prendre la voie spirituelle. Il va jusqu'à donner le statut de « *fard 'ayn* » (obligation individuelle) à ce qu'il qualifie de grand Jihâd à l'instar et en analogie avec le statut du Djihad guerrier lorsque l'ennemi envahisseur est aux portes. Il faut prendre les armes et le combattre sans attendre l'autorisation des parents -précise-t-il- car il en va de sa survie. Ainsi, lorsque l'âme charnelle envahi le cœur au point de le souiller puis le voiler par les vices apparents et cachés, il devient urgent et obligatoire dans la doctrine d'al-Harrâq d'intégrer la voie de la réforme intérieure auprès du maître connaisseur (*'arif*) sans attendre l'autorisation de quiconque.

Les interprétations allégoriques d'al-Harrâq -dont nous avons présentées ici quelques illustrations - ne peuvent pas être marginalisées au regard de la notoriété du personnage et son statut.

En effet, il est juriste et exégète reconnu par les savants de l'extérieur (*zâhir*), formé à la fameuse université al-Qarawiyîn il maîtrise à la perfection comme nous l'avons démontré à travers ses *fatwas* le Fiqh, ses normes, ses codes et les conditions d'exercice de la *fatwa* et de l'exégèse. Les sources que nous avons consultées ne mentionnent aucun rejet de la communauté scientifique de l'époque de ses interprétations. Bien au contraire, il donne à sa pratique soufie comme à ses travaux inédits sur la jurisprudence et l'exégèse ses lettres de noblesse et une légitimité qui ne sera pas contestée du moins de son vivant.

II-4 Réfutation des préjugés sur le soufisme par le modèle d'al-Harrâq et l'importance du soufisme pour le fiqh

Les caractéristiques du modèle d'al-Harrâq

Nous pouvons constater qu'al-Harrâq incarne un nouveau modèle soufi réformateur dans le sens de la tradition⁹⁵⁷, qui vise d'une part à parfaire le disciple dans le respect de son contexte et d'autre part à réformer la jurisprudence. En ce qui concerne le premier point, al-Harrâq met en avant le bon comportement et la noblesse des valeurs et incite les disciples à jouir des biens terrestres tout en rendant grâce à Dieu pour cela⁹⁵⁸. Cette vision est ainsi à l'antipode de toute austérité et de toute recherche de l'extraordinaire (*kharq al-'âdah*). Grâce à cela, cette nouvelle voie issue de la Darqawiya n'avait presque plus d'adversaires ! En tous cas beaucoup moins qu'avec Ibn 'Ajîba.

C'est ce qu'affirme le chercheur 'Abd al-Majîd al-Saghîr⁹⁵⁹. Il ajoute qu'al-Harrâq a réussi grâce aux instructions de son maître et à sa propre personnalité à donner à la Darqawiya un nouveau rayonnement et une notoriété sans précédent y compris chez le pouvoir local en place. Il rompt avec la passivité d'un soufisme en perte d'affluence et de souffle et met en pratique (par l'acte plus que par le simple prêche) un soufisme humain, positif, avenant et socialement intégré⁹⁶⁰. Nous avons donné des exemples qui démontrent ces approches et cette attractivité dans le chapitre consacré à sa biographie ainsi qu'à travers la « beauté » caractérisant son discours et son éducation.

L'orientaliste allemand Bernd Manuel Weischer de son côté, présente al-Harrâq comme un humaniste qui croit en la capacité de l'Homme à atteindre la réalisation dans ce bas monde

⁹⁵⁷ Qui reste ainsi néanmoins attaché à la conformité aux textes scripturaires.

⁹⁵⁸ Il s'agit de la station de la gratitude (*shukr*) face aux bienfaits qui est équivalente spirituellement à la station de la patience et de l'endurance face aux épreuves et aux privations. Cela rejoint la tradition prophétique : « celui qui mange [profite des bienfaits de Dieu] et rend grâce est dans la même station [reçoit les mêmes récompenses] que celui qui jeûne et endure » « *al-tâ'im al-shâkir bi manzilati al-sâim al-sâbir* ». Rapporté par al-Tirmidhî 2486 et Ibn Mâjah 1764. Qualifié d'authentique. Selon al-Harrâq, l'action de rendre grâce se fait à trois niveaux : la langue, le cœur et l'acte. Pour la langue elle loue et invoque Son bienfaiteur suprême -Dieu-, pour le cœur il s'attache à Lui seul et ne Le renie jamais et pour l'acte c'est de rendre service à son prochain et utiliser les bienfaits pour le bien commun.

⁹⁵⁹ *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufi fi al-Qarawiyyîn-al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muhammad al-Harrâq*, tome I, pages 248 et 249.

⁹⁶⁰ Même référence, page 249.

et à y établir la “paix” durable.⁹⁶¹ Il le considère comme un représentant important du soufisme “islamique” à l’image d’al-Ghazâli dans son orthodoxie mais avec une contextualisation de la méthode d’éducation pour l’adapter à la réalité de son époque.⁹⁶²

Cette nouvelle voie « *harrâqiya* » incite ceux qui aspirent à l’éducation soufie à apprendre, à s’armer de la science utile, à éviter le mimétisme aveugle et à utiliser la raison éclairée et le bon sens, car le soufisme et la *shârî‘a* sont selon al-Harrâq « un même corps » et doivent avoir comme tronc commun la recherche du bien et de l’intérêt (*maṣlahā*) commun. Ce modèle soufi les exhorte également à concilier connaissance et pratique afin que les actions soient exemptes d’innovation (*bid‘a*) puisque cette dernière, selon al-Harrâq, n’est autre que le résultat d’une dissociation entre la science et la pratique. Il est donc de voir pour tout cheminant d’apprendre à minima la science nécessaire. Ce dernier concept va à l’encontre d’une pensée de certains soufis qui mettent en garde contre la science exotérique la considérant comme un voile.⁹⁶³ Cette répugnance d’al-Harrâq contre l’innovation (*bid‘a*) est soutenue également par Shâtîbi dans son chapitre : « propos des gens du soufisme pour désapprouver l’innovation » : « parmi ce qui est rapporté dans la condamnation de l’innovation (*bid‘a*), ce qu’on rapporte des soufis réputés eux-mêmes quant à la critique de l’innovation. Nous avons opté pour ce sujet, malgré le fait qu’il est surtraité, du fait que beaucoup d’ignorants croient que les soufis sont indulgents quant à la question du suivi de la tradition du Prophète et que l’invention d’actes d’adoration et l’observance de ce qui n’est pas prescrit par la loi divine est de coutume chez eux ; loin d’eux tout cela, car la pierre angulaire de la vraie voie, est l’observation de la tradition prophétique et l’éloignement de ce qui s’y oppose »⁹⁶⁴.

⁹⁶¹ WEISCHER, Bernd Manuel, *Nûr al-asharq muḥâdarât adabiya*, -traduit de l’allemand- *al-muḥâdara al-râbi‘a : Awḥad al-Din al-Kirmânî wa Muḥammad al-Harrâq al-Tiṭwânî ka mumathilayn kabîrayn li al-ttaṣawwuf al-islâmî*, p.74.

⁹⁶² Idem p.65.

⁹⁶³ « On dit à Ismail ibn Muḥammad al-Sulamî : qu’est ce qui est nécessaire au serviteur ? Il répondit : observer la servitude / l’adoration conformément à la tradition prophétique et la constance de l’observation (de Dieu) » : SHATIBI, Abû Ishâq, *al-I’tisâm*, analyses et études de Mustafa Abû Sulaymân al- Nadawî, Ryad, dâr al-khânî, 1996, tome 1, page, 136. D’autre part, le soufi populaire ‘Abd al-Raḥmân al- Majdhûb disait dans vers : « si je lis la science livresque le goût ne dépasse pas ma langue et si je m’adonne à la science gustative alors sa saveur est dans mon cœur ».

⁹⁶⁴ *Al-i’tisâm*, référence citée, 1ère partie, page 128, chapitre « propos des gens du soufisme pour désapprouver l’innovation ».

La pratique elle, ne peut être bénéfique que si elle est dans la compagnie (*ittibâ'*) et sous l'encadrement d'un guide connaisseur, puisqu'elle est « l'observation in-vivo d'une pratique vivante ». ⁹⁶⁵

Pour le chercheur 'Abd al-Majîd al- Saghîr⁹⁶⁶, al-Harrâq est un «**soufi réformateur** qui prône l'équilibre et une spiritualité dans l'air du temps»⁹⁶⁷, il est même selon son analyse un « **porteur de renouveau** » au 19ème siècle tant au niveau de la méthode de l'éducation soufie (comme nous l'avions présenté) que de la jurisprudence.

En ce qui concerne la jurisprudence, certes al-Harrâq n'apporte pas de nouvelle école (*madhhab*) de droit, mais exige de ceux qui s'adonnent à la jurisprudence et la magistrature de suivre la voie soufie sous la direction d'un maître d'éducation (*tarbiya*).

Al-Harrâq considère en effet que « l'océan de la jurisprudence est tellement vaste et profond, que le faqîh ne peut en extraire le fruit utile et les finalités essentielles et bienfaitantes que s'il est éclairé par la lumière de l'éducation soufie vivante et inspirée par sa sagesse ». Il sera ainsi clairvoyant (*'alâ baṣīrah*), et percevant avec l'œil du cœur ce que les « voilés », manquant de sagesse (*hikma*) et de sagacité (*firâsa*)⁹⁶⁸, ne peuvent atteindre car ils sont attachés à la lettre sans voir au-delà ni comprendre les finalités (*maqâsid*).

Avec cette approche, al-Harrâq s'inscrit dans la continuité de la philosophie d'Aḥmad Zarrûq (m. 899/1493), stipulant que Fiqh et soufisme sont indissociables et qu'il est obligatoire de les réunir puisque l'un et l'autre sont « des agents de contrôle » (*muhtasib*) des savants et des soufis⁹⁶⁹. Aḥmad Zarrûq dit à ce propos : « puisque la science de la jurisprudence est indispensable pour un soufisme authentique, s'y conformer avec une intention sincère mène à l'acquisition du savoir juridique. Ainsi, le soufi juriste est mieux

⁹⁶⁵ TAHA, 'Abd al-Rahmân, *al- 'Amal al-dîni wa tajdîd al 'aql*, Casablanca, ed.al-markaz al-thaqâfi al- 'arabi, ed. 4, 2006, chapitre 3 : « *al- 'aql al -muayyad wa kamâlâtuh* » (la raison confronté / soutenue et sa perfection, pages 121 et suites.

⁹⁶⁶ *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufi fi al-Qarawiyyîn-al- 'Abbas Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muḥammad al-Harrâq*, pages 247 et 248.

⁹⁶⁷ Même référence, p258.

⁹⁶⁸ Al-Harrâq évoque à travers plusieurs de ses lettres cette notion de sagacité en référence à la tradition prophétique que nous avons déjà analysé : « *méfiez-vous de la sagacité du croyant car il voit par la lumière divine* ». Il avait même refusé l'accès à la Tariqa de disciples qui ne passaient pas d'abord par l'apprentissage assidue de la science religieuse essentielle (*al-darûrî min 'ulûm al-dîn*).

⁹⁶⁹ Shaykh Aḥmad Zarrûq al-burnusî était surnommé lui-même agent de contrôle des soufis, car à travers ses voyages et ses contacts il a pu connaître les conditions des gens et leur foi en certains soufis imposteurs, ce qui le poussa à rédiger son livre connu sous le nom '*uddat al-murîd* : (l'équipement du disciple), où il explique l'authenticité du soufisme et analyse les écarts des confréries de son époque ».

armé que le soufi qui n'a pas de connaissance en jurisprudence. Ce dernier, est une proie vulnérable au libertinage (*zandaqa*). »⁹⁷⁰

Ainsi, nous pouvons affirmer qu'al-Harrâq ne fait pas confiance au juriste non soufi, car le soufisme pour lui est la condition de la perfection et de l'accomplissement de la jurisprudence, sinon « celui qui a des attachements matériels intérieurs et extérieurs n'est pas digne d'être pris pour modèle »,⁹⁷¹ il est uniquement « savant exotérique »⁹⁷², il clame la citation d'Ahmad Zarrûq que nous avons déjà cité : « sois un juriste soufi, et un non un soufi juriste... »⁹⁷³.

Dans le même ordre d'idée, trois vers d'un poème attribué à al-Junaid sont mis en exergue par al-Harrâq avec une grille de lecture inspirée de la science gustative qui lui a été transmise : « Fait tes ablutions par l'eau du *Ghayb* (l'invisible) qui échappe aux sens si tu es doué d'un secret ou alors, pratique l'ablution sèche par la terre ou par la pierre, et donne priorité à un Imam dont tu fus l'Imam toi-même et fais la prière de l'aube (*Fajr*) au début de l'après-midi (*Asr*) car c'est la prière des gnostiques. Si tu fais partie d'eux, exsude le continent par la mer »⁹⁷⁴.

L'interprétation allégorique de ces vers comme celle du juriste soufi Ahmad Zarrûq⁹⁷⁵, d'Ibn 'Ajiba⁹⁷⁶ et surtout celle d'al-Harrâq⁹⁷⁷ nous pousse à déduire qu'il existe une convergence et une intention générale derrière ces commentaires, et qui n'est autre que de démontrer, approcher et simplifier les connexions fermes entre la Jurisprudence et le Soufisme. Ces savants proposent la lecture suivante : « soit imprégné de la loi divine (*Sharî'a*) et attache-toi à la vérité (*Haqîqa*), car toute loi divine qui n'est pas liée à la vérité ne peut être acceptée et toute vérité qui n'est pas conforme à la loi divine n'est pas louable ; c'est l'intention du poète à travers ces vers : « exsude le continent par la mer » exsude la loi divine par la vérité : ce qui veut dire concilie les deux. Fais la prière de l'aube (*Fajr*) au début de

⁹⁷⁰ *Qawâ'id al-taṣawwuf*, référence citée, *qâ'ida* (base) n°210, page, 128.

⁹⁷¹ Cf. lettre 26 (§II Etude thématique des lettres).

⁹⁷² Idem.

⁹⁷³ Déjà détaillée dans la conclusion de la deuxième partie. *Qawâ'id al-taṣawwuf*, référence citée, *qâ'ida* n°26, page, 32.

⁹⁷⁴ DILAI, al-'Arbi al-, *al-Nûr al-lâmi' al-barrâq fi al-ta'rîf bi al-shaykh al-Harrâq*, référence citée, manuscrit, N° 84, bibliothèque générale de Tétouan, Maroc, page, 249.

⁹⁷⁵ Il existe un exemplaire de ce manuscrit attribué à Ahmad Zarrûq (*sharḥ Ahmed Zarrûq*) dans la bibliothèque nationale de Rabat sous le N° 2589 D.

⁹⁷⁶ IBN 'AJÏBA, *Sharḥ salat al-quṭb Ibn Mashîsh, silsilât nûrâniya farîda*, compilé par Dr 'Amrani Khaldi 'Abd al-Salâm, Casablanca, Maroc, Ed. dâr al-rachâd al-ḥadîtha, 1999, pages, 192-197.

⁹⁷⁷ DILAI, al-'Arbi al-, *Al-nûr al-lâmi' al-barrâq fi al-ta'rîf bi al-shaykh al-Harrâq*, référence citée : manuscrit n° 84 bibliothèque générale, Tétouan, Maroc, pages, 249-253.

l'après-midi ('*Asr*) : fait allusion au retour au *baqâ* (représentée par le *Fajr*) lorsque le disciple arrive au *fanâ* représenté par la prière de la fin d'après-midi ('*Asr*).»⁹⁷⁸

Cette interprétation allégorique soutenue par al-Harrâq dans ses lettres, prouve le souci du juriste de revenir à un état stable et conscient pour ne pas se détacher des exigences de la *Sharî'a*. Mais la question qui se pose, c'est comment accéder à ce modèle ? Cela est possible en examinant un témoignage émanant d'al-Harrâq lui-même⁹⁷⁹. Ainsi, il indique pour cela deux voies : le compagnonnage d'un maître et la conciliation entre science et pratique.

En ce qui concerne le premier point, al-Harrâq cite le maître de son maître 'Ali al-'Amrani (surnommé *al-Jamal* (le chameau) qui enseigna par la pratique à al-Darqâwî que la science ne peut être dissociée de l'œuvre, qui elle-même constitue la finalité de l'éducation soufie. Al-Harrâq rapporte l'expérience de son maître en ces termes : « C'est par lui que j'ai été guidé vers le bon sens, c'est-à-dire que j'ai distingué les orgueilleux, les humbles, les gens sérieux des désinvoltes, ceux suivant la tradition prophétique des innovateurs, les savants pratiquant de ceux qui ne pratiquent pas leur science ou dont l'action est en contradiction avec la parole ».⁹⁸⁰

Ce que veut dire al-Harrâq par ces propos, est que l'accès à la vérité absolue (*Haqîqa*), ne peut s'opérer qu'en connaissant la vérité de l'âme et ses vices dont l'orgueil, la turpitude et l'obstination.⁹⁸¹ Il ajoute même que : « Les savants exotériques ne me guidèrent point vers Sa vérité, aucun parmi les juristes qui m'ont enseigné ne m'a fait comprendre [la vérité] pourtant nombreux sont ceux qui m'ont instruit »⁹⁸². Par ailleurs, il n'a pu accéder au niveau de ceux qu'il appelle « les gens doués » que lorsqu'il les a accompagnés. A propos de cela il dit en s'adressant aux juristes « Nous étions juristes comme vous êtes, et pire que vous, car nous méprisions l'état des gens tout en appréciant le nôtre, beaucoup ont été comme nous : al-'Izz Ibn 'Abd al-Salâm⁹⁸³, al-Ghazali, Ibn 'Atâ Allah⁹⁸⁴, al-Shâdhilî et leurs semblables, lorsque Dieu illumina leur discernement et leurs intérieurs et ôta les voiles de l'illusion de leurs

⁹⁷⁸ *Sharh salat al-qutb Ibn Mashîsh*, référence citée, pages, 196-197.

⁹⁷⁹ DILAI, al-'Arbi al-, *Al-nûr al-lâmi 'al-barrâq fi al-ta'rîf bi al-shaykh al-Harrâq*, référence citée : manuscrit n° 84 bibliothèque générale, Tétouan, Maroc, pages, 249-253.

⁹⁸⁰ *Majmu'at rasâil Mûlây al-'arbi al-Darqâwî*, référence citée, page, 72.

⁹⁸¹ Idem.

⁹⁸² Idem.

⁹⁸³ Déjà cité : savant d'origine maghrébine bien que plus connu en Egypte (m. 660 A.H-1232 A.J) auteur des *qawâ'id al-qubrâ*.

⁹⁸⁴ Déjà cité : il s'agit de l'Egyptien Ibn 'Atâ Allâh al-Iskandarî (m.709/1309) héritier de Shâdhilî et auteur des « Sagesses ».

cœurs, ils cherchèrent alors les défauts des gens et ne leur trouvèrent plus aucun signe ». ⁹⁸⁵Ils se trouvent ainsi plongés dans la contemplation et le blâme d'eux-même ⁹⁸⁶.

Ainsi, Muḥammad al-Ḥarrâq, de sa position de *faqîh mâliki ash'ari*, a essayé, comme l'a fait avant lui Ibn 'Ajîba, de concilier *Fiqh* et soufisme et de revivifier l'*ijtihâd* ⁹⁸⁷en réformant les méthodes du soufisme comme nous l'avions déjà vu précédemment et comme nous le présentons également dans ce qui va suivre.

Les lettres : un moyen de combat et de réfutation

Le contexte historique

Globalement les lettres d'al-Ḥarrâq remontent à l'époque de la dynastie alaouite, précisément celle du règne du Sultan Mûlây Slimân (1206H-1236H/ 1792-1822) et de ses successeurs. Ce sultan, fut un fervent défenseur de la sunna (tradition prophétique) et s'oppose à toute innovation par le biais des productions scientifiques et des décrets royaux qu'il divulgue. Il a critiqué « avec virulence les innovations au cours des festivités (en hommage aux saints), l'ornement des mausolées et l'extorsion de l'argent aux gens ». ⁹⁸⁸Nous verrons plus loin dans ce chapitre la réponse d'al-Ḥarrâq.

Ces événements ne peuvent être soustraits également du contexte de l'apparition du mouvement wahhabite dans la Péninsule arabique sous la direction de Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhâb de Najd au début du 13^{ème} siècle de l'hégire (1206 H/1792). Ce mouvement fut suivi d'un afflux d'une multitude de lettres vers l'Occident musulman visant à le convertir à leur « doctrine ». Nous citons comme exemple : les lettres intitulées *Kashf al-shubuhât* « le dévoilement de l'équivoque » ou *Waraqat al-wahhâbî al-wârîda mina al-sharq* « courrier du

⁹⁸⁵ Idem, page, 152.

⁹⁸⁶ Ils ne sont plus occupés voire voilés par les défauts des autres quand bien même ils peuvent procurer leur conseil bienveillant à leur prochain par miséricorde pour lui et par amour.

⁹⁸⁷ Le soufisme classique de l'époque était élitiste et ses méthodes repoussantes et très rigoureuses comme nous l'avions déjà vu, la *khirqâ*, la mendicité et autres épreuves pour humilier l'égo étaient de coutume pour l'initiation... Al-Ḥarrâq a renouvelé les méthodes de l'éducation soufie en basant sa voie sur la beauté (*al-jamâl*) et non la rigueur (*al-jalâl*) comme on l'a présenté, sa voie appelait les disciples à venir comme ils sont et les transformait graduellement.

Pour l'Ijtihâd en droit musulman, les facteurs sociopolitiques ont occasionné un « gel » malheureux de l'*ijtihâd* dans le monde musulman contemporain depuis la chute de la civilisation musulmane laissant ainsi sans réponse beaucoup de questions structurantes de notre actualité et encourageant les courants extrémistes et littéralistes à occuper l'espace vacant. Cela a aussi précipité le monde musulman dans une période coloniale à cause de la réticence des autorités du droit vis-à-vis de la science contrairement aux premières générations des musulmans !

⁹⁸⁸ HARAKÂT, Ibrahim, *al-Maghrib 'abr al-târikh*, Casablanca, dâr al-rashâd al-ḥadîtha 1^{ère} édition, 1405 / 1985, 3^{ème} partie, page, 552.

wahhabite de l'Orient », ou encore *Risâlat al-qâhira* « lettre du Caire »⁹⁸⁹. De vives répliques suivent dans le monde musulman,⁹⁹⁰ parmi lesquelles celles des savants de la Tunisie et du Maroc⁹⁹¹.

Les ripostes des savants marocains, furent plus abondantes que celles de leurs homologues tunisiens - comme le soulignent les chercheurs : Redissi et Nawira- car certaines ont été écrites par une réaction spontanée de certains savants et d'autres sur ordre du sultan Mûlây Slimân,⁹⁹² comme la réponse du shaykh Hamdûn Ibn al-Hâjj⁹⁹³ qu'avait transmise Ibrahim (le fils du Sultan) lors de son voyage pour le pèlerinage.⁹⁹⁴ La force et l'abondance des ripostes marocaines témoignent de l'enracinement de la pensée et de la pratique soufie et son influence autant dans le milieu scientifique que populaire de l'époque.

Le moyen de combat et de réfutation

Sur ce point, les lettres d'al-Harrâq participent largement à la réfutation des préjugés contre le soufisme⁹⁹⁵ concernant :

✓ La notion d'innovation (*Bid'a*) étant donné que les soufis sont souvent taxés de *mubtadi'a* par les adversaires. Sur ce point, al-Harrâq donne lui-même l'exemple du faqîh soufi ne présentant, selon ses contemporains « juristes et savants exotériques »⁹⁹⁶, aucun écart avec la *sharî'a* et loin de toute innovation blâmable. Il dénonça également lui-même à travers ses lettres les « faux soufis », les « opportunistes » et les « ignares » qui ont souillé la pureté de cette « science ».

✓ L'utilisation de la raison et de l'initiative :

⁹⁸⁹REDISSI, Hamadi et NAWIRA, Asmâ, *Al-rad 'alâ al-wahhâbiyya fî al-qarn 19, nuṣūṣ al-gharb al-islâmî namudhajan*, Beyrouth, éditions dâr al-ṭalî'ah, janvier 2008, pages,13 et suivantes.

⁹⁹⁰ Idem, pages, 73 et suites.

⁹⁹¹ Idem, pages, 53 et suites.

⁹⁹² Idem, pages, 62 et suites.

⁹⁹³Voir *Jawâb Hamdûn Ibn al-Hâj*, manuscrit numéro 1115D, division des archives, bibliothèque nationale, Rabat, Maroc.

⁹⁹⁴ BEN 'ABD ALLAH, 'Abd al-'Azîz, *Ma'alamat al-taṣawwuf al-islâmî*, Rabat, ed. dâr nashr al-ma'rifa, édition1, 2001, 3ème partie, page 198.

⁹⁹⁵ TAHA, 'Abd al-Rahmân, *al-'Amal al-dîni watajdîd al-'aql*, référence citée, p. 91 et suivantes.

⁹⁹⁶ A signaler que même les pires des détracteurs d'al-Harrâq tel le juriste al-Hâik, que nous avons évoqué, ne l'ont jamais accusé d'innovation. Il s'agissait plutôt de jalousie et de rivalité déloyale.

En ce qui concerne la raison, les soufis sont souvent accusés de suivre aveuglément leur maître sans aucune possibilité d'intervention et sont taxés ainsi par le salafisme d'être à l'origine de la stagnation (*tajmîd*) du *Fiqh* et des sciences !

Ces accusations sont réfutées d'une part, par la place que donne la doctrine d'al-Harrâq à l'intellect. Cet intellect n'est pas identique à la raison critique au sens moderne, car ce dernier ne reconnaît que ce qui est matériel et interagit de façon « très » rationnelle avec tout ce qu'il entend ou voit sans considérer les éléments de l'invisible (*ghayb*). Al-Harrâq divise l'intellect en trois niveaux : *al-'aql al-mujarrad* (la raison livrée à elle-même), *al-'aql al-musaddad* (la raison éclairée par l'inspiration) et *al-'aql al-muayyad* (la raison soutenue par l'inspiration). Ces deux derniers niveaux sont le reflet et la conséquence de l'éducation soufie et sont capables d'*Ijtihâd* éclairé, de compréhension subtile et de déduction intelligente (*istinbât*) afin d'adapter le texte au contexte et répondre aux questions de l'actualité. D'autre part, la doctrine d'al-Harrâq donne une importance capitale aux savants soufis qui ont parfait leur éducation spirituelle. La doctrine d'al-Harrâq place les savants soufis qui ont parfait leur éducation spirituelle au niveau des *mujtahid muṭlaq* seuls remède des cœurs, comme nous l'avons vu à travers notamment sa lettre n°26.⁹⁹⁷

Quant à l'initiative, nous avons constaté à travers la lettre 32 la validation d'al-Harrâq de l'initiative de l'un de ses disciples. Il encourage ainsi les autres disciples à user de pertinence et à utiliser la raison et la prise d'initiative pour le bien commun. Il considère ces agissements comme une nécessité prenant en compte les « finalités de la religion ».

✓ Le Jihâd physique contre le colonisateur : les soufis sont souvent accusés d'être des collaborateurs⁹⁹⁸ ! Al-Harrâq a démontré le contraire en soutenant l'Emir 'Abd al-Qâdir d'Algérie⁹⁹⁹ et en précisant les conditions et modalités du Jihâd physique dans son cadre légal et scripturaire.¹⁰⁰⁰

✓ La notion de monachisme *rahbâniyya* : elle est réfutée par la pratique même puisqu'al-Harrâq a reçu le secret spirituel (*Sirr*) par la grâce sans passer par la *Khirqâ* (le

⁹⁹⁷ MORÎR, *Al-Na'îm al-muqîm*, référence citée, tome I, p. 172.

⁹⁹⁸ SAGHÎR, 'Abd al-Majîd al-, *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufî fi al-Qarawiyîn - al-'Abbas Ahmad Ibn Muḥammad al-Mahdî Ibn 'Ajiba wa Muḥammad al-Harrâq*, Tome I, p. 59 et suivantes.

⁹⁹⁹ *Al-nûr al-lâmi' al-barrâq fi al-ta'rîf bi al-shaykh al-Harrâq*. Référence citée, p. 370-371.

¹⁰⁰⁰ Il est important de constater à ce sujet que l'histoire coloniale du Maghreb témoigne que les confréries soufies ont joué un rôle direct et important dans la lutte armée contre le colonisateur ('Umar al-Mukhtâr al-Sanûsî en Lybie, l'Emir 'Abd al-Qâdir et *Shaykh* Bu'mâma en Algérie, 'Abd al-Karîm al-Khattâbî et *Shaykh* Mâa al-'Aynayn au Maroc...)

manteau soufi). Il a développé également une méthode éducative marquée par la beauté (*jamâl*) qui était nouvelle et inédite pour l'époque comme nous l'avions démontré et socialement intégrée. Ainsi, aucun monachisme n'est permis dans ce soufisme.

- ✓ L'authentification des Hadîths et des règles juridiques par la vision ou par le rêve pieux ou par le *kashf* (dévoilement)¹⁰⁰¹ n'est pas possible.
- ✓ La notion d'infaillibilité pour les saints : al-Harrâq par son statut de *ash'ari* affirme que les saints y compris les maîtres accomplis ne peuvent pas être infaillibles.
- ✓ L'explication judicieuse de la notion de l'*ittihâd* (l'union) à la lumière des bases scripturaires pour réfuter ceux qui confondent la créature au Créateur même sous l'emprise de l'ivresse spirituelle.¹⁰⁰²
- ✓ Le refus de se baser uniquement sur la *Haqîqa* (vérité gustative) et l'obligation de se conformer à la *Sharî'a* (loi divine) dans toutes les étapes du cheminement spirituel et ce jusqu'à la mort physique (*al-yaqîn al-haqq*) et non uniquement psychique.
- ✓ La vénération de la personne du Prophète Muḥammad ainsi que l'amour de sa descendance (*Shurfa, âl al-bayt*) -shérifisme¹⁰⁰³- à la lumière des bases scripturaires pour réfuter notamment les thèses salafites à ce niveau¹⁰⁰⁴.
- ✓ La défense de l'utilisation des Hadîths faibles – à l'instar d'un certains nombres de jurisconsultes - lorsqu'ils promeuvent les valeurs nobles et ne contredisent pas l'esprit de la *Sharî'a* et de ses nobles finalités. Nous avons constaté cela notamment dans ses lettres¹⁰⁰⁵.
- ✓ Le suivi d'un maître (non ignorant) : Les lettres d'al-Harrâq exhortent explicitement les disciples à suivre « un maître sincère, pieux, connaisseur de la religion et

¹⁰⁰¹ Cf. §II.2.

¹⁰⁰² Cf. Chapitre II-1, lettre 9.

¹⁰⁰³ Nous avons déjà évoqué le précurseur à ce sujet : al-Jazûlî. Néanmoins, ici il s'agit d'arguments scripturaires pour justifier une pratique jusque-là populaire.

¹⁰⁰⁴ Cf. Première partie, chapitre II puis le chapitre suivant.

¹⁰⁰⁵ Cf. chapitre « étude thématique des lettres d'al-Harrâq ».

des sciences exotériques et ésotériques et qui soit sur la voie des pieux prédécesseurs et non innovateur. »¹⁰⁰⁶. Nous détaillons ce point dans ce qui va suivre.

Les lettres constitueront le meilleur moyen de transmission, son legs à sa mort et la principale preuve écrite de ses réfutations.

Le soufisme d'al-Harrâq, pour répondre efficacement aux détracteurs, doit être vu sous deux angles complémentaires : l'angle purement soufi et l'angle qui concilie soufisme et jurisprudence, tous deux liés à son contexte :

L'angle purement soufi

Le soufisme d'al-Harrâq s'inscrit dans la continuité de la voie d'al-Junayd à savoir :

- Être étroitement lié à un maître éducateur éclairé,
- Se baser sur les règles de la législation islamique,
- Observer la tradition prophétique.

Concernant le premier point, le maître doit concilier la loi divine (*Shari'a*) et la vérité (*Haqîqa*) et les disciples doivent le suivre en l'accompagnant, en suivant son enseignement (litanies, invocations quotidiennes) et en obéissant à ses signes et orientations car « se soumettre au maître c'est se soumettre à Dieu et dans la soumission à Dieu on accède au grand privilège (*fadl 'azîm*) »¹⁰⁰⁷.

Ainsi, Ibn 'Ashir dans son fameux recueil¹⁰⁰⁸ insiste sur le rôle du maître : « prend pour compagnon un maître connaisseur des chemins qui te préservera de l'égarement, il te rappelle Dieu à sa vue, et fait parvenir le serviteur à son Seigneur »¹⁰⁰⁹. Pour cette raison, les soufis

¹⁰⁰⁶ QUSANTINI, (Ibn Qunfudh), Ahmad, Ibn al-Huṣayn, *Uns al-faqîr wa 'izz al-haqîr fî al-tta'rif bi al-shaykh Abî Madyan wa ashâbih*, analyse et commentaires Dr Abi Sahl Najâh 'Iwad Siyâm, Caire, ed. Dâr al-muqattam, 2002, pages, 26-27.

¹⁰⁰⁷ TAMSAMÂNI, Muḥammad, Ibn Muḥammad, al-Mahdî, *al-Imâm mûlây al-'arbî al-Darqâwî shaykh al-tarîqa al-darqâwiya al-shâdhiliya, tarjamatuhi wa ba'du âthârihi*, Beyrouth, Ed. Dâr al-kutub al-'ilmiyya, année 2007, page, 84.

¹⁰⁰⁸ Référent contemporain de l'école malikite, 'Abd al-Wâhid Ibn 'Ashir (m.1040H, 1631) est connu surtout à travers son *Matn* « *Al-murshid al-mu'in 'alâ al-darûrî min 'ulûm al-dîn* » qui est une base dans l'enseignement malikite traditionnel.

Ibn 'Ashir a consacré le couronnement de cet œuvre au soufisme en le mettant en avant comme une science essentielle non seulement pour atteindre la station de l'Excellence (*Ihsân*) mais également pour que les actes culturels de base prennent sens et vie et soient protégés de l'ostentation et l'autosatisfaction.

¹⁰⁰⁹ IBN 'ASHIR, traduit et annoté par BENGARAI, Tarik, L'essentiel de la religion musulmane, Tawhîd, Fiqh et spiritualité 2ème édition augmentée, Paris, Ed Iqra, 2010, p.384.

considèrent le maître comme une condition indispensable dans la voie pour gravir les marches de la progression gnostique : « [le maître] est une faveur de Dieu, une guidance providentielle pour le disciple dont le vœu est sincère et qui ne ménage pas d'efforts dans la quête de son Seigneur ». ¹⁰¹⁰ Il n'est pas un clergé ni un sujet d'adoration, il n'est pas une idole ni un obstacle. Il est au contraire, celui qui permet de « détruire » les idoles habitant le cœur pour atteindre l'Unicité et donc la liberté (*Hurriya*) !

Ceci a été confirmé bien des siècles avant al-Harrâq par le maître Abû Madyan Shu'ayb Ibn al-Husayn al-Ansârî al-Andalusî (m.594 H/1198) ¹⁰¹¹, « le maître doit connaître les principes de l'éducation ainsi que les stations et les états, les lumières et les secrets, dans sa science et ses états. Il doit être éclairé par Dieu et s'entourer des Imams de la science exotérique et ésotérique » ¹⁰¹². C'est ce qui habilite al-Harrâq à se charger de l'orientation du disciple itinérant et de son éducation, selon la chaîne de transmission soufie, et l'aider à parcourir la voie du perfectionnement du comportement, car le soufisme est bienséance, vertus et comportements nobles : « nul n'est accompli que par son parachèvement » ¹⁰¹³.

Al-Harrâq a ainsi attiré l'attention sur un aspect très important du soufisme. Il s'agit de la pratique qui est selon lui, la seule voie sûre pour l'appréhender et en discuter avec justesse. Car « l'expérience soufie gustative vivante est une spirale de trois cercles concentriques pivotants autour d'un axe convergeant. Il s'agit du goût, de la compréhension et de la pratique » ¹⁰¹⁴, et que « l'une des finalités du soufisme c'est de transporter l'être humain des réalités connues et perçues à la grande Réalité à laquelle il accède » ¹⁰¹⁵.

Si nous voulons nous exprimer dans les termes d'al-Harrâq nous dirons que « celui qui est digne d'être pris pour modèle est celui « qui est connaisseur du licite et de l'illicite, et des maladies des cœurs et leurs traitements, en plus son état doit lui permettre d'extirper des cœurs les attachements matériels » ¹⁰¹⁶, c'est cela « la perfection du gnostique qu'il convient de prendre

¹⁰¹⁰ MANALI, al-, Zabadi, Mḥammad, *Sulūk al-tarîq al-wâriya bi al-sheikh wa al-murîd wa al-zâwiya*, analyse et commentaires Na'ima Bennuna, Marrakech, Ed. al-maṭba'a wa al-warrâqa al-wataniyya, année 2010, tome I, page, 70.

¹⁰¹¹ Principale source initiatique du soufisme maghrébin comme nous l'avions déjà présenté.

¹⁰¹² MU'AFIRI, al-, Uryuli, al-, Gharnâṭi, al-, Abû al-Ḥasan, Fadl, Ibn Muhammad, *Naṣḥat al-murîd*, analyse et commentaires Ḥayat Qārah, majallatda'wat al-ḥaqq, avril 2010, page, 124.

¹⁰¹³ TAHA, Abd al-Raḥman, *al-'Amal al-ddîni wa tajdîd al-'aql*, Référence citée, page 92

¹⁰¹⁴ SÂḤILI, Malqî (de Malaga), Abû 'Abd Allah, *Bughyat al-ssâlik fî ashraf al-masâlik*, analyse et commentaires Abd al-Raḥîm al-'Alami, Rabat, Ed. Ministère des Ḥabûs et des affaires islamiques marocaines, année 2003, page, 6.

¹⁰¹⁵ GHARMINI, 'Abd al-Salâm, *al-Madâris al-sufiyya al-maghrîbia wa al-andalusia fi al-qarn al-ssadis al-hijri*, Casablanca, dâr al-rrachâd al-ḥadîth, 1ère édition, année 1420/2000, page, 10.

¹⁰¹⁶Cf. lettre 26(§II Etude thématique des lettres).

comme modèle par ce groupe [les soufis accomplis] sauvé des tourments de la résurrection et de tout chagrin ». ¹⁰¹⁷

Pour al-Harrâq, il s'agit, sans doute, du groupe des soufis accomplis, itinérants sur le chemin de la connaissance, du goût et de la contemplation sous l'orientation d'un maître « doué d'un extérieur s'appuyant sur l'intérieur et vice versa » ¹⁰¹⁸. Il justifie cela par le fait que « ce qui est demandé c'est la conformité avec la vérité dans ses manifestations extérieures et intérieures » ¹⁰¹⁹. C'est pour lui la grande sainteté provenant de Dieu, que rien ni personne ne peut rompre, parce qu'elle est une grâce divine.

Al-Harrâq s'appuie sur les propos de son maître Shâdhili, Abû al-Hasan (m. 656 H/1258) qui dit dans une invocation de sa grande litanie : « enrichis-nous sans raison, et fait de nous la raison de la richesse de tes saints » ¹⁰²⁰, le maître d'Abû al-Hasan, 'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh (m.623H/1227) dit également : « porte-moi à sa manière vers Ta présence, afin de bénéficier de Ta victoire ». ¹⁰²¹

Quant au deuxième point qui impose de se baser sur les règles de la législation islamique, il a pour objectif d'authentifier le soufisme et rejeter implicitement et explicitement les pratiques et les habitudes non conformes à la législation. Celles-ci furent d'ailleurs condamnées par le Sultan Mûlây Slimân qu'il qualifie de « soufisme » non « orthodoxe ». Cette prise de position figure dans une lettre exhortant à abandonner les festivités en l'honneur des saints (culte des saints) auxquelles assistent les femmes et les enfants. Dans cette lettre, il condamne également l'innovation de l'ornement des mausolées ¹⁰²² et celle des

¹⁰¹⁷Idem.

¹⁰¹⁸Idem.

¹⁰¹⁹Idem.

¹⁰²⁰HARRAQ, al-, Muḥammad, *Sharḥ al-hizb al-kabîr lil imâm abî al-Ḥasan al-Shâdhilî*, analyse et commentaires Dr Muḥammad Rashid Agdira, Casablanca, Ed.markaz al-turâth al-thaqâfi al-maghribî, année 2007, page, 38.

¹⁰²¹ Séquence de la *ṣalat Mashîshiya* voir son commentaire en annexe, al-Harrâq dit dans son commentaire : « porte moi à sa manière (celle du Prophète) : c'est-à-dire fais-moi parcourir le chemin que tu l'as fait parcourir pour qu'il parvienne à toi, chemin de la bienveillance première, advenant de Toi, vers Ta présence c'est-à-dire la station de la présence avec Toi sans addition à Ton essence, car nul n'est avec Toi pour que Tu sois avec quelqu'un, la présence avec Lui est la sagesse de Sa subtilité qui mélange le tout avec le tout, comme Tu l'as porté, assisté par Toi par ta grâce première, ainsi Tu étais son itinérant et son guide vers Toi, Tu l'as enrichi sans peine et Tu lui a prodigué sans raison, Ta générosité envers lui a excédé la quête des aspirants, en étant escorté /entouré de Ta victoire car celui qu'escorte Ta victoire, ne pourra être retenu par un quelconque obstacle car la perfection de Ta puissance le repoussera par la contemplation des lumières de Ta grandeur... » DILAI, al-'Arbi al-, *al-Nûr al-lâmi ' al-barrâq fi al-ta'rif bi al-shaykh al-Ḥarrâq*, référence citée, page, 168.

¹⁰²² Le Sultan Mûlây Slimân a procédé à la démolition de la coupole érigée sur le mausolée de son père le Sultan Muḥammad Ibn 'Abd Allah.

applaudissements et des danses accompagnant le rituel du chant soufi (*Samâ'*). D'autres innovations furent aussi désavouées dans cette lettre.¹⁰²³

Ce désaveu officiel n'empêcha pas al-Harrâq de rester fidèle à ses convictions concernant notamment la « *hadra* » (danse extatique) et le *Sama'* (chants soufis) qu'il considérait comme légitimes au regard de la *sharî'a*. A propos de la *hadra*¹⁰²⁴, nous pouvons citer l'incident qui survint entre al-Harrâq et le faqîh 'Abd al-Rahmân al-Hâik qui s'opposait notamment au déroulement de la *hadra* à la grande mosquée de Tétouan (*al-jâmi' al-kabîr ou al-masjid al-a'zam*)¹⁰²⁵ : al-Hâik, a frappé les disciples d'al-Harrâq avec le bâton du *khatîb* (prêcher) à la mosquée lorsque ces derniers dansaient (*hadra*) alors qu'il était juge (*qâdî*) (pour la deuxième fois) à Tétouan (1229-1231 /1814 -1816). Cet incident se produisit lorsqu'al-Harrâq donnait ses cours d'exégèse (*tafsîr*) à la grande mosquée de Tétouan (après sa réhabilitation lorsqu'il devint maître soufi reconnu). Cette réaction agressive détermina al-Harrâq à camper sur ses positions et à argumenter la légitimité de la *hadra* en s'appuyant sur les versets suivants : « **Qui est plus injuste que celui qui empêche que dans les mosquées d'Allah, on mentionne Son Nom, et qui s'efforce à les détruire ? De tels gens ne devraient y entrer qu'apeurés. Pour eux, ignominie ici-bas ; et dans l'au-delà un énorme châtiment**¹⁰²⁶ » et « **Ceux qui invoquent Dieu, debout, assis, couchés et méditent sur la création des cieux et de la terre**¹⁰²⁷».

Le *Sama'*, selon 'Abd al-Majîd al-Saghîr¹⁰²⁸, était un moyen important utilisé par al-Harrâq dans son approche éducative. Il ajoute qu'al-Harrâq considérait sa légitimité au regard de la *Sharî'a* comme acquise ! « A la différence d'Ibn 'Ajîba, il ne développe pas d'arguments scripturaires ou juridiques pour le défendre considérant que sa légitimité est une évidence »¹⁰²⁹. Al-Harrâq fait allusion à cela dans les vers suivants : « Ils m'ont fait boire et me demandent de ne pas chanter ! Mais s'ils avaient donné à boire aux montagnes de

¹⁰²³ ALAWÎ, Mûlây Slimân, *Khutbatun tamna'u iqâmata mawsim li tâifati isâwa 'âm 1819*, (exhortation interdisant les festivités de l'ordre des Issawas en 1819), manuscrit sous le numéro 3651D à la bibliothèque nationale, Rabat, Maroc.

¹⁰²⁴ Avant lui son contemporain Ibn 'Ajîba rédige une *fatwa* complète sur le statut de la danse en distinguant celle qui est interdite, détestable, recommandée et autorisée : *al-futuhât al-ilahiyya sharh al-mabahith al-aqliyya*. Il s'appuie notamment sur la tradition authentique relatant la danse des éthiopiens en présence du dernier Messager.

¹⁰²⁵ *Târîkh Titwân*, Volume 6, p, 317, *Al-zâwiya*, p.133 et SAGHIR, 'Abd al-Majîd al-, *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufi fi al-Qarawiyîn-al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad al-Mahdi Ibn 'Ajîba wa Muhammad al-Harrâq*, tome I, p. 249-251.

¹⁰²⁶ Coran II,114.

¹⁰²⁷ Coran, III,191.

¹⁰²⁸ *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufi fi al-Qarawiyîn-al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad al-Mahdi Ibn 'Ajîba wa Muhammad al-Harrâq*, tome I, page 270.

¹⁰²⁹ Ibid.

Hunayn¹⁰³⁰ autant qu'ils m'avaient fait boire, elles auraient chanté »¹⁰³¹. Néanmoins, ce fut l'une des causes qui l'ont poussé à construire sa *zawiya*¹⁰³² et à quitter la grande mosquée (*al-masjid al-a'zam*) où on l'empêchait de pratiquer le *Samâ'*.

Dans les sources, transparait également la ferveur d'al-Harrâq dans la défense du soufisme authentique contre les menaces coloniales¹⁰³³. En effet, les colons encourageaient certains agissements étrangers au vrai soufisme comme ceux pratiqués par certaines sectes comme les Hamdushites et autres (des trances où des danseurs invoquent des noms de génies et se frappent la tête par exemple).¹⁰³⁴. En outre, plusieurs festivals animistes liés à *'isâwa* ou *hmâdsha* ou *gnâwa* furent encouragés par les autorités coloniales. Elles aspiraient par là à « rendre le soufisme passif, inoffensif et versé plutôt vers l'art et la culture sans aucune dimension religieuse »¹⁰³⁵. Plus tard, l'administration française protectorale protègera, encadrera et mettra en avant ce qu'elle qualifie comme culture indigène artistique comme les danses folkloriques et les sacrifices des *'isâwa* à Meknès¹⁰³⁶.

Ainsi, nous pouvons dire, que pour al-Harrâq, « le soufisme est la station de l'excellence nécessaire pour parfaire la religion ». Pour lui également, toutes les pratiques innovées ne sont pas considérées comme soufies mais plutôt comme des débordements ou dérives des pratiques soufies »¹⁰³⁷. De ce point de vue, il a pu représenter le soufisme orthodoxe s'inspirant du Livre et de la tradition prophétique.

¹⁰³⁰ Vallée située à 27 km de la Mecque du côté de 'Arafa. Lieu aussi de la bataille du même nom en l'an 8 de l'hégire citée dans la sourate 9, versets 25 et 26.

¹⁰³¹ *DILÂÎ, al-Nûr al-lâmi' al-barrâq*, (référence citée) page 271.

¹⁰³² *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufi fi al-Qarawiyyîn* (référence citée), page 270.

¹⁰³³ Espagnoles et françaises, nous avons déjà évoqué ses correspondances avec l'Emir 'Abd al-Qâdir d'Algérie qui combattait à l'époque l'occupation française. L'Emir témoignait de la destruction des *zawiyas* restisantes par l'armée française (cf. la traduction d'une correspondance complète en annexe).

¹⁰³⁴ DAWUD, M., *Târîkh Tiṭwân*, tome 3, pages 211-212. Cela est toujours d'actualité : <http://www.festival-gnaoua.net/fr/artistes/hmadcha-dessaouira>

¹⁰³⁵ Ibid. Voir également : LAROUI, 'Abd Allâh, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, p. 133. Laroui évoque à ce sujet les études de Michaux-Bellaire et de De Foucauld.

¹⁰³⁶ LAROUI, 'Abd Allâh, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, p.132 et 133.

¹⁰³⁷ C'est exactement l'avis de Zarrûq, des siècles avant : « le regard que porte le soufi sur le comportement est plus précis que celui du juriste, car celui-ci considère ce qui autorise l'exemption, alors que le soufi s'intéresse à ce qui mène à la perfection. Son regard est encore plus précis que le regard des spécialistes des fondements de la religion, car ceux-là considèrent ce qui valide le dogme, alors que les soufis s'intéressent à ce qui renforce la certitude de la foi. Leur regard est aussi plus précis que celui des spécialistes de l'exégèse et de la jurisprudence des *hadiths*, car tous les deux ne considèrent que les sentences et le sens, alors que le soufi ajoute la quête des signes après avoir validé tout ce qu'on a affirmé, sans cela il serait un ésoérique (Bâtîni) hors de la législation divine et aussi du soufisme. », ZARRÛQ, Aḥmad, *Qawâ'id al-taṣawwuf*, analyse et commentaires 'Abd al-Majîd Khayâli, Beyrouth, ed. Dâr al-kutub al-'ilmiyya, deuxième édition année 2005, *qâi'da* (base) n° 56, page, 49.

Le troisième point visant l'observation de la tradition prophétique dans les faits et les gestes¹⁰³⁸, constitue les bases du soufisme shadhilite. En fait, l'enseignement du maître Shâdhilî est conforme à celui d'Abû al-Qâsim al-Junayd¹⁰³⁹ qui dit : « toute les voies sont fermées devant les créatures sauf devant ceux qui suivent la trace du Prophète »¹⁰⁴⁰. C'est exactement ce que prône al-Harrâq. Notons que le soufisme qu'il expose dans ses lettres est un soufisme pratique, comportemental, étroitement lié à la réalité de la législation divine. En cela, il diffère du soufisme philosophique (*falsafi, ishrâqî*) et de construction théorique¹⁰⁴¹. Ainsi, nous pouvons confirmer pour al-Harrâq également la même remarque que « chez la plupart, voire la totalité des figures emblématiques du soufisme maghrébin, l'absence de course effrénée vers l'échafaudage de théories d'illuminés et de pensées chimériques »¹⁰⁴² car le soufisme est une pratique avant d'être une théorie et une théorie inspirée de la pratique. Le soufisme pour al-Harrâq, n'est pas un soufisme « d'apparence » ou de « forme » comme par le dévoilement de la tête et le port de haillons ou le port de gros chapelets autour du cou, « le soufisme est plutôt une conscience, un état d'esprit, des moments de dévoilement et de gnose où l'être humain accède à la profondeur de son essence et à une force spirituelle qui le ravive »¹⁰⁴³ c'est-à-dire, qui l'incite à pratiquer « le bien » seul, en groupe ou en communauté, ce bien constitue une valeur existentielle et gnostique, et donc le non-soufisme devient une transgression du principe du bien existentiel et gnostique.

Dans le même ordre d'idée, al-Harrâq établit un parallélisme entre la fascination et le cheminement, c'est-à-dire entre le fasciné/ravi et l'itinérant/sobre. Cette confrontation se retrouve dans le recueil de ses prédécesseurs maghrébins comme le recueil de jurisprudence d'Ibn 'Ashir (m. 1040/1631) quand il dit dans son préambule : « ceci concerne les principes

¹⁰³⁸ HAWWÂT, al-, Abû al-Rabî', Sulaymân, *al-Rawda al-maqsûda wa al-hulla al-mamdûda fî ma'âthir banî sûda*, analyse et commentaires : 'Abd al-Azîz Tilani, Fès, Ed.muassassat Ahmad Ibn Sûda, 1994, tome 1/386 et IBN AL-SABBÂGH, *Durrat al-asrâr wa tuhfat al-abrâr*, Le Caire, édition al-maktabaat al-azhariyya li al-turâth, 2001, page, 7.

¹⁰³⁹ BEN ROSHD, al-Râshid, *Le soufre rouge (sheikh akbar)*, Casablanca, Dechra, 2002, page, 33.

¹⁰⁴⁰ *Al-Risâlah fî 'ilm al-tasawwuf*, référence citée, pages, 23-24.

¹⁰⁴¹ Ce n'est pas de la théorie mais une pratique culturelle vivante : prières, Dhikr, cercles de sciences... Il ne s'agit pas de comprendre les lettres d'al-Harrâq comme un aboutissement mais uniquement un moyen pour expliciter son éducation soufie pratique et la défendre. Les lettres ne se substituent pas à l'éducation soufie et ne suffisent pas pour pratiquer.

¹⁰⁴² SAGHIR, 'Abd al-Majîd al-, *Tajalliyât al-fikr al-maghribi dirâsât wa murâja'ât naqdiyya fî târîkh al-falsafa wa al-tasawwuf bi al-maghrib*, Casablanca, édition al-madâris, 2000. Page, 167. Nous avons également démontré dans la partie introductive que le soufisme maghrébin était majoritairement un soufisme du terrain et non des livres « mes livres sont mes disciples » disait al-Shâdhilî. Nous avons donné l'exemple de Abî Ya'zâ (le maître illettré) ! à l'opposé Ibn 'Arabî à travers ses œuvres notamment *al-futuuhât* montre un soufisme philosophique difficile d'accès pour le commun des soufis.

¹⁰⁴³ ADIWÂN, Muḥammad, *al-Fikr al-sûfî wa hudud al-'aql fî hall al-azmah al-akhlâqiyya al-mu'âsira*, majjalat al-Ishâra, numéro 11, Rajab 1421, octobre 2000, page, 07.

de la croyance (dogme) selon l'Imam al-Ash'ari, la jurisprudence selon l'imam Mâlik et la voie spirituelle (Tariqa) d'al-Junayd le cheminant réalisé (*al-sâlik*) »¹⁰⁴⁴. Al-Harrâq a étudié Ibn 'Ashir (comme ses contemporains) et l'a appliqué dans son approche éducative soufie.

Ceci signifie, que le soufi est soit itinérant soit fasciné (ravi –*majdhûb*). Al-Harrâq précise que le fasciné « est celui dont le fond est dépourvu de pensée et qui n'observe pas les législations. Il n'est donc pas digne d'être pris pour modèle, même s'il baigne dans la lumière de la vérité, car il n'a pas atteint les lumières de l'orientation vers Dieu par les lumières des actes d'adoration »¹⁰⁴⁵.

Quant à l'itinérant, il est en deçà de l'accompli. C'est plutôt le quémandeur (cheminant) comme dans les propos d'al-Harrâq : « je vous informe, mes frères, que le propos des itinérants et des accomplis (ou les quémandeurs et ceux qui ont acquis) tourne autour de ce qu'a dit notre Seigneur -Loué soit-Il et vénérées soient Ses Noms et Ses Attributs- : « **fuyez vers Dieu, je suis pour vous de Sa part un avertisseur explicite**¹⁰⁴⁶ »¹⁰⁴⁷.

Al-Harrâq ajoute : « le cheminant vers Dieu se distingue par sa sincérité. Sa préoccupation est tournée vers Dieu seul. Il est détaché de ses actes, de ses états et de lui-même. Il se retranche vers son Seigneur et se détache de l'univers et des intermédiaires »¹⁰⁴⁸. Le maître 'Ali al-'Amrani al-Hassani (dit *al-Jamal*) le maître du maître d'al-Harrâq considère que les gens de la fascination (*ahl al-jadhb*) sont de deux sortes : « les fascinées par fatalité et les fascinés par choix délibéré ».¹⁰⁴⁹ Pour les premiers, la fascination « octroie la capacité/sobriété par fatalité et la leur prend par fatalité. Leur philtre les contrôle selon sa volonté et non la leur »¹⁰⁵⁰. Les détenteurs de cette fascination « ont reçu la faveur de l'union et ont manqué la faveur de la séparation »¹⁰⁵¹. Les deuxièmes sont les fascinés par choix délibéré qui accèdent à la sobriété par choix et acquisition et y renoncent par choix et acquisition¹⁰⁵². Ils n'éprouvent cette fascination « qu'avec les gens de la fascination »¹⁰⁵³, « ils sont maîtres de leur philtre par leur volonté et non la sienne ».¹⁰⁵⁴Ce sont les plus nobles

¹⁰⁴⁴IBN 'ASHIR, traduit et annoté par BENGARAI, Tarik, L'essentiel de la religion musulmane, Tawhîd, Fiqh et spiritualité 2ème édition augmentée, p.59.

¹⁰⁴⁵Cf. lettre 20(§II Etude thématique des lettres).

¹⁰⁴⁶ Coran, Sourate 51, verset 50.

¹⁰⁴⁷ Référence : **lettre n°18**.

¹⁰⁴⁸Ibid.

¹⁰⁴⁹- TAMSAMÂNÎ, Muḥammad, Ibn Muḥammad, al-Mahdî, *Kitâb sidi 'Ali al-Jamal*, Beyrouth, dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1^{ère} édition, 1428/2007. P. 101

¹⁰⁵⁰*Kitâb sidi 'Ali al-Jamal*, référence citée, pages, 101-102.

¹⁰⁵¹*Idem* page, 102.

¹⁰⁵²Ibid.

¹⁰⁵³Ibid.

¹⁰⁵⁴Ibid.

des fascinés, ceux dont l'éveil est proportionnel à l'enivrement et l'enivrement proportionnel à l'éveil. Ils s'enivrent davantage au fur et à mesure qu'ils s'éveillent. Ils puisent dans la présence de l'union pour alimenter la présence de la séparation, de la même manière ils puisent dans la présence de la séparation, pour alimenter la présence de l'union : « leur union ne les repousse pas de leur séparation et leur séparation ne les repousse pas de leur union »¹⁰⁵⁵.

Pour le maître 'Ali al-'Amrani al-Hassani, ce sont « ces fascinés qui conjuguent le choix délibéré et la fatalité ».¹⁰⁵⁶ Ils ont « eu le mérite des deux présences : La présence de l'union et la présence de la séparation ».¹⁰⁵⁷

N'est-ce pas arbitraire d'employer le terme « soufisme philosophique », juste parce que les soufis utilisent des expressions propres au vocabulaire philosophique, « sachant qu'il existe des termes communs à toutes les disciplines. Il est évident qu'il existe des mots pouvant avoir plusieurs sens et le champ sémantique de chaque domaine détermine le contexte selon lequel les termes employés seront interprétés ».¹⁰⁵⁸

Pour autant, al-Harrâq estime que pour réussir « l'engagement dans cette voie (Tariqa), il faut suivre le même chemin quant à l'engagement dans l'islam. Pour cela, la foi d'un individu ne peut être parachevée que si Dieu et Son Prophète sont les plus chers à son cœur, même plus chers que sa propre âme. L'amour du Prophète est également obligatoire parce qu'il guide vers la foi. De la même manière, le disciple ne peut accéder à Dieu que si ce qui le lui permet¹⁰⁵⁹ lui est plus cher que tout autre chose y compris sa propre âme »¹⁰⁶⁰.

L'angle conciliant soufisme et jurisprudence

Al-Harrâq considère que l'accès à la vérité de la loi divine et ses secrets est réservé à ceux dont le cœur et l'intellect ont pu accéder à l'éveil spirituel. Ils quêtent la perfection de la loi divine dans le fond (*bâtin*) et l'apparence (*zâhir*). C'est pour cela qu'al-Harrâq s'adresse aux juristes qui n'ont pas suivi la voie soufie, qui est la voie du redressement des intentions et de volontés, en prenant comme exemple ibn 'Abbâd al-Rundî (m.792/1389) en disant : « Apprend que la plupart des étudiants qui n'ont pas corrigé leurs intentions à travers la voie

¹⁰⁵⁵Ibid, page, 103.

¹⁰⁵⁶*kitâb sidi 'Ali al-Jamal*, référence citée, page, 102.

¹⁰⁵⁷*Ibid.*

¹⁰⁵⁸AZAM, Mustafa, *al-Mustalah al-ssufî bayna al-tajriba wa al-taawîl*, Rabat, 2000, page, 15.

¹⁰⁵⁹ C'est-à-dire son maître qui est considéré l'héritier spirituel du Prophète et le modèle vivant.

¹⁰⁶⁰ Cf. lettre 8 (§II Etude thématique des lettres).

soufie, sont éblouis et vaniteux. Quand ils s'occupent de la jurisprudence, qui est la science la plus proche des finalités de la loi divine, ils sont entraînés par leurs passions, et celui d'entre eux qui prétend avoir une intention pure on lui dira : comment peux-tu avoir cela, alors que tu n'as pas fait un pas dans la voie ? C'est cette voie qui fera tomber les masques de la perfidie de l'âme, tu percevras alors l'association cachée et apparente et les dangers les plus insaisissables, c'est alors que tu apprendras la science par instigation religieuse ». ¹⁰⁶¹ Nous ne pouvons ignorer à ce stade l'influence de l'épreuve subie par al-Harrâq sur cette position et cette exigence à l'adresse des juristes.

Subséquentement, nous pouvons dire que la grande problématique traitée par al-Harrâq dans ses lettres, est l'affirmation de l'obligation de joindre jurisprudence et soufisme tout en considérant que le soufisme oscille (chez les gens) entre conviction et désaveu. Cette problématique est prépondérante dans ses lettres, et ce, sous différents aspects que nous avons explicité dans notre propos sur le vocabulaire allégorique insufflé au champ lexical ¹⁰⁶². Notons que les lettres ayant traité ce point sont les plus longues et les plus détaillées. ¹⁰⁶³

Alors, pouvons-nous qualifier le soufisme d'al-Harrâq de jurisprudentiel, puisqu'il emploie des termes appartenant au domaine de la jurisprudence ¹⁰⁶⁴ et insiste sur la dimension législative dans le soufisme ? Ceci serait sans doute absurde ! Néanmoins, le soufisme exposé et pratiqué par al-Harrâq, se base concrètement sur l'observation de la législation et la crainte de tomber dans la transgression de celle-ci. A propos de cela, il dit dans son poème dit « *tâiyyah* » : basé sur une allitération en la lettre arabe « T » : « Laisse à la main de la législation la maîtrise de toutes tes affaires, sinon la porte sera fermée devant toi » ¹⁰⁶⁵.

Il dit aussi dans sa 34^{ème} lettre : « Je jure par Dieu, que seul réussit celui parmi les hommes qui vénère Dieu et persévère dans Son invocation, celui qui respecte les préceptes de Sa législation et se retranche vers Lui ». ¹⁰⁶⁶

C'est ce même sens qu'il développe et consacre en disant : « Sache que Dieu ne t'octroie le succès ainsi qu'à moi-même, que si le Véridique -exalté soit-Il- veut honorer l'un de Ses serviteurs par l'accès à Sa présence contemplative, Il le purifie par Sa grâce des souillures de la désobéissance et de la transgression ». ¹⁰⁶⁷

¹⁰⁶¹ Voir chapitre II, étude thématique des lettres d'al-Harrâq, lettre n°31. Cf. Annexe lettre n°31.

¹⁰⁶² Cf. §II.3.

¹⁰⁶³ Voir par exemple, les commentaires des lettres : **19, 20, 27, 28, 31 §II.**

¹⁰⁶⁴ Voir par exemple, les lettres 10 et 16 dans la partie commentée (§II Etude thématique des lettres) et en annexe.

¹⁰⁶⁵ AMRANI, Khaldî, 'Abd al-Salâm, *Min anwâr tajalliyât al-malik al-khallâq fî taâlîf sidi Muḥammad al-Harrâq*, Beyrouth, dâr al-kutub al-'ilmiyya, 2007, page, 111.

¹⁰⁶⁶ Cf. Lettre 34 (§II Etude thématique des lettres).

¹⁰⁶⁷ Cf. Lettre 24 (§II Etude thématique des lettres).

Ainsi, la législation divine (*Sharî'a*) au point de vue d'al-Harrâq est la Porte de la Vérité (*Haqîqa*). Elle en est également l'essence. Si nous prenons comme exemple sa lettre vingt-sept (27), nous nous apercevons qu'elle abonde en manifestations de la conciliation extérieure et intérieure. Cette association est le fondement du soufisme et son essence pour al-Harrâq. Les exhortations soufies contenues dans les lettres d'al-Harrâq, s'adressent à la communauté des disciples et élèves de ce soufi, mais c'est, en même temps, une invitation à l'ajustement et à la remise en question de positions externes (notamment des juristes non soufis).

Nous déduisons de cela, que le conflit n'est pas entre deux discours cognitifs « Jurisprudence » et « Soufisme » mais « plutôt entre deux mouvements se disputant la proximité ou l'éloignement de la législation divine, nonobstant l'histoire est témoin que la plupart des juristes sont soufis »¹⁰⁶⁸.

De ce point de vue, « la base du soufisme s'appuie sur l'interprétation de la jurisprudence »¹⁰⁶⁹. Le juriste Abû al-Faḍl al-Baḥrî (du huitième siècle de l'hégire), rapporte comment son père voulait s'assurer de l'authenticité du maître 'Abd al-Raḥmân Ibn 'Abd al-Karîm al-Hazmî¹⁰⁷⁰ (m. 706 H/1306) en l'interrogeant sur dix-sept questions concernant les fondements de la jurisprudence et ses obligations canoniques. Pour cela, il s'était fait accompagner jusqu'à Aghmat¹⁰⁷¹, pour visiter ce maître, par le juriste Ibn al-Bannâ al-Murrâkushî (m. 726 H/1321), c'était sa manière de s'assurer « qu'il était un saint comme le prétendaient les gens »¹⁰⁷², car il savait qu'un saint « ne peut être que savant et jamais ignorant ».¹⁰⁷³

Al-Harrâq, justifie son choix d'expliquer les sentences d'Ibn 'Atâ Allah d'Alexandrie, par le fait qu'elle soient « les mieux établies, les plus épurées, et les plus rigoureuses dans leur accord avec le dogme sunnite, ce sont celles qui se rapprochent le plus du modèle du Livre saint et de la tradition prophétique »¹⁰⁷⁴.

Ceci a poussé Muḥammad Ibn al-'Arbi al-Dilâi de Rabat, à décrire son maître al-Harrâq comme celui « qui a édité la voie entre législation et vérité, de manière à la faciliter pour

¹⁰⁶⁸ ABÛ MA'ASHAR, Mubarak, *Bayna al-fiqh wa al-ttagawwuf*, majallat al-Ishâra, 2^{ème} année d'édition/numéro 11, 7^{ème} mois de l'an 1421 de l'hégire/Octobre 2000, pages, 8-9.

¹⁰⁶⁹ MU'SIR, 'Abd Allah, *Mina al-qâ'ida al-fiqhiyya ilâ al-qâ'ida al-ssoufiyya, ayyou 'alâqa bayna al-fiqh wa al-akhlâq*, majallat al-Ishâra, Année 2 / numéro 13, 9^{ème} mois de l'année 1421H/Décembre 2000, page, 13.

¹⁰⁷⁰ SHARRAT, al-, Abû 'Abd Allah, Muḥammad, Ibn 'Ishun, *al-Rawḍ al-'âtir al-anfâs bi akhbâr al-ssâlihîn min ahlfâs*, Casablanca, analyse et commentaires Zahrâa al-Nazzâm, faculté des Lettres et des sciences humaines thèse n° 35, Ed. maṭba'at al-najâh al-jadîda, 1997, pages, 206 et ce qui suit.

¹⁰⁷¹ Ancienne ville berbère au pied du haut Atlas à 30 km de Marrakech.

¹⁰⁷² *al-Rawḍ al-'âtir al-anfâs bi akhbâr al-ssâlihîn min ahl fâs*, référence citée, page, 209.

¹⁰⁷³ *Ibid.*

¹⁰⁷⁴ *Min anwâr tajalliyât al-Malik al-Khallâq fi taâlîf Sidi Muḥammad al-Harrâq*, référence citée, page, 299.

l'itinérant selon le parcours le plus clair »¹⁰⁷⁵ et ce en « exposant les merveilles de la science allégorique, par le style le plus subtil et le propos le plus concis. Ainsi, il leva le voile sur les allégories les plus ambiguës de ces gens [les soufis] et élucida les codes jusque-là inconnus »¹⁰⁷⁶. C'est ce que nous pouvons qualifier de suivi des traces « des soufis prédécesseurs modèles ».

Il a voulu concilier dans sa voie la science et la pratique, la législation et la vérité¹⁰⁷⁷, perdurer et prolonger la chaîne soufie Shâdhilite-Darqawiya, comme l'atteste sa prière pour son disciple al-Dilâh que celui-ci rapporte de son maître al-Harrâq : « Que Dieu te Glorifie entre les créatures, et fasse de toi le mufti des deux doctrines »¹⁰⁷⁸ c'est-à-dire qu'il ne peut se charger de l'éducation des disciples sans maîtriser la législation divine *Sharî'a* et la vérité *Haqîqa*. Pour al-Harrâq, « le soufisme est la science utile qui n'habite que le cœur soumis, qui détient le secret de la servitude par la force divine »¹⁰⁷⁹.

Il appelle ainsi, à « abroger la règle de la dissociation entre la jurisprudence et le soufisme, laquelle a mené à l'hostilité entre les deux écoles voire bien souvent à des conflits ».¹⁰⁸⁰

Par conséquent, nous pouvons dire que nous sommes loin d'un « soufisme folklorique » ou même de « bénédiction » (*tabarruk*). Il s'agit d'une école orthodoxe qui puise dans la profondeur de l'islam et vise la purification de l'âme par une méthode différente du soufisme traditionnel. Ce modèle soufi joint la beauté à la majesté et veille au respect scrupuleux de la *sharî'a*. Il encourage l'apprentissage de la science de la religion et le maintien de l'équilibre entre la raison et le cœur, l'intérieur et l'extérieur.

Al-Harrâq, au moment où les voies soufies traditionnelles connaissent une crise et un essoufflement, apporte un nouveau souffle, une nouvelle voie soufie intégrée socialement et soucieuse d'être au service du prochain dans l'abnégation et la bienveillance. Il donne l'importance à la raison et lie le soufisme au fiqh et le fiqh au soufisme jusqu'à annihiler tout conflit entre les deux disciplines et mettre l'une au service de l'autre dans un souci de complémentarité et de parachèvement de la science sacrée. Il qualifie lui-même son soufisme

¹⁰⁷⁵DILAI, al-, 'Arbi, al-, *al-Nûr al-lâmi' al-barrâq fi al-ta'rif bi al-shaykh al-Harrâq*, référence citée, page, 2.

¹⁰⁷⁶Ibid.

¹⁰⁷⁷Cette conciliation a poussé le chercheur Ibrahim al-Qadiri Boutshish à qualifier le soufisme maghrébin de « modéré, s'appuyant sur le Coran et la tradition prophétique ainsi que sur l'école de la morale d'al-Junayd ». BOUTSHISH, Ibrahim, al-Qadiri, *Thaqâfat al-wasatiyya fi al-tassawwuf al-sunni fi al-maghrib*, dans le livre : *al-Taṣawwuf al-sunnî fi târîkh al-maghrib nasaq namudhajî li lwasatiyya wa al-i'tidâl*, groupe d'auteurs, Casablanca, silsilat shurufât :27, ed. al-zzamâne, imprimerie al-najâh al-jadîda, 2010, pages, 24 et ce qui suit.

¹⁰⁷⁸Ibid, page, 5.

¹⁰⁷⁹*Min anwâr Tajalliyât al-Malik al-Khallâq fi Ta'alif Sidi Muḥammad al-Harraq*, référence citée, page, 175.

¹⁰⁸⁰BUZÎDÎ, Ahmad, *al-Fiqh wa al-taṣawwuf wifâqun lâ shiqâq : qirâat fi ru'yat al-shaykh Zarrûq*, majallat da'wat al-ḥaqq, année 52, numéro 395, 4ème mois de l'an 1431 de l'hégire/ Avril 2010. Pages, 67-68.

de « science utile et ultime » qui vise le bonheur dans ce monde et dans l'autre et met l'épanouissement de l'homme et son émancipation¹⁰⁸¹ au centre de sa préoccupation.

Des réfutations qui ont survécu à al-Harrâq

La voie soufie d'al-Harrâq a connu le déclin dès sa mort. Trois facteurs essentiels en sont responsables selon le chercheur 'Abd al-Majîd al- Saghîr¹⁰⁸² :

1. d'abord l'affaiblissement, voire la disparition de l'aspect scientifique de sa zawiya à l'époque de son successeur son fils Husayn. Ce dernier fut un mondain et un dépensier qui encouragea la musique et le spectacle au détriment des cercles de sciences qui vont disparaître,

2. l'occupation espagnole de la ville de Tétouan (1860-1862) qui transforma sa zawiya en hôpital de fortune !

3. l'expansion grandissante du mouvement wahhabite, qui s'imposera durablement à partir du début du 20^{ème} siècle / 14^{ème} de l'hégire et dont les principes et les idéaux séduisaient le peuple¹⁰⁸³ contribuant ainsi à affaiblir les zawiya qui étaient auparavant bien implantées dans le milieu citadin et rural.

Le chercheur 'Abd al-Rahmân Taha énumère notamment trois accusations lancées par le mouvement salafite contre les confréries soufies :

- Premièrement : l'innovation dans la religion considérant que les soufis « ont innové et dévié de la voie des pieux prédécesseurs » ;¹⁰⁸⁴

- Deuxièmement : l'incitation à la passivité, accusant les confréries soufies d'être responsables du déclin et de la stagnation du monde musulman ;¹⁰⁸⁵

- Troisièmement : la complicité avec les colons : « en accusant les confréries de connivence avec les colons, réprimant les mouvements de libération dans les villes et les campagnes ». ¹⁰⁸⁶

¹⁰⁸¹ Notion de *Hurriya* déjà détaillée dans ses lettres, cf. étude thématique des lettres.

¹⁰⁸² *Ishkâliyat islâh al-fikr al-sufi fi al-Qarawiyîn-al-'Abbas Ahîmad Ibn Muḥammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muḥammad al-Harrâq*, déjà cité, tome I, page 272.

¹⁰⁸³ Cf. Partie historique.

¹⁰⁸⁴ Taha, 'Abd al-Rahmân, *al-'Amal al-dîni wa tajdîd al-'aql*, référence citée, page, 91.

¹⁰⁸⁵ Idem.

¹⁰⁸⁶ Idem. Il est important de constater à ce sujet que l'histoire coloniale du Maghreb témoigne que les confréries soufies ont joué un rôle direct et important dans la lutte armée contre le colonisateur ('Umar al-Mukhtâr al-Sanusî en Lybie, l'Emir 'Abd al-Qâdir et *Shaykh* Bu'mâma en Algérie, 'Abd al-Karîm al-Khattâbî et *Shaykh* Mâa al-'Aynayn au Maroc...)

Nous considérons que nous avons largement répondu à ces trois accusations à travers les réfutations d'al-Harrâq et sa biographie et également à travers l'histoire du soufisme maghrébin lui-même.

Le chercheur 'Abd al-Wâhid Akhrîf, contredit le chercheur 'Abd al-Majîd al-Saghîr concernant la destinée de la Tariqa d'al-Harrâq après sa mort. Il affirme plutôt une continuité sur le plan scientifique et il critique l'approche d'al-Saghîr qu'il juge incomplète car elle manque- selon lui- du contact sur le terrain.¹⁰⁸⁷

Pour le chercheur 'Abd al-Rahmân Taha, l'absence d'un maître vivant éducateur coïncidant avec l'apparition du mouvement salafi wahhabite reste la principale cause du déclin des zawiyas et de la transformation des principales voies soufies « vivantes » en « voie *tabarruki* (de recherche de bénédiction) »¹⁰⁸⁸.

Nous pouvons objectivement confirmer ce dernier point et l'appliquer à la voie d'al-Harrâq, car jusqu'à ce jour la prospérité et l'influence d'une voie soufie dépend inéluctablement de la notoriété, du charisme et de la formation de son maître vivant. Ainsi, malgré les efforts d'al-Harrâq de son vivant pour montrer l'image d'un soufisme orthodoxe, mais « contextualisé » et ouvert, nous pouvons constater que les critiques survivent ou renaissent à défaut du modèle du maître vivant qui incarne la voie et la loi.

¹⁰⁸⁷ AKHRÎF, 'Abd al-Wâhid, *al-Tarîqa al-Harrâqia masîrat tawahhuj dâim*, dans la revue Majallat al-Murîd, n°9, 1997, pp.19-26.

¹⁰⁸⁸ TAHA, 'Abd al-Rahmân, *al-'Amal al-dîni wa tajdîd al-'aql*, référence citée, page, 91.

II-5 Synthèse des sources scripturaires et sources secondaires utilisées à travers ses lettres

Nous dressons enfin le tableau **synthétique** suivant pour illustrer toutes les sources scripturaires et les arguments juridiques utilisés par al-Harrâq dans ses lettres¹⁰⁸⁹ :

Texte de la source	Nature de la source et sa référence	N° de la lettre où figure la source
Coran ¹⁰⁹⁰		
« Où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu. »	Coran, sourate 2, verset 115	32
« Et qui donc se détourne de la religion d'Abraham en dehors des insensés. »	Coran, sourate 2, verset 130	3 et 22
« C'est ainsi que nous fîmes de vous une communauté du Juste milieu »	Coran, sourate 2, verset 143	25
« Empressez-vous d'accomplir les œuvres pies »	Coran, sourate 2, verset 148	29
« Et si Mes serviteurs te questionnent à Mon sujet, qu'ils sachent que Je suis Proche »	Coran, sourate 2, verset 186	7
« Soyez bienfaisants (ou dans l'excellence) car Dieu aime les bienfaisants »	Coran, sourate 2, verset 195	39
« Qui donc consentira à Dieu un prêt gracieux qu'Il lui rendra au centuple »	Coran, sourate 2, verset 245 et sourate 57, verset 9	16
« Dieu fait se lever le soleil à l'Orient. Fais-le donc se lever à l'Occident !»	Coran, sourate 2, verset 258	28
« Dieu atteste, ainsi que Ses Anges et ceux qui ont reçu la science, qu'il n'est de Dieu que Lui qui assure la Justice »	Coran, sourate 3, verset 18	1
« Station d'Abraham celui qui y pénètre y est en sécurité »	Coran, sourate 3, verset 97	32
« La victoire ne vient que de Dieu »	Coran, sourate 3, verset 126	50

¹⁰⁸⁹ Voir également §étude thématique des lettres.

¹⁰⁹⁰ Traduction PENOT, Dominique, Coran, Paris, Editions Alif, 2005.

Texte de la source	Nature de la source et sa référence	N° de la lettre où figure la source
« Muhammad n'est qu'un Envoyé qu'on précédé d'autres envoyés. Se pourrait-il, s'il mourait ou était tué, que vous reveniez sur vos pas ? Celui qui retournait sur ses pas ne saurait nuire en rien à Dieu et Dieu récompensera ceux qui font montre de gratitude »	Coran, sourate 3, verset 144	5
« Ne crois surtout pas que ceux qui ont été tués pour la cause de Dieu soient morts. Ils sont bel et bien vivants »	Coran, sourate 3, verset 169	25
« Les artifices du Diable sont faibles »	Coran, sourate 4, verset 76	4
« Quiconque obéit au Prophète a d'ores et déjà obéi à Dieu »	Coran, sourate 4, verset 80	49
« Telle est la faveur de Dieu, Il l'accorde à qui Il veut »	Coran, sourate 5, verset 54	41
« Que celui qui prend Dieu, Son Envoyé et les croyants pour alliés [sache] que le parti[san] de Dieu seront bien les vainqueurs »	Coran, sourate 5, verset 56	43
« Il ont sombré dans la mécréance ceux qui ont soutenu que Dieu était le troisième de la trinité »	Coran, sourate 5, verset 73	30
« Ils mangeaient (tous les deux) de la nourriture »	Coran, sourate 5, verset 75	30
« Lorsqu'ils eurent oublié ce rappel salutaire, Nous leur ouvrîmes toutes les portes [de ce monde] jusqu'au moment où, alors qu'ils étaient satisfaits de qu'ils avaient reçu, Nous fondîmes sur eux brutalement les laissant désemparés »	Coran, sourate 6, verset 44	17
« Dis « Dieu » ! et abandonne-les à leurs jeux stériles »	Coran, sourate 6, verset 91	22

Texte de la source	Nature de la source et sa référence	N° de la lettre où figure la source
« Tout cela est déterminé par le Tout Puissant, le Très Savant »	Coran, sourate 6, verset 96 ; sourate 36, verset 35 et sourate 41 verset 9	7
« Les regards ne Le perçoivent pas, mais Lui sonde les regards et Il est le Subtil, l'Informé »	Coran, sourate 6, verset 103	27
« La Miséricorde de Dieu est à la portée des vertueux (bienfaisants) »	Coran, sourate 7, verset 56	29
« Et ce n'est pas toi qui as lancé lorsque tu as lancé, mais c'est Dieu qui a lancé »	Coran, sourate 8, verset 17	9
« Désormais, Dieu, sachant que vous accusez une certaine faiblesse, va alléger votre fardeau »	Coran, sourate 8, verset 66	15
« Si Dieu décèle la moindre foi (le moindre bien) en vos cœurs, Il leur restituera un bien plus précieux »	Coran, sourate 8, verset 70	12
« Il dit à son compagnon : ne t'afflige pas car Dieu est avec nous »	Coran, sourate 9, verset 40	9
« Certes Dieu a acheté aux croyants leurs personnes et leurs biens en leur accordant le Paradis »	Coran, sourate 9, verset 111	16
« Ceux qui se seront comportés selon l'excellence sont promis à une excellence voire davantage [la vision contemplative] »	Coran, sourate 10, verset 26	8
« Je crois qu'il n'est d'autre divinité que celle en laquelle croient les enfants d'Israël et je suis d'entre les musulmans (les soumis à Dieu) »	Coran, sourate 10, verset 90	9
« Dressez sans délai contre moi vos stratagèmes »	Coran, sourate 11, verset 55	5 et 9
« Si ton Seigneur l'avait voulu, Il aurait fait des hommes une communauté unique, mais ils ont encore des différends, exception	Coran, sourate 11, versets 118 et 119	2

Texte de la source	Nature de la source et sa référence	N° de la lettre où figure la source
faite de ceux auxquels ton Seigneur fait miséricorde »		
« Tu n'auras certes aucun pouvoir sur Mes serviteurs »	Coran, sourate 15, verset 42 et sourate 17 verset 65	27 et 43
« L'ordre de Dieu arrive »	Coran, sourate 16, verset 1	3
« Celui qui crée est-il comparable à celui qui ne crée rien ? »	Coran, sourate 16, verset 17	28
« Tu les aurais cru éveillés alors qu'ils étaient endormis »	Coran, sourate 18, verset 18	29
« Tous les habitants des cieux et de la terre se présenteront devant Lui en tant que serviteurs »	Coran, sourate 19, verset 93	1
« Le Miséricordieux établi sur le Trône »	Coran, sourate 20, verset 5	6
« Il oublie [Adam] »	Coran, sourate 20, verset 115	49
« Dieu défend ceux qui ont cru »	Coran, sourate 22, verset 38	12 et 43
« Puis nous en avons fait naître une autre création »	Coran, sourate 23, verset 14	19
« Lumière sur lumière »	Coran, sourate 24, verset 35	25
« Dieu est avec moi, Il va me guider »	Coran, sourate 26, verset 62	9
« Le Jour où ni les biens ni la descendance ne seront de la moindre utilité si ce n'est pour celui qui se présentera devant Dieu avec un cœur pur »	Coran, sourate 26, versets 88 et 89	7
« Puis Dieu suscitera la création ultime »	Coran, sourate 29, verset 20	19
« Et le souvenir de Dieu est encore plus grand »	Coran, sourate 29, verset 45	23 et 38

Texte de la source	Nature de la source et sa référence	N° de la lettre où figure la source
« Celui qui soumet sa face devant Dieu tout en œuvrant selon la perfection (l'excellence) s'est saisi d'un lien indéfectible »	Coran, sourate 31, verset 22	16
« Parmi les croyants il est des hommes qui ont respecté l'engagement qu'ils avaient contracté avec Dieu. Certains sont passés de vie à trépas, d'autres attendent sans avoir rien modifié [de leurs convictions], cela afin que Dieu rétribue les véridiques de leur sincérité »	Coran, sourate 33, versets 23 et 24	49
« Et Dieu vous a créé vous et ce que vous faites »	Coran, sourate 37, verset 96	28
« Dâwûd (David) ayant réalisé que Nous l'avions éprouvé demanda pardon à son Seigneur, tomba prosterné et se repentit »	Coran, sourate 38, verset 24	27
« Dieu se réapproprie les âmes au moment de leur trépas, ainsi que celles qui ne meurent pas au cours de leur sommeil. Il retient celles dont Il a décidé la mort tout en libérant les autres jusqu'à un terme déterminé »	Coran, sourate 39, verset 42	25
« Quiconque œuvre pieusement œuvre pour lui-même et quiconque fait du tort le fait à son détriment »	Coran, sourate 41, verset 46	28
« Nous leur ferons voir Nos signes dans toutes les contrées ainsi qu'en eux-mêmes jusqu'à ce qu'ils réalisent qu'il s'agit bien de la Vérité »	Coran, sourate 41, verset 53	15 et 19
« Rien n'est à Sa ressemblance »	Coran, sourate 42, verset 11	2 et 3
« Ô vous qui avez la foi, si vous apportez votre soutien à Dieu, Il vous accordera la victoire et raffermira vos pas »	Coran, sourate 47, verset 7	50

Texte de la source	Nature de la source et sa référence	N° de la lettre où figure la source
« Ceux qui passent un pacte avec toi ne font rien moins qu'en passer avec Dieu »	Coran, sourate 48, verset 10	49
« Dieu fut satisfait des croyants qui passèrent sous l'arbre un pacte avec toi »	Coran, sourate 48, verset 18	49
« Fuyez donc vers Dieu ! Je suis une claire mise en garde adressée à votre intention. Ne placez pas d'autre divinité à côté de Dieu ! Je suis une claire mise en garde adressée à votre intention »	Coran, sourate 51, versets 50 et 51	47
« Je n'ai créé les Jinns et les humains qu'afin qu'ils M'adorent »	Coran, sourate 51, verset 56	47
« Puis il s'est approché se tenant suspendu [entre ciel et terre] »	Coran, sourate 53, verset 8	8
« Ceux qui se sont gardés [de Dieu] se partageront entre des jardins et des fleuves en un séjour empreint de gravité auprès d'un Roi Tout-Puissant »	Coran, sourate 54, versets 54 et 55	6
« Et Il est avec vous où que vous soyez »	Coran, sourate 57, verset 4	50
« Et ne soyez pas comme ceux qui ont oublié Dieu, si bien que Dieu a fait en sorte qu'ils s'oublient eux-mêmes »	Coran, sourate 59, verset 19	12
« Ô vous qui avez la foi, ne prenez pas Mes ennemis et les vôtres pour alliés »	Coran, sourate 60, verset 1	8
« Mettez-vous en route en vue de vous remettre Dieu en mémoire et cessez tout négoce »	Coran, sourate 62, verset 9	16
« Et une fois la prière accomplie, dispersez-vous sur terre afin de rechercher la faveur de Dieu et mentionnez Dieu fréquemment »	Coran, sourate 62, verset 10	4
« Ce jour-là il y aura des visages lumineux contemplant leur Seigneur »	Coran, sourate 75, versets 22 et 23	25

Texte de la source	Nature de la source et sa référence	N° de la lettre où figure la source
« Ce jour-là ils ne prononcent pas un mot, et ne leur sera pas permis de présenter des excuses »	Coran, sourate 77, versets 35 et 36	15
« Comment nous faisons tomber la pluie en trombes, comment nous fendons la terre en sillons »	Coran, sourate 80, versets 25 et 26	28
« Vous passerez par des conditions successives (vous serez regroupés par catégories) »	Coran, sourate 84, verset 19	14
« Ô toi âme apaisée, retourne auprès de ton Seigneur, satisfaite et agréée, et entre au nombre de Mes serviteurs, entre en Mon Paradis »	Coran, sourate 89, versets 27-29	25
« Puis nous l'avons ramené au plus bas de l'échelle »	Coran, sourate 95, verset 5	19
« Il ne leur avait pourtant été ordonné que d'adorer Dieu en Lui consacrant un culte exclusif »	Coran, sourate 98, verset 5	27
« Dis : Il est Dieu, l'Un »	Coran, sourate 112, verset 1	18
<i>Hadîths qudsî</i>¹⁰⁹¹		
« Je fus un trésor caché non connu et J'ai créé la création pour Me faire connaître » ¹⁰⁹² .		47
«...Et mon serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi par les actes surrogatoires au point que Je l'aime et lorsque Je l'aime je suis son ouïe par laquelle il entend, son regard par lequel il voit, sa main par laquelle il saisit, et son pied par lequel il marche ; s'il Me	Bukhârî	8

¹⁰⁹¹ La formulation est celle du Prophète (*hadîth*) mais le sens vient de Dieu, d'où le terme « *qudsî* ».

¹⁰⁹² Ibn Taymiyya, al-Suyûfî, al-Zarkashî, al-Hâfiz Ibn Hajar et autres savants confirment que cela n'est pas un *hadîth*.

Texte de la source	Nature de la source et sa référence	N° de la lettre où figure la source
demande, assurément Je l'exaucerai ; s'il cherche près de Moi asile, assurément ; Je le lui donnerai. » ¹⁰⁹³		
« Celui qui a été préoccupé par Mon invocation au point de ne rien me demander, Je lui donne le meilleur de ce que Je donne à ceux qui me demandent » ¹⁰⁹⁴	Bayhaqî	1, 4 et 38
« Désormais, vous êtes couvert de Ma satisfaction, jamais Je ne serai en colère contre vous » ¹⁰⁹⁵	Muslim	14
Sunna (tradition prophétique)		
« Sortez les juifs de la péninsule arabe, acceptez l'armée de Ousâma et récompensez (entretenez) les groupes qui viennent vous voir comme je le faisais » ¹⁰⁹⁶	Bukhârî	5
« Lorsque celui qui était en Enfer la quitte après y être brûlé, il pousse comme pousserait le grain » ¹⁰⁹⁷	Bukhârî	4
« Si vous passez par les jardins du Paradis alors prenez-en part, on demanda quels sont ces jardins du Paradis et il répond : « les assemblées du Dhikr » » ¹⁰⁹⁸	Tirmidhî	23
« Les esprits des martyres sont dans les vésicules des oiseaux verts errant dans le	Muslim	25

¹⁰⁹³ Plus connu comme *ḥadīth al-waliyy*, il commence par : « Allah exalté a dit : celui qui fait montre d'hostilité envers un de Mes Walis (saints ou amis de Dieu) je lui déclare la guerre... ». BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-saḥīḥ*, *Ḥadīth* n°6502, *kitâb al-raqâiq, bâb al-tawâdu'*.

¹⁰⁹⁴ BAYHAQÎ, *Shu'ab al-imân*, *Ḥadīth* n°573, 1/413-414. Extrait de la lettre n°4.

¹⁰⁹⁵ NAWAWÎ, *Ṣaḥīḥ Muslim bi sharh al-Nawawî, kitâb al-jannah wa sifatu na'imihâ wa ahlihâ*, *Ḥadīth* n°2829, 9/141.

¹⁰⁹⁶ BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-saḥīḥ, kitâb al-jihâd wa al-sayr, bâb jawâz al-wafd*, *Ḥadīth* n°3053, 2/938. Dans une autre version "sortez les Polythéistes". Il convient de signaler ici le caractère contextuel de cette tradition liée à la guerre et à la trahison des pactes de la part de la partie hostile. Al-Ḥarrâq lui évoque un commentaire tout à fait allégorique cf. étude thématique des lettres.

¹⁰⁹⁷ BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-saḥīḥ, kitâb al-imân, bâb tafâduli ahl al-imân fî al-a'mâl*, *Ḥadīth* n° 22, 1/31.

¹⁰⁹⁸ *Sunan al-Tirmidhî, Kitâb al-da'awât*, *Ḥadīth* n° 3852, d'après Anas Ibn Mâlik.

Texte de la source	Nature de la source et sa référence	N° de la lettre où figure la source
Paradis, ils demeurent auprès de lanternes accrochées au Trône » ¹⁰⁹⁹		
« Cherchez la subsistance à l'endroit des affluences » ¹¹⁰⁰	'Ajlûni	4
« Dieu a vu les cœurs des gens de Badr et leur dit faites [après cela] ce que vous voulez, car Dieu vous a déjà pardonné » ¹¹⁰¹ .	Bukhârî	39
« Il y a en toi une <i>Jahiliya</i> ¹¹⁰² » ¹¹⁰³	Muslim	11
« Il y a en toi deux qualités que Dieu et Son Prophète aiment bien » ¹¹⁰⁴	Muslim et Tabarâni	11
« Dieu est Bienveillant et aime la douceur » ¹¹⁰⁵	Bukhârî et Muslim	29
« L'imam est établi pour être suivi ¹¹⁰⁶ »	Bukhârî	20
« Eloignez entre les souffles des hommes et des femmes ¹¹⁰⁷ »	'Ajlûni	8
« Méditez dans les créatures de Dieu et ne méditez pas dans Son essence ¹¹⁰⁸ »	Tabarâni	10
« Le récit d'un chauve, d'un albinos et d'un aveugle ¹¹⁰⁹ »	Bukhârî	29
« Le bas monde est la prison du croyant et le paradis du négateur ¹¹¹⁰ »	Muslim	35

¹⁰⁹⁹ NAWAWI, *Ṣaḥīḥ Muslim bi sharh al-Nawawî, kitâb al-imâra*, rapporté par 'Abd Allah Ibn Mas'ûd, Hadîth n° 1887, 7/ 27-28 -29, développe le fait que les esprits des martyrs sont au paradis et qu'ils sont vivants savourant les bienfaits de leur Seigneur.

¹¹⁰⁰ 'AJLÛNI, *Kashf al-khafâa*, n°898, 1/325 avec la formulation « la Baraka (bénédiction) se trouve à l'endroit des affluences ». Il soutient que ce n'est pas un Hadîth.

¹¹⁰¹ BUKHÂRÎ, *Kitâb al-maghâzî, bâbu man chahida badran*, Hadîth n°3985.

¹¹⁰² Caractères blâmables de la période antérieure à l'islam (pré islamique).

¹¹⁰³ NAWAWI, *Ṣaḥīḥ Muslim bi sharh al-Nawawî, kitâb al-aymân, bâb it'âm al-mamlûk*, Hadîth n°4289.

¹¹⁰⁴ Même référence, *bâb wafd 'Abd Qays*. TABARÂNI, *al-Mu'jam al-awsat*, Hadîth n°420 1/264-265.

¹¹⁰⁵ BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-ṣaḥîḥ, kitâb al-adab, bâb al-rifq fi al-amr kullih*, Hadîth n°6024 4/1904-1905.

¹¹⁰⁶ BUKHÂRÎ, *Kitâb al-Adhâne, Bâb ijâb al-takbîr wa iftîât al-salât*, Hadîth n° 732-733, d'après Anas Ibn Mâlik et Hadîth 734 d'après Abû Hurayra 1/228-229.

¹¹⁰⁷ *Kashf al-khafâa*, l'imam al-Qârî dit que ce Hadîth n'est pas vrai, et Ibn al-Hâjj le mentionne concernant les deux prières de la fête.

¹¹⁰⁸ *Al-mu'jam al-awsat*, Hadîth n°6315, 7/171-172.

¹¹⁰⁹ BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-ṣaḥîḥ, kitâb ahâdîth al-anbiyâa, bâb ḥadîth abras, wa 'amâ wa agra' fi banî isrâîl*, n°3464, 2/1076-1076.

¹¹¹⁰ NAWAWI, *Ṣaḥīḥ Muslim bi sharh al-Nawawî, kitâb al-zuhd wa al-raqâiq*, n°2426, 3/385.

Texte de la source	Nature de la source et sa référence	N° de la lettre où figure la source
« La religion est le bon conseil ¹¹¹¹ »	Bukhârî et Muslim	47
« Le repos du croyant est chez son Seigneur ¹¹¹² »	‘Ajlûni	23
« Aimer en Dieu et haïr en Dieu fait partie de la foi ¹¹¹³ »	Bayhaqî, Abû Dâwud	7
« Combien de péché a introduit celui qui l’a commis au Paradis ¹¹¹⁴ »		7
« Combien de jeûneur ne récolte de son jeûne que la faim et la soif et combien d’orants la nuit ne récolte de sa prière que la veille » ¹¹¹⁵	Aḥmad, ‘Ajlûni	7
« Hud (Sourate Hud n°11) et ses sœurs ont blanchi mes cheveux » ¹¹¹⁶	Tirmidhî	25
« La prière en groupe de l’un de vous équivaut à 27 de celui qui la prie seul ¹¹¹⁷ »	Bukhârî, Muslim et Mâlik	43
« Tout nouveau-né (allusion au disciple entre les mains de son père spirituelle i.e son maître) est né avec la nature primordiale (<i>fiṭra</i>), ses parents le transforment en juif ou chrétien ou adorateur du Feu ¹¹¹⁸ »	Bukhârî	1
« La Fitna est endormie, que Dieu maudisse celui qui la réveille ¹¹¹⁹ »	‘Ajlûni	12

¹¹¹¹ BUKHÂRÎ, *al-Jâmi’ al-ṣaḥîḥ, kitâb al-îmân, bâb al-dîn al-nasîḥa*.

¹¹¹² *Kashf al-khafâ*.

¹¹¹³ BAYHAQÎ, *Shu‘ab al-imân*.

¹¹¹⁴ Nous ne l’avons pas trouvé. Nous pensons que c’est plutôt une sagesse d’Ibn ‘Atâ Allah. Nous avons déjà développé le commentaire de cette sagesse par al-Ḥarrâq dans l’étude thématique des lettres.

¹¹¹⁵ IBN ḤANBAL, Aḥmad, *Musnad Aḥmad Ibn Ḥanbal*, Beyrouth, ‘âlamu al-Kutub, première édition, 1998, Ḥadîth n° 8843, 3 /379.

¹¹¹⁶ TIRMIDHÎ, *Jâmi’ al-Tirmidhî al-kabîr, abwâb tafsîr al-qurân ‘an rasulillah bâb min surate al-wâqî‘ah*, d’après Ibn ‘Abbâs, ḥadîth n°3297,5/325.

¹¹¹⁷ BUKHÂRÎ, *al-Jâmi’ al-ṣaḥîḥ, kitâb al-adhân, bâb faḍl ṣalât al-jamâ‘a* n°645, 1/206.

¹¹¹⁸ Même référence, *kitâb al-janâiz, bâb mâ qîla fî awlâd al-mushrikîn, Ḥadîth n°1385, 1/410*.

¹¹¹⁹ *Kashf al-khafâ*, al-Râfi‘î d’après Anas, Nu‘aym Ibn Ḥammâd, *Kitâb al-ḥadîth* d’après Ibn ‘Umar avec une formulation proche. Certains spécialistes du Ḥadîth mettent en doute l’authenticité de cette tradition, néanmoins son sens est conforme à l’avis connu sur les dangers de la *Fitna* (cf. Coran, sourate 2, verset 191).

Texte de la source	Nature de la source et sa référence	N° de la lettre où figure la source
« Fuyez le lépreux comme vous fuyez du lion ¹¹²⁰ »	Bukhârî	8
« L'homme suit la religion de son compagnon intime, que chacun fasse attention qui il prend pour compagnon intime ¹¹²¹ »	Tirmidhî et Abû Dâwud	8
« Obéi à ta mère ¹¹²² »	Bukhârî, Muslim et Tirmidhî	31
« Dieu était sans que rien ne soit avec Lui ¹¹²³ »	Bukhârî	22
« Chacun aura de la facilité pour [parvenir] à la [finalité] de ce pourquoi il a été créé ¹¹²⁴ »	Bukhârî, Muslim et Tabarâni	42
« Le croyant est doux ¹¹²⁵ »	'Ajlûni	42
« Soit dans ce bas monde comme si tu étais un étranger ¹¹²⁶ »	Bukhârî	18
« Celui qui fui d'une poignée une terre pour sa religion, le Paradis lui est assurée ¹¹²⁷ »		18
« Rien ne te fera tort après cela »	Tabarâni	5
« Abû Bakr ne vous a pas dépassé ni par la quantité de prières ni par le jeûne mais par quelque chose qui est enfoui dans sa poitrine » ¹¹²⁸	'Ajlûni	5

¹¹²⁰ BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-sahîh*, kitâb al-*tibb*, bâb al-*judhâm*, n°5707, 4/1826.

¹¹²¹ *Sunan al-Tirmidhî*, kitâb al-*zuhd*, n°2552.

¹¹²² BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-sahîh*, kitâb al-*adab*, bâb man *aḥaqqu al-nâsi bi ḥusni al-soḥba*, n°5971, 4/1891.

¹¹²³ Même référence, kitâb *bad' al-khalq* et aussi kitâb al-*tawhîd*, bâb wa kâna 'arshuhu 'alâ al-mâa n°7418, 4/2315.

¹¹²⁴ Même référence, kitâb al-*tafsîr*, bâb *qawlihi fa ammâ man a'ṭâ wa ttaqâ*, *Ḥadîth* n°4945, 3/1589.

¹¹²⁵ « Le croyant est doux et aime ce qui est doux » *kashf al-khafâ* d'al-'Ajlûnî qui le qualifie de *mawdu'* (forgé). Néanmoins d'autres traditions authentiques appellent en d'autres termes à la douceur et la clémence.

¹¹²⁶ BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-sahîh*, kitâb al-*raqâiq*, *Ḥadîth* 6416, 4/2016.

¹¹²⁷ Nous ne l'avons pas trouvé.

¹¹²⁸ AJLÛNÎ, *Kashf al-khafâ*. TIRMIDHÎ, al-*Hakîm*, Muḥammad, Ibn 'Ali, *Nawâdir al-uṣûl fî ahâdîth al-rasûl*, Beyrouth, dâr al-jîl, 1992, 2/190, *Ḥadîth* n°2228, Tirmidhî conteste sa qualification de *Ḥadîth* et confirme qu'il s'agit plutôt de la parole de Bakr Ibn 'Abd Allah al-Muzanî(m.108/726).

Texte de la source	Nature de la source et sa référence	N° de la lettre où figure la source
« Personne n'entrera au Paradis uniquement par ses actions ¹¹²⁹ »	Bukhârî et Muslim	5
« Apprenez à vos agonisants 'lâ ilâha illallah' il n'y a de divinité si ce n'est Dieu ¹¹³⁰ »	Muslim	3
« Dieu pardonne mes péchés volontaires et involontaires ¹¹³¹ »	Bukhârî	49
« Le croyant est pour le croyant comme l'édifice scellé » ¹¹³²	Muslim	4 et 20
« Le croyant est le miroir de son frère ¹¹³³ »	Bukhârî	2, 48 et 50
« Celui qui prend un frère alors Dieu lui crée par cela un degré au Paradis ¹¹³⁴ »	Ibn Abî al-Dunyâ	4, 7, 39 et 47
« L'être humain est avec celui qu'il aime ¹¹³⁵ »	Bukhârî	6
« Ceux qui sont signifiants sont très peu au jour du jugement ¹¹³⁶ »	Bukhârî	37
« Celui qui se reveille en bonne santé, en sécurité, avec sa nourriture de la journée, c'est comme s'il possédait entre l'orient et l'occident ¹¹³⁷ »	Ṭabarâni	35
« Qui m'empêchera de te tuer ? Le Prophète répondit : « Allah », c'est alors que l'épée tomba de la main du bédouin ! ¹¹³⁸ »	Bukhârî, Muslim et Bayhaqî	9

¹¹²⁹ BUKHÂRÎ, *Kitâb al-raqâiq*, extrait du Hadîth n°6463, d'après Abû Hurayra.

¹¹³⁰ NAWAWI, *Ṣaḥîḥ Muslim bi sharḥ al-Nawawî, kitâb al-janâiz*, Hadîth n°916, 3/183.

¹¹³¹ BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-ṣaḥîḥ, kitâb al-da'awât*, Hadîth n°6399, 4/2009.

¹¹³² Cf. §II-2. *Muslim bi sharḥ al-Nawawî, kitâb al-birr wa al-ṣila wa al-âdâb* Hadîth n°6528.

¹¹³³ BUKHÂRÎ, *al-adab al-mufrad, Bâb al-muslim mir'ât akhîh*, Hadîth n°232.

¹¹³⁴ Ibn Abî al-Dunyâ dans *kitâb al-ikhwân*, n°26.

¹¹³⁵ BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-ṣaḥîḥ, kitâb al-adab, bâb 'lâmat al-ḥubb fi llaah*, Hadîth n° 6168 et 6169, 4/1942-1943.

¹¹³⁶ Même référence, *Kitâb al-raqâiq, bâb al-mukthirûn humu al-muqillûn*, Hadîth n° 6443, 4/2023.

¹¹³⁷ *Al-mu'jam al-awsaṭ*, Hadîth n° 1849, 2/492.

¹¹³⁸ 'IYÂD, Qadî, *al-Shifâ* (référence déjà citée), *Faṣl fi 'isṣmati llahi lahu mina al-nâs wa kifâyatihî man âdhâh*, 1/212-214.

Texte de la source	Nature de la source et sa référence	N° de la lettre où figure la source
« Les gens sont de différents minerais, les meilleurs avant l'islam sont les meilleurs avec l'islam s'ils comprennent ¹¹³⁹ »	Bukhârî et Muslim	4
« C'est Gabriel qui est venu vous enseigner votre religion ¹¹⁴⁰ »	Bukhârî et Muslim	27
« Dieu n'est pas borgne ¹¹⁴¹ »	Muslim	30
« Par Dieu, ni vos prosternations, ni vos inclinaisons ni votre soumission (humilité) ne me sont voilés ¹¹⁴² »	Bukhârî	2
Athar¹¹⁴³		
« J'agréé pour vous l'un de ces deux hommes ¹¹⁴⁴ »	Abû Bakr. Bukhârî.	5
« Si Abû 'Ubayda était vivant je lui confierai le Califat » ¹¹⁴⁵	Le deuxième Calife 'Umar Ibn al-Khattâb juste avant sa mort. Aḥmad dans son Musnad.	5
« Il m'arrive de préparer une armée alors que je suis dans la prière » ¹¹⁴⁶	'Umar Ibn al-Khattâb. Bukhârî.	30
« Ceux -là [les six compagnons ¹¹⁴⁷] ont eu la bonne nouvelle de la satisfaction	'Umar Ibn al-Khattâb juste avant sa mort. Bukhârî.	5

¹¹³⁹ BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-saḥîḥ, kitâb aḥâdîth al-anbiyâa*, *Ḥadîth* n° 3383,2/1046

¹¹⁴⁰ BUKHÂRÎ, MUSLIM, NAWAWÎ, et NASAI, *Sunan, kitâb al-îmân wa sharâi'uh bâb na't al-islâm* 1/11721, 6/528.

¹¹⁴¹ NAWAWÎ, *Saḥîḥ Muslim bi sharh al-Nawawî, kitâb al-fitan wa ash-rât al-sâ'ah, bâb dhikr al-dajjâl*, *Ḥadîth* n°7288.

¹¹⁴² BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-saḥîḥ, kitâb al-ṣalât, bâb 'izât al-imâm al-nâs fî itmâm al-ṣalât wa dhikri al-qibla*, n°419, 1/149.

¹¹⁴³ Il s'agit de la parole attribuée à un compagnon du Prophète.

¹¹⁴⁴ BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-saḥîḥ, kitâb fadâil aṣḥâb al-nabiy, bâb law kuntu muttakhidhan khalilan la ttakhadhtu abâ bakr*, n°3668,3/1128-1129.

¹¹⁴⁵ Extrait de la parole du deuxième Calife 'Umar Ibn al-Khattâb juste avant sa mort. Musnad Aḥmad, Musnad 'Umar, *Ḥadîth* n°108, 1/109.

¹¹⁴⁶ BUKHÂRÎ, *Kitâb : al-'amal fî al-ṣalât, bâb : yufkiru al-rajulu al-shayaa fî al-ṣalât*, 1/364.

¹¹⁴⁷ Il s'agit de 'Uthmân Ibn 'Affân, 'Ali Ibn Abî Tâlib, Zubayr Ibn al-'Awwâm, Talha Ibn 'Ubayd Allah, Sa'd Ibn Abî Waqqâs et 'Abd al-Raḥmân Ibn 'Awf. Auquels il faut ajouter les trois qui sont morts avant : Abû Bakr, Abû 'Ubayda et 'Umar. Le prophète est mort en étant satisfait d'eux.

Texte de la source	Nature de la source et sa référence	N° de la lettre où figure la source
du Prophète vis-à-vis d'eux avant sa mort ¹¹⁴⁸ »		
« S'il m'empêche une corde [qu'ils donnaient en zakat collectée par le Prophète], je les combattrai pour cela ¹¹⁴⁹ »	Abû Bakr. Mâlik.	9
Sources secondaires		
« L'âme [charnelle] lorsqu'elle prend le dessus c'est comme l'ennemi envahisseur lorsqu'il est brusquement aux portes de la cité, il est une obligation individuelle (<i>fard ayn</i>) de le combattre (<i>Jihâd</i>) même contre l'avis des parents comme le <i>Jihâd</i> physique lorsque l'ennemi agresseur envahi notre territoire. » ¹¹⁵⁰	Sharḥ al-Jazâirî ¹¹⁵¹ et son commentaire de al-Sanusî ¹¹⁵² à ce sujet.	31
« Du fait d'autoriser la rupture du jeûne surérogatoire du disciple/élève à la demande de son maître ¹¹⁵³ »	Les commentaires d' <i>al-Mukhtaṣar</i> ¹¹⁵⁴	31

¹¹⁴⁸ BUKHÂRÎ, *al-Jâmi' al-saḥîḥ*, kitâb fadâil ashâb al-nabiy, bâb qissat al-bay'ah wa al-ittifâq 'alâ uthmân, Hadîth n° 3700, 3/1138-1140.

¹¹⁴⁹ MÂLIK, *al-Muwattaa*, kitâb al-ṣadaqa, bâb mâ jāa fī al-ṣadaqâti wa al-tashdîdi 'alayhâ.

¹¹⁵⁰ Sharḥ (commentaire) de *Lâmiyat al-jazâirî fī al-kalâm : al-'iqd al-farîd fī mushkilat al-tawḥîd*

¹¹⁵¹ Aḥmad Ibn 'Abd Allah al-jazâirî, Shihâb al-Dîn Abû al-'Abbâs al-Zawâwî al-Mâlikî m 897H/1492.

¹¹⁵² Il s'agit du savant Muḥammad Ibn Yûsuf Ibn al-Husayn al-Sanusî, mort en 895H/1490, il est l'auteur de plusieurs ouvrages tels *Umm al-barâhîn fī al-'aqâid*, *al-'iqd al-farîd fī mushkilat al-tawḥîd* (qui est un *sharḥ* (commentaire) de *Lâmiyat al-jazâirî fī al-kalâm*. Voir *al-a'lâm* 8/29-30.

¹¹⁵³ En effet dans l'école de Mâlik, le *mash-hûr* (le plus répandu) est qu'on ne peut pas rompre le jeûne surérogatoire une fois entamé sans raison ou excuse. Car autrement il faut le rattraper. Parmi les raisons qui autorisent la rupture du jeûne surérogatoire sans devoir le rattraper : à la demande du père ou du shaykh même s'ils ne jurent pas : TAHER, 'Amir, *al-tashîl li ma'ânî mukhtaṣar khalîl*, Beyrouth, Dâr Ibn Ḥazm, 2009, 7/82-84.

¹¹⁵⁴ Il s'agit de *Mukhtaṣar* al-shaykh Khalîl Ibn Ishâq al-Jundî, une référence de l'école malikite, c'est une synthèse sur la *Mudawwana al-kubrâ* de Saḥnoun (déjà citée). Il a été commenté par plusieurs référents de l'école malikite, nous citons : *mawâhib al-jalîl fī sharḥ mukhtaṣar khalîl*, d'al-Ḥattâb, *Shifâ al-ghalîl fī ḥalli muqfali khalîl*, d'Ibn al-Ghâzî al-Maknâsî, *sharḥ al-Khurshî 'alâ mukhtaṣar khalîl ma'a ḥâshiyat al-'Adawî*, *minah al-jalîl sharḥ mukhtaṣar khalîl*, de Muḥammad Ibn Aḥmad 'Illish al-Misrî, *mawâhib al-jalîl min adillati khalîl*, d'Aḥmad al-Jiknî al-Shanghîfî.

Texte de la source	Nature de la source et sa référence	N° de la lettre où figure la source
« Le soufisme est défini comme la station où le serviteur est en même temps dans l'agrément de Dieu et Son amour (<i>al-riḍâ wa al-maḥabba</i>). »	<i>Nuzhat al-nâzir al-mutaammil</i> ¹¹⁵⁵ d'Ibn 'Abbâd ¹¹⁵⁶ .	31



¹¹⁵⁵ Ouvrage d'Ibn 'Abbâd manuscrit sous le nom *Nuzhat al-nâzir al-mutaammil wa qayd al-sâir al-musta'jil*, al-khizânah al-ḥasaniyya, Rabat, Maroc, n°2437.

¹¹⁵⁶ Il s'agit d'Ibn 'Abbâd al-Rundî (de Ronda) Muḥammad Ibn Yaḥyâ al-Nafzî, parmi ses ouvrages : *al-rasâil al-kubrâ*, il est mort à Fès en 792H/1389. *Salwat al-anfâs* 2/133, *al-A'âm* 5/299. NWIA, Paul, *Ibn 'Abbâd de Ronda, Lettres de direction spirituelle, al-rasâil al-sughrâ*, Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth. T. VII. Édition : Beyrouth, Impr. catholique, 1957-8. Gr. in-8°, VIII-144-15 p. [Acq. 21222] -IIf-.

Conclusion

Au terme de ce travail consacré au maître soufi Muḥammad al-Ḥarrâq et qui s'est appuyé sur une documentation diversifiée : lettres manuscrites, œuvres de ses disciples, manuscrits arabes, études des orientalistes et des chercheurs contemporains, force est de constater l'influence du contexte sociopolitique du Maroc au 19^{ème} siècle, qui a fait d'un simple juriste le fondateur d'une Tariqa inédite qui a évolué en se démarquant du milieu social qui l'a engendrée. Le parcours de ce personnage est la parfaite démonstration de la possible conciliation entre le fiqh et le soufisme.

En effet, le Maroc au 19^{ème} siècle, vivait sous la pression d'une crise politique, religieuse et sociale :

- Sur le plan politique, il subissait la pression des puissances coloniales (notamment l'Espagne pour le nord du Maroc) qui a réduit son indépendance par ses multiples interventions ;
- Sur le plan religieux, la crise fut provoquée par l'adoption des idées nouvelles du mouvement salafi wahhabite par le Sultan se heurtant ainsi aux ordres soufis bien enracinés tant en milieu rural qu'urbain, surtout celui des Darqawa ;
- Sur le plan social, les Fuqaha de l'époque sont tombés dans la déchéance morale et ne s'intéressaient qu'à la notoriété et aux privilèges pour beaucoup d'entre eux tel que décrivent les sources à notre disposition.

Ce contexte fut déterminant dans l'évolution du maître Muḥammad al-Ḥarrâq qui, à l'époque, suivait un cursus de juriste à la prestigieuse université al-Qarawiyyîn de Fès. Il exerça la fonction de magistrat à Fès puis à Tétouan. Mais la jalousie des Fuqaha de son époque et leurs complots touchant sa réputation et son honneur, l'exclurent de ses fonctions de prêche, de fatwa et d'enseignement religieux et de l'exercice de toute fonction liée à la jurisprudence. Ce fut un mal pour un bien, car cette exclusion injuste l'a poussé vers une réflexion profonde sur le fiqh et vers une quête mystique qui a changé son parcours et se couronna par la naissance d'une nouvelle Tariqa : la Darqawiya-Ḥarrâqiyya qui se démarqua de la Tariqa-mère : la Darqawiya-Shâdhiliyya sur le fond, comme nous l'avons détaillé, comme sur la forme. Cette Tariqa s'appuie sur quatre piliers empruntés au soufisme traditionnel :

*Le *Dhikr* (invocation de Dieu),

**La Mudhâkara* (échange verbal et réunions régulières pour l'enseignement des disciples),

*Le *'Ilm* (science utile),

*Et la *Mahabba* (Amour).

Ces piliers et les principes de sa Tariqa sont largement détaillés à travers ses cinquante lettres adressées à ses disciples dans les différentes régions du royaume ainsi qu'aux personnalités publiques et aux figures importantes de l'époque. Ces lettres constituent pour le chercheur le vecteur principal de transmission et de compréhension -du moins théorique- de l'ordre créé.

L'apport d'al-Harrâq et sa contribution apparaissent clairement à travers l'étude thématique de ses lettres que nous avons détaillées :

Tout d'abord, la richesse des sources scripturaires utilisées dans ses lettres démontre son souci de présenter un soufisme conforme en tout point à la *Sharî'a* : « La vérité (*Haqîqa*) et la loi divine (*Sharî'a*) sont deux soleils dont le levé est commun, celui qui laisse l'une, laissera l'autre. »¹¹⁵⁷.

En plus de l'aspect initiatique novateur, notamment l'abrogation des épreuves initiatiques de ses prédécesseurs, la spécificité essentielle de sa nouvelle Tariqa réside dans la condition qu'il impose à tout « maître spirituel » d'avoir aussi acquis et maîtrisé la science exotérique ! « ...la condition pour être maître spirituel modèle est de connaître aussi bien la science extérieure qu'invisible (intérieure). Car par le *madad* (la nourriture, le breuvage) de l'extérieur (la science extérieure), le maître protège l'extérieur de ses disciples et par le *madad* intérieur, il protège leur intérieur ! »¹¹⁵⁸

Al-Harrâq opère un changement important aussi bien concernant le soufisme que la jurisprudence¹¹⁵⁹. Il fait du soufisme une voie moderne, humaniste et socialement intégrée qui rompt avec le soufisme traditionnel de son époque sur plusieurs plans. Sur le plan de la transmission, il prône une méthode initiatique douce, bienveillante et novatrice. Il s'appuie également sur la science pour faire face aux critiques des opposants et attirer à la Tariqa non seulement les élites citadines, mais aussi des figures du pouvoir. Le *samâ'* (l'audition

¹¹⁵⁷ Cf. Deuxième partie. Chapitre II.

¹¹⁵⁸ Extrait de sa 27ème lettre.

¹¹⁵⁹ Bien que sur certains points, il rejoint certains prédécesseurs comme Aḥmad Zarrûq (dans sa liaison ou son rapprochement entre Fiqh et soufisme ou entre la Loi et la Voie).

spirituelle) est utilisé comme levier pour la communication de sa voie à large échelle¹¹⁶⁰. Il promeut également un soufisme actif qui osait s'adresser au sultan avec courage, tact et sagesse pour lui conseiller d'établir la justice !

Ses relations avec l'autorité sont différentes de celle de son maître, car d'une part, al-Harrâq ne choisit pas la confrontation, néanmoins il ne transige pas sur les fondamentaux notamment l'établissement de la justice comme en témoigne sa lettre 50 envoyée au Sultan. D'autre part, il garde un ton sage, courtois et bienveillant à l'adresse du pouvoir, pour mieux s'en rapprocher et le conseiller dans l'intérêt des plus faibles, comme il le déclare lui-même lorsqu'un de ses disciples lui reproche sa proximité avec le maire de Tétouan de l'époque¹¹⁶¹.

Quant à la jurisprudence, il ressort de ce travail que la Tariqa Darqawiya-Harraqiyya par les préceptes de son maître a amorcé une révision profonde en établissant des règles pour l'exercice du fiqh à savoir :

- L'éducation par un maître spirituel dans le but de protéger les fuqaha des tentations et des attraits du pouvoir et de la notoriété qui peuvent corrompre les avis des juristes !
- Toute personne embrassant le métier de juriste doit pratiquer le soufisme. Il est à noter, que ce principe a créé des litiges et bien souvent des conflits entre l'école soufie et les jurisconsultes « classiques » non soufis de l'époque, comme l'indique la correspondance d'al-Harrâq (cf. lettres 19, 20, 27, 28 et 31) dont les détails et la longueur révèlent l'importance de ce problème à l'époque !

Concrètement une attention particulière est donnée au cœur qu'il faut abreuver par la lumière de la foi qui donne à la raison un cadre et des limites morales et même une intelligence spirituelle dont les non-initiés sont privés. Quand le savant juriste nourrit son cœur par le Dhikr, seule la satisfaction de l'Absolu et le souci du bien commun orienteront ses fatwas. Il sera ainsi incorruptible et indépendant et mettra un point d'honneur au respect des finalités (*maqâsid*) au-delà de la lettre.

¹¹⁶⁰ C'est un point que nous avons traité dans notre mémoire à l'EPHE et que nous reprenons de façon synthétique en annexe du présent travail.

¹¹⁶¹ Nous avons également cité en chapitre introductif l'exemple d'al-Yûsî dans cette relation au pouvoir qui peut être tantôt conflictuelle, tantôt audacieuse et parfois aussi proche et conciliante. Al-Harrâq ne constitue pas dans ce domaine précis une exception ou un cas isolé !

Ce modèle de juriste soufi que nous avons exposé dans la partie consacrée à la contribution juridique d'al-Harrâq - à travers ses lettres et ses *fatwas* - démontre sa maîtrise juridique, son esprit de synthèse et sa sagesse qui transparaissent dans ses réponses aux sujets épineux.

La soumission à ses règles donnera un soufisme et un fiqh humanistes qui visent d'abord et avant tout la purification intérieure et le bonheur dans le bas-monde avant l'autre. Elle fera également des disciples des gens équilibrés s'habillant de la façon la plus élégante, assumant leurs responsabilités civiles et se mettant au service d'autrui afin de réaliser l'ascension spirituelle et d'être par là même des ambassadeurs du soufisme de la beauté.

L'humanisme ainsi prôné est comparable à celui d'Ibn 'Arabî et vise à reconnaître à l'Homme sa capacité à dépasser ses bas instincts et sa bestialité liés à son enveloppe charnelle, à s'en détacher et ne plus en être l'esclave, à tendre vers la perfection à travers l'éducation spirituelle d'une part et la conformité à la *sharî'a* de l'autre. La première, permettra de purifier son âme et la deuxième le protégera des tentations (en connaissance de cause). Cet équilibre ainsi atteint, l'humain retrouvera le bonheur original de la *fitra* (don inné ou nature primordiale).

La réforme prônée par al-Harrâq, qui embrasse à la fois le soufisme et le fiqh qu'il a admirablement concilié, a certainement influencé ses contemporains tels ses disciples qui comptent parmi eux d'éminents juristes : ceci n'est-il pas la parfaite démonstration de la réussite de son modèle.

Si l'influence de sa Tariqa a dépassé, de son vivant, les frontières du Maroc, grâce à ses poèmes qui célèbrent l'ivresse spirituelle qui sont encore chantés partout dans les grands événements religieux notamment au nord du Maroc, son patrimoine juridique et son apport au soufisme maghrébin voire mondial sont encore méconnus. Néanmoins, un regain d'intérêt pour ce patrimoine soufi maghrébin est observé au Maghreb après la décennie noire¹¹⁶² en Algérie, tant à l'échelle politique que de la société civile. Il est d'ailleurs toujours d'actualité de chercher une alternative fiable et viable au fléau de « l'islamisme » radical qui prolifère sur fond de misère sociale et d'oppression des pouvoirs politiques. Le modèle du soufisme d'al-Harrâq nous

¹¹⁶² Décembre 1991 à février 2002.

paraît à bien des égards, opportun à ce propos. La dimension mystique est également mise en avant de plus en plus dans les mosquées de France à la suite des différents attentats meurtriers. Une réforme profonde est en marche afin de définir un « islam de France » où le modèle soufi aura certainement une place d'honneur.

Cette étude ouvre la voie à la réflexion et incite à se poser des questions sur le soufisme humaniste proposé par al-Harrâq :

- Peut-il, à une époque marquée par l'extrémisme religieux qui menace notre bien vivre ensemble dans nos sociétés plurielles, servir de base pour une réforme globale ?
- Dans quelle mesure pourrait-il permettre à l'homme une meilleure clairvoyance et une prise de conscience de son rôle et son élection en tant que « vicaire » afin de prendre soin de notre patrimoine « commun » et apprendre à aimer et servir son prochain ?
- Une telle éducation pourrait-elle remplacer la haine, le jugement de l'autre et la convoitise par une bienveillance et un respect mutuel ?
- La beauté (*al-jamâl*), marque distinctive de l'éducation spirituelle que prônait al-Harrâq ne pourrait-elle pas être reprise en tant que processus de « management et gestion des conflits » ou dans les méthodes de « développement personnel » à l'échelle de la société pour améliorer entre autres « l'intelligence émotionnelle » et à l'échelle des pays, apaiser et pacifier les relations internationales ?



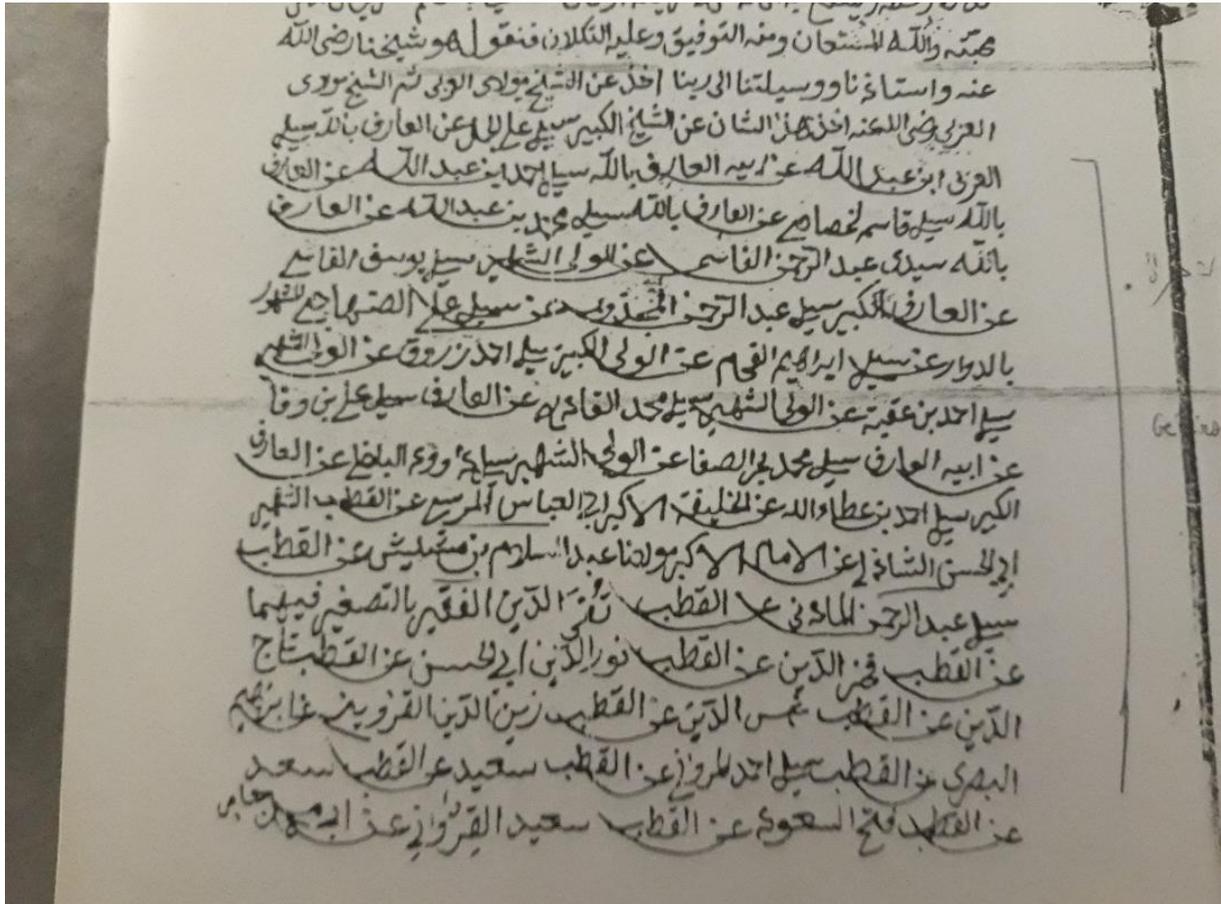
Annexe

Nous y présentons :

- Extrait de la chaîne initiatique d'al-Harrâq,
- Ses sagesses,
- Son testament,
- Son interprétation de la *Salât al-mashîhiyya* (qui constitue un des *wird* les plus importants de la Tariqa shâdhiliyya et donc de la voie d'al-Harrâq),
 - Quelques lettres manuscrites,
 - Trois exemples de lettres (que nous avons traduites intégralement),
 - Un résumé de chacune de ses cinquante lettres,
 - Des commentaires et analyse de son *Dîwân* (poèmes) et sa musique,
 - Des extraits du manuscrit des fatwas d'al-Harrâq,
 - La Bibliographie.

Extrait de la chaîne initiatique d'al-Harrâq

DILAI, al-'Arbi al- (disciple d'al-Harrâq), *Manâqib al-sharîf Abî 'Abd Allah Muhammad Ibn Muhammad al-Harrâq*, (manuscrit de 200 pages à notre disposition). Nous signalons que ce manuscrit existe dans les archives Tunisiennes et Marocaines. Il s'agit ici du manuscrit numéro 275, pages 4 et 5 :



عز اول الافتاب سيدنا الحسن ابراهيم عليهما السلام مولانا علي خليفة مولانا رسول الله
 الامام مولانا علي بن ابي طالب كرم الله وجهه وهو اول من ظهر بهذا الشأن واظهر
 وتكلم في علمه واشتهر عز مولانا رسول الله صلى الله عليه وسلم امام للتقدين
 وسيد المرسلين والواسطة العظيمة الى رب العالمين فالكل نقطة من بحر وحسنة من
 سنناته والقرع لا يخرج عن اصله وقال الامام البيهقي رضي الله عنه والمؤمن في ميزانه
 باعه فاقدرا اذا قدر النبي محمد جراه الله خير ما جزا نبيا عن امته وشفعه
 نا ولاقنا اتباع سننه واكرمنا بمحبته ونظمنا في سلالته بجالسه عند المولى
 ام الراتبين الحرة

في قوله **فما وجدنا من روح الله في قلبه** وغافل عن الروحانية في قوله **فما وجدنا من قلبه** ولا يشعر بعالم
 الروح **الروح في قلبه** لان كل ما في قلبه من الروحانية **سماحة** وانه لا يستطيع الا ان يفتك في
 روح العظم التي في كل سوط العبودية في معرفة الروحانية **لا يستطيع** القلوب **رغمه** اذ
 الروح **قلع** الروح **بينك وبين نفسك** **فما مررت الى الله سبحانه** **شرف العبودية**
 لا يعلمه **شرف** لو كنت تفرم عن الله تعالى انما مررت العبودية **يا قلب** اجفحت القلوب عليه
 واذ ابر القلوب متعززت المولت العزة اليه لا يربح لاني الدين الهان قلبه ولا يهمل من مع
 الانتفاع **شع** من الكون **يا ايها النفس** لا طمينة ارجوع الي ربك راضية من صفة الو
القلب محبوب عن النظر **ما ولو بالانتفات** **لا دم في من غرك** **ما ارفع** همتك عن شهود
 نفسك **وخيلات** حيلك **ممن الحق** كما قال **الحرب** اليك من جبل الوريد **لا تسبيل** كما شفة
مع وجود الخالفة لو كان الكون حجابا حقيقيا ما فرقي بالاطلاع على حقيقته **والنقل**
 الاصل لهوية ما جميل عنه ثبوت الحجاب **وانما جميل** عنه قاله ربه العزيز **وما يربح**
 الكبر **يا ذرعي** والعظمة **الاعلى** مما يذرا **على عدم** وجود **شيء** معه **ان لا تعرف**
شيء معه **ممكن** وجود **لا بد** له من **تفرق** لو انطلقت من قيود الوهم لعلمت ان ابناء
 لفظ الفير **حكمة** الرزوع **للحاق** بالخلق **موجود** للنفس **بالنفس** **والرجوع** للخلق **بلى**
رجوع للخلق **بلى** الكون لا يعقل منك الا **ترجان** مثلا **قاعة** الودع **الكلام** معه **فكلم** غدا
ولجعل تفعل العبودية لان العبد لا يفهم الا بلسان العبد **ما جعل لك** الاختيار **قالا**
ليظهر ما نيك من **الجزر** **والاضطرار** **لربنا** **قض** عليك **بالذنب** **ليرتك** **والعبودية**
ويديك **لانه** **التمهل** **منه** **بين** **يدي** **الربوبية** **الذنب** **اذا** **افتح** **لك** **باب** **التوبة** **انتصرح**
استمال **ظلمة** **نور** **وحزن** **سرور** **الذنب** **اذا** **احققك** **بالمتاب** **خير** **من** **طاعة**
مع **رجوع** **للجانب** **فاي** **ذنب** **للتائب** **واي** **طاعة** **مع** **وجود** **للجانب** **اذا** **احبك**
كان **ذنبك** **اقرب** **ايام** **وانه** **البغض** **كانت** **طاعتك** **حجابا** **ما** **فتبارك** **الذي** **بيد** **الملك**
ولو **على** **كل** **شئ** **قريب** **منه** **سبحانه** **عنا** **والحفرة** **ولهي** **مترفة** **عن** **وجود** **المعصية** **فيها**
لا **يسعون** **فيها** **الغوا** **ولا** **تأثما** **انتعار** **لما** **اخذت** **عنه** **تلكم** **باسرار** **الالوهية** **واما**
لا **يسعون** **فيها** **الغوا** **ولا** **تأثما** **انتعار** **لما** **اخذت** **عنه** **تلكم** **باسرار** **الالوهية** **واما**

Dilâi son élève a réservé un chapitre entier¹¹⁶³ aux sagesses de son maître qu'il a commenté de façon très sommaire.

L'auteur M. Dâwûd¹¹⁶⁴ cite les sagesses d'al-Harrâq sans préciser non plus de circonstance particulière à chacune. Il les présente comme un modèle de la quintessence de son éducation soufie. Elles expriment la profondeur du *tawhîd* et du *tajrîd* -la dépendance complète à Dieu et le détachement.

Ces sagesses confortent et confirment les principes déjà détaillés dans l'étude thématique des lettres.

Nous les signalons ici en nous basant sur ces deux sources citées et en les commentant de façon résumée. Nous optons pour l'ordre choisi par M. Dâwûd car il correspond à une logique de priorité des sujets (des plus importants aux moins importants au sens théologique) :

« Ne demande pas à Dieu de te positionner dans une qualité déterminée (*wasf mu'ayyan*) , car il se peut que ce que tu Lui demandes te voilera de Lui, et demande Lui qu'Il t'assiste dans la volonté (*al-murâd*), et qu'Il te protège des causes de l'éloignement (de Lui) (*al-bi'âd*), car l'assisté par Lui ne sera pas dans l'absence à cause des faveurs et ne se détournera pas (de Dieu) à cause de l'épreuve (les souffrances) et rappelle-toi de Job et de Salomon.¹¹⁶⁵ »¹¹⁶⁶

Il évoque ici un principe important, celui du *tafwîd* (se remettre complètement au seigneur). Le disciple cheminant n'a pas à se prononcer sur ce qu'il y a de mieux pour lui, car il sait que son âme (*nafs*) lui enjolive ce qui n'est pas forcément bon pour son salut avec Dieu !

Il y a là une incitation à se satisfaire du destin que Dieu a décrété pour le serviteur. Le plus convenable est que le disciple demande sincèrement à Celui qui le connaît le mieux, car Il l'a créé, l'assistance et l'affermissement dans la proximité (*qurb*). Ainsi, aucune épreuve ne pourra séparer ce disciple de cette présence seigneuriale puisqu'il est soutenu et béni par ses supplications et par sa gratitude.

¹¹⁶³DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-titwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 2ème chapitre, p.62 à 66 : *al-bâb al-thânî fî hikamihi*.

¹¹⁶⁴ *Târikh Titwâne*, volume 6, p.369.

¹¹⁶⁵ Job symbolisant la persévérance dans la patience et la gratitude face à l'épreuve douloureuse de la maladie et de la peine, Solomon symbolisant la persévérance dans la patience et la gratitude face aux bienfaits de Dieu (richesse, royaume extraordinaire...) (ce qui est également une épreuve)

¹¹⁶⁶ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-titwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat 2ème chapitre, p.62.

« La science utile ne peut habiter qu'un cœur conscient et craintif (*khâshi'*), car la soumission procure l'écoute »¹¹⁶⁷.

La science est une composante essentielle dans la voie d'al-Harrâq comme nous l'avons vu. Néanmoins, il ne s'agit pas de n'importe quelle science. Seule la science qui est liée à la purification du cœur de ses maladies (telles l'ostentation, l'orgueil ou la haine) est utile et bienfaisante. Elle implique la crainte de Dieu et Son obéissance parfaite. C'est là l'application stricte de ce que le disciple a appris. Il ne peut y avoir de décalage ni d'écart entre la science acquise et son application à soi-même, autrement elle est un argument contre le disciple et une cause de sa perte !

« La vérité (*haqîqa*) et la loi divine (Sharî'a) sont deux soleils dont le levé est commun, celui qui laisse l'une, laissera l'autre. »¹¹⁶⁸.

Nous avons largement développé cette liaison organique entre la Vérité et la Loi chez al-Harrâq. Dans la continuité des principes d'al-Junayd, il ne peut y avoir d'accès aux vérités de la gnose sans la conformité à la loi et inversement la profondeur de la compréhension de la loi et ses finalités ne peut s'acquérir avec la négligence de la quête du sens !

« S'Il t'aime, ton péché sera proximité, et s'Il te déteste, ton obéissance sera un voile ».¹¹⁶⁹

Il est question ici de l'Amour divin, qui est un don et une grâce au-delà même de l'action (*'amal*). Si Dieu aime Son Serviteur, Son pardon et Sa générosité raffermiront ses pas. Mais s'Il le déteste aucune action ne lui sera acceptée ni bénéfique. Ces actions dans ce cas ne seront qu'une nourriture de l'égo et donc une source d'éloignement et de bannissement !

« Ne blâme pas l'humanité, car sans elle tu n'auras pas de privilège parmi les humains. »¹¹⁷⁰

¹¹⁶⁷ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat 2ème chapitre, p.63.

¹¹⁶⁸ Ibid.

¹¹⁶⁹ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat 2ème chapitre, p.63.

¹¹⁷⁰ *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, p.63.

L'élection d'Adam comme vicaire fait suite à son repentir sincère. Ainsi, l'humain est privilégié entre autres pour sa capacité à reconnaître sa faiblesse et à se montrer humble et dépendant à son Seigneur. Celui qui se montre humble envers Dieu, Il l'élève. Celui qui reconnaît sa faiblesse et son indigence envers Dieu, Il le renforce et l'enrichi ! Dieu a créé l'humain et lui a montré la clef de la Connaissance : elle est dans l'extrême besoin à Lui (*idtirâr*). Grâce à cette reconnaissance et cette soumission confiante, Dieu se manifeste à Son serviteur par Sa bonté et Sa générosité. L'humain se trouve ainsi privilégié par l'assistance de celui qui a les clefs de toute richesse et de toute puissance !

L'humanisme exprimé à travers cette sagesse implique que le centre d'intérêt de l'éducation soufie d'al-Harrâq est l'humain lui-même et son évolution spirituelle. Être faible et imparfait signifie la possibilité d'un chemin de perfectionnement. Ainsi, tout humain est candidat à évoluer dans une voie de sanctification.

« Pas de dévoilement avec la désobéissance. »¹¹⁷¹

Le dévoilement veut dire *al-fath*, l'ouverture ou la réalisation spirituelle : c'est la station où le serviteur est en paix avec lui-même et avec son Seigneur, il ne peut plus redouter les insufflations de l'ennemi (l'âme charnelle ou Satan). Il voit les choses telles qu'elles étaient créées par Dieu, il ne peut que se conformer à la loi divine car il a conscience de la vérité cachée derrière cette loi. Al-Harrâq insiste ici sur la condition sine qua non pour atteindre le dévoilement qui est la conformité à la loi divine.

« Ne peut extraire la passion du cœur que la providence du Seigneur Connaisseur des secrets. **« Et si Nous ne t'avions pas raffermi sur ta position, tu aurais effectivement failli dévier un tant soit peu dans leur sens. »**¹¹⁷² »¹¹⁷³

Il évoque ici l'importance de la remise confiante à Dieu. Aucun adorateur ne pourra compter uniquement sur ses actions pour espérer l'anéantissement des passions et l'enracinement dans l'obéissance. Cela reste une grâce (*fadl*) du Seigneur. Il ne faut donc pas adorer son adoration mais bien celui à qui elle est adressée. Le disciple doit toujours rester

¹¹⁷¹ Ibid.

¹¹⁷²Coran 17, 74.

¹¹⁷³ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-titwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat 2ème chapitre, p.66.

humbe et considérer que son action reste insuffisante et dépendante de l'agrément du Seigneur et sa bénédiction.

« Si tu veux mettre un point final à la dispute entre toi et ton âme, fuie vers Dieu. »¹¹⁷⁴.

Cette notion de *firâr* (fuite) a largement été détaillée dans l'étude thématique des lettres. Il s'agit de rompre avec les habitudes ('*âdât*) et de renouveler constamment son intention pour Dieu sans se lasser. La fuite vers Dieu implique le détachement du bas monde et l'anéantissement des appétits terrestres. Le disciple doit déployer l'effort (*juhd*) pour cheminer vers Dieu et quitter tout ce que son âme charnelle désire ardemment. C'est un processus de purification (*tazkiyya*) évolutive qui implique la *takhliyya* (l'abandon des penchants de l'âme instigatrice du mal) avant la *tahliyya* (l'embellissement par les belles qualités seigneuriales).

« Si tu veux que Dieu t'aide dans ton resserrement (situation difficile), observe le respect parfait à Son égard dans l'épanouissement. »¹¹⁷⁵

Nous constatons ici le lien entre la patience et la gratitude. Tout disciple doit observer des convenances (*âdâb*) avec chaque station où le Seigneur l'installe. Lorsqu'il éprouve de la joie et qu'il est noyé dans les bienfaits, il doit garder le respect de la loi divine par gratitude au Seigneur qui Lui a ouvert la porte de Sa générosité. Il doit se montrer également généreux aussi bien dans l'adoration cultuelle que dans les dépenses pour aider son prochain. Ainsi, dans les situations difficiles où il est éprouvé dans ses biens, ou sa richesse ou ses proches, il ressentira le soutien divin qui lui donnera bonne patience et lui évitera de tomber dans l'ingratitude et les lamentations inutiles. Il saura que ces épreuves (richesse ou pauvreté, aisance ou difficulté) ne sont que passagères et signes de la Toute puissance divine et de Sa sagesse sublime.

« Il ne t'a laissé le choix (*al-ikhtiyâr*) que pour te montrer à quel point tu étais incapable et dans le besoin urgent à Lui. »¹¹⁷⁶

¹¹⁷⁴ *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, p.63.

¹¹⁷⁵ *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, p.66.

¹¹⁷⁶ *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, p.66.

Nous revenons ici à la notion du *tafwîd*. Cette abdication consciente est un reflet de l'abandon à Dieu et que tout est déjà tracé par Lui ! Mais elle implique également, au-delà de la foi dans le destin, la reconnaissance de la faiblesse du disciple et son incapacité à choisir ce qu'il y a de mieux pour lui ! Il laisse alors le Seigneur faire ce choix sage en témoignant le besoin urgent à Sa guidance et Son soutien.

« Le cœur est voilé de la vision n'est-ce que par son détournement vers une chose plus petite qu'un atome. »¹¹⁷⁷

Nous avons déjà évoqué les deux types de voiles : lumineux et ténébreux. Le cœur est le roi des membres et le lieu du regard divin. Si le cœur n'est pas purifié de ses maladies et n'est pas détaché de tout ce qui n'est pas Dieu, alors point d'accès au monde de Vérité et point de dévoilement. Il s'agit de la pureté du *tawhîd* qui consiste à détruire toute idole du cœur pour se tourner pleinement vers Dieu.

« Ce qui prouve que la richesse par l'argent est une pauvreté : ton besoin d'en avoir encore plus, alors que t'en a beaucoup, tu ne peux en t'abreuvant de l'argent qu'avoir encore soif, car c'est une subversion, la subversion entraîne la perte et **« La subversion est pire que le meurtre. »**¹¹⁷⁸ »¹¹⁷⁹

Le bas monde est comme la mer, plus la personne s'en abreuve plus elle a soif, à cause du sel¹¹⁸⁰ ! ou encore comme la rivière de Tâlût¹¹⁸¹. Ce roi a alerté les fidèles qui ont accepté de participer avec lui dans la campagne contre Goliath, qu'ils seront éprouvés par une rivière à laquelle il ne faut pas boire sauf à prendre une gorgée ! Néanmoins, beaucoup ont bu et plus ils en buvaient plus ils avaient soif et en buvaient encore ! La parabole ici est faite par al-Harrâq avec le bas monde : l'être humain insouciant qui en veut toujours plus et oublie la demeure finale n'en sera jamais rassasié et en demandera toujours plus.

¹¹⁷⁷ *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥarrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, p.63.

¹¹⁷⁸ Coran 2,217.

¹¹⁷⁹ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥarrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat 2^{ème} chapitre, p.64.

¹¹⁸⁰ Symbole de richesse empoisonnée.

¹¹⁸¹ Sourate 2, versets : 247-251.

« Il avait pitié de toi en te mettant à l'épreuve pour que tu reviennes à Lui, et Il t'a fait découvrir les belles choses de l'au-delà pour que tu te donnes en totalité à Lui. »¹¹⁸²

Le disciple est amené de gré ou de force vers son Seigneur à condition d'être sincère. Il est incité à revenir à Dieu lorsque celui-ci lui dévoile les délices qu'Il a préparé à Ses adorateurs obéissants. S'il s'éloigne, le Seigneur l'éprouve dans sa santé ou ses biens ou ses enfants pour l'amener à se rappeler de Lui et à revenir vers Lui.

« Ne fais pas confiance à l'assistance des créatures, car tu auras plus de dettes et de droits, et tu attacheras ton cœur ainsi à la créature, chacun est responsable et sera interrogé à propos de ses subordonnées, et met ta confiance en Allah pour que Sa main soit tendue vers toi par le bienfait pour toi. »¹¹⁸³

Cette sagesse explique la réalité du *Tawakkul* (la remise confiante à Dieu). Il s'agit de comprendre que les créatures sont dans la dépendance et l'indigence au Seigneur et donc il est inconcevable que le pauvre tende ses mains à des pauvres comme lui. Il lui convient de remettre ses doléances auprès du Roi et d'aspirer à Ses faveurs. Lorsque le cœur s'attache à la créature, il ne peut en même temps s'attacher au Créateur et inversement. La liberté consiste à se détacher des créatures et à s'abandonner à Lui en toute confiance et avec la certitude (*yaqîn*).

« Le péché s'il ouvre la porte du repentir pour toi, son obscurité se transformera en lumière et le chagrin qu'il engendre se transformera en bonheur. »¹¹⁸⁴

Ainsi, les bonnes actions qui nourrissent l'ego sont des voiles lumineux dangereux. Ces voiles ne peuvent pas être dissipés aussi facilement que les voiles ténébreux (les péchés). C'est pour cela que celui qui commet le péché puis se repentit se trouvera dans une station très élevée, et celui qui ne commet pas de péchés et qui est voilé par ses actions commet en réalité le plus grand des péchés qui est l'attachement aux œuvres et la petite association (*al-shirk al-asghar* ou *al-shirk al-khafiyy*), ou encore le fait de se croire supérieur aux autres et donc être dans la

¹¹⁸²Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî, p.64.

¹¹⁸³Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî, p.65.

¹¹⁸⁴Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî, p.63.

station satanique (qui avait dit à Dieu : « **Je suis meilleur que lui [Adam], tu m'as créé de feu et tu l'as créé de terre !** »¹¹⁸⁵).

¹¹⁸⁵ Coran 7/12, 38/76.

Le testament d'al-Harrâq¹¹⁸⁶

Quand al-Harrâq sentit sa mort approchée, il écrit son dernier testament :

« Louange à Dieu, après avoir attesté à Allah l'unicité et l'omnipotence, et l'unique vérité existentielle, l'humble serviteur demande à son Seigneur de l'agréer comme esclave car il L'avait agréé comme Maître. J'atteste à Son prophète- notre seigneur Muḥammad prière et salut sur lui- le message universel et qu'il avait communiqué le message comme cela lui a été ordonné.

Si Dieu me prend à Ses côté, je déclare que le tiers de mes biens foncier doit être réparti comme suit :

Une partie servira pour abolir mes servants Zayd al-khayr, Satra, Mubâraka, Yâqûta et son fils Saïd... Ils seront libres et auront les mêmes droits et devoirs que tout autre musulman.

Une partie servira aux expiations petites et grandes...au financement de mes funérailles, à l'achat de mille pains et le reste sera versé aux pauvres et nécessiteux.

On donnera de ce tiers cinquante « *wasâq* » au savant pieux et vertueux, notre représentant à Fès, Sidi al-Akhdar al-Shaj'î (Fès), et - il cite d'autres noms de savants et de juristes connus à l'époque à qui il va léguer des sommes d'argents en reconnaissance à leur égard et par amour pour eux -...Cinquante *wasâq* seront donnés aussi à notre sœur Tâhira ; à ma femme qu'on va quitter on donnera vingt *wasâq*. Ma petite maison dite « *al-quwâtî* » et ma grande dite « *al-ḥadâr* » à Fès seront arrêtées « *ḥabs* » et consacrées perpétuellement à l'invocation de Dieu. On donnera des revenus de ces deux maisons un salaire à deux personnes qui liront sur ma tombe onze fois la Sourate *al- ikhlâs*, ils liront : « O Allah prie sur Ton Prophète sa famille et ses compagnons », ils invoqueront cent fois « lâilâha illaallah », et le Nom suprême « Allah » cinq cent fois, et ils diront : « O Allah pardonne à Muḥammad al-Harrâq » cent fois. Ils feront cela le matin et le soir : après la prière du Subh et après celle du couché du soleil. Le reste des revenus des maisons servira à acheter du pain chaque mois, qui sera distribué chaque jeudi aux pauvres en commençant par mes proches. -Il désigne par la suite les représentants « *nâibûn* » qui vont assurer la suite de son éducation à Tétouan, à Fès, à l'ouest du Maroc et dans d'autres régions -, - il cite aussi les témoins sur son testament -. »

Enregistré chez le juge de Tétouan de l'époque.

¹¹⁸⁶Târikh Tiṭwâne, référence citée, Volume 6 p: 376 et suivantes.

Ce testament montre une fois de plus la générosité de l'homme, sa justice, et son dévouement pour son Seigneur. Il montre surtout qu'il a mis en pratique sa théorie en servant son prochain, se mettant à son service en ayant le meilleur comportement à son égard en commençant par les proches.

Ce testament montre que les soufis réalisés sentent les messages qui viennent de l'au-delà puisque peu de temps après cette lettre ce maître va rendre l'âme à Son seigneur.

Son interprétation de la Ṣalât al-mashîhiyya¹¹⁸⁷

Cette prière fait partie du patrimoine soufi universel, elle est récitée par les adeptes de toutes les Tariqa du monde musulman et dans plusieurs mosquées jusqu'à nos jours. La version arabe de cette invocation due à 'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh¹¹⁸⁸ :

¹¹⁸⁷DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat. Chapitre 5. Page : 121-132.

¹¹⁸⁸Surnommé le pôle marocain (m.625/1228), îdrisside et disciple indirect d'Abû Madyan al-Ghawth (cité au chapitre introductif). Il était installé au mont 'Alam au nord du Maroc. Il aura comme disciple unique Abû al-Ḥasan Shâdhili (déjà cité fondateur de la confrérie de portée universelle : la Shâdhiliyya).

الصَّلَاةُ الْمَشِيئِيَّةُ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مَنْ مِنْهُ أَنْشَقَّتِ الْأَسْرَارُ، وَأَنْفَلَقَتِ
الْأَنْوَارُ، وَفِيهِ أَرْتَقَتِ الْحَقَائِقُ، وَتَنَزَّلَتْ عُلُومُ آدَمَ
عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَعْجَزَ الْخَلَائِقَ، وَلَهُ تَضَاءَلَتِ الْفُهُومُ
فَلَمْ يُذَكِّرْهُ مِنَّا سَابِقٌ وَلَا لَاحِقٌ، فَرِيَاضُ الْمَلَكُوتِ
بَزَهْرِ جَمَالِهِ مُونِقَةٌ، وَحِيَاضُ الْجَبْرُوتِ بِفَيْضِ
أَنْوَارِهِ مُتَدَفِّقَةٌ وَلَا شَيْءَ إِلَّا وَهُوَ بِهِ مَنُوطٌ، إِذْ لَوْلَا
الْوَايِسَةُ لَذَهَبَ كَمَا قِيلَ - الْمَوْسُوطُ، صَلَاةٌ تَلِيقُ
بِكَ مِنْكَ إِلَيْهِ كَمَا هُوَ أَهْلُهُ، اللَّهُمَّ إِنَّهُ سَيُرِّكَ
الْجَامِعُ الدَّالُّ عَلَيْكَ، وَجِبَابُكَ الْأَعْظَمُ الْقَائِمُ لَكَ
بَيْنَ يَدَيْكَ. اللَّهُمَّ الْحَقُّنِي بِنَسَبِهِ وَحَقِّقْنِي
بِحَسَبِهِ، وَعَمِّرْ فَنِي إِيَّاهُ مَعْرِفَةً اسْتَلْمَ بِهَا مِنْ مَوَارِدِ
الْجَهْلِ، وَاكْرَعْ بِهَا مِنْ مَوَارِدِ الْفَضْلِ، وَأَحْمِلْنِي

عَلَى سَبِيلِهِ إِلَى حَضْرَتِكَ حَمَلًا مَحْفُوفًا بِنُصْرَتِكَ
 وَقَدْ ذَفَّ بِي عَلَى الْبَاطِلِ فَأَدْمَغَهُ، وَزُجَّجَ بِي فِي بَحَارِ
 الْأَحْدِيَةِ وَأَنْشَلْنِي مِنْ أَوْحَالِ التَّوْحِيدِ، وَأَغْرَقَنِي
 فِي عَيْنِ نَحْرِ الْوَحْدَةِ حَتَّى لَا أَمْرِي وَلَا أَسْمَعُ
 وَلَا أَجِدُ وَلَا أَحِسُّ إِلَّا بِهَا. وَأَجْعَلِ الْحَبَابَ
 الْأَعْظَمَ حَيَاةَ رُوحِي، وَرُوحَهُ سِرَّ حَقِيقَتِي
 وَحَقِيقَتَهُ جَامِعَ عَوَالِمِي بِتَحْقِيقِ الْحَقِّ الْأَوَّلِ
 يَا أَوَّلُ يَا آخِرُ يَا ظَاهِرُ يَا بَاطِنُ أَسْمَعُ
 نِدَائِي بِمَا سَمِعْتَ بِهِ نِدَاءَ عَبْدِكَ سَيِّدِنَا زَكْرِيَّا
 عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَأَنْصُرْنِي بِكَ لَكَ وَأَيِّدْنِي بِكَ
 لَكَ، وَأَجْمَعْ بَيْنِي وَبَيْنَكَ وَحُلْ بَيْنِي وَبَيْنَ
 غَيْرِكَ، اللَّهُ، اللَّهُ، اللَّهُ، الَّذِي قَرَضَ
 عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأَيْكَ إِلَى مَعَارِ
 «رَبَّنَا أَلْتَمَأْمِنُ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيْئَةً لَنَا
 مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا». (ثلاث مرات).

Cette prière constitue un rite important dans la voie d'al-Harrâq comme dans la voie Shâdiliyya de base.

Ses commentaires sur cette prière ont été compilés par son élève al-'Arbi Dilâi :

DILAI, al-'Arbi al- (disciple d'al-Harrâq), *Manâqib al-sharîf Abî 'Abd Allah Muḥammad Ibn Muḥammad al-Harrâq*, (manuscrit de 200 pages à notre disposition). Nous signalons que ce manuscrit existe dans les archives Tunisiennes et Marocaines. Pages 121 à 132. Extraits de la version originale :

كل شيء في الوجود من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 ان في بقية الخلق من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 شأن حاله من الغيب من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 قال في قوله تعالى من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 كل موجود في الوجود من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 ان في بقية الخلق من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 شأن حاله من الغيب من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 قال في قوله تعالى من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى

الاسم الاسمي في شرحه

الاسم الاسمي في شرحه
 في قوله تعالى من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى

الاسم الاسمي

الاسم الاسمي في شرحه
 في قوله تعالى من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
 من غير ان يكون له وجود مستقل عن الله تعالى

Al-Harrâq dit en expliquant cette prière¹¹⁸⁹ :

« Allahumma : correspond à Yâ Allah en éliminant le Yâ et en ajoutant le Mîm, c'est un Nom englobant l'essence divine et tous les attributs de Sa grandeur. C'est le Nom suprême chez le commun des connaisseurs.

Salli, la prière sur le Prophète est de la part de Dieu une miséricorde, de la part des anges une demande de pardon et de la part des serviteurs une prière pour implorer Sa miséricorde. La miséricorde est une finesse (une subtilité), une sensibilité et une faiblesse du cœur. Par rapport à Dieu, il est impossible de la comprendre de la sorte, c'est plutôt la grâce et les bienfaits envers le Prophète. Ces bienfaits et cet élitisme sont spéciaux à l'égard du Prophète et ne peuvent être égalés par aucun de Ses bienfaits envers les autres créatures. Le Prophète est la lumière de l'existence et est l'origine de toute chose créée et existante. L'existence d'une chose est une miséricorde pour elle, par conséquent le Prophète est la miséricorde pour les univers et une guidance pour les croyants. Dieu a même fait du Prophète l'intermédiaire et la liaison, car sa

¹¹⁸⁹ DILAI, al-'Arbi al-, Manâqib al-sharîf Abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî, manuscrit numéro 275, Rabat. Chapitre 5. Page : 121-132

station est inconnue, sa noblesse et sa grandeur ne seront jamais égalées par aucune des créatures.

Inshaqqat -qui veut dire fendre ou émerger – c'est-à-dire de sa vérité (celle du prophète : la vérité Muḥammadienne) lumineuse qui provient de la vérité de Son essence s'est répandue les secrets (*Asrâr* sing. *Sirr*) dans les secrets (les cœurs) des gnostiques et les états spirituels des réalisés. Le *sirr* est ce qui est profond de vérité subtile et éternelle. Cette vérité englobe toutes les vérités : de l'Essence, du Nom et de l'Attribut : elle est ce qui existe dans l'existence au-delà du temps, de l'incarnation (*al-hulûl*) et de tout ce qui ne se mesure pas à elle.

Infalaqqat veut dire apparaître de Son essence et de Sa vérité de part la constitution de sa beauté.

Al-anwâr –les lumières – c'est-à-dire les attributs de l'existence (création) (*al-takwîn*) sont apparus grâce à la vérité Muḥammadienne. Ce sont les lumières qui montrent la voie vers l'essence, à travers elles, Dieu guide celui qu'Il veut guider vers la connaissance de ces secrets qui émanent du secret Muḥammadien qui englobe les secrets de l'univers.

Irtaqati ce verbe exprime l'élévation et la grandeur qui n'admet pas la comparaison et qui est au dessus de tout car elle se diversifie et prouve la perfection de la puissance au regard de la sagesse.

Al-ḥaqâiq –les vérités- quelque soit ces vérités, elles sont toutes issues de la vérité Aḥmadienne. Il est, paix et salut sur lui, le flambeau qui illumine toutes les lumières et le minerai à partir duquel tous les secrets ont été constitués.

*Tanazzalat 'ulûmu âdama*¹¹⁹⁰ : ce sont les noms qui constituent la beauté Muḥammadienne, sa vérité et son essence. Il n'y a pas de nom qui ne coïncide pas avec une de ses lumières essentielles ou avec une manifestation de ses attributs. C'est dans ce sens que le poète¹¹⁹¹ dit : « Pour toi (ô Muḥammad) a été révélé l'essence des sciences de la part du Connaisseur des secrets et parmi ces sciences les noms que Dieu avait appris à Âdam ». C'est lui -paix et salut sur lui- la vérité qu'on a appelé par ces noms. Il connaissait les noms que Dieu avait révélé à Âdam et il connaissait en plus l'utilité, les qualités de ces noms et d'autres sciences que lui seul pouvait connaître.

¹¹⁹⁰ Il est fait allusion au verset coranique : « **Il enseigna à Adam les noms et caractéristiques de toutes choses puis exposa aux anges les porteurs de ces noms et leur demanda : « Informez Moi des noms de ces choses si vous êtes véridiques** » Sourate II verset 31

La science humaine est elle autre chose que la connaissance des noms et caractéristiques ou propriétés des choses de ce monde sans jamais en connaître l'essence ou l'entité ? C'est donc cette science enseignée par Dieu au premier homme qui a justifié aux yeux des anges (d'abord récalcitrants) le droit de l'Homme à la lieutenance sur terre. KECHRID, *Salâh al-Dîn, Al-Qur'ân al-karîm*, édition dâr al-gharb al-islâmî, p:8

¹¹⁹¹ Il s'agit d'al-Bûṣîrî dans sa fameuse *Humaziyya*. Le maître fait référence à ses poèmes à plusieurs reprises sans le citer.

Fa a'jaza al-khalâiq : c'est-à-dire les créatures ont été réduites à l'incapacité et l'impuissance. Ils ne peuvent percevoir sa vérité englobant les vérités universelles. Il est le secret caché par la présence de la création qui constitue le grand voile visualisant la différence. Sa grande station dépasse ce que peut atteindre l'intellect, elle est le voile de la vérité.

Tadâalati : ce verbe évoque aussi l'impuissance et l'imperfection.

Al-fuhûm : masculin de *fahm* –la compréhension- c'est la lumière subtile qui permet la compréhension consciente, c'est dans ce sens que l'auteur de la *Burda*¹¹⁹² (le manteau) dit : « Comment des gens insoucieux qui sont distraits à cause de leurs rêveries pourraient comprendre sa vérité ! »

Si les compagnons eux même, bien qu'ils soient la meilleure communauté et que leur station fût grande, n'ont pas pu voir en Gabriel que la beauté de Dihyata al-kalbî¹¹⁹³, comment alors quelqu'un pourrait comprendre la réalité de Muḥammad ?! Il est le secret protégé par l'Essence et l'origine de l'existence des créatures des cieux et de la terre...

Sâbiqun : nul parmi les précédents ne peut connaître son secret. Il est l'Imâm qui devance les mondes car il est l'origine et l'explication (subtile) du monde apparent.

Wa lâ lâhiq : Malgré sa manifestation apparente, nul parmi ceux qui sont venus après ne peut comprendre sa vérité. Il est la lumière à laquelle sont rattachées toutes les lumières par sa lumière et il est la dernière lumière. Il était le premier à être créé, le dernier à être envoyé, le premier qui sera réscucité, le plus noble des créatures et l'intercesseur.

Firyâdu : les paradis ou les jardins,

Al-malakût : Son royaume, (à ne pas confondre avec *al-mulk*, royauté¹¹⁹⁴)

bizahri jamâlihi : c'est le monde de lumière qui jaillit du monde de l'essence vers le monde des Noms et des Attributs.

Mûniqa : qui plaît à tous ceux dont l'œil du cœur n'est pas voilé et dont la lumière du secret intime brille. En tant que vérité immuable, Dieu Se déploie (théophanie) dans le monde à travers Ses signes : Son signe le plus grand est la vérité de la beauté Muḥammadienne. C'est un déploiement infini d'une Création qui repose sur la "Compassion" divine (*al-rahma*). *Riyâdu* est utilisé ici pour faire allusion à son essence et *zahri* (fleurs ou parfums) est utilisé pour faire allusion à la manifestation de ses attributs : c'est le guide vers l'Essence divine, et la preuve de Sa perfection, par l'apparition des attributs et la clarté des signes.

¹¹⁹² Il s'agit d'Al-bûsîrî

¹¹⁹³ Voir le Hadîth de Jibrîl (Gabriel) déjà cité, où Gabriel interroge le Prophète sur la religion en présence des compagnons, Gabriel est descendu exceptionnellement sous la forme humaine d'un compagnon qui était très beau qui s'appelle Dihyat al-kalbî.

¹¹⁹⁴ Les deux notions ont déjà été explicitées dans le commentaire de la lettre 25 d'al-Harrâq.

Hiyâdu (sing. *Hawd*) c'est le réservoir ou le bassin où l'eau se rassemble pour irriguer les jardins. Cela fait allusion à la vérité essentielle source de toutes les vérités qui donne la vie.

Al-jabarût : les secrets de Son Essence (Monde de l'omnipotence et des lumières originales). Ce monde jaillit (émane) de la lumière de l'existence cosmique (*takwîniyya*). Il concerne ce que Dieu a octroyé à son élu Prophète, de puissance et de volonté.

Anwârihi : ses lumières essentielles

Mutadaffîqa : ces lumières jaillissent par une force et une abondance.

Wa lâ shay'a : Toute chose dans les univers.

Illâ wa huwa bihi manût : est liée à lui car il en est l'origine. Toute chose dans les univers est une branche et une conséquence de son existence principielle et essentielle.

Idh lawla al-wâsîtatû : l'intermédiaire et le moyen qui est Muḥammad.

Ladhahaba kamâ qîla al-mawsût : Si ce n'étais pas toi ô Muḥammad qui est l'intermédiaire, toute chose (*al-mawsût*) ne serait pas créée et serait anéantie (*idmahallat*). Ceci est une chose admise par les savants exotériques et ésotériques et reconnue par la logique et la tradition (révélée). Les choses ne seraient pas sorties du néant, si tu ne devais pas être créé.

Salâtan talîqu : une prière qui honore son rang élevé...

Bika minka ilayhi kamâ huwa ahluhu : de Toi vers lui car Tu possèdes la science ancienne et personne ne peut connaître son rang hormis Toi.

Allahumma innahu sirruka al-jâmi'u : Il est Ton secret subtile, et il est la synthèse de la lumière de Ta beauté,

Al-dâlu : qui s'étend et se répand pour guider vers Toi : par la parole, l'état, l'essence et l'aspiration (*himma*).

'Alayka : vers l'essence des secrets de Son Essence (Monde de l'omnipotence et des lumières originales) qui se manifeste dans le *Malakût* (le Royaume).

Wa hijâbuka : c'est-à-dire le voile (Muḥammad) que Tu as mis pour « voiler » Ta Gloire et Ta Grandeur sublime, car Tu es Le Superbe, Celui qui se magnifie (*Al-Mutakabbir*). Personne ne pourra ainsi parvenir à Ta connaissance sauf par une providence ('*inâya*) venant de Toi. Tu T'es voilé par Ton dévoilement, car même en état de voile, Tu es Le plus apparent parmi toute chose par Tes signes évidents dans les univers.

Al-a'azam : Ce voile a montré Ta puissance dominante et Ta sagesse manifeste. Tu as montré le point de l'unicité dans la diversité des choses contradictoires. Tu as montré la manifestation de la proximité à travers les enceintes de l'éloignement. Tu es ainsi L'Extérieur, l'Apparent (*al-Zâhir*) par ce qui Te cache, et Tu es L'Intérieur, le Caché (*al-Bâtin*) par Ta manifestation.

Tu as réalisé la vérité Muḥammadienne dans tout cela, Muḥammad est le voile venant de Toi pour Toi (pour Te voiler) et le guide vers Toi par Ta lumière première.

Al-qâimu laka bayna yadayka : Ce voile est entre les Mains de Ta Contemplation (*shuhûdika*). Ne peut se trouver dans la présence de cette contemplation que celui qui dans la manifestation muhammadienne, se réalise par les attributs de la servitude où réside les attributs de la seigneurie. La confirmation dans la station de la **liberté**¹¹⁹⁵ est tributaire de la confirmation dans la station de la servitude. La servitude est le talisman de la liberté et la liberté est le secret de la servitude. Celui qui réalise la servitude jusqu'à ce qu'elle soit pour lui une nature, réalisera sans doute la liberté. Et Dieu est plus Savant.

Allahumma alḥiqnî binasabihi : O mon Dieu affecte moi à sa filiation lumineuse et argileuse, afin que je réalise sa vérité et que je tourne autour de son cercle (le cercle fait allusion à sa vérité) jusqu'à qu'il ne me quitte d'un clin d'œil comme cela était le cas pour le pôle Sidi 'Abd al-Salâm Ibn Mashâsh.

Wa ḥaqqiqnî biḥasabihi : Confirme ô mon Dieu mon affectation à sa gloire et son honneur... Il insinue ici par le « *ḥasab* » : le breuvage, le goût et le sens de ses attributs. C'est-à-dire même si je ne suis pas à la hauteur de son rang élevé, ô Dieu fasse – par Ta grâce- que je sois réalisé par ses qualités sublimes.

Wa 'arrifnî iyyahu : Fais moi connaître le prophète.

Ma'rifatan : Une connaissance globale car la connaissance de l'élitisme du Prophète ne peut être attribué qu'à Dieu.

Aslamu bihâ : Tu me prémuniras et Tu me protégeras

Min mawâridi al-jahl : des sources de l'ignorance et de la méconnaissance de sa valeur. Cette connaissance qui permet d'éviter la méconnaissance de sa valeur et de sa faveur se résume dans l'anéantissement (*al-fanâ*) en lui. Car, si on s'anéantit en lui on sera présent et vivant par Dieu. Ceci est chez l'élite le plus haut degré car c'est le signe de la perfection. Abû Bakr avait dit à propos du Prophète : « J'ai aimé dans ce bas monde trois choses : que je m'assois devant toi, que je dépense mon argent pour toi, et que je prie sur toi abondamment. »

La femme d'Abû Bakr dit un jour à sa fille 'Âïsha mère des croyantes : « remercie le Prophète »¹¹⁹⁶. 'Umar a dit après la mort du Prophète : « **Je frapperai avec ceci (l'épée)**

¹¹⁹⁵ Ce terme a été évoqué plusieurs fois par le maître dans ses écrits, il fait allusion au détachement du cœur et au fait que la volonté du serviteur « libre » s'harmonise avec la Volonté du Seigneur : il veut par Dieu et de Dieu.

¹¹⁹⁶ Il fait allusion à l'événement du « *Ifk* » : le mensonge à l'égard de 'Âïsha : elle a été accusée à tort d'adultère par les hypocrites et le Coran l'a innocenté... On lui demanda alors de remercier le Prophète qui est venu lui annoncer la nouvelle, mais elle dit, je remercie plutôt Dieu car c'est Lui qui m'a innocenté. Beaucoup de soufis commentent cet événement en disant que 'Âïsha était plongée dans la station *al-aḥadiyya* (de la contemplation de

quiconque ose prétendre que le Prophète est mort. »¹¹⁹⁷ : Les réalisés perçoivent la présence muḥammadienne en permanence par la grâce de Dieu.

Wa akra 'u bihâ : Je m'abreuve par cette connaissance.

Min mâwâridi al-fadl : des breuvages de la lumière des bienfaits et de la grâce. La lumière des bienfaits est la vision contemplative qu'on acquiert par l'effort continu (*al-mujâhada*). Sinon, cela ne peut être réellement atteint que par la grâce et la faveur purement divine sans aucune cause intermédiaire. Que Dieu prenne en sa miséricorde le poète soufi qui dit : « Je croyais que parvenir à Toi s'achetait au prix de sacrifices...Jusqu'à ce que je réalise que Tu prends en charge qui Tu veux par Ta grâce... »

Ce breuvage est le moyen d'accès à Sa présence. Ce moyen ne s'acquiert pas par les causes et ne s'obtient pas par le travail. La fin du travail ou de l'effort et son apogée, c'est le fait de s'arrêter devant Sa porte (la porte de Dieu). L'accès ou l'entrée ne peut avoir lieu que par Sa générosité.

Wa hmilnî 'alâ sabîlihi ilâ hadratik : porte-moi par ce chemin de Ta providence -qu'est le Prophète- vers Ta présence. C'est-à-dire vers une présence où Tu seras seul sans aucune idole dans mon cœur. Le prophète est la preuve et le guide vers Toi par la grâce venant de Toi. Tu lui as donné sans cause et Tu l'as enrichi sans effort. Il était la preuve de Ta générosité.

Hamlan mahfûfan binusratik : Tu me porteras et Tu m'entoureras de Ta victoire et Ton soutien. Celui que Tu soutiens dans le cheminement vers Toi, ne sera pas lésé ou coupé de Toi à cause des obstacles. Tu es le Parfait dans Ta puissance, et Tu le protèges de la rupture du cheminement vers Toi par la vision des lumières de Ta sublimité. Tu assistes celui qui est sincère dans sa recherche de la vision de Ta Face, et dans son désir de s'arrêter avec Toi (auprès de Toi) et avec personne d'autre que Toi.

Wa qdhif bî : jettes moi, car Tes attributs cacheront mes attributs jusqu'à ce que je sois une lumière de Tes lumières : c'est l'union.

Dieu l'unique) et n'a pas eu conscience des convenances à l'égard du Prophète. Al-Harrâq ici s'abstient de tout commentaire (par pudeur et par scrupule).

Ibn 'Atâ Allah dit au sujet de cet événement : « lorsque Aïsha fut justifiée par la Révélation et que cette justification fut proclamée par la bouche de l'envoyé, Abû Bakr dit à sa fille : « Remercie l'envoyé de Dieu ! »

Elle répliqua : « Par Dieu, je ne remercie que Dieu seul ! » En cette circonstance, Abû Bakr lui montrait la station la plus parfaite, celle de la subsistance (*baqâ*) qui permet d'être conscient des créatures. Dieu n'a-t-il pas dit : « Sois reconnaissant envers ton père et ta mère » ? (Coran XXXI, 13).

L'envoyé de Dieu n'a-t-il pas déclaré : « N'est pas reconnaissant envers Dieu celui qui ne l'est pas envers les hommes » ? Mais, à ce moment, Aïsha était arrachée à la perception des objets extérieurs, inconsciente des créatures et ne voyait que l'Unique, le Triomphant. » Ref : *Hikam* : paroles de sagesse d'Ibn 'Atâ-Allah al-Iskandarî, traduite de l'arabe par al-Hâjj 'Abd al-Rahmân Buret 2ème épître. p : 124

¹¹⁹⁷ C'est Abû Bakr qui prend la parole juste après. Il fut sage et ferme pour confirmer que la mort « physique » peut toucher le Prophète, qu'il fallait se tourner vers Dieu l'Eternel et rester fidèle à l'Islam. Al-Harrâq ici considère que 'Umar avait aussi raison car finalement l'esprit et le message du Prophète sont toujours vivants.

'alâ al-bâtîli : le faux, l'orgueil¹¹⁹⁸: l'illusion de la séparation (*al-farq*) dans l'essence de l'union(*al-jam 'a*) pour les gens de l'extinction en Dieu (*fanâ*). Et l'illusion de l'union dans l'essence de la séparation pour les gens de la subsistance en Dieu (*baqâ*) (les gens qui sont dans un état où l'extinction de la conscience dans la présence divine est accompagnée d'une grande lucidité envers le monde des phénomènes). Pour les gnostiques nulle illusion, car l'évolution de la station de la séparation (*al-farq*) (la différence : on voit les choses comme elles sont dans le monde des phénomènes : différentes les unes des autres) à la station de l'union commence par un brouillard d'illusion mais finit par la confirmation dans la station. L'évolution de la station de l'extinction en Dieu (*fanâ*) à la station de la subsistance en Dieu (*baqâ*) passe par l'anéantissement dans cette subsistance et l'extinction de l'extinction : l'absence qui augmente la présence.

Fa admaghahu : Tu me permettras de toucher le faux en pleine tête et je le tuerais... J'extraurai l'illusion de l'essence de l'union et je ne verrai plus de séparation (*al-farq*). J'extraurai l'illusion de l'essence de la séparation et je ne verrai plus d'union (*al-jam 'a*). Je serai dans (la station) de l'union et de la séparation en même temps : l'union ne me voilera pas la séparation, ni la séparation l'union ; mon extinction ne me détournera pas de ma subsistance, ni celle-ci de mon extinction. A chaque chose sera donnée sa part qui lui revient, envers chacune, je m'acquitterai de son dû.

Wa zujja bî fî bihâri al-ahâdiyya : Fais-moi entrer dans les océans de l'union. *Al-ahâdiyya* veut dire ici l'unicité pure ou l'union qui efface tout ce qui n'est pas Dieu du cœur. Je serai porté par les vagues de Ta puissance vers les manifestations de la séparation jusqu'à ce que je sois mélangé avec le point du témoignage de Son unicité pure ou de l'union : *tafrîd*. Ma vision sera celle de l'unicité envers la création de la beauté essentielle dans le grand espace du dépouillement (*al-tajrîd*). Je m'arrêterai avec l'essence et je serai absent des causes et des volontés : c'est le ravissement : *jadhb*.

Wa nshulnî min awhâli al-tawhîd : Fais-moi sortir ô mon Dieu (car je ne dois pas rester dans le (*jadhb*) : l'inconscience, le ravissement) des obstacles qui freinent mon cheminement, et qui m'empêche d'accomplir (de parfaire) l'union (*tafrîd*). Ces obstacles sont le (*tawhîd*) : l'unicité ou l'attestation de l'unicité qui amène à la séparation : la différence entre le serviteur qui atteste (*al-muwahhid*) et le Seigneur : le sujet de l'attestation (*al-muwahhad*) : Le fait de voir que l'un est le contraire de l'autre au regard de la sagesse. Ceci constitue le frein de l'accomplissement de la vision de l'union pour ceux qui croient que la proximité réside dans

¹¹⁹⁸ Jette-moi sur le faux pour que je le détruise.

l'existence de l'éloignement et que le contact (*al-ittiṣâl*) avec Lui réside dans l'exclusion (*attard*) : cela est le cheminement pure (*al-sulûk al-mahd*).¹¹⁹⁹

Wa aghriqnî fî 'ayni bahri al wahda : après m'avoir jeté dans les océans de l'unité qui est un dépouillement et un affranchissement des altérités (*al-aghyâr*) et une absence par rapport à toute chose existante : et ceci est un union sans séparation, une vie sans mort, une bienveillance (*lutf*) sans densité (*kathâfa*), une liberté sans dépendance, une puissance au dessus de la sagesse, une imparité (*watriyyatun*) sans parité (*shaf'iyyatun*) , une antériorité sans postériorité, une extériorité sans intériorité, une vie dans le monde spirituel sans retour dans le monde des phénomènes (manifesté), et une entrée dans l'océan profond de la vérité sans noyade ou perte de conscience.

Sors-moi (sauve moi) de cette sainteté incomplète, de ces chemins touffus de l'unicité (les pièges et les voiles), et inonde-moi dans l'essence de l'océan de l'union ou la fusion (*al-wahda*) qui englobe la présence (la vision) seigneuriale avec son opposé qui est la servitude, et la présence de la parité dans l'essence de la présence de l'imparité. Je serai ainsi, l'isthme (*barzakh*) entre les deux choses. Je verrai l'essence des choses (*al-'ayn*) dans la différence (*al-bayn*). J'acquerrai l'union de l'union qui est la subsistance (*baqâ*) dans l'extinction (*fanâ*) : ceci est la sainteté complète.

Hattâ lâ arâ : par l'oeil du cœur - intelligence (*al-baṣîra*) ou encore la clairvoyance qui est aussi le lieu de l'ouïe, car il voit de là où il entend, et il entend de là où il voit. Par conséquent, il peut percevoir Celui qui est partout par Sa Science et Sa Miséricorde.

Wa lâ asma'a : par l'ouïe du cœur - intelligence (*al-baṣîra*), qui est aussi le lieu de la vision, car il entend de là où il voit et il voit de là où il entend.

Wa lâ ajida : et je ne trouverai (sentirai) dans la manifestation apparente de l'existence cosmique que l'essence de l'existence cosmique, par la manifestation de l'Intérieur dans l'Extérieur (la présence de l'intériorité dans Son extériorité) et du Premier dans le Dernier (la présence de Son antériorité dans Sa postériorité).

Wa lâ uhissa : je ne sentirai que par l'union : c'est une exagération (une insistance) au sein de la présence à cause de la prédominance de l'intérieur sur l'extérieur. Jusqu'à ce que je sente dans le monde manifesté (le monde des phénomènes) (*'âlam al-hiss*) ce que je sens dans le monde spirituel (*'âlam al-ma'anâ*), grâce à la force de la présence et la prédominance de l'état spirituel (extatique) (*al-wajd*) sur la conscience.

¹¹⁹⁹ Il veut dire ici, que pour chaque station du *tawhîd*, il y a des voiles « lumineux » et des pièges : comme l'autosatisfaction (*'Ujb*), ou le fait de se croire supérieur aux autres (*al-kibr*)...

Illâ bihâ : je ne sentirai que par l'union (*al-wahda*). Le sens de ceci – et Dieu est plus savant- est : la demande à Dieu de l'inonder dans la présence de l'essence de l'unité jusqu'à ce qu'elle pare son intérieur et son extérieur, qu'il ne voit que par elle, qu'il n'entend que par elle et qu'il ne sent dans ses états intérieurs que par elle.

Il est d'elle et par elle dans ses deux états : intérieurs et extérieurs. C'est le sens du fameux *hadîth* du *wali* «...et lorsque Je l'aime je suis son ouïe par laquelle il entend, son regard par lequel il voit, sa main par laquelle il saisit, et son pied par lequel il marche ; s'il Me demande, assurément Je l'exaucerai ; s'il cherche près de Moi asile, assurément ; Je le lui donnerai. »¹²⁰⁰

Wa j'ali al-hijâba al-a'zama: O Dieu, fasse que le monde dense (*'âlam al-kathâfa*) : le voile sublime qui est le monde manifesté, s'alimentant de l'essence des attributs et se caractérisant par la vérité muhammadienne. Son côté humain –paix et salut sur lui- est équivalent à l'esprit du commun parmi les créatures. Gabriel ne s'est il pas arrêté bien au dessous de la station où le Prophète s'est arrêté à cause de ses limites humaines¹²⁰¹.

Hayâta rûhî : O Dieu fasse que ce voile sublime soit la vie de mon esprit : la vie de l'esprit par la présence et l'absence par rapport à une partie des choses est une absence par rapport au tout. Car, la vie de l'esprit se réalise grâce à sa contemplation complète, sa contemplation de la vérité ne peut se compléter que par la vision de la différence des silhouettes (des corps) (*al-ashbâh*) dans tous les esprits. L'esprit sans le voile est voilé en réalité, et en sa présence (en présence du voile) il est lié et vivant.

C'est pour cela que les esprits des communs après qu'ils aient quittés les matrices (*al-arhâm*) sont dont l'isthme et ne sont destinés ni pour la vie d'ici bas ni pour l'au delà car ils n'ont pas encore vu le monde intérieur. Les esprits de l'élite sont eux à l'intérieur des cous d'oiseaux verts qui aient au paradis et qui convergent vers des lampes suspendues au dessous du trône, pour leur permettre de savourer les moments de proximité auprès de leur Bien Aimé dans le monde des silhouettes. Ce monde implique la perfection seigneuriale par la manifestation de l'union (la fusion) dans les miracles des choses opposées s'alimentant du monde des attributs qui sont dans l'au-delà plus beaux et plus majestueux. Les communs sont - après leur mort -enveloppés dans l'essence (*al-dhât*). Ils sont après leur mort, cachés et intérieurs car ils se sont manifestés dans le monde d'ici bas par leur existence. L'élite, quant à elle, est, après sa mort, répandue par les attributs. Et elle est après la mort, dans la manifestation

¹²⁰⁰ C'est un *Hadîth qudsî* que nous avons déjà évoqué et explicité : « Allah exalté a dit : celui qui fait montre d'hostilité envers un de Mes Walis (saints ou amis de Dieu) je lui déclare la guerre... ».

¹²⁰¹ L'allusion est faite ici au voyage ascensionnel du Prophète vers la présence et la vision divine effective : juste avant l'accès à cette vision réelle Gabriel dit au Prophète : « **si tu continues tu pénétreras (grâce à la prédisposition venant de Dieu), et si je continue je brûle...** »

et l'illumination car elle était dans cette vie, cachée et intérieure grâce à son extinction dans la contemplation. Le fait de voir la séparation dans l'union, montre la vie de l'esprit et sa manifestation dans le monde des attributs.

Wa rūhahu sirra haqīqatī wa haqīqatahu jāmi'a a'wālimī : C'est-à-dire l'esprit de Son essence qui est élevé par la noblesse de Ses lumières et ne peut être comparé à un autre esprit. Son esprit ne pourra se mêler ou s'unir à un autre jusqu'à ce que ce dernier s'élève à la station spirituelle par la persévérance dans la purification : il s'élève par ce biais dans la station de lumière originale jusqu'à ce qu'il parvienne à la station de l'esprit. C'est là où la réunion avec lui (paix et salut sur lui) se réalise. Mais cette réunion n'est qu'une réunion des rayons avec la lumière et non la réunion des lumières avec les lumières. Le prophète ne pourra en fait jamais être égalé. Il est la première manifestation de l'existence cosmique. La lumière Subtile a été projetée sur lui en premier puis, de lui ont émergé les phénomènes. Il n'y a pas au-delà de la lumière de Muḥammad que la lumière originale. Il (Muḥammad) voit le monde de l'omnipotence et des lumières originales (*al-jabarūt*) par son affirmation en son sein. C'est pour cela qu'il a pu voir son Seigneur par l'œil de sa tête et il « ne fut plus qu'à une longueur d'arc (tout près) ou plus près encore »¹²⁰², et la vision de Dieu lui était possible sans même des conséquences sur sa constitution d'humain¹²⁰³. C'est parce qu'il « le Prophète (paix et salut sur lui) » est resté toujours dans le monde original et n'est apparu dans l'existence que son ombre. Les gens qui ne sont pas des experts (des connaisseurs) ont cru que c'est son essence qui est apparu. Ses compagnons ont pu le percevoir et personne d'autre.

Bi taḥqīqi al-ḥaqqi al-awwal : par la réalisation de la vérité première. Une vérité dépourvue des obstacles des formes et des voiles.

Yâ awalū : O Premier en étant le Dernier sans personne avec Toi hormis Toi.

Yâ ākhirū : O Dernier en étant le Premier sans personne avant Toi. Que c'est merveilleux : comme l'existence se manifeste dans le néant ! Et comme se confirme Ton incidence bien que Tu aies l'attribut de l'antériorité absolue (*al-qidam*) !

Yâ zāhir : O l'Apparent dans Son Intériorité. Il est apparu par Son essence pour Son essence dans Son intériorité par Son essence par rapport à Son essence, car personne n'était

¹²⁰² Coran Sourate 53 verset : 9

¹²⁰³ Moïse (paix et salut sur lui) par exemple, n'a pu voir Dieu, et lors de sa rencontre avec Dieu, quand il demanda à Le voir, il s'effondra foudroyé. Dieu dit dans le Coran à ce propos : « **Et lorsque Moïse vint à Notre rendez-vous et que son Seigneur lui parla, il dit : « Mon Seigneur ! Donne-moi la force de voir pour que je Te regarde ». Il dit : « Jamais tu ne Me verras ; mais regarde du côté de la montagne et si elle tient en place tu Me verras ». Et lorsque son Seigneur Se manifesta dans toute Sa splendeur à la montagne, Il la nivela avec le sol et Moïse s'effondra foudroyé...** » Sourate 7, verset : 143.

avec Lui pour qu'Il apparaisse pour lui ou qu'Il s'intériorise par rapport à lui. Il est l'Apparent pour Son essence dans son intériorité par rapport à Son essence.

Yâ bâṭīn : O l'Intérieur dans son extériorité (la manifestation de Ses signes). Il est Intérieur par Son essence par rapport à Son essence dans Son extériorité par Son essence pour Son essence car Il est l'Unique Existent dans Son extériorité (apparition) et Son intériorité. Il est donc l'Apparent à Son essence dans son intériorité et l'Intérieur à Son essence dans sa manifestation. Il est Lui (*huwa*), il n'y a avec Lui que Lui. Il est subtil dans Sa manifestation par Son intériorité due à Sa forte manifestation par la sagesse : on dira, Il est quelqu'un d'autre et personne d'autre avec Lui. Il est tellement subtil dans Sa manifestation et Son intériorité qu'Il se manifeste par sa forte intériorité grâce à l'omnipotence. Son sens est ainsi si fin que les compréhensions ne parviennent pas à le déceler et qu'elles restent éblouis derrière la sublimité et la magnificence. Les consciences restent incapables de comprendre dans tous les états. L'incapacité des consciences est une conscience. La sagesse de l'Omnipotent a fait qu'Il soit le Premier, le dernier, l'Apparent (l'Extérieur) et l'Intérieur.

Isma' : Entend ô mon seigneur

Nidâṭ : mon appel, et exauce le par Ta générosité grandiose.

Bimâ sami'ta bihi : que Tu agréas mon appel, comme pour lui paix et salut sur lui. Tu l'as laissé dans la subsistance en Toi (*baqâ*) après l'extinction. Son appel était de Toi, par Toi et pour Toi.

Nidâa 'abdika : l'appel de Ton prophète (Zacharie) que Tu as honoré par la servitude qui est en vérité le fait qu'il agit à Ta convenance et qu'il observe l'obéissance, qu'il suit Ta volonté et non la volonté de son âme.

Zakariyyâ : Zacharie qui a mis entre les mains de Ta seigneurie sa plainte, et qui a montré son humilité, son besoin et sa faiblesse et il n'était pas malheureux¹²⁰⁴ dans sa prière car elle fut accomplie par Ton autorisation et Ton agrément.

Wa nṣurnî bika : donne-moi la force pour que les cercles du monde manifesté qui sont l'ombre du soleil de la vérité, s'anéantissent et soient son soleil.

Laka : pour Toi car tout doit être pour Toi dans le commencement et la fin. »

¹²⁰⁴ L'allusion est faite aux versets de la Sourate de Marie : « C'est l'évocation de la miséricorde que ton Seigneur accorda à Son humble adorateur Zacharie. Lorsqu'il adressa à son Seigneur un appel discret. Il dit : « Seigneur ! Voilà que mes os se sont affaiblis et que ma tête s'est enflammée de cheveux blancs et, grâce aux invocations que je T'ai, Seigneur, toujours adressées, je n'ai jamais été un misérable (un malheureux) » » Sourate XIX versets : 2-4. « O Zacharie ! Nous t'annonçons la bonne nouvelle de la prochaine naissance d'un garçon du nom de Jean et Nous ne lui avons fait auparavant aucun homonyme » Sourate XIX versets : 7.

Al - 'Arbi al-Dilâi, interrompt alors le récit de son maître en disant¹²⁰⁵ : « ceci est la fin de l'interprétation de mon maître, mais j'ai eu une inspiration après avoir prié Dieu pour continuer le travail, et je me suis permis malgré ma faiblesse d'intervenir¹²⁰⁶ entre ces deux maîtres (al-Harrâq celui qui interprète et 'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh celui qui a écrit cette prière) que Dieu nous fasse profiter de leur bénédiction. Et je dis :

Wa ayyidnî bika lak : Il demande à Dieu le soutien par Lui pour Lui dans sa subsistance en Lui (*baqâ*). Ce n'est que grâce à ce soutien qu'il sera victorieux dans tous ses états pour que tout ce qu'il reçoit ou ce qu'il donne ne soit que par Dieu et pour Dieu.

Le soutien comme le définit al-Ghazâlî, est une consolidation du cœur – intelligence (*basîra*) venue de l'intérieur. C'est aussi, un affermissement des actions et une aide par les causes intermédiaires venus de l'extérieur. Il (le soutien) englobe la guidance qui provient du cœur – intelligence (*basîra*) et qui dévoile la réalité des choses. Il comprend de même, la maturité qui mène au bonheur, la bonne orientation vers le but ultime et la facilité pour l'atteindre.

Notre maître dit : Celui qui est guidé par Lui n'est pas absent à cause des faveurs et n'est pas subverti par la souffrance : c'est un ésotériste en qui la conscience des causes est annihilée par la vision du Causateur des causes. Rappelle toi d'Ayyoub (Job) et Sulaymân (Salomon)¹²⁰⁷.

Si cela est la limite (l'apogée) du soutien (divin) et ses conséquences, le gnostique réalisé doit le demander à Dieu pour parfaire sa réalisation et embellir son secret intime (*sarîra*) et son cheminement (*sayr*).

Dieu a dit à son prophète (paix et salut sur lui) qui est le plus grand connaisseur de Dieu et l' élu du Seigneur : « C'est Lui qui t'a soutenu par Sa victoire et par les Croyants »¹²⁰⁸. Le soutien par Sa victoire est la vérité et le soutien par les croyants est la loi divine et la cause (*sharî'a*). Le soutien par Sa victoire est ce qui est d'intérieur et d'ésotérique et le soutien par les croyants est ce qui est d'extérieur et de manifesté.

¹²⁰⁵DILÂÎ, *Manâqib al-sharîf Abi 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'Alamî al-tiṭwanî*, manuscrit numéro 275, Rabat. Chapitre 5. Page : 129.

¹²⁰⁶Ce disciple a certainement repris les propos oraux qu'il avait entendus de son maître pour continuer à expliquer cette prière et d'ailleurs, il citera son maître à plusieurs reprises. Même référence p.130 et 131.

¹²⁰⁷Le premier était un prophète des plus patients malgré les épreuves surhumaines qu'il avait subies, et le deuxième était un prophète roi (l'épreuve de la richesse et du pouvoir sur terre). Malgré cela, les deux personnages sont restés humbles et reconnaissants envers le Causateur. L'analogie est faite surtout entre le prophète Zacharie et Ibn Mashîsh car le premier a eu grâce à son appel (invocation) son enfant Jean (*Yahyâ*) bien qu'il ait dépassé l'âge d'enfanter ...Ibn Mashîsh quant à lui a eu une progéniture spirituelle en la personne d'Abî al-Ḥasan al-Shâdhilî qui fut d'ailleurs son unique disciple.

¹²⁰⁸ Coran Sourate IIX, verset 62.

L'Imâm demande à Dieu une volonté sur l'existence cosmique qui lui permettra de prendre de toute chose sans qu'aucune chose ne puisse le désorienter ou le distraire de Dieu. Il a eu ce qu'il voulait car Dieu lui a fait parvenir à la réalisation parfaite et la présence avec Lui. Et il fut exaucé aussi, car il a eu un disciple éminent et un soutien de Dieu en la personne d'« Abû al-Hasan al-Shâdhilî » qui donna naissance à cette voie¹²⁰⁹.

Wa jma 'a baynî wa baynaka : unit entre moi et Toi, une union qui me protégera de voir un autre que Toi et grâce auquel je serai dans le chemin de la rectitude (droiture).

Il demande « l'union de l'union » : l'union dans la station de la subsistance en Dieu (*baqâ*) consiste à voir Dieu en toute chose, car il dit : unis entre moi et Toi. Il a confirmé ainsi son existence par son Seigneur. L'expression « inonde moi dans l'essence de l'océan de l'union (*al-wahda*) ... » fait allusion à la subsistance par Dieu (*baqâ*) après l'extinction, quant à l'extinction toute seule elle est exprimée dans : « jette moi (*zujja bî*) dans l'océan de l'unité (*al-ahadiyya*)...»

Gloire à Celui qui a caché le mystère de la sainteté sous l'extérieur de la nature humaine (*bashariyya*) et qui a manifesté Sa magnificence seigneuriale en faisant apparaître l'état de la servitude.

Wa hul baynî wa bayna ghayrika : épargne-moi la présence dans mon cœur d'un autre que Toi. La réalité des choses réside dans leurs opposés : celui qui a fait rentrer à son cœur la présence sacrée de son Seigneur le purifie de son implication dans le monde manifesté (le monde des sens) (*hiss*), jusqu'à ce qu'il parvienne à Allah dépouillé : « Très certainement vous êtes venus à Nous seuls, tout comme Nous vous avons créés une première fois. »¹²¹⁰

C'est pour cela qu'il dit pour terminer sa prière et pour montrer que « le terme, en vérité, est vers ton Seigneur » : ¹²¹¹

Allâh, Allâh, Allâh : Il a répété trois fois ce Nom noble, pour que le lecteur s'abreuve de la clarté de l'eau de ce Nom sacré, pour qu'il frôle le sens du secret subtil, et que le Nom assure sa fonction dans son for intérieur avec une rectitude sans déviation ou dérive.

L'Imâm al-Bukhârî dit : « chapitre de la répétition d'une parole trois fois pour l'apprentissage »¹²¹². L'extinction est de trois sortes : une extinction dans les actions, une extinction dans les attributs, et une extinction dans l'essence (divine), la première correspond à

¹²⁰⁹ L'allusion est faite à la voie shâdhiliyya, car al-Harrâq fut le disciple des Darqawas qui suivent l'enseignement de la shâdhiliyya.

¹²¹⁰ Coran : Sourate VI verset 94

¹²¹¹ Coran : Sourate 53, verset 42

¹²¹² BUKHARI, *al-Jâmi' al-sahîh*, (référence déjà citée), kitâb al-'ilm, bâb man a 'âd al-hadîth thalâthan liyufham.

l'établissement de la station de l'Islam, la deuxième correspond à la déclaration de la station de la foi et la troisième correspond à la présence dans la station de l'excellence. On peut dire plutôt que la première est le chemin vers Dieu, la deuxième est l'extinction en Lui et la troisième la subsistance par Lui (*baqâ*). Et Dieu est plus savant ».

Quand le prophète a émigré par son esprit (*rûhâniyyatihi*) de la Mecque de son humanité (*bashariyyatihi*), une émigration qui représente son effort spirituel (*mujâhadatihi*), vers Médine qui représente sa vision contemplative (*mushâhadatihi*), il a été appelé par l'annonciateur de son arrivée qui lui annonça la bonne nouvelle (*bishâratihî*) (il a parfait son effort et en a récolté les fruits, car il parvint à Son seigneur : le terme de son voyage).

Inna alladhî faraḍa 'alayka al-qurâna la râddika ilâ ma'âd : c'est le verset coranique : « **Oui, Celui qui t'a prescrit le Coran te ramènera certainement à un (beau) lieu de retour** ». ¹²¹³

Ma'âd : est un des noms de la Mecque.

Quand le connaisseur (le gnostique) s'affirme dans l'extinction et la vision, il revient à la subsistance par Dieu (*baqâ*), en se félicitant de la bonne nouvelle de l'ouverture (*al-fath*), et de la rencontre (avec Dieu), content et joyeux, soutenu et victorieux.

Quand Le prophète (paix et salut sur lui), quitta la Mecque il dit : « O Dieu, Tu m'as fait sortir de l'endroit le plus cher à moi, installe-moi alors dans l'endroit le plus cher à Toi ». Le verset coranique suivant lui fut alors révélé : « *Inna alladhî faraḍa 'alayka al-qurâna la râddika ilâ ma'âd* » : Dieu lui a promis qu'il reviendra à la Mecque et ce fut accompli en l'année de la conquête (*'âmu al-fath*). Le prophète rentra à la Mecque soutenu et victorieux. Sa religion fut honorée au dessus de tout et c'est à Dieu que revient la finale de toute chose.

Le gnostique est toujours dans le besoin permanent de Dieu (*idtirâr*), il est tourné dans ses décisions vers Dieu seul, et il dépend entièrement de Sa faveur. Ainsi, le pôle continue à implorer la faveur divine en évoquant le verset :

Rabbanâ âtinâ min ladunka rahmatan wa hayyi' lanâ min amrinâ rashadâ : « O notre Seigneur, apporte-nous de Ta part une miséricorde ; et arrange-nous une bonne conduite de notre affaire » ¹²¹⁴ : le pôle (auteur de cette prière) demande à Dieu Sa miséricorde spéciale avec laquelle Il recouvre l'élite de l'élite. Il classe cette miséricorde parmi les dons purs (*min ladunka*) : qui viennent de Dieu. Il a demandé à Dieu le secours et l'assistance (*madad*) sans un intermédiaire, un effort, ou une cause. En effet, le connaisseur accompli n'a plus aucun voile (*hijâb*) entre lui et son Seigneur. On peut dire aussi : quand le gnostique s'installe dans la

¹²¹³ Sourate 28, verset 85.

¹²¹⁴ Coran Sourate 18 verset 10

caverne de l'existence cosmique chez Dieu seul (avec Dieu), il demande- comme l'avaient demandé auparavant les gens de la caverne quand ils se sont consacrés à Dieu et se sont remis à Lui seul : « Quand les jeunes gens se réfugièrent dans la caverne et dirent :- « Notre Seigneur ! Apporte-nous de Ta part une miséricorde et fais en sorte que notre conduite nous mette sur la juste voie » »¹²¹⁵ : Dieu les a ainsi reposé et leur a épargné les souffrances et les épreuves de ce bas monde par le biais du sommeil qui est un repos extérieur. Comme Dieu leur a évité les tracasseries dans le monde sensible (extérieur), Il a reposé leurs esprits dans le monde intérieur en leur épargnant la perception des choses créées (*al-âthâr*). Le prophète (paix et salut sur lui) a dit : « le repos du serviteur est auprès de son Seigneur ». Le connaisseur ne demande à Dieu que Sa proximité et l'observance des bonnes convenances (*al-adab*) à Son égard.

Notre maître dit dans ses sagesses : « demande à Lui le soutien dans ta volonté et qu'Il te protège des causes de l'éloignement (de Lui) », Ibn 'Aṭṭā Allah dit dans ses sagesses à ce propos : « Les connaisseurs (*'ârifîn*) demandent à Dieu d'être sincères dans le service, et d'observer les droits de la seigneurie ».

Les bonnes convenances (*al-âdâb*) à Son égard sont proportionnelles à la proximité (de Lui). Dieu –Vérité- n'a pas de fin et les convenances (*al-âdâb*) du connaisseur n'ont -eux aussi- pas de fin. C'est pour cela que le prophète disait : « Je suis celui qui connaît le plus Dieu, et celui qui Le craint le plus ». Ceci, car les connaisseurs perçoivent Sa grandeur, Sa majesté et Sa beauté.

Lorsque le pôle a pu percevoir Sa sublimité, il s'est convaincu de son impuissance et son humilité vis-à-vis de Son seigneur, il chanta alors Sa gloire en évoquant le verset : « **Gloire et pureté à ton Seigneur, le Maître de la puissance et de la considération, très au-dessus des descriptions qu'ils inventent. Paix et salut aux messagers et la louange est à Dieu, Seigneur et Maître des univers** »¹²¹⁶. Il fit savoir ainsi, que seul Dieu peut connaître Dieu, et que personne ne peut Le décrire ou L'apprécier à sa juste valeur, même les purs adorateurs ou les connaisseurs : « Et ils n'englobent rien de Son savoir sauf ce qu'Il veut bien »¹²¹⁷.

¹²¹⁵ Coran, Sourate 18 verset : 10 : c'est le récit des « sept dormants » qui seraient des princes Byzantins qui auraient fui les fausses croyances de leur peuple et se seraient réfugiés dans une caverne avec leur chien. Dieu les fit dormir trois cent neuf ans et obstrua l'entrée de la caverne pour les sauver des persécutions de leurs concitoyens. Trois siècles plus tard Dieu les réveilla de leur sommeil, et ayant envoyé l'un d'eux à la ville pour leur acheter des vivres, on s'aperçut à l'antiquité de leur monnaie qu'ils avaient quelque secret étrange. Quand ils vinrent à la caverne et qu'ils les virent bien vivants, Dieu leur retira alors leur âme et ils moururent aussitôt après. Dieu a voulu montrer ainsi aux sceptiques qui ne croyaient pas à la résurrection des corps mais seulement à celle des âmes qu'Il était absolument capable de faire revivre les uns aussi bien que les autres. KESHARID, *al-Kur'ân al-karîm*, p : 381.

Ce récit prend dans le contexte soufi un sens mystique et allégorique comme nous le voyons ici.

¹²¹⁶ Coran Sourate 37 versets : 180-182.

¹²¹⁷ Coran Sourate II verset 255.

Il a clôturé sa prière par ce verset « **Gloire et pureté à ton Seigneur, le Maître de la puissance...** » car la tradition incite à couronner les prières par cette noble parole divine.

Ceci est la fin de cette interprétation par l'aide et le bon soutien divin. »

Lettres manuscrites

Extraits de lettres du manuscrit :

DILAI, al-'Arbi al- (disciple d'al-Harrâq), *Manâqib al-sharîf Abî 'Abd Allah Muhammad Ibn Muhammad al-Harrâq*, (manuscrit de 200 pages à notre disposition). Nous signalons que ce manuscrit existe dans les archives Tunisiennes et Marocaines. Il s'agit ici du manuscrit numéro 275, archives Rabat 1er chapitre (*al-bâb al-awwal*) p. 9 -62.

48

فان الله لم يخلقكم في نعمة الا يعطاهم منها وما اعدت نعمة الا يعطى الا يعطى... فان الله لم يخلقكم في نعمة الا يعطاهم منها وما اعدت نعمة الا يعطى الا يعطى... فان الله لم يخلقكم في نعمة الا يعطاهم منها وما اعدت نعمة الا يعطى الا يعطى...

47

واعلم ان الله تعالى قد خلقكم في نعمة الا يعطاهم منها وما اعدت نعمة الا يعطى... واعلم ان الله تعالى قد خلقكم في نعمة الا يعطاهم منها وما اعدت نعمة الا يعطى... واعلم ان الله تعالى قد خلقكم في نعمة الا يعطاهم منها وما اعدت نعمة الا يعطى...

نان ال

Trois exemples de lettres

Nous exposons ici trois lettres qui sont - à notre point de vue- essentielles pour la compréhension de son message et sa vision. La première envoyée au Sultan du Maroc (donc à dimension politique), la deuxième à son élève à Fès (donc à dimension intellectuelle et scientifique) et la troisième reçue de l'Emir 'Abd al-Qâdir (héros de la résistance algérienne contre la colonisation à l'époque) qui montre sa relation avec le milieu du Jihâd « physique » et donc sa dimension de militant dans le temporel à côté du spirituel.

Sa lettre pour le sultan 'Alaouite 'Abd al-Rahmân Ibn Hishâm après la mort de Mûlây Slimân :¹²¹⁸

Le choix de cette lettre est important car elle nous trace la relation de ce soufi avec le pouvoir en place et permet de voir que le soufi a aussi son action politique et son rôle essentiel de conseiller.

Al-Harrâq était un grand partisan de la royauté garante de la sécurité, la stabilité et l'union du pays, il avait même quitté Tétouan quelque temps au cours du coup d'état contre le Sultan Mûlây Slimân (Sulaymân)¹²¹⁹ afin de ne pas s'allier à ses ennemis. Il revint après l'élection du Sultan 'Abd al-Rahmân Ibn Hishâm pour s'installer à Tétouan, il écrit à ce Sultan :

« Louange à Dieu et prière sur son Prophète ... saches notre bien-aimé souverain et *sharîf* (descendant par le sang du Prophète Muḥammad) que j'ai reçu de tes bonnes nouvelles...elles montrent votre degré de sainteté, car rare sont ceux que le pouvoir et son éclat n'a pas détourné le cœur de Dieu. Mon cœur avait senti bien avant qu'on me parle de vous votre présence avec Dieu que Dieu m'avait dévoilé sans que je le veuille, ce que reçoit le cœur en fait, est confirmé par le témoin de la sagesse car si le cœur est confiant et rassuré de son Seigneur au moment de la réception « de ses messages » le témoin « *al-shâhid* » les reçoit avec une certitude. Le Prophète a bien dit : « le croyant est le miroir de son frère » on comprend par là que le cœur du croyant reçoit l'image, l'état, les univers et les mondes dans lesquels vivent ses frères et bien aimés au point qu'il est presque présent avec eux. C'est la prédiction /sagacité du croyant « *firâsatu al-mûmin* ». Quand j'ai senti la certitude profonde de la bienveillance jaillir sur les langues par son apparition dans les univers, j'ai été poussé par le sentiment de porter ma main vers vous pour vous aider fraternellement et vous adresser mes conseils dans le souci de vous servir car le pouvoir est un grand mal. Les musulmans ont besoin de gens comme vous,

¹²¹⁸C'est la lettre numéro cinquante, elle ne figure pas dans le manuscrit de al-Dilâi mais elle figure dans *Târîkh Titwân* de M. Dâwud, volume 6 pages 331, 332 et 33.

¹²¹⁹ En arabe classique « Sulaymân » et en dialecte marocain « Slimân ».

votre guidance implique la guidance de la communauté. On aimera de vous, que Dieu vous compte parmi ses bien-aimés, que vous continuez à vous dévouer dans l'adoration afin que Dieu vous inspire de ses qualités seigneuriales. La gratitude est un acte et n'est pas une simple parole. Dieu a mis le secret des choses contradictoires (*al-addâd*) dans les choses contradictoires : le secret de la grandeur est dans l'humilité, qui **s'abaisse Dieu l'élève**...Celui qui possède (ou qui croit avoir) les qualités basses (misérables) ne pourra que s'enrichir des qualités suprêmes jusqu'à ce qu'elles l'inondent (son réceptacle est vide et donc apte à recevoir) , il se croira ainsi le plus misérable tout en étant en réalité le plus riche et noble (en caractères). Tu t'imprégneras de la Vérité selon ton comportement, si tu t'humilies elle sera plus accessible. **Il (Allah) est avec vous où que vous soyez**¹²²⁰. Ton aptitude à voir la vérité « *Al-haqîqa* » et ton état dans cette vérité seront exactement similaires au regard et à l'état que l'univers te procurera : si tu accomplies Ses devoirs dans la mesure de ton possible en considérant ton impuissance et ta faiblesse humaine, elle accomplira ses devoirs envers toi dans la mesure du possible en toute grandeur, en toute perfection et puissance seigneuriale. En somme, soit avec Dieu comme Il veut, Il sera avec toi comme tu le veux. « **Dieu apporte la victoire à ceux qui soutiennent sa cause : O vous qui croyez ! Si vous faites triompher (la cause d'Allah), Il vous fera triompher et raffermira vos pas** »¹²²¹. Si tu laisses pour Lui ce que tu désires, Il t'épargnera le mal que tu crains. Si tu t'accroches à Sa loi (*Shari'a*), il te dévoilera ta vérité « *haqîqatuka* », Il te fera hériter d'une science que tu n'as jamais connue, d'une compréhension de ce que tu n'as jamais acquis, d'une sagesse que tu n'as jamais prononcée, d'un honneur « ou une grandeur » que tu n'as jamais imaginé, et d'une victoire sans hommes ni argents (moyens). Pour chaque station (situation) il y a une parole, un acte et un état, il faut veiller ainsi à protéger et à montrer ta gratitude pour chaque bienfaisance divine. Vénère les choses d'Allah dans la mesure de ton possible, Il te vénérera dans la mesure de Son possible, et toute chose rentre dans Son possible comme elle est en dehors de notre possible si ce n'est par Sa grâce et Sa générosité. Et si tu devais sympathiser et te mettre au côté de quelqu'un que tu crois t'apporter la victoire, met toi du côté du Roi Majestueux qui peut faire triompher le moustique sur l'éléphant. Sa victoire te contentera des alliés, car tout l'univers se mettra de ton côté et t'obéira comme tu Lui as obéis et tu t'es soumis à Lui. C'est pour cela que le Glorieux a fait que la victoire n'est qu'en Lui (et par Lui) : « **la Victoire n'est que par Allah le Puissant et Sage** »¹²²². Ainsi si le

¹²²⁰ Coran : Sourate 57, verset 4. On voit qu'al-Harrâq s'inspire beaucoup des textes scripturaires comme nous l'avions explicité dans les analyses des lettres.

¹²²¹ Coran Sourate 47 Muḥammad verset 7.

¹²²² Coran Sourate 3: verset: 126.

cœur s'apaise en Lui et s'unit en Lui (c'est à dire que sa préoccupation devient Dieu uniquement), il verra les miracles de Sa puissance indépendamment des causes, bien que celles-ci doivent avoir lieu pour que cette puissance reste discrète. Celui qui est si incapable qu'il voit que la servitude est due au Seigneur, Dieu lui montrera que la seigneurie est indépendante de tout, elle est due à elle-même et n'a besoin de personne pour s'accomplir.

On insiste fortement sur le fait que tu dois d'abord être juste avec ton Seigneur avant de pratiquer la justice divine (la loi) sur tes sujets. Je crois que si tu es juste avec ton Seigneur tu seras une miséricorde pour tout le peuple et un œil de Dieu sur Ses serviteurs (c'est à dire qu'il y aura une relation d'amour et d'affection entre le peuple et le monarque).

Ceci était mon devoir de conseil à ton égard, j'espère que Dieu t'ajoutera de ses biens. Prie pour nous et à Dieu de te récompenser.

....

Votre dévoué, le plus misérable de l'univers qui a besoin de Sa Miséricorde, Muḥammad Ibn Muḥammad. »

Cette petite lettre montre aussi bien le courage d'al-Harrâq que sa sincérité, sa sagesse et son dévouement pour servir les autres. Il est aussi franc que généreux puisqu'il donne ses précieux conseils et son éducation à tout le monde sans distinction : des plus démunis jusqu'au roi.

Nous pouvons d'autre part, voir les bases de son éducation qui témoignent d'un savoir profond aussi bien en sciences exotériques qu'en sciences ésotériques, à partir de ses lettres envoyées à ses disciples (*fuqara*) de Fès :

Une lettre envoyée à son élève Muḥammad Ibn al-Tâlib Ibn Sûda de Fès¹²²³

Le choix de cette lettre est stratégique car ce disciple est de Fès qui était à l'époque un centre de rayonnement culturel et spirituel, nous retrouverons en plus les mêmes enseignements dans toutes les autres lettres : c'est une lettre modèle à notre avis, qui résume l'essentiel de son éducation.

« Louange à Dieu et prière sur son bien aimé Prophète, on Te loue des plus belles louanges pour la beauté de Ta création, et on Te remercie pour Ta grâce, et on témoigne que Tu es Allah qui brise les habitudes et étale Tes biens et Tes richesses sur tout le monde et chacun prend selon ses capacités, et selon ce que peut assimiler son intellect, Tu as créé dans la

¹²²³ DILAI, al-'Arbi al- (disciple d'al-Harrâq), *al-Nûr al-lâmi' al-barrâq fi al-ta'rîf bi al-shaykh al-Harrâq*, manuscrit numéro 44 à Tétouan ou numéro 960 à Rabat, p:69 et suivantes. Cette lettre porte le numéro 2.

perfection toutes choses au point qu'aucune pensée ne peut contenir les merveilles de ton œuvre. Tu as montré la vérité unie entourée des différences : Tu as permis à l'être humain de sentir et goûter des choses différentes et Tu as diversifié ses sens et sa vision du monde sensible. Entre ceux qui prétendent- en se limitant à l'interprétation extérieur (*al-zâhir*)- que l'être humain crée ses actes, et ceux qui prétendent -en se limitant à l'interprétation intérieur (*al-bâtin*)- que l'être humain est contraint et n'a aucune volonté, Il y a ceux qui préfèrent fuir le danger des pensées humaines en disant que l'être humain est contraint dans le cadre du choix en étant voilé par l'existence éphémère et absent du néant qui accompagne les accidents. En fait, si les choses existaient réellement (par elles même), elles seraient indépendantes... Tu as caché ce que Tu as montré, et Tu as protégé ce que tu as caché par Tes secrets qui ne sont connus que par les élus par Ta grâce...

Le Prophète (paix et bénédiction sur lui) a dit : « le croyant est le miroir de son frère », cette parole chez les gens de l'extérieur veut dire que le croyant regarde les états de son frère, chez les gens des sens (ou de l'intérieur) cela veut dire et « Dieu seul est savant » que le croyant reçoit dans son for intérieur l'image, les états et les mondes de son frère en Allah. Au point que même si celui-ci est absent physiquement, il y a une connexion des esprits entre ces deux personnes dans le monde caché qui ne contient pas de voiles. Ce contact des esprits est dû au fait qu'Allah a vu ces deux personnes d'un regard uni qui a fait qu'elles se sont conciliées et aimées. C'est à ce sens que le Prophète (paix et bénédiction sur lui) a fait allusion quand il s'adressa à ses compagnons : « Par Allah ! Je vois votre prosternation (*sujûd*), votre inclinaison (*ruku'*) et votre humilité (*khushu'*) ».

Et vous, nos biens aimés, même si vous êtes absents/loins, on est toujours avec vous et on voit –louange à Dieu - vos silhouettes et vos images dans notre cœur et parfois même par le dévoilement. On est content d'apprendre que vous n'épargnez pas d'efforts dans la voie de Dieu et que vous assistez régulièrement aux assemblées des invocations «*Dhikr* ». On aimerait que vous soyez en rangs serrés « *marṣuṣ* » dans les assemblées du Dhikr : c'est-à-dire que vous le faites en étant unis, comme s'il s'agissait d'un seul cœur et d'une seule langue, sans se précipiter pour garder la présence avec Dieu. Il faut persévérer sur l'état de servitude pour que vous vous imprégniez des attributs et des qualités divines. La présence avec Lui est conditionnée par l'absence par rapport à tout ce qui n'est pas Lui.

Sachez mes frères que cette subtilité lumineuse « particulière à l'être humain » n'a d'origine que le cœur, elle est en même temps « codée » (*mutalsama*) et voilée par les cercles du sensible (*al-hiss*) issue du monde du corps. Au fur et à mesure que ces cercles disparaissent et se dégagent, on arrive à l'éveil spirituel, la science s'étale (augmente) et les théophanies ou

les inspirations lumineuses deviennent de plus en plus fortes... Comme la source d'eau qui est freinée dans son écoulement par les herbes sauvages (au fur et à mesure qu'on élimine les herbes sauvages (les voiles qui entravent le cheminement) l'eau peut couler librement et en abondance)... Les gens sont à des degrés différents quant à cet éveil du cœur et à cette vision ou conscience (*Idrâk*) ... Il y a ceux qui n'arrivent pas à dégager les voiles et ne voient en conséquence que l'extérieur de toutes choses. Et parmi ceux qui sont arrivés à dégager ces voiles et ces cercles du monde sensible il y a deux sortes : ceux qui grâce à ce dégagement sont parvenus à comprendre très vite toute chose du monde sensible...et ceux qui sont arrivés à dégager ces cercles jusqu'à faire parvenir la lumière au monde du cerveau : c'est les gens dont la compréhension est lumineuse et qui naviguent dans l'océan des sens subtiles du monde sensible. C'est la limite supérieure que peut atteindre les gens de l'extérieur (*ahlu al-zâhir*) : car ils se sont limités aux choses concrètes (condensées) en s'arrêtant à la contemplation extérieure. Il y a des gens que Dieu a assisté et fortifié par l'abondance de Son invocation et la compagnie des invocateurs et des maîtres spirituels jusqu'à qu'ils dépassent leur nature et les limites de leur vision sensible...Ils arrivent alors à faire jaillir cette lumière au-delà du monde du cerveau pour naviguer dans le monde de la lumière. Ils sortent ainsi de l'existence étroite (l'enveloppe charnelle) au vaste espace du « *shuhûd* » (vision réelle).

Tout ce qui est créé dans les deux demeures est un corps, une simple image, le disciple doit détacher son intellect de sa vision.

Le rayonnement du cœur intelligent (*baṣîra*) fera constater au disciple Sa proximité (de Dieu), l'œil même de cette intelligence lui fera constater sa non existence (*'adam*) en face de Son Etre, et l'essence même de cette intelligence le rendra témoin de Son Etre. Il ne verra alors ni sa propre existence, ni sa non-existence.»

.....

Celui qui vous aime et vous vénère Muḥammad Ibn Muḥammad.

Lettre de l'Emir 'Abd al-Qâdir d'Algérie pour le maître :

C'est une réponse aux lettres d'al-Harrâq par le prince algérien l'Emir 'Abd al-Qâdir (héros de la résistance algérienne). Al-Harrâq s'occupait des affaires des musulmans et encourageait ceux qui militaient pour la liberté. Cette lettre montre également la considération et le respect à l'échelle maghrébine dont il était le sujet. Nous ne disposons pas de ses lettres pour le prince 'Abd al-Qâdir.

Nous attirons l'attention sur le fait que certains termes utilisés dans la présente lettre relèvent du vocabulaire guerrier au regard du contexte et des relations tendues et conflictuelles entre l'empire français à l'époque et ses colonies.

« Louange à Dieu l'Unique et prière sur notre seigneur Muḥammad, sa famille et ses compagnons.

Le sceau : Seigneur facilite les affaires du *sharīf* le sultan 'Abd al-Qādir Ibn al-sharīf sidi Muḥyiddīn par l'honneur de la Mecque.

Au juriste agréé et maître modèle des gens de la foi et de l'Islam, maître des maîtres, Sidi Muḥammad al-Harrāq, ta lune est lumineuse et ton soleil brille toujours. Que la paix, la miséricorde, la bénédiction, les biens et la bienfaisance de Dieu soient sur vous.

On sait que vous et tous les croyants vous vous occupez de notre situation contre les mécréants¹²²⁴ [les colons français] et vous attendez nos nouvelles.

L'ennemi [les colons] est sorti au mois de *Rabi' al-awwal* aux villes de Melyana puis al-Madiya, les musulmans l'ont alors combattu. Les morts chez lui s'élèvent à plus de 400 personnes en dehors des blessés. Les morts musulmans s'élèvent à 150 personnes sans compter les blessés et les chevaux touchés. Lorsque l'ennemi est revenu à Alger, il n'a pu y rester que deux nuits puis il parti vers Oran puis Taqademt. J'ai appris la nouvelle alors que j'étais à Melyana et que l'ennemi était à une distance d'une journée de Taqademt. Ainsi nous n'avons pas pu rassembler tous les soldats. L'ennemi a déployé d'Alger puis de Constantine des compagnies. Nous n'avions pas assez de soldats. Ces derniers sont semblables au sel par rapport à la nourriture¹²²⁵ alors que l'armée de l'ennemi est très puissante. Quand nous avons vu cela nous nous sommes occupés à empêcher l'ennemi de nuire aux musulmans qui seraient à proximité en pretextant par les vers d'al-Hārith Ibn Hishām¹²²⁶ :

J'ai su que si je combats seul je serai tué * et mon ennemi n'aura pas de préjudice

J'ai donc passé mon chemin alors que les bien-aimés y sont restés * avec l'espoir de vengeance au lendemain.

Lorsque le mécréant est arrivé à la ville d'Umm'Askar puis la quitta en y laissant une partie de son armée. Les musulmans l'ont alors combattu lui infligeant environ 100 morts. Il

¹²²⁴ Négateurs : *Kuffār*. Il les appelle tantôt *kuffār* pluriel *Kāfir* et tantôt ennemi de Dieu.

¹²²⁵ Très demandés, précieux et rares. Nous pouvons ainsi comprendre qu'il n'y avait pas d'armée régulière après le départ des turcs d'Alger et que les volontaires venant des tribus étaient peu nombreux comparés à l'armée française bien entraînée et possédant des armes lourdes et puissantes.

¹²²⁶ Compagnon qui embrassa l'islam tardivement après la conquête de la Mecque. Il composa ses vers lorsqu'il était encore mécréant fuyant la bataille de Badr.

arriva à Mostaganem puis revint à Umm‘Askar avec les provisions. Les musulmans l’ont encore combattu. Puis il retourna à Mostaganem puis à Umm‘Askar avec les provisions et y séjourna dix jours. Depuis son arrivée les combats n’ont pas cessé même pas une journée.

Nous avons rassemblé tout ce que nous avons pu de soldats mohammadiens et des soldats des tribus sur la route que l’ennemi emprunte habituellement. Quand l’ennemi de Dieu entendit cela il fut terriblement horrifié puis changea de chemin puis avança sans orientation précise et s’installa sur les endroits (en hauteur) où il peut frapper par les canons. Il avait environ 50 canons. Lorsque nous avons vu cela nous l’avons alors combattu par les chevaux. Les musulmans ont combattu durement pendant 3 jours d’Umm‘Askar à Mostaganem. Combien de fois les musulmans se confondent avec les chrétiens au point que la poudre ne fonctionne plus et que la bataille se termine avec les fusils. Plusieurs Mujahidines ont cassé leurs fusils sur la tête des mécréants. Il y a eu ainsi beaucoup de morts chez l’ennemi de Dieu au point de remplir les puits et les grottes. Alors il les transporta pour les enterrer et les bruler afin de les cacher des yeux des musulmans. Lorsque les blessés des mécréants sont devenus nombreux, ils jetèrent leurs affaires pour pouvoir les porter.

Lorsque le mécréant arriva à Umm‘Askar, un détachement l’a rejoint à partir de Mostaganem et s’est installé à Oued Ashlef qui est à une distance de trois heures de Mostaganem. Alors les musulmans ont rassemblé leurs forces contre lui avec l’aide de l’armée du fort de Mostaganem. Ils l’ont combattu deux jours. Lorsqu’il fut vaincu il retourna à Mostaganem où il a été de nouveau encerclé par les musulmans de tous les côtés. Lorsqu’il senti sa déperdition, il rebroussa chemin vers son quartier général. Les musulmans l’ont empêché d’accéder aux points d’eau. Pendant la nuit il fuie vers Mostaganem en laissant derrière lui un nombre important de morts au point que des odeurs nauséabondes se dégagent de la terre !

Nous avons pu récupérer depuis la sortie de l’ennemi de Taqademt jusqu’à ce jour environ 550 pièces d’armes que nous offrons aux Mujahidines¹²²⁷.

Depuis la sortie de l’ennemi au mois de Rabi’a al-awwal nous n’avons jamais cessé les détachements vers les fortifications deux jours consécutifs. Au cours de deux ou trois expéditions les musulmans ont pu apporter 95 prisonniers de guerre depuis Alger sans compter les morts, les armes et les munitions. Toute expédition vers leur fortification à Alger ou Mostaganem ou Oran revient victorieuse avec soit des prisonniers, du butin ou des morts ou même tout cela en même temps.

¹²²⁷ Terme utilisé ici pour exprimer le caractère légitime voire sacré de cette résistance.

Depuis que l'ennemi s'est déployé dans les terres, les musulmans n'ont cessé de le combattre. Personne parmi les musulmans n'a trahi, ni n'a été impressionné [par la force de frappe de l'armée française] ni fléchi ni s'est détourné sauf en ruse de guerre. Nous ne soucions ni nous ni les musulmans de la force de l'ennemi. Il y a eu dans notre camp 1500 blessés parmi les Mujahidines et les chevaux. Le Paradis a pris ainsi sa part et le Feu la sienne.

Tout ce qu'on a eu de succès et de bien c'est par votre bénédiction, votre prière et votre satisfaction.

Priez pour nous. »

Ecrit sous l'ordre du Hâj 'Abd al-Qâdir, au deuxième jour du mois de Jumâdâ de l'année 1257 (1841 de l'ère chrétienne)¹²²⁸.

¹²²⁸*Târîkh Tiṭwâne*, référence citée, volume 6, p 370-371. SAGHIR, 'Abd al-Majîd al-, *Ishkâliyat islâh al-fîkr al-sufî fi al-Qarawiyîn-al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad al-Mahdi Ibn 'Ajiba wa Muhammad al-Harrâq*, al-Jadîda, Maroc, tome I, p.257.

Résumé précis des lettres d'al-Harrâq avec leur référence

Nous avons jugé utile et pertinent de présenter ici un résumé précis de ses cinquante lettres que nous avons déjà étudié :

Lettre 1 : Lettre envoyée à ses disciples de Fés (datée du 13 du mois de Rajab 1246H/1830)¹²²⁹

Le maître insiste dans cette lettre sur la réunion à la Zawiya chaque vendredi et les autres jours de la semaine même en dehors de la Zawiya chez des frères. Il incite les disciples à l'union et l'amour entre eux et à s'occuper pleinement par le Dhikr. Il cite les preuves scripturaires de l'importance de cette pratique. Enfin, il y présente les stations de l'aspirant par rapport à la parole de l'unicité : « *lâ ilâ hailla llah* ».

Lettre 2 : envoyée à son élève Muḥammad Ibn al-Tâlib Ibn Sûda de Fès¹²³⁰

Nous avons traduit cette lettre en entier en annexe ci-dessus (trois exemples de lettres). Nous constatons l'insistance d'al-Harrâq sur l'importance de l'Amour qui doit lier les disciples (les frères) qui est le reflet de l'Amour de Dieu. Le croyant est le miroir de son frère rapporte-t-il à ce sujet. Chacun se soucie de l'autre comme s'il faisait partie de lui-même. Les réunions du Dhikr doivent lier les cœurs tels « l'édifice scellé » sans aucune « rupture » ou « friction ». La seule pratique spirituelle n'est ainsi pas suffisante si cet amour n'est pas son essence. L'amour entre les disciples est la preuve que le Dhikr a eu son impact positif sur les cœurs.

Lettre 3¹²³¹ :

Elle incite à casser les « idoles » (*al-siwâ*) qui aveuglent le cœur et dissiper les voiles (*hujub*) notamment ceux du 'aql (la raison). Cette dernière au début du cheminement quand elle est dénuée de lumière du Dhikr et de sagacité ne voit pas la Vérité et peut empêcher le disciple de continuer dans la Voie. Al-Harrâq indique dans cette lettre que le moyen d'arriver à dissiper les voiles est par excellence la compagnie du maître éducateur vivant qui réuni en lui la Haqîqa

¹²²⁹ *Târîkh Tiṭwân*, Volume 6 (référence déjà citée) pages 356-358. Et DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.6-9.

¹²³⁰ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.9-10. *Târîkh Tiṭwân*, Volume 6 (référence déjà citée) pages 353-355.

¹²³¹ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.11-14. Nous n'avons pas trouvé de date ni de circonstances à cette lettre. Il en est de même pour les lettres qui suivent sauf mention contraire.

et la Sharî'a. Ce maître enseigne à son disciple les différents types de Dhikr qui permet d' « effacer » et d' « abroger » leur existence par celle de Dieu « Vérité ». Cela veut dire que par cette compagnie (*suhba*), le disciple arrive à la réalisation spirituelle (*shuhûd wa tahqîq*).

Lettre 4¹²³² :

Elle évoque le sens de la fraternité en Dieu (*ukhuwwa*) et l'importance d'avoir un frère en Dieu. Al-Harrâq fait dépendre l'évolution positive dans le chemin à Dieu à cette fraternité sincère pour Dieu qui apporte les bénédictions même dans la vie quotidienne. Il conseille à ses disciples de ne pas écouter ce qui risque de nuire à cette relation. Il insiste comme dans la plupart des lettres également sur l'importance de la réunion avec les frères pour le Dhikr et l'échange de la science utile (*mudhâkara*). Enfin, il met en exergue le rôle de l'intention pure pour Dieu pour la qualité des actes. Elle est pour lui l'épine dorsale de son éducation et la condition sine qua non pour la réussite à toutes les étapes du cheminement.

Lettre 5¹²³³ :

Elle aborde l'amour du maître pour son disciple et qu'elle elle lui permet de recevoir et s'inspirer de lui. Cet amour est le reflet de l'amour du disciple pour son maître qui se concrétise par le service et le suivi. Il justifie ses positions par l'exemple des compagnons du Prophète avec leur maître le Prophète. Il cite notamment le dévouement et l'amour de trois compagnons : Abû Bakr, 'Umar et Abû 'Ubayda. Puis enchaîne avec la position de 'Umar qui avait privilégié pour le succéder six compagnons : 'Uthmân Ibn 'Affân, 'Ali Ibn Abî Tâlib, al-Zubayr Ibn al-'Awwâm, Talha Ibn 'Ubaydillah, Sa'd Ibn Abî Waqqâs et 'Abd al-Rahmân Ibn 'Awf en évoquant la raison que le Prophète est mort en étant satisfait d'eux. C'est-à-dire qu'ils ont bénéficié de son amour et donc étaient plus apte à recevoir ses secrets et les plus dignes de son héritage spirituel. Al-Harrâq conclut cette lettre avec l'affirmation que les disciples ne se valent en réalité qu'en fonction de l'amour du maître pour eux et non par la quantité des actes qu'ils accomplissent. Le plus méritant et celui qui aura atteint la plus haute station est ainsi celui que le maître aime le plus.

¹²³² DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.14-16.

¹²³³ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.16-18.

Lettre 6¹²³⁴ :

Elle évoque une classification des gens en trois catégories : la première est celle qui est emprisonnée par ses bas instincts et s'attache au bas monde sans se soucier de l'au-delà. Les insouciantes adorateurs du bas monde.

La deuxième, qui aspire aux récompenses divines et donc espère assouvir pleinement ses désirs de la chaire dans l'au-delà. C'est une catégorie qui est certes plus noble que la première mais elle reste attachée à la récompense. Il s'agit des « commerçants » qui aspirent à un commerce des plus nobles. Ceux là -selon al-Harrâq- ne seront pas épargnés des épreuves du jour dernier (jugement par les balances, passage par le pont suspendu au dessus de l'Enfer, attente très longue ...). Mais seront récompensés généreusement selon ce qu'ils ont accomplis et épargnés de ce qu'ils ont redouté.

La troisième aspire à Dieu seul sans rien d'autres et n'attend pas de retour de la part de Son bien aimé car elle L'a adoré pour Lui. Cette catégorie est celle des parfaits réalisés qui hériteront du paradis de la gnose et de la vision divine permanente. C'est là la plus haute station qu'il encourage ses disciples à atteindre.

Lettre 7¹²³⁵ :

Elle évoque le raccourci vers la Présence seigneuriale qui est la permanence dans le Dhikr. Il insiste dans cette lettre sur l'importance d'invoquer Dieu abondamment pour amener le cœur à Dieu et arriver à la Vérité de toute chose. Il insiste enfin sur la compagnie des frères et l'échange aimable avec eux car ils sont –selon lui- aide et bénédiction en toute chose. Il affirme que sans l'amour en Dieu (entre les frères) il n'y a pas de purification possible.

Lettre 8¹²³⁶ : Envoyée au ministre lettré Muḥammad Ibn Idriss de Fès¹²³⁷.

Elle exprime essentiellement l'idée que l'entrée dans la voie soufie est comme l'entrée en islam avec des devoirs et une transformation (détachement) radicale du disciple sincère. Elle évoque l'Amour réciproque entre le disciple et son Seigneur lorsqu'il fournit l'effort persévérant (*mujâhada*) pour Lui plaire. Il ne suffit pas pour le disciple d'accomplir les actes

¹²³⁴ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.18 et 19.

¹²³⁵ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.20 et 21.

¹²³⁶ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.21-23.

¹²³⁷ *Târikh Tiṭwân*, déjà cité, volume 6, pages 350 à 352. Cette précision est mentionnée par l'auteur M.Dâwûd. Cette lettre porte le numéro 1 dans la série des 7 lettres qu'il a choisi de publier.

obligatoires, cela « ne lui permettra pas l'accès à la vérité, car cet accès est tributaire de l'Amour ardent et l'anéantissement dans l'Aimé et ceci n'est possible que par les actes surrogatoires, supplémentaires et volontaires. Le fait d'accomplir les actes obligatoires est uniquement la condition du salut ». Fidèle à ses habitudes fort de sa formation de juriste al-Harrâq argumente ses lettres par les textes scripturaires. Ici il évoque le *hadîth* du *wali* «...et mon serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi par les actes surrogatoires au point que Je l'aime et lorsque Je l'aime je suis son ouïe par laquelle il entend, son regard par lequel il voit, sa main par laquelle il saisit, et son pied par lequel il marche ; s'il Me demande, assurément Je l'exaucerai ; s'il cherche près de Moi asile, assurément ; Je le lui donnerai. »¹²³⁸

Quant à la nature des actes surrogatoires qui permettent cet Amour, il précise que les maîtres recommandent à leur disciple les actes qui sont les plus lourds pour leurs âmes, si l'âme aime tel acte surrogatoire le maître lui recommande un autre qui lui est plus détestable. Il pourra ainsi s'agir de prières surrogatoires, de Dhikr ou d'aumônes volontaires ou même de services pour les frères...

Un élément notoire dans cette lettre est qu'al-Harrâq constate que l'époque est devenue plus trouble et que le fait d'imposer aux disciples de charges (cultuelles) nombreuses ne les aidera pas à se rapprocher plus de Dieu mais les rebutera. Il fait le parallèle avec l'autorité temporelle qui lorsqu'elle impose aux sujets plus de charges elle ne fait que les amener vers la rupture et la « *Fitna* ».

Cette adaptation au contexte est très importante et caractérise l'éducation d'al-Harrâq comme nous l'avons déjà signalé, de part même sa propre initiation, qui a été -sans épreuves ni conditions- marquée par la beauté (*jamâl*). Il se propose ainsi de guider par l'Amour et vers l'Amour qui correspond à ce « *jamâl* » et qui permet pour le disciple un raccourci plus facile à la réalisation spirituelle selon al-Harrâq dans ces lettres.

Lettre 9 : Lettre envoyée à ses disciples (*fuqarâ*) de Fès¹²³⁹

Elle rappelle les principes déjà évoqués : que la Voie se base sur la régularité dans le Dhikr et les Wird, ainsi que l'obligation de se réunir avec les frères dans l'amour en Dieu.

¹²³⁸ C'est un *Hadîth* qudsî authentiquement rapporté par al-Bukhârî que nous avons déjà cité et expliqué : « Allah exalté a dit : celui qui fait montre d'hostilité envers un de Mes Walis (saints ou amis de Dieu) je lui déclare la guerre...»

¹²³⁹ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat 1er chapitre, p.23-25. *Târikh Tiṭwân*, Volume 6 (référence déjà citée) pages 359-361 où M.Dâwûd précise qu'elle a été envoyée aux *Fuqarâ* de Fès. Elle porte le numéro 4 dans la série des 7 lettres qu'il a choisi de publier. Al-Harrâq précise à la fin de cette lettre qu'il est malade et demande la prière de ses disciples pour lui.

Elle ajoute un élément important, il s'agit de la spécificité de l'invocateur de dépasser les épreuves de la vie et d'être encore plus proche de Dieu lors des moments difficiles.

Il cite pour affirmer ses idées l'exemple des Prophètes Abraham sauvé du feu, Moïse qui tena tête au tyran Pharaon, Muḥammad et son compagnon Abû Bakr lors de l'épreuve de l'émigration et notamment le séjour dans la grotte puis l'épreuve dans l'expédition de Hunayn¹²⁴⁰. Al-Harrâq rapporte que dans cette expédition la présence (*Hudûr*) et la vision contemplative (*Shuhûd*) du Prophète Muḥammad étaient si sublimes qu'elles se transmettent vers le caillou qui glorifia Dieu dans sa main¹²⁴¹, le Coran rapporte à ce sujet : « ...**Ce n'est pas toi (ô Muḥammad) qui a lancé lorsque tu as lancé, mais c'est Dieu qui a lancé** »¹²⁴², « l'action de celui qui est anéanti dans la seigneurie n'est que l'action de Dieu car autrement comment un petit cailloux anéantirait l'armée des négateurs ! » conclu al-Harrâq.

Enfin, il met en avant la réponse confiante et apaisée du Prophète Muḥammad au bédouin qui voulait le tuer avec son épée lorsque ce dernier lui dit : « et maintenant qui m'empêchera de te tuer ?! », « Dieu » lui répondit-il, l'épée est alors tombée de sa main car –fit remarquer al-Harrâq- il a perçu la majesté de la seigneurie !¹²⁴³

Ces exemples montrent que le détachement de tout ce qui n'est pas Dieu (*zuhd wa al-tajrîd*) implique en retour l'intervention de Dieu pour combler de Ses qualités les qualités de Son serviteur.

Lettre 10¹²⁴⁴ :

Elle décrit quatre catégories de créatures :

Une catégorie qui ne bénéficie pas du regard de la miséricorde de Dieu, des esprits maléfiques dans des corps maléfiques.

Une catégorie à qui Dieu a acheté son âme et ses biens au prix du Paradis.

¹²⁴⁰ A la huitième année de l'hégire, après la conquête de la Mecque.

¹²⁴¹ IYÂD, *Shifâ*, 1/190, IBN KATHÎR, *al-bidâya wa al-nihâya*, Bâb tasbîḥ al-ḥasâ fi kaffihi, 4/617.

¹²⁴² Coran, sourate 8, verset 17.

¹²⁴³ BUKHÂRÎ, MUSLIM et BAYHAQÎ avec quelques variantes dans leur version le récit suivant: après une expédition, les compagnons ont laissé au Prophète un arbre le plus ombré où il accrocha son épée et dormit... Un bédouin polythéiste profita du sommeil des compagnons et se saisit alors de l'épée du Prophète. ..En s'appêtant à le tuer il lui dit : « qui m'empêchera de te tuer! »Le Prophète (paix et salut sur lui) répondit « Allah ! »C'est alors que l'épée tomba de la main du bédouin! Et aussitôt le Prophète la reprend et dit au bédouin: « qui m'empêchera de te tuer! »Le bédouin répondit : « sois meilleur preneur » Le Prophète lui dit alors :« Tu attestes alors qu'il n'y a de divinité si ce n'est Allah? »L'homme répondit « non! Mais je te donne ma parole que je ne te combattrais jamais et que je ne serais jamais parmi des gens qui te combattront »Le Prophète le laissa partir en paix. Le bédouin arriva chez les siens et leur dit : « je suis revenu à vous de chez le meilleur des gens ! »

¹²⁴⁴ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-titwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.25.

Une catégorie qui a donné crédit d'honneur à Dieu et se sont soumis à Lui mais attendent le retour sans savoir quand ni comment.

Et enfin une catégorie qui a atteint la sincérité dans l'adoration au point de comprendre qu'ils n'ont rien à vendre et rien à prêter car tout appartient à leur Seigneur. Ils se sont ainsi occupés par Dieu de tout ce qui n'est pas Dieu et sont présents avec Lui par Lui.

Al-Harrâq invite enfin chacun à s'identifier par rapport à ces quatre catégories, à faire l'examen de conscience et déployer les efforts dans ce qui reste de temps très court à vivre pour évoluer vers Dieu Vérité.

Lettre 11¹²⁴⁵ :

Elle incite à la sincérité avec Dieu comme condition sine qua non pour arriver à Lui. Cette sincérité se traduit d'abord par la sincérité avec les frères puis avec le maître. Celui qui n'a pas de sincérité avec les frères ne l'aura pas avec le maître et celui qui manque de sincérité à l'égard de son maître manquera à cette sincérité vis-à-vis du Prophète et celui qui manque à cette sincérité avec le Prophète manquera de sincérité avec Dieu et ne pourra en aucun cas réussir (dans son cheminement).

Lettre 12 : Envoyée à ses disciples (*fuqarâ*) de Fès¹²⁴⁶

Al-Harrâq y affirme que toute épreuve qui touche les hommes est le résultat de leur insouciance et leur mépris des ordres de Dieu. Il argumente cela par des textes scripturaires. Puis ensuite il détaille la réalité du '*aql* (la raison) qu'il confond avec le cœur et le décrit comme « le roi des membres » et « le Calife » responsable de la bonne pratique des ordres du Seigneur. Ce '*aql* évolue puis s'éteint lorsque la lumière seigneuriale première s'y manifeste. Il arrive à cette station d'unité par le Dhikr abondant. Il assure que l'arrivée à cette station est conditionnée par l'enlèvement de l'obstacle (*hâil*, '*iqâl*) entre lui et son origine qui est le '*aql* (litt. ce qui attache).

Enfin, il ordonne à ses disciples la régularité dans le Dhikr et le *Wird*, notamment par le Nom Allah (*al-ism al-mufrad*). Il les incite à la réunion (*ijtimâ'*) car dit-il le « le secret de Dieu

¹²⁴⁵ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.26.

¹²⁴⁶ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.26 - 28. *Târikh Tiṭwân*, Volume 6 (référence déjà citée) pages 362-364 où M.Dâwûd précise qu'elle a été envoyée aux *Fuqarâ* de Fès. Elle porte le numéro 5 dans la série des 7 lettres qu'il a choisi de publier. Al-Harrâq précise à la fin de cette lettre qu'il est malade et demande la prière de ses disciples pour lui.

est dans le Groupe ». Il rappelle le devoir de la fraternité et de la miséricorde entre eux et les ordonne de s'éloigner de la Fitna en ses termes : « Si la Fitna arrive alors dormez » c'est-à-dire éloignez-vous en. Défier une tempête relève de l'imprudence et non de la bravoure, par contre se baisser ou se protéger pour la laisser passer relève de l'intelligence et de la sagesse.

Lettre 13¹²⁴⁷ :

Il y encourage ses disciples et les informe qu'il est bien informé de leur état. Il les informe de son contentement de ce qu'il a appris de leur assiduité dans leur Dhikr, leur *Wird* et les réunions chaque vendredi jusqu'à passer la nuit les uns chez autres pour cela.

Il insiste sur le fait que la Tariqa est basée sur la sincérité dans l'adoration de Dieu. Le disciple doit être dévoué et sacrifié son âme, ses biens et toute l'existence pour arriver à Son Seigneur par les ailes de l'Amour.

Lettre 14¹²⁴⁸ :

Il y décrit la « puissance divine » qui permet de faire émerger les opposés des opposés. Il affirme que le secret de la puissance est dans l'humilité pour Dieu et la cause de l'humiliation est la prétention de puissance (ou l'orgueil), que la richesse véritable est le résultat de la pauvreté (le sentiment de besoin à Dieu). Du faible ou du bas émerge le puissant et le haut et inversement. L'âme humaine ne s'installe enfin dans une station stable que lorsqu'elle se débarrasse des désirs et des attaches. Cette station stable n'est possible que par le dévoilement qui transforme l'humain du monde du *'aql* lié à l'âme primitive vers le monde de la lumière seigneuriale alors il est anéanti et se détache de tous les mondes sensibles. Il s'apaise ainsi dans le monde du contentement « *ridâ* ».

Il rappelle que les compagnons n'ont pu donner allégeance au Prophète pour la mort que parce qu'ils ont atteint cette contemplation des Lumières Sublimes qui implique qu'ils vivent en Dieu et par Dieu, absents de tout ce qui n'est pas Dieu.

Lettre 15¹²⁴⁹ :

¹²⁴⁷ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-titwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.28.

¹²⁴⁸ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-titwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.28 et 29.

¹²⁴⁹ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-titwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.29 et 30.

Il y insiste sur le non-dévoilement des secrets. En effet la permanence du Dhikr implique l'orientation complète du 'aql (la raison) du cheminant sincère vers l'Invoqué jusqu'à l'absence parfaite et l'extinction (*fanâa*) de l'invocateur dans l'Invoqué par amour et désir pour Lui. Ainsi il arrive à voir les secrets et les beautés de la Puissance dans les univers. Dans cette station, al-Harrâq met en garde et interdit au disciple de dévoiler ces secrets et ces vérités. Il est en effet impossible d'exprimer correctement ces secrets et ces vérités. Il va même jusqu'à dire que toute expression ne sera que mensonge manifeste.

Ensuite, il nuance cette affirmation en évoquant la station de témoignage où le disciple peut manifester le mouvement des membres (danse) pour exprimer la joie de la rencontre.

Enfin, il distingue celui qui est enraciné dans une station de la Tariqa et celui qui a juste goûté à son début. Ce dernier n'a pas encore atteint, conclue-t-il, l'extinction et n'a pas encore acquis la Connaissance.

Lettre 16¹²⁵⁰ :

Il y détaille son exégèse du verset « **certes Dieu a acheté aux croyants leurs personnes et leurs biens en leur accordant le Paradis [en échange]...** »¹²⁵¹

Il affirme que le croyant qui réalise le sens de ce verset comprend sa soumission parfaite à Dieu, qui achète de lui. Il déploie les efforts pour que la marchandise (l'ensemble de son corps, son âme et ses biens) reste bien entretenue et qu'il ne l'utilise que par la permission de l'acheteur (c'est-à-dire dans l'obéissance (*tâ'a*, '*ubûdiyya*)), qui est en réalité le vrai propriétaire de toute chose. Il insiste enfin sur le fait que la « marchandise » doit être livrée à l'Acheteur sans aucun défaut.

Lettre 17¹²⁵² :

Il y ordonne à ses disciples de ne se réjouir que de Dieu, de n'être chagriné que des voiles qui entravent le chemin vers Lui. C'est là la preuve de la vraie intelligence.

Il donne le moyen de parvenir à cette station qui est le Dhikr abondant et la compagnie des invocateurs qui guident vers Dieu par leur état, leur aspiration et leur parole.

¹²⁵⁰ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p. 30 et 31.

¹²⁵¹ Coran, sourate 9, verset 111.

¹²⁵² DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.31et 32.

Lettre 18¹²⁵³ :

Il y détaille son exégèse du verset « **fuyez vers Dieu, je suis pour vous de Sa part un avertisseur explicite** »¹²⁵⁴.

Cette fuite vers Dieu implique pour le cheminant, le chercheur comme pour le réalisé de s'extraire de son argent, son enfant, sa femme, son honneur, son humiliation, sa pauvreté, sa richesse et sa force. Son cœur devient tellement glissant (*mazlaqat*) pour les univers que tout ce qui risque de le tourmenter « glisse et tombe ailleurs » et n'y habite pas. La personne est tel l'étranger (*gharîb*) n'a ainsi ni pays, ni famille, ni état, ni travail, ni ami ou compagnon ! Mais il précise de suite qu'il veut dire par là le détachement et la fuite du cœur et non du corps à moins que le détachement du cœur ne nécessite un tel sacrifice également. Ce sera ainsi une émigration pour préserver sa religion.

Lettre 19¹²⁵⁵ :

Il y précise deux types d'adoration : celle de la masse et celle de l'élite. Il détaille également deux créations celle du bas-monde et celle de l'au-delà. Pour l'adoration de la masse, il s'agit d'être l'esclave de Dieu seul et de prendre de ce bas-monde ce que Dieu a choisi pour le serviteur. Il s'agit aussi de suivre Son Messager, pratiquer ce qu'il a ordonné et s'interdire ce qu'il a interdit jusqu'à atteindre la certitude qui est la mort.

Quant à l'adoration de l'élite c'est de suivre la Sunna du Messager dans les paroles, les actes et les états tout en étant absent de voir cela (i.e ne pas s'arrêter à cela) et en jouissant de la contemplation du Sublime. Ceci n'est possible que par la régularité dans le Dhikr par la parole du *Tawhîd* « *lâ ilâhailallah* » et celle du *Tafrîd* « Allah ».

Si une personne observe les convenances de la Sharî'a dans son apparence ou en témoigne intérieurement alors il a réalisé la maturité spirituelle et a reçu la station sublime chez Dieu.

Enfin, al-*Harrâq* précise que l'être humain peut être imparfait du fait de sa nature argileuse ou parfait de par sa nouvelle naissance par son attachement à l'au-delà.

S'il accomplit un acte et considère qu'il émane de lui alors il s'agira de la première catégorie et d'une génération (*nasha'at*) du bas-monde donc imparfaite. Mais lorsqu'il réalise que ses actions proviennent de Dieu alors il accomplit la création de l'au-delà parfaite issue de l'essence de l'éternité.

¹²⁵³ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.33-35.

¹²⁵⁴ Coran, Sourate 51, verset 50.

¹²⁵⁵ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.29 et 30.

Al-Harrâq enjoint à ses disciples d'être dans cette deuxième catégorie.

Lettre 20¹²⁵⁶: Envoyée pour ses disciples (*Fuqarâ*) de Rabat peu de temps avant sa mort¹²⁵⁷

Il y décrit l'importance de la fraternité en Dieu et qu'elle est plus utile que la fraternité du sang. Il affirme que celui qui prend un frère en Dieu, acquiert par cela un degré au Paradis de la gnose et bénéficie de la vision divine dans l'au-delà de façon encore plus accrue. Il cite que le frère en Dieu est miséricorde pour son frère dans tous ses états même s'il est absent. Le simple fait de s'en rappeler procure cette miséricorde.

Il précise que l'acte cultuel comme la prière et le Hajj est fait derrière l'imam qui le guide et cela permet plus de force et de mérite, il en est de même pour les exercices spirituels faits en assemblée avec les frères, il précise qu'elles sont ainsi plus intenses.

Ensuite, il fait le parallèle entre l'imam qui permet de corriger et de parfaire les actes cultuels (de l'extérieur) et de s'éloigner des actes de désobéissance et le maître spirituel qui est le plus à même de purifier et de réformer l'intérieur de l'individu. Il affirme que chercher ce dernier est plus important car le fait de purifier l'intérieur est plus difficile que la purification extérieure.

Enfin, il donne les qualités requises du maître spirituel. Pour lui il doit maîtriser la science exotérique et ésotérique. Cela veut dire qu'en plus de sa maîtrise de la loi divine (Shari'a) (qui est une condition nécessaire pour al-Harrâq mais pas suffisante) il doit avoir son intérieur purifié et orienté vers les lumières seigneuriales. Il affirme que celui qui est purifié intérieurement mais n'accompli pas le culte comme le *majdhûb* (le ravi) ne peut pas être non plus un maître guide pour les autres !

Il promet si Dieu lui prête vie une visite au printemps à ses fuqaras de Rabat pour renforcer encore les liens.¹²⁵⁸

¹²⁵⁶ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.35 et 36. Elle est mentionnée en numéro 7 dans *Târîkh Tiṭwân*, Volume 6 (référence déjà citée) pages 366-368.

¹²⁵⁷ *Târîkh Tiṭwân*, Volume 6 (référence déjà citée) pages 368.

¹²⁵⁸ Selon M.Dawud il va mourir avant cela. *Târîkh Tiṭwân*, Volume 6 (référence déjà citée) pages 368.

Lettre 21¹²⁵⁹ :

Il fait l'éloge de son disciple de Rabat al 'Arbi al-Dilâ¹²⁶⁰ pour son assiduité, sa régularité dans le Dhikr et son amour pour ses frères. Il y encourage les disciples de continuer dans le chemin du Dhikr, de l'amour fraternel et des réunions spirituelles. Enfin, il rappelle que le meilleur chemin et celui le plus court pour arriver à Dieu est celui du Dhikr.

Lettre 22¹²⁶¹ :

Elle s'adresse d'abord à un de ses disciples juriste 'Abd al-Qâdir Ibn al-'Arabi en lui témoignant amour, respect et considération. Ensuite elle insiste sur le Dhikr et présente son rôle et son impact sur la raison ('*aql*), le cœur (*al-qalb*) et le corps (*al-jism*). Elle indique que le '*aql* de l'insouciant est l'esclave de son corps, dès que son corps désire une chose il le réalise. Il est ainsi penché vers l'instinct bestial et les besoins primaires. Quand la langue invoque Dieu (Dhikr), à ses débuts le '*aql* ne l'entend pas car il est occupé par les besoins du corps mais avec la persévérance dans le Dhikr, le '*aql* fini par s'orienter vers le cœur et l'esprit et devient nostalgique à son monde original et lumineux (la lumière divine). Ainsi le corps commence à ressentir l'adoration ('*ubûdiyya*), le '*aql* s'imprègne des lumières seigneuriales et l'ont atteint l'Union et la réalisation (*wusûl*). Il conclut enfin que le Dhikr fini par chasser les vices de l'âme et la purifier et que l'invocateur atteint par rapport au bas-monde la réalité abrahamique du *tawakkul* (remise confiante à Dieu) et n'est plus l'esclave de ses besoins et même de sa propre subsistance. Comme il s'est occupé de Dieu, Dieu s'est occupé de lui en retour.

Lettre 23¹²⁶² :

Il y affirme que le *madad* (le flux spirituel reçu) du Dhikr avec les frères en assemblée est équivalent à celui reçu dans les prières collectives. Il y décrit également son exégèse de la tradition prophétique : « **si vous passez par les jardins du Paradis alors prenez-en part, on demanda quels sont ces jardins du Paradis et il répond : « les assemblées du Dhikr »** »¹²⁶³

Il indique que le Paradis s'acquiert par la miséricorde divine et que les actes se valent par leur qualité et ce qui rapproche de Dieu et non par la quantité.

¹²⁵⁹ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.36.

¹²⁶⁰ Déjà cité (m.1867/1285) auteur de l'ouvrage *al-Nûr al-lâmi' al-barrâq fî al-ta'rîf bi al-shaykh al-Harrâq*, manuscrit numéro 44, centre des archives, Tétouan et numéro 960, archives Maroc, Rabat.

¹²⁶¹ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.36.

¹²⁶² DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.37.

¹²⁶³ *Sunan al-Tirmidhî, Kitâb al-da'awât, Ḥadîth n° 3852, d'après Anas Ibn Mâlik.*

Il insiste encore sur le fait que le Dhikr permet au *'aql* de sortir du monde extérieure, manifeste vers le monde des sens, spirituel et de l'illusion vers la vérité.

Il indique que c'est un effort (Jihâd) suprême qui dépasse l'effort des corps que la masse déploie pour ne pas enfreindre les limites de Dieu. Il assure enfin que son but final est le vrai repos en savourant la proximité du Seigneur.

Lettre 24¹²⁶⁴ :

Elle décrit comment le disciple s'élève dans son voyage ascensionnel à travers les stations pour atteindre la station de la perfection (*kamâl*).

Il indique que lorsque Dieu veut élire un serviteur, Il illumine son for intérieur par « *Bismillahi al-Rahmâni al-Rahîm* » (au Nom de Dieu le Clément Miséricordieux). Lorsque le serviteur perçoit une manifestation de Sa puissance qui est conforme à la nature des humains alors il s'agit pour lui de la station de bienfaisance et de la beauté manifestée. Et lorsqu'il s'agit de manifestation à l'encontre de la nature humaine alors il sera dans la station de la Majesté. Ensuite il avance jusqu'à l'absence par rapport aux qualités (*sifât*) (qui représentent les lumières de l'Essence (*dhât*)). Il oscille ainsi entre beauté et majesté. La beauté le fait avancer et la majesté le fait reculer ou l'exclure. Il avance ensuite jusqu'à atteindre la station de l'Amour qui lui permet d'être d'abord dans l'effacement (*mahw*) puis pour Dieu, par Dieu et de Dieu comme exprimé dans la tradition dite du *wali*¹²⁶⁵. Si le disciple est soutenu par une force divine cela lui permet de supporter les manifestations seigneuriales sans choc et donc en restant dans l'éveil malgré l'ivresse et dans la constance et l'enracinement malgré le dévoilement. Plus l'ivresse est importante plus la sobriété l'est aussi. C'est la station des parfaits réalisés.

Lettre 25¹²⁶⁶ :

Elle décrit les sens de l'esprit (*rûh*) et ses secrets. Il y utilise encore plusieurs versets coraniques pour donner la légitimité à ses analyses.

Il commence par préciser que tous les besoins humains comme la nourriture, la boisson et le désir sont relatifs au corps et n'ont rien à voir avec l'esprit. Il affirme que l'esprit est une lumière pure. L'humain ne peut contempler Dieu que par l'effacement (*mahw*) de cette

¹²⁶⁴ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-titwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.37-39.

¹²⁶⁵ C'est un *Hadîth qudsî* (divin) qui commence par : « Allah exalté a dit : celui qui fait montre d'hostilité envers un de Mes *Wali* (saints ou amis de Dieu) je lui déclare la guerre... ». BUKHÂRÎ, *al-jâmi 'al-ṣaḥîḥ*, kitâb al-raqâiq, bâb al-tawâdu', *hadîth* n°6164.

¹²⁶⁶ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-titwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.39-41.

humanité (*bashariyya*) et son détachement du cœur qui est le réceptacle de l'esprit. Plus cet effacement est fort plus la manifestation des lumières pour l'esprit est importante et manifeste.

Enfin, il décrit les stations de l'ascension de cet esprit proportionnellement de la Connaissance (*ma'rifa*). Les Prophètes résident dans les cieux en fonction de la noblesse de leur station à leur tête le dernier Messager car il est le meilleur des connaisseurs de Dieu. Sauf Âdam qui est dans le ciel inférieur non pas par mépris mais par grâce de Dieu pour les humains (qui sont avec leur esprit ici-bas car ils n'ont pas atteint le stade des Prophètes) afin qu'ils se réjouissent par sa vision et espèrent à la miséricorde, qu'ils soient des gens de la droite ou de la gauche.

Nous avons commenté de façon plus détaillée cette lettre en chapitre §II-3 en raison de son importance et de sa profondeur.

Lettre 26¹²⁶⁷ :

Elle évoque une classification des gens en trois catégories¹²⁶⁸ : la masse (*'ammah*), l'élite (*khâssah*) et l'élite de l'élite (*khâssat al-khâssah*).

Il l'introduit en revenant sur l'origine de la création, il explique que Dieu créa le corps de l'homme de sperme et donc du plus haut désir puis Il lui a créé l'esprit qui est pur et détaché de tout désir. Néanmoins c'est cet esprit qui est la cause de la conscience des désirs et de leur présence. Dans le même temps, sans cet esprit l'humain serait un objet inanimé. L'humain à sa naissance est comme le *majdhûb* (ravi) qui se satisfait de peu (du vital), ne se soucie de rien et fait confiance (*tawakkul*) car cet état se distingue par la grande force de l'esprit et la faiblesse de l'enveloppe charnelle. Plus le corps se fortifie plus le désir s'accroît et le '*aql* (la raison) reçoit son empreinte.

Il précise que la catégorie de la masse est celle des personnes à qui Dieu s'est satisfait qu'ils s'empêchent les péchés extérieurs et l'extraient de leur esprit. Ceux-là veillent sur leur extérieur pour ne pas tomber dans les interdits. Cette catégorie veille à préserver l'esprit des péchés extérieurs et ils ont un Paradis qui leur est spécifique.

L'élite veille à la fois à se prémunir des péchés extérieurs et des péchés intérieurs comme la haine, les rancunes, la colère... Cette catégorie veille donc à préserver l'esprit des péchés extérieurs et intérieurs et veillent aussi à s'interdire les causes des péchés.

¹²⁶⁷ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.41-43.

¹²⁶⁸ Nous remarquons ici une approche différente de la **lettre n°10** où il a classé les gens en quatre catégories. En empruntant un langage de commerce (vente, achat, crédit). Et une approche plus détaillée que la **lettre n°19** où il n'évoque que deux catégories la masse et l'élite.

L'élue de l'élite chasse tout ce qui n'est pas Dieu, et donc veille à préserver leur esprit de toute illusion qu'elle soit d'origine lumineuse (les actes d'obéissance) ou ténébreuses (désobéissance). Et vont même jusqu'à veiller à ne pas veiller et donc s'éteindre en Dieu et exister par Dieu.

Al-Harrâq précise ensuite que la première catégorie a besoin uniquement de savants qui connaissent la Sharî'a apparente (le licite et l'illicite) pour pouvoir arriver à leur fin.

La deuxième catégorie a besoin de savants qui connaissent à la fois la Sharî'a mais aussi les remèdes des maladies intérieures. C'est-à-dire les soufis dans l'apparence.

Pour la troisième catégorie, il lui faut un guide savant qui est à la fois connaisseur de la Sharî'a et des remèdes des maladies intérieures mais aussi avec un état spirituel qui lui a permis d'être détaché de tout ce qui n'est pas Dieu et qui peut aussi extraire les idoles (*al-siwâ*) des cœurs de ceux qui le suivent ! C'est le maître parfait réalisé guide. Quant à celui qui est savant de l'extérieur uniquement ou *majdhûb* uniquement (et donc sans enracinement dans la Shari'a), l'un et l'autre ne peuvent être suivi pour purifier l'âme (*nafs*) et arriver au plus haut degré.

Enfin, il affirme que le maître inspiré qui a les compétences et les forces spirituelles pour guider et imprégner ses disciples éduque et réalise son rôle par l'Amour qui commence par la rencontre puis la compagnie sincère. Ce maître exerce une véritable alchimie sur les cœurs et permet une vraie transformation positive même face à des personnes qui étaient auparavant enfouie dans le péché extérieur.

Lettre 27¹²⁶⁹ :

Il y précise son exégèse du verset coranique : « **Quant à Mes serviteurs, tu n'as aucun pouvoir sur eux** »¹²⁷⁰.

Il revient encore sur la nature humaine : la dualité argile-lumière qui le compose. Le corps étant d'origine argileuse et l'intérieur est d'origine de la lumière (de Dieu). Chaque être humain serait à l'image de ce qui prend le dessus chez lui (l'argile (les passions) ou la lumière (l'adoration)).

Ensuite il précise que Satan ne doit pas avoir d'emprise ni sur l'extérieur de la personne ni sur son intérieur. Cela est possible si elle réalise la vraie adoration (*ubûdiyya*), en étant esclave de Dieu seul sans attache à autre que Lui. Il précise que si la raison (*'aql*) est attachée

¹²⁶⁹ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.43-45.

¹²⁷⁰ Sourate 17, verset 65. Allusion faite dans ce verset à la discussion entre Dieu et Satan et de ce choix de Satan de s'attaquer aux humains pour les égarer de la Voie du Seigneur.

à autre que Dieu alors elle ne sera pas esclave de Dieu intérieurement car Satan aura l'emprise sur son intérieur et si elle dépasse les limites de Dieu extérieurement alors Satan aura l'emprise sur son extérieur et ne sera pas non plus un esclave pur pour Dieu.

Enfin, il donne la condition sine qua non pour être maître vivant réalisé qui est d'être savant connaisseur de l'extérieur et de l'intérieur, i.e. savant exotérique et ésotérique qui a réuni en lui Sharî'a et Haqîqa. A cette condition ce maître va pouvoir protéger ses compagnons intérieurement et extérieurement et leur fournir les flux spirituels (*madad*) qui leur permettent cette double protection.

Il argumente par la tradition dite Gabriel¹²⁷¹ pour affirmer que la station de l'*Ihsân* (Excellence) fait partie de la religion et donc c'est une demande légitime et même la plus noble que de chercher la purification intérieure en plus de celle de l'extérieur et donc d'aspirer à l'Excellence en compagnie d'un maître et guide réalisé.

Lettre 28¹²⁷² :

Il y précise la réalité des actions produites par le serviteur et l'appartenance de ses actions pour la Sharî'a et pour la Haqîqa.

Il détaille que l'être créé est par essence dépendant de celui qui l'a créé et qu'il n'a aucun pouvoir si ce n'est par Dieu qui Lui a créé des actions et lui a créé des qualités. Ces actions sont dans la jurisprudence divisées en cinq catégories : l'obligatoire, le recommandé, l'illicite, le détestable et le licite. Les Prophètes et Messagers ont été les transmetteurs fidèles pour que chaque action de l'homme puisse mériter châtiment ou récompense. En vérité les actions de l'homme sont certes créées par Dieu mais elles sont le résultat de l'homme pour la Sharî'a et donc lui appartiennent et méritent pour cela le jugement. Il précise que la Haqîqa et la Sharî'a sont deux soleils avec une seule levée.

Il met en avant deux versets qui argumentent sa confirmation : le premier « **Et Dieu vous a créés, vous et ce que vous faites.** »¹²⁷³ Qui montre le statut des actes au regard la Haqîqa (intérieurement) et « **Quiconque agit en bien, le fait pour lui-même ; et quiconque agit mal, agit contre lui-même. Puis vous serez ramenés vers votre Seigneur** »¹²⁷⁴ qui montre le statut des actes au regard de la Sharî'a (extérieurement).

¹²⁷¹ Déjà citée.

¹²⁷² DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.45-47.

¹²⁷³ Sourate 37, verset : 96.

¹²⁷⁴ Sourate 45, verset 15.

Enfin, il défend une vision équilibrée du dogme qui prend en compte à la fois la Haqîqa et la Sharî'a.

Lettre 29¹²⁷⁵ :

Il y incite à s'attacher à Dieu en permanence quand bien même le disciple atteint les plus hautes distinctions dans ce bas monde comme des fonctions de pouvoir temporel. Ainsi que la bienséance et la bienfaisance avec les créatures comme conditions pour un soufisme éclairé et remède des maladies intérieures.

Il commence par « l'intelligent, celui qui a toutes ses facultés de *'aql* (raison éclairée) est celui qui reste présent avec Dieu même s'il possède la terre entière et le royaume étendu... Mon fils n'oublie pas ou ne délaisse pas l'invocation du Miséricordieux à cause du service du Sultan, Il (Dieu) t'éprouvera alors en le relâchant contre toi. Soit au service de Dieu plus que ton service au Sultan ».

Ensuite, il incite le disciple à rester humble comme avant, ne jamais céder à l'orgueil et continuer dans l'élan de générosité et de bienfaisance, car la miséricorde de Dieu est plus proche des bienfaisants.

Il met en garde contre l'épreuve divine pour tester la reconnaissance et la gratitude du serviteur. La bonne reconnaissance consiste à donner des mêmes richesses avec lesquelles Dieu a gratifié le serviteur.

Il incite à soutenir l'opprimé et à aider le pauvre avant même qu'il le demande, ainsi Dieu en retour se manifestera par le don généreux avant même que le serviteur demande.

Il ordonne la bienfaisance aux créatures (*khalq*) et d'aider en priorité les frères qui sont assidus aux réunions à la zawiya s'ils sont dans le besoin. Enfin, il incite à la douceur et la magnanimité en rappelant que Dieu aime la douceur et la magnanimité en toute chose et vis-à-vis de toutes les créatures.

Lettre 30¹²⁷⁶ :

¹²⁷⁵ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.47 et 48.

¹²⁷⁶ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.48 et 49.

Il y indique l'obligation pour le disciple de s'orienter à Dieu par tout son être et que son obéissance parfaite et son suivi scrupuleux à son maître lui permet le succès.

Il précise que le disciple reçoit de Son seigneur à mesure de son orientation à Lui. L'aspirant doit veiller à la pureté de l'œil de son cœur afin de pouvoir parvenir à la connaissance divine par la vision clairvoyante de la vérité.

Al-Harrâq met en avant la métaphore suivante pour désigner la relation entre le maître et le disciple : le disciple s'abreuve de la source pure de son maître. Si le disciple n'arrive pas au but ce n'est pas la source qui manque d'eau ou de pureté mais l'obstacle (constitué par les vices ou les attaches du disciple) qui empêche l'eau d'arriver.

Il met en garde contre tout jugement vis-à-vis du maître, car pour lui le fait que le maître puisse apparaître distrait ne remet pas en cause sa station et sa présence avec Dieu puisqu'il est inondé par la Haqîqa. Il argumente par la parole de 'Umar le deuxième calife « il m'arrive de préparer une armée alors que je suis dans la prière »¹²⁷⁷.

Enfin, il insiste sur le fait que le disciple qui réussit dans la voie est celui qui applique scrupuleusement et parfaitement les consignes de son maître.

Lettre 31¹²⁷⁸ :

Il y précise l'obligation de prendre la Voie d'un maître éducateur et indique le pourquoi.

Il répond à la question d'un disciple qui fut empêché par son père de participer à l'assemblée du Dhikr.

Il met en avant pour cela la réponse d'Ibn 'Abbâd¹²⁷⁹ dans *Nuzhat al-nâzir al-mutaammil*¹²⁸⁰. Dans cette réponse le soufisme est défini comme la station où le serviteur est en même temps dans l'agrément de Dieu et Son amour (*al-ridâ wa al-mahabba*). Al-Harrâq s'exclame en ces termes : si le soufisme est ainsi défini alors pourquoi celui qui croit en Dieu et au jour dernier le négligera pour s'occuper d'autre chose !

Les étudiants de la science sont dupés et orgueilleux ajoute –t-il, ils s'occupent du Fiqh (le droit) (qui est une science des plus proches des objectifs nobles de l'existence humaine) mais en amont ils n'ont pas purifié leurs intentions à travers le cheminement dans le soufisme ! Ainsi,

¹²⁷⁷ Rapporté dans l'authentique de Bukhari, kitâb : al-'amal fî al-ṣalât, bâb : yufkiru al-rajulu al-shayaa fî al-ṣalât, 1/364.

¹²⁷⁸ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-titwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.49-50.

¹²⁷⁹ Il s'agit d'Ibn 'Abbâd al-Rundî (de Ronda) Muḥammad Ibn Yahyâ al-Nafzî, parmi ses ouvrages : *al-rasâil al-kubrâ*, il est mort à Fès en 1389/792H. Voir *salwat al-anfâs* 2/133, *al-a'lâm* 5/299.

¹²⁸⁰ Ouvrage d'Ibn 'Abbâd manuscrit sous le nom *Nuzhat al-nâzir al-mutaammil wa qayd al-sâir al-mousta'jil*, al-khizânah al-ḥasaniyyah, Rabat, Maroc, n°2437.

ils suivirent leur passion. Celui parmi ces étudiants qui prétend que son intention est correcte alors on lui dira : comment prétends-tu cela alors même que tu n’as jamais mis le pied dans la voie de la purification (le soufisme) ! Ce n’est qu’à travers la Tariqa que tu pourras percevoir les ruses de ton âme et découvrir l’ostentation (*shirk al-khafiyy*) et les divers vissitudes liées à sa nature y compris les plus cachées, ainsi ta quête de science sera motivée par la religion (et non le bas monde). Cette quête « spirituelle » est un devoir religieux, elle exige de toi le voyage vers celui qui est connu par son aptitude à l’éducation même contre l’avis de tes parents.

Al-Harrâq met en avant également les paroles d’al-shaykh al-Sanûsî¹²⁸¹ à ce sujet dans son *sharh* (commentaire) d’al-Jazîrî¹²⁸²: « l’âme [charnelle] lorsqu’elle prend le dessus c’est comme l’ennemi envahisseur lorsqu’il est brusquement aux portes de la cité, il est une obligation individuelle (*fard ‘ayn*) de le combattre (*Jihâd*) même contre l’avis des parents comme le *Jihâd* physique lorsque l’ennemi agresseur envahi notre territoire. »¹²⁸³

Al-Harrâq rapporte ensuite le récit qu’il qualifie d’authentique concernant al-Sariyy al-Saqî¹²⁸⁴ qui avait ordonné à son disciple al-Junayd un ordre et le père d’al-Junayd lui avait ordonné un autre ordre, al-Sariyy a appliqué l’ordre de son maître et dit plus tard : « je n’ai eu le succès que parce que j’avais mis en avant l’ordre de mon maître. », pour al-Harrâq il est ainsi plus logique de privilégier l’obéissance et le suivi de celui qui est plus digne et plus apte à être écouté et accompagné. Il cite l’exemple de la mère par rapport au père dans le Hadîth authentique de Bukhârî où le Prophète guida la personne qui demande qui suivre lorsque les ordres des deux parents semblent se contredire, vers le suivi de sa mère (trois fois).

En fin de cette lettre, il rappelle ce qui a été rapporté dans les commentaires d’*al-Mukhtasar*¹²⁸⁵ du fait d’autoriser la rupture du jeûne surérogatoire du disciple/élève à la demande de son maître¹²⁸⁶, il insiste sur le fait que le maître ici veut dire le maître de la Tariqa et non le maître de la science extérieure.¹²⁸⁷

¹²⁸¹ Il s’agit du savant Muḥammad Ibn Yûsuf Ibn al-Ḥusayn al-Sanûsî, mort en 895H/1490, il est l’auteur de plusieurs ouvrages tels *Umm al-barâhîn fî al-‘aqâid*, *al-‘iqd al-farîd fî mushkilat al-tawḥîd* (qui est un *sharh* (commentaire) de *Lâmiyat al-jazâirî fî al-kalâm*. Voir *al-a’lâm* 8/29-30.

¹²⁸² Aḥmad Ibn ‘Abd Allah al-Jazâirî, Shihâb al-Dîn Abû al-‘Abbâs al-Zawâwî al-Mâlikî m 897H/1492.

¹²⁸³ *Sharh* (commentaire) de *lâmiyat al-jazâirî fî al-kalâm : al-‘iqd al-farîd fî mushkilat al-tawḥîd*

¹²⁸⁴ Oncle maternel d’al-Junayd et son maître spirituel, déjà cité.

¹²⁸⁵ Il s’agit de *Mukhtasar* al-shaykh Khalîl Ibn Ishâq al-Jundî, une référence de l’école malikite, c’est une synthèse sur la *Mudawwana al-kubrâ* de Saḥnûn (déjà citée).

¹²⁸⁶ En effet dans l’école de Mâlik, le *mash-hûr* (le plus répandu) est qu’on ne peut pas rompre le jeûne surérogatoire sans raison ou excuse. Car autrement il faut le rattraper. Parmi les raisons qui autorisent la rupture du jeûne surérogatoire sans devoir le rattraper : **à la demande du père ou du shaykh même s’ils ne jurent pas** : TAHER, ‘Amir, *al-tashîl li ma’ânî mukhtasar khalîl*, Beyrouth, Dâr Ibn Ḥazm, 2009, 7/82-84.

¹²⁸⁷ Il est important de signaler que al-Harrâq était considéré à la fois maître de la Tariqa et de la science extérieure.

Lettre 32¹²⁸⁸ :

Elle est très concise, elle aborde d'une part la validation d'un Ijtihâd d'un disciple et de l'autre la liaison étroite entre science (*'ilm*) et convenance (*adab*) et que que la Tariqa est fondée sur les *Maqâsid* (finalités nobles) de la *Shari'a* (au sens législation) au niveau extérieur et ses *sunanes* (traditions) au niveau intérieur.

Un des disciples d'al-Harrâq a pris une initiative (*Ijtihâd*) d'imposer une petite aumône aux retardataires par rapport à la réunion du Dhikr afin de les inciter à la ponctualité. Al-Harrâq a validé cette initiative en argumentant par une parole attribuée à 'Abd Allah Ibn Wahb¹²⁸⁹, un des maîtres de Bukhârî et un disciple direct et des plus éminents de Mâlik : « mon âme m'a désobéi dans une chose et j'ai eu du mal à m'en détacher, à chaque fois que je me repentais (à Dieu), je récidivais ! Alors j'ai décidé de donner en aumône un dirhame à chaque fois que je revenais à cela ainsi je m'en suis détaché définitivement. »

Enfin, dans cette lettre al-Harrâq rappelle le fondement de la Tariqa qui le rapproche de la science du Fiqh : *al-Maqâsid* (que nous avons déjà cité), qui lui donne une dimension humaniste universelle et orientée vers ce qui est essentiel : l'éducation du cœur et l'amélioration du comportement.

Lettre 33¹²⁹⁰ :

C'est la plus courte (116 mots), elle aborde la notion de « *Kulfa* » avec les frères, qu'on peut traduire aussi par la bienveillance qui fait allusion à l'effort déployé pour alléger le fardeau des frères et les aider dans la Voie. Il y incite les disciples à prendre soin des plus fragiles et des plus pauvres parmi eux et de ne rien leur imposer comme charge pour ne pas les « fragiliser davantage ».

Lettre 34¹²⁹¹ :

Elle précise que la qualité de réunir extérieurement et intérieurement en Dieu (*al-jam'*) est exclusive à celui qui a bénéficié du regard de la Miséricorde de la part de Dieu.

¹²⁸⁸ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.50 et 51.

¹²⁸⁹ Il s'agit de Abû Muhammad 'Abd Allah Ibn Wahb Ibn Muslim al-Fihri al-Misri (l'égyptien), né à Foustât en Egypte en 125H/743, éminent élève de Mâlik et al-Layth Ibn Sa'd. Il est mort en 197H/812: cf. MAKHLOUF, Muḥammab Ibn Muḥammad, *Shajarat al-nûr al-zakiyya fî tabaqât al-mâlikiyya*, Beyrouth, dâr al-kitâb al-'arabi, Tome I, pages : 58 et 59

¹²⁹⁰ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.51.

¹²⁹¹ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.51.

Quand un serviteur reçoit ce regard béni alors il devient lui-même porteur de cette miséricorde et ne voit dans les univers que Dieu (et Ses manifestations). Il est ainsi plongé dans l'invocation et le bonheur par Dieu son bien-aimé et n'est affligé par rien. Quand bien même cette personne recevrait les biens précieux du bas-monde et de l'au-delà il ne pourra pas quitter cette station de jouissance avec son bien-aimé.

Il incite ses disciples à être dans cette station (détaché de tout ce qui n'est pas Dieu) et il manifeste sa satisfaction pour ce qu'on lui rapporte par rapport à ses disciples et leur assiduité notamment leur réunion chaque vendredi. Il prie enfin pour que la miséricorde qui les habite puisse s'étendre à toutes les créatures.

Lettre 35¹²⁹² :

Elle précise la notion de contentement (*riḍā*) par rapport à ce que Dieu a décrété et dans toutes les situations. Elle indique également que ce contentement est un fruit de la sincérité dans l'adoration.

Il y détaille que le disciple est confronté dans ce bas-monde aux épreuves en lui-même, en ses enfants, en ses biens et que la sagesse derrière ces afflictions est d'amener l'insouciant à revenir à Dieu et d'augmenter la foi et l'attachement à Dieu du réalisé. Il précise en se conférant à la tradition que les plus éprouvés sont les Prophètes puis les saints.

La seule épreuve qui doit chagriner le disciple est l'insouciance. Alors que l'insouciant se chagrine de la diminution de ses biens éphémères. La plus grande calamité pour l'invocateur est qu'un instant passe sans qu'il soit avec Dieu dans cet instant.

Il enjoint aux disciples de veiller sur leurs cœurs qu'ils ne contiennent aucune pensée en dehors de Dieu et qu'ils doivent se réjouir de tout ce qui fait revenir à Dieu et ce qui rend leur vie éphémère invivable ! Afin de ne pas souhaiter y rester ni s'en réjouir. Il compare la vie mondaine à une prison pour le croyant et un Paradis pour le négateur. Il insiste sur le fait qu'un ennemi qui te fait connaître ta vérité et grâce à qui tu parviens au bien est meilleur qu'un ami qui te coupe de Dieu !

Il précise que si la personne a un minimum vital chez lui, la paix et la santé alors c'est comme s'il possédait le monde entier.

Enfin il donne la métaphore suivante : « le chien du bas-monde aboie lorsqu'il voit les autres chiens manger d'un cadavre alors même qu'il est rassasié, son ventre est plein mais ses yeux sont encore avides et il redoute que les autres chiens ne lui laissent rien ! »

¹²⁹² DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-titwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.51 et 52.

Lettre 36¹²⁹³ :

Elle précise que Dieu donne au disciple dans la mesure où ce dernier se donne à Lui. Il indique le sens même de l'intention pure et de l'orientation correcte. Le disciple ne doit pas espérer par ses actes pieux des récompenses ou des retours même dans l'au-delà. L'Elite ne demande de Dieu que Dieu. Il leur suffit, alors que la masse est dépendante et attend des autres. L'élite est « riche » par Dieu et n'a besoin de personne.

Lettre 37¹²⁹⁴ :

Elle précise l'état des gens ivre du bas-monde et l'état de ceux qui ont l'aspiration noble et élevée.

Il indique ainsi que les gens dont la réflexion est limitée à ce qui concerne leur extérieur ont leur cœur malade. Car la maladie du cœur est de se soustraire au Seigneur par le monde des sens. C'est là l'illusion.

L'homme parfait est celui qui se soustrait des griffes des sens et qui voyage avec son cœur pour contempler son Seigneur. Cette catégorie de personnes même si elles sont rares mais compte beaucoup chez le Seigneur.

Les gens d'aspiration supérieure, les parfaits ne sont occupés que par Dieu et ne s'occupe ni de ceux qui les aiment ni de ceux qui les détestent ni de ceux qui les affligent ni de ceux qui les réjouissent, ni du mal des ennemis ni de l'utilité des amis et des biens-aimés. Ils sont avec Le Bien-Aimé.

Enfin, il informe ses disciples qu'il se réjouit d'entendre qu'ils se réunissent pour Dieu et s'occupent du Dhikr jour et nuit comme le Prophète se réjouissait lorsqu'il voyait ses compagnons dans l'assiduité et l'effort persévérant.

Lettre 38¹²⁹⁵ :

Elle évoque la nécessité de la constance et de l'enracinement avec Dieu surtout au moment des troubles et des épreuves et que **le délaissement de la volonté propre** pour celle

¹²⁹³ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.52 et 53.

¹²⁹⁴ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.53 et 54.

¹²⁹⁵ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.54 et 55.

de Dieu est meilleure et plus digne pour celui qui invoque Dieu et s'attache à Lui en permanence.

Il y précise que c'est au moment des troubles que les hommes se distinguent des enfants et que les invocateurs se distinguent des insouciantes. Ces troubles sont un test divin pour jauger l'attachement du disciple à son Seigneur.

Il incite ses disciples à invoquer encore plus au moment des troubles et précise que celui qui ressent de la pudeur vis-à-vis de Dieu, Dieu lui rend cela en retour. Le disciple qui invoque se trouve invoqué par Dieu et aimé et donc protégé. Il est dans la bienveillance divine conformément à la tradition divine (*ḥadīth qodsī*) : « **celui qui est occupé par Mon invocation, Je lui donne du meilleur que Je donne à ceux qui demandent** »¹²⁹⁶

Enfin, il précise que celui qui a été gratifié par cette occupation du Dhikr, il a alors reçu le meilleur don de Dieu et sera épargné de tout chagrin et aura le bas-monde et l'au-delà. Il sera apaisé et n'aura pas à planifier et réfléchir car Dieu décide pour lui et Sa décision est la meilleure.

Lettre 39¹²⁹⁷ :

Elle indique les bienfaits de la fraternité en Dieu et du rappel (discussion) autour de Dieu avec les frères.

Il y précise essentiellement que le frère est avec son frère en connexion où qu'il soit et qu'il le nourrit par la discussion utile en sa présence et de son amour même s'il est absent.

Enfin, il précise que Dieu peut priver le disciple de bienfaits lorsque ces derniers le détournent de Lui. Que l'insouciant qui est distrait de l'invocation de Dieu est dans l'orgueil lorsqu'il reçoit les bienfaits de Dieu.

Lettre 40¹²⁹⁸ :

Elle indique que la discussion en Dieu (de Dieu) ou le rappel (*mudhâkarah*) augmente la lumière de la foi.

Il précise également que si le disciple invoque Dieu abondamment alors Dieu l'invoque en mieux en inspirant aux gens de l'aimer et de le citer élogieusement partout dans les mondes.

¹²⁹⁶BAYHAQÎ, *Shu'ab al-îmân*, bâb maḥabbat llah 'azza wa jalla, faṣl fî idâmat dhikri llah, ḥadīth n°573 1/413,414.

¹²⁹⁷DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.55.

¹²⁹⁸DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.56.

Si le disciple défend les invocateurs, Dieu le défend et le protège et lui donne la victoire. En résumé le retour de Dieu en réponse à Son serviteur est plus généreux.

Néanmoins, il précise que celui qui est concerné par cette grâce et cette générosité en retour est celui qui agit pour Dieu et non pour une cause autre que Lui ni pour une récompense.

Lettre 41¹²⁹⁹ :

Elle indique que les disciples ne sont que des humains et donc faillibles et que tout péché tel qu'il soit est susceptible d'être pardonné et nécessite repentir à Dieu.

Il précise que le secret de l'élitisme est la grâce de Dieu indépendamment des causes et de l'acte en lui-même.

Il met en avant le rôle du maître et son éducation et que le fait que les gens de l'extérieur (*ahl al-zâhir*) ne le reconnaissent pas est dû à leur voile qui les empêche de voir cette science intérieure.

Lettre 42¹³⁰⁰ :

Elle s'adresse à un « frère en Dieu », que le maître qualifie de « professeur parfait homme de bien et de bénédiction »¹³⁰¹. Mais au-delà, elle précise quelques convenances et qualités qui doivent caractérisées le maître et guide spirituel.

Il y indique d'abord le pardon : pardonnez à celui qui a pardonné comme à celui qui n'a pas pardonné.

Puis de trouver l'excuse même si la personne lui refuse l'excuse et d'avoir le meilleur jugement vis-à-vis des créatures et la bonne présomption.

De se taire et ne pas dévoiler les gens, de ne citer que leurs bonnes qualités. Enfin d'être doux et avenant. Le maître essaie à travers cette lettre de donner les qualités du modèle à suivre (*al-shaykh al-qudwa*).

Lettre 43¹³⁰² :

¹²⁹⁹ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-titwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.56 et 57.

¹³⁰⁰ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-titwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.57.

¹³⁰¹ Nous ne savons pas de qui il s'agit.

¹³⁰² DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-titwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.57 et 58.

Elle s'adresse à un frère faqîh¹³⁰³ et aux autres frères fuqarâ, elle incite à se protéger par l'invocation de Dieu de façon abondante, par l'accomplissement des obligations, le suivi de la sunna et la compagnie du maître éducateur en lui obéissant et en étant présent aux réunions de Dhikr.

Il y ordonne les disciples de fuir vers Dieu pour se protéger des vices de l'âme et de ses ruses.

Par le moyen du Dhikr, de l'accomplissement des obligations et du suivi de la sunna et par le Dhikr de façon permanente.

Il indique que si le disciple occupe son temps en Dieu et non à combattre ses deux ennemis Satan et l'âme charnelle alors Dieu s'en chargera pour Lui.

Les intelligents sont ceux qui confrontent le mal de Satan et de l'âme par l'invocation de Dieu (Dhikr) en permanence.

Enfin il conseille la réunion spirituelle avec les frères et argumente son importance par analogie à la prière en groupe qui est équivalente à 27 fois la prière d'une personne seule.

Lettre 44¹³⁰⁴ :

Elle s'adresse à un frère faqîh responsable d'un groupe de fuqarâ de sa région¹³⁰⁵. Elle donne à travers lui des conseils pour tout cheminant pour Dieu.

Le maître y incite ce responsable du groupe à encourager les frères à faire le Dhikr et à se réunir pour cela.

Il lui demande de leur ordonner la crainte révérencielle (*taqwâ*), le suivi de la sunna et l'examen de conscience (juger son âme). Il précise que si l'âme demande quelque chose alors il faut analyser cela, si cela est léger pour elle alors il faudra le délaissier et si cela est lourd alors il faut le faire. Car ce qui est lourd pour l'âme est le bien. Il leur demande de fuir vers Dieu quel que soit leur état : pauvre ou riche, malade ou en bonne santé, puissant ou faible.

Il leur ordonne de ne pas s'orienter vers autre que Lui pour éviter la déperdition !

Enfin, il les encourage à persévérer dans le Dhikr ainsi Dieu soulagera leur peine et résoudra leur souci et ils atteindront par cela le bonheur comme l'ont atteint les gens de Dieu avant eux.

¹³⁰³ Nous n'avons pas trouvé de qui il s'agit.

¹³⁰⁴ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.58 et 59.

¹³⁰⁵ Nous n'avons pas trouvé de qui il s'agit.

Lettre 45¹³⁰⁶ :

Elle s'adresse également à un frère faqîh responsable d'un groupe de fuqarâ de sa région¹³⁰⁷. Elle indique les bienfaits du Dhikr.

Le maître y précise que celui qui invoque Dieu de façon abondante, Dieu l'évoque en purifiant son âme de tout vice. Car la beauté et le bon parfum du Dhirk ne peuvent s'associer avec de l'impur. Celui qui oublie Dieu est oublié et son âme ne se purifie pas.

L'invocateur entreprend un voyage ascensionnel dans la contemplation de Dieu et reçoit de toute chose (nourrit son esprit des lumières du Sublime). Ainsi sa présence avec Dieu augmente.

L'insouciant au contraire au contact des choses ne fait qu'amplifier son voile jusqu'à mourir (au sens de la mort du cœur) et ne plus se soucier de Dieu !

Lettre 46¹³⁰⁸ :

Elle s'adresse à « tout frère bien-aimé en Dieu ».

Elle précise les signes du véritable invocateur.

Il y indique que les gens se distinguent les uns des autres par l'intensité de leur invocation (Dhikr).

L'invocateur a comme signe sa parure intérieure par la lumière de la certitude (*yaqîn*).

Il n'est entravé dans son élan par aucun état ni épreuve. La conscience de ses épreuves est la marque des insouciantes, car l'invocateur est connecté au Seigneur et ne ressent rien de ce que ressent les gens distraits de Dieu.

L'invocateur a un seul état : sa présence avec Dieu qui occupe toute sa pensée. Plus les épreuves s'abattent sur lui plus sa présence avec Dieu augmente et son Dhikr s'intensifie.

Il demeure ainsi et dans l'amour de ses frères invocateurs jusqu'à atteindre la maturité spirituelle.

Lettre 47¹³⁰⁹ :

La lettre commence par indiquer l'importance d'avoir un frère en Dieu.

Elle indique ensuite la sagesse derrière l'apparition de l'être humain et son existence.

¹³⁰⁶ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.59.

¹³⁰⁷ Nous n'avons pas trouvé de qui il s'agit.

¹³⁰⁸ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.59 et 60.

¹³⁰⁹ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, 1er chapitre, p.60.

Il indique d'abord que les obligations qu'Allah a ordonné au serviteur et les interdits qu'Il a rendu illicite ont pour but de purifier le cœur et permettre le meilleur viatique pour le voyage (vers la Présence Seigneuriale).

Il indique ensuite que le but de la création est de Connaître Dieu et il argumente par le verset : « **je n'ai créé les Jinns (génies) et les Hommes que pour M'adorer** »¹³¹⁰, al-Harrâq évoque l'interprétation du compagnon 'Abd Allah Ibn al-'Abbâs¹³¹¹ de ce verset : « M'adorer, c'est me connaître »¹³¹². Il mentionne la maxime à propos de la divinité : « Je fus un trésor caché non connu et j'ai créé la création pour me faire connaître »¹³¹³.

Celui qui sort de ce bas-monde sans avoir eu une connaissance de Dieu alors il a perdu et n'a pas réalisé ce qui est le but même de son existence. Il aura perdu le bas-monde en se fatiguant et l'au-delà (et ses jouissances).

Il indique enfin que Dieu ne peut infliger le serviteur par deux peurs une ici-bas et une dans l'au-delà, s'il craint Dieu ici-bas, il aura la paix et n'aura rien à craindre dans l'au-delà. Il incite ses disciples à compter sur Dieu (et Son Amour) et non sur les actes (bien que ceux-ci restent nécessaires).

Lettre 48 ¹³¹⁴:

Elle indique des analogies entre l'éducation du Prophète à ses compagnons et l'éducation du maître éducateur à ses disciples pour atteindre la sincérité. Elle indique également que le vœu et la supplication du connaisseur de Dieu sont exaucés (grâce à l'intensité de leur présence avec Dieu).

Enfin, elle indique la grande importance de prier pour son frère en son absence, et y rappelle que le frère est le miroir de son frère.

¹³¹⁰ Coran, sourate 51, verset 56.

¹³¹¹ Surnommé l'interprète du Coran, cousin du Prophète, né trois ans avant l'hégire et mort en 68 de l'hégire/687 à Tâif. Il est parmi les quatre 'Abd Allah qui ont transmis la science du droit (*Fiqh*) qui va naître plus tard à l'époque 'Abbasite.

¹³¹² RAZI (RAZES), al-, Fakh al-Dîn, *al-Tafsîr al-kabîr*, volume 14, chapitre 28. QURTUBÎ, *al-Jâmi' li ahkâm al-qurâne*, 9/17 page 38.

¹³¹³ Ibn Taymiyya, al-Suyutî, al-Zarkashî, al-Hâfîz Ibn Hajar et autres savants confirment que cela n'est pas un hadîth.

¹³¹⁴ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat 1er chapitre, p.60 et 61.

Lettre 49¹³¹⁵ :

Elle indique que le maître éducateur peut éprouver ses disciples par des manifestations de la majesté (*jalâl*) pour tester leur sincérité.

Il fait l'analogie avec l'épreuve de l'exclusion qu'a subi Ka'b Ibn Mâlik et ceux qui ont été dans sa situation¹³¹⁶. Ces compagnons ont reçu après l'épreuve difficile¹³¹⁷ la bonne nouvelle de Dieu de l'acceptation de leur repentir car ils ont patienté et ont fait preuve d'une grande sincérité avec le Messager.

Lettre 50¹³¹⁸ : pour le sultan 'Alaouite 'Abd al-Rahmân Ibn Hishâm après la mort de Mûlây Slimân

Nous avons traduit intégralement cette lettre dans le sous-chapitre précédent. Il y délivre ses conseils précieux au nouveau souverain en l'incitant à la justice, l'humilité et à l'écoute de ses sujets.



¹³¹⁵ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat 1er chapitre, p.62.

¹³¹⁶ Sourate 9, verset 118. Il s'agit de trois compagnons Ka'b Ibn Mâlik, Murâra Ibn al-Rabî' et Hilâl Ibn Umayya qui n'ont pas assisté à l'expédition de Tabûk (année 9 de l'hégire, 630 de l'ère chrétienne) contre l'armée byzantine et qui n'avaient pas d'excuse pour cette absence. Ils ont préféré dire la vérité au Prophète et ne pas mentir comme les hypocrites (qui ont donné des prétextes pour être épargnés). Cf. *Saḥîh Muslim bi sharḥ al-Nawawî*, kitâb al-tawba, bâb ḥadîth tawbat Ka'b Ibn Mâlik wa ṣaḥîbayh, ḥadîth n°2769 9/76.

¹³¹⁷ On ne leur adressa plus la parole pendant cinquante nuits. Et au quarantième jour le Prophète avait ordonné à Ka 'b de se séparer momentanément de sa femme. Même référence.

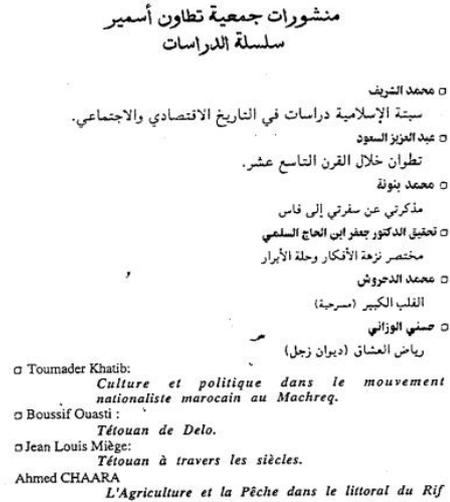
¹³¹⁸C'est la lettre numéro cinquante, elle ne figure pas dans le manuscrit d'al-Dilâi mais elle figure dans *Târîkh Tiṭwân* de M. Dawud, volume 6 pages 331, 332 et 333.

Commentaires et analyses sur son Dîwân (son recueil de poèmes)¹³¹⁹

Page de garde de l'ouvrage qui compile son Dîwân :

SULAMI, Ja'far, Ibn al-Hâjj, *Dîwân al-Harrâq San'at Muhammad Ibn al-'Arabi al-Dilâh al-ribâtî*, Muḥammadia, Maroc, éditions : Jam'iyyat Tittâwîn Asmîr, 1996.

Cet ouvrage reprend de façon claire et ordonnée en *bahr*¹³²⁰ l'intégralité des poèmes mentionnés dans la source principale : DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-titwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat 4ème chapitre, p.91 à 121.



سلسلة الشخصيات

- تكريم الأستاذ امحمد عزيان.
- تأييد الفقيه محمد داود.



سلسلة تراث 3

¹³¹⁹ Ses poèmes sont essentiellement dans trois ouvrages :

DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-titwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat 4ème chapitre, p.91 à 121.

SULAMI, Ja'far, Ibn al-Hâjj, *Dîwân al-Harrâq San'at Muhammad Ibn al-'Arabi al-Dilâh al-ribâtî*, Muḥammadia, Maroc, éditions : Jam'iyyat Tittâwîn Asmîr, 1996.

et BENMANSOUR, 'Abd al-Llatîf Ibn Muḥammad, *Tahdhîb al-adhwâq fî jîmiyyati al-shaykh al-Harrâq*, Rabat, éditions Maṭba'at al-shamâl al-ifrîqî, 1963. Ce dernier comporte 12 *nawba*.

¹³²⁰Litt. une mer, il s'agit de la forme de construction des vers arabes, il en existe essentiellement 15 (exemples : *tawîl* : long, *basîṭ* : simple...).

Nous distinguons à travers ce recueil trois thèmes majeurs que nous présentons ici par des exemples de vers :

Celui du Tawhîd (l'unicité divine) et de l'Amour divin, à ce sujet Muḥammad al-Ḥarrâq dit:

**J'ai répandu l'encens en prononçant Son Nom
Par amour ardent en vénération à Sa gloire
Une brise s'est levée, et qui m'a fait connaître
Qu'à travers le parfum résidait Son essence.
J'ai alors atteint l'œil ('*ayn*) de certitude (*al-yaqîn*)¹³²¹
Qu'il n'est dans l'univers en réalité nul autre que Lui.¹³²²**

Celui de l'éloge du Prophète et son amour :

**Tu as réuni en toi [ô Muḥammad] tout ce qu'on peut aimer
Ainsi, il n'est plus possible de diriger le regard ailleurs
Tout ce que l'œil perçoit est désormais absent
Lorsque ton visage lumineux apparaît !¹³²³**

Et celui de l'ivresse spirituelle. Il dit à ce sujet :

**Un soleil, dès qu'il brille dans l'esprit du buveur,
Il le fait pure essence, avec les univers pour noms.
Quand la coupe se vêtit de couleurs dorées,
Que bulles lui font un collier perlé du tout la robe étincelle.
D'expérience, les Avertis connaissent sa brûlure.
Du dehors d'un verre à vin non encore défloré,
Ils peuvent être enivrés sans en briser le sceau.
Les hommes de sens dans l'ivresse savent garder élégance.
Nul d'entre eux en présence d'ivrognes n'a fracassé la coupe ni à l'égarement n'a cédé.**

¹³²¹ Terme coranique : '*ayn al-yaqîn*, Sourate 102, verset 7.

¹³²² SULAMI, Ja'far, Ibn al-Ḥâjj, *Dîwân al-Ḥarrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâṭ al-ribâṭî*, p.19 : sur la gamme poétique *al-baḥr al-baṣîṭ* « *bakhartu bi al-tîbi 'inda dhikri iyyâhu ... min shiddati al-ḥubbi ta'zîman li 'alyâhu ...* »

¹³²³ *Dîwân al-Ḥarrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâṭ al-ribâṭî*, référence citée, p.48 : sur la gamme poétique *al-baḥr al-baṣîṭ* : *mustaf'lun fâ'ilun mustaf'lun fâ'ilun*.

**Et si d'autres parfois trahissent le secret,
Les gardent du faux-pas la face et le revers.**¹³²⁴

Nous signalons l'emploi du dialecte marocain en plus de langue arabe classique, ce qui a participé à rendre ces poèmes très populaires jusqu'à nos jours, notamment au nord du Maroc.

Al-Harrâq transformait des poèmes qui expriment une beauté naturelle profane ou charnelle en des poèmes mystiques avec des sens plus profonds faisant allusion à la divinité. Voici un exemple de vers d'un classique de la musique andalouse converti par al-Harrâq :

« Le matin comme un notable se promène vêtu de ses plus beaux habits et laisse traîner son *dibâj* (drap en soie) »

Al-Harrâq écrit alors en dialecte marocain et sur le même *baḥr*¹³²⁵ et la même gamme musicale concernant les sens soufis :

« **Soit pure avec ton amant il te dévoilera l'éclat de ses lumières et tu auras de sa beauté un signe**¹³²⁶ »

Il utilisait également les poèmes d'Ibn al-Fârid (1181-1235) et Shushtarî (1212-1269) et tissait à leur refrain ses chants.

En plus de leurs messages éducatifs, sa poésie entendait rapprocher la compréhension des notions les plus ambiguës du soufisme. Al-Harrâq était un poète attentionné et sensible à la culture Andalouse. Il jouait le luth et excellait en musique andalouse. Il écrit trois grands *Dîwân* (chants soufis) invoquant la grâce du Prophète de l'Islam et évoquant l'amour dans ses sens les plus profonds¹³²⁷.

¹³²⁴*Dîwân al-Harrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâfi*, référence citée, p.17 : sur la gamme poétique *al-baḥr al-basîf*.

¹³²⁵Litt. une mer, il s'agit de la forme de construction des vers arabes, il en existe essentiellement 15 (exemples : *tawîl* : long, *basîf* : simple...).

¹³²⁶*Târîkh Tiṭwâne*, volume 6 p 289. *Dîwân al-Harrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâfi*, référence citée, p.44.

¹³²⁷Compilé comme nous l'avions vu dans : SULAMI, Ja'far, Ibn al-Hâj, *Dîwân al-Harrâq san'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâfi*, Muhammadia, Maroc, éditions : Jam'iyyat Tiṭwâne Asmîr, 1996.

Le samâ'¹³²⁸ chez Muḥammad al-Ḥarrâq

Terminologie et différents types de samâ' :

Nous distinguons dans la poésie soufie et particulièrement celle d'al-Ḥarrâq sur la base du Dîwân cité ci-haut :

*les poèmes dites d'*al-ḥadra* ou *khamriyya* : poèmes d'extase, d'ivresse spirituelle ou des sens « *al-ma'nâ* »¹³²⁹ ou encore de présence (avec Allah) . Chaque poème (*qaṣîda*) correspond à un état d'ivresse ou de présence avec Allah. Ils sont la spécialité des soufis qui l'utilisent comme un langage codé que seuls les initiés peuvent démystifier et savourer.

Un exemple tiré du Dîwân d'al-Ḥarrâq faisant allusion à la notion d'Union avec l'Aimé que nous développons plus loin, correspond parfaitement à ce type de poésie :

Exemple tiré de sa *tâiya* (155 vers) : « **Tu cherches Laylâ, alors qu'elle se manifeste en toi, et tu crois qu'elle est en dehors de toi, alors qu'elle n'est que toi** »¹³³⁰. Nous allons voir plus loin que les prénoms féminins représentent des réalités mystiques et des allusions aux épiphanies (*tajalliyât*).

*Les poèmes d'*al-aḥadiyya* - l'Unicité- : ce sont aussi une spécialité soufie, leurs sujets est particulièrement l'Amour de Dieu dans les sens les plus profonds et Sa beauté. Ils peuvent être inspirés ou réfléchis c'est à dire faisant partie de la « *San'a* » (tissés ingénieusement en se basant sur les règles de l'art dans le domaine, ou les répertoires anciens). Dans ces poèmes, al-Ḥarrâq s'exprime également en pur *asha'arite* en mettant en avant la transcendance divine et qu'Il ne peut être cerné par un lieu ni par une pensée.

Ces deux types de poésie sont le fruit d'un degré très haut dans les stations de l'Amour divin, ils s'adressent à des soufis initiés qui ont goûté les saveurs de la présence divine. Ils portent des messages subtils (d'ordre éducationnel) qui ne peuvent être compris et parfaitement décodés et interprétés que par les soufis.

¹³²⁸ Litt. audition spirituelle.

¹³²⁹ *al-ma'nâ* peut se traduire par « signification subtile » ou « la réalité conceptuelle » qui réside en toute chose ainsi que « l'état eidétique » de celui qui perçoit cette signification dans son cœur.

¹³³⁰ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥarrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat 4ème chapitre, p.91. et *Târîkh tiṭwân* p.339 et 340.

*Les poèmes dits *qasâid Muḥammadiyya* : la *Burda* et la *Hamziya* d'Al-Buṣayrî (ou al-Bûṣîrî)¹³³¹ en sont les deux exemples les plus célèbres dans le monde musulman. Ils traitent l'amour du prophète, sa beauté et son degré élevé.

*Les poèmes dits *qasâid madhiya* : « de louange au Prophète » ils représentent le répertoire le plus populaire dans le monde musulman auquel a contribué tous les poètes de l'Islam. Ils ne sont pas spécialement dûs aux soufis, bien que ces derniers soient à l'origine de la communication et la popularité de ce type de poésie. Les *qasâid madhiyya* les plus populaires propres aux soufis s'appellent les « *mulûdiyya* ». Ils font référence à la naissance du Prophète de l'Islam et aux miracles concernant ce jour. Ils sont chantés partout dans les confréries et mosquées durant tout le mois de naissance du Prophète (le troisième mois de l'hégire *Rabi' al-awwal*). La nuit du douzième jour de ce mois correspondant à sa naissance *Laylatu al-mawlid al-nabawî* est particulièrement célébrée au sein de toutes les confréries du Maroc avec les chants soufis et les *mulûdiyya* chantés par les plus belles voix du royaume.

Les notions clef qui construisent le samâ' d'al-Ḥarrâq ¹³³²

Les sujets que nous retrouvons le plus souvent dans le corpus des chants soufis d'al-Ḥarrâq et qui sont restés pour très longtemps des sujets emblématiques porteurs de plusieurs sens et plusieurs interprétations possibles, sont principalement : l'Amour divin et du Prophète, l'ivresse, la beauté, la jouissance intérieure, le *fanâ* et le *baqâ*... Ils sont approchés par l'utilisation de prénoms féminins et d'allusion à l'amour charnel !

D'autres sujets classiques du soufisme sont aussi présents comme l'unicité, l'élection du dernier Messager et son éminence, le devoir de se conformer à la loi divine ou encore les bonnes convenances que le soufi doit avoir à l'égard des créatures...

La transcendance divine :

Il l'exprime à travers la plupart de ses vers en début ou milieu ou à la fin du récit poétique :

« **Il ne peut pas être situé dans un endroit** (*lam yakun bi makân*)

Et Il est le tout.

¹³³¹Référence déjà citée.

¹³³²DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abdillâh Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥarrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat 4ème chapitre.

Celui qui le voit distinctement [par l'œil du cœur] alors il ne se reveillera jamais de son ivresse. »¹³³³

Il évoque la vision contemplative à travers Ses signes (sa créature). Sa créature est l'argument principal de son Unicité et Sa transcendance.

« Le Seigneur du Trône est le seul Existant Vraiment [sans cause et sans dépendance]

Toute autre chose n'est existante que par Lui

N'a pas atteint la pureté celui qui voit

Un associé à Lui quand bien même pour un atome

Nous nous exclamons de ceux qui prétendent la *aḥadiyya*¹³³⁴

Alors qu'en réalité ils n'ont pas atteint l'Unité (*waḥdah*) »¹³³⁵

Ainsi, pour al-Harrâq, Dieu n'est pas à décrire mais sa présence et sa transcendance se goûte progressivement à travers le processus de l'éducation spirituelle qui purifie le cœur et détruit les idoles qui peuvent y habiter.

Le sacré (la femme) :

La femme en Islam a un statut d'honneur particulier : elle est la « source de la vie » et c'est elle qui « éduque les générations », elle apparaît ainsi comme le noyau de la société. Les soufis et particulièrement al-Harrâq n'a pas manqué de l'employer comme symbole de l' « Aimé » du « Beau », du « Secret », et du « monde des sens » « *al-ma'nâ* » dans presque tous ses poèmes « *qasâid* » d' « *al-hadra* ». La femme fait allusion au « secret » qui ne doit être dévoilé qu'aux personnes initiées qui savent mesurer « le sens » à sa juste valeur.

La compréhension de ces types de signes ou d'allusions concerne une élite qui ont déjà vécu l'expérience soufie gustative : « l'Amour », « l'ivresse », et l'« extase avec Dieu » ; car on ne saura jamais, expliquer l'orgasme à un enfant par exemple. Et d'ailleurs, ces chants d'Amour ont fait l'objet de critiques et de rejet de la part de quelques savants de la loi (*sharî'a*) et surtout des plus extrémistes ou sourcilleux qui n'ont pas hésité de traiter ces types de poèmes d'hérésie et de perversion manifeste.

En effet, la profondeur du sens de ces « *qasâid* » et leur dimension gustative ont fait qu'elles touchent particulièrement le cœur et non l'intellect, ce qui les rend inaccessible et

¹³³³ *Manâqib al-sharîf abî 'Abdillâh Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥarrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, référence déjà citée, p.38.

¹³³⁴ Voir plus loin son explication dans le sous chapitre de l'Union.

¹³³⁵ *Manâqib al-sharîf abî 'Abdillâh Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥarrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, référence déjà citée, p.9 et 10.

incompréhensible et parfois source de confusion et à connotation libertine pour les intellectuels et plus généralement les non initiés.

« Tu cherches Laylâ alors qu'elle s'est manifestée en toi

Et tu crois qu'elle est un autre, elle n'est en fait que toi »¹³³⁶

« Mayya a autorisé son intimité (*wasl*)

Et ma lumière est transmise vers moi »¹³³⁷

Et il dit aussi :

« Je fus ébloui d'elle au point que je ne me vois plus, je ne pus voir qu'elle

Et son amour m'a ravi dès le premier regard...

En réalité je suis éperdu d'elle bien avant mon existence (dans ce monde sensible) »¹³³⁸

Le symbolisme, l'allusion (*ishâra*) et la métaphore (*majâz*) sont fortement présents sous le signe de prénoms féminins connus dans la légende des histoires d'amour arabes comme : « Laylâ »¹³³⁹, « 'Azza », « Mayya », ou « Su'âd ». Il s'agit ici du procédé adéquat pour cacher et conserver soigneusement le « sacré » pour ne laisser comprendre le « secret » de la *qasîda* qu'à l'élite vers laquelle le message est transmis.

Ainsi, « *al-wasl* » (le contact, la liaison) ou « *al-wisâl* » (la rencontre ou le contact permanent), « *al-qurb* » (le rapprochement ou la proximité), « *al-diyâr* » ou « *al-himâ* » (la maison ou le territoire de l'Aimé et tout ce qui s'y rattache), sont des termes parmi d'autres qui font référence à la relation « exponentiellement charmeuse » avec l'Aimé (qui est le sacré : Allah, le Prophète et le maître) qui n'est évidemment pas physique et que le soufi (al-*Harrâq*) essaie de rapprocher « le sens » en s'apparentant à l'amour connu par le commun des mortels : entre l'homme et la femme. D'autre part le message porté par ce symbolisme diffère au sein même des soufis : d'un soufi à l'autre selon les stations et les états spirituels de chacun. Le goût ressenti par chacun dépend de son amour. La finalité qui est l'amour de Dieu (amour qui n'a pas de limite ni de fin puisqu'il est le don de Dieu et Sa Grâce qui ne cessera jamais de se

¹³³⁶ *Manâqib al-sharîf Abi 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'Alamî*, manuscrit numéro 275, Rabat. Chapitre IV. Page : 91

¹³³⁷ *Dîwân al-Harrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâṭ al-ribâtî*, référence citée, p.41 : sur la gamme poétique *al-baḥr majzû' al-rraml*. La lumière désigne en général le Prophète, qui donc se manifeste et inonde l'esprit au point que le cheminant ne voit que lui (une sorte d'union est ainsi établie).

¹³³⁸ *Manâqib al-sharîf Abi 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'Alamî*, manuscrit numéro 275, Rabat. Chapitre IV. Page : 92.

¹³³⁹ La bien-aimée de Qays mort de son amour au cours des premières années de l'Islam après avoir écrit des merveilleux poèmes d'amour appelés « *mu'allaqât* » « on l'a appelé ainsi car les arabes avant l'Islam l'avaient accroché aux murs de la *Ka'ba* (la maison sacrée à la Mecque) » cette *mu'allaqa* reste jusqu'à nos jours une source d'inspiration pour toute la poésie arabe qui traite de l'amour.

multiplier au cœur des attachés à Lui) passe d'abord par l'amour du maître « *al-wasîla ou al-wâsîta* » (l'intermédiaire ou le chemin) qui conduit à l'amour du Prophète (*al-wasîla al-'uzmâ ou al-wâsîta al-'uzmâ*) (le grand intermédiaire) pour lâcher enfin le disciple dans l'océan de l'Amour divin, où tout se résume en Lui, le sacré se manifestera en Lui et ne sera vu que grâce à Lui et pour Lui. Cette station de déperdition complète dans les sens du divin s'appelle la station d'«*al-ahadiyya* » (l'unicité)¹³⁴⁰ qui amène à l'« *ittihâd* » « l'union »¹³⁴¹ développée plus loin.

Pour les maîtres réalisés, comme al-Harrâq la station dangereuse du ravissement (*jadhb*) constitue un état d'« équilibre instable » puisque le soufi risque de divulguer des secrets que le vulgaire « *'ammî* » ne comprendrait pas et qui ressembleraient à ses yeux à de l'association « *shirk* » ou à de la mécréance évidente « *kufun bawâh* ». Néanmoins, c'est un passage obligé avant la réalisation. La station des cheminants « *al-sâlikîn* » nommé la station d'« *al-muhammadiyya* » consiste à vivre le goût soufi tout en gardant le secret par respect à la *sharî'a* (la loi et la règle de l'univers), elle est la station de l'équilibre stable. Le sacré est aperçu dans ce cas comme étant le goût et l'harmonie entre l'intérieur et l'extérieur. Le trait marquant de la station *al-muhammadiyya* est le respect de l'éthique sociale communément admise et des lois en vigueur (dans la parole et dans l'apparence résultantes de l'état dû à l'audition spirituelle).

Cette station exprime aussi le lien étroit avec la lumière muhammadienne et donc la dimension de la loi (*sharî'a*) qui est la lumière envoyée avec Muḥammad pour guider vers Dieu :

**« Celui qui passe par un autre chemin que celui de la lumière de Muḥammad
Alors ses pieds glisseront dans le fossé de l'égarement »**¹³⁴²

Enfin, voici une expression claire d'al-Harrâq qui montre sa station dans l'Amour et où apparaît explicitement son « sacré ». Elle décrit son aboutissement à partir de l'amour du Prophète vers l'amour de Dieu et l'union :

**« Après l'anéantissement (*fanâ*), j'ai pu atteindre l'œil de certitude (*'ayn al-yaqîn*)
qu'il n'est dans l'univers nul autre que Elle**¹³⁴³. »¹³⁴⁴

¹³⁴⁰ Il s'agit de deux : l'adorateur et l'Adoré.

¹³⁴¹ Il s'agit de Un, l'Adoré car l'adorateur s'est anéanti en Lui.

¹³⁴² *Dîwân al-Harrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.12 : sur la gamme poétique *al-bahr al-al-tawîl* : *fa'ûlun mafâ 'ilun fa'ûlun mafâ 'ilun fa'ûlun mafâ 'ilun fa'ûlun mafâ 'ilun*.

¹³⁴³ Cela désigne l'Unicité divine.

¹³⁴⁴ *Dîwân al-Harrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.16 : sur la gamme poétique *al-bahr al-al-tawîl* : *fa'ûlun mafâ 'ilun fa'ûlun mafâ 'ilun fa'ûlun mafâ 'ilun fa'ûlun mafâ 'ilun*

L'Amour divin :

Lié toujours au « sacré » il est omniprésent dans les poèmes d'al-Harrâq,

« Pourquoi l'envieux me blâme et me blesse ?!

Est-ce qu'il ne sait pas que l'Amour est ma religion »¹³⁴⁵,

Il dit aussi :

« Mon esprit, tout mon être, est un présent pour Lui

Gracieusement, jamais je n'attendrai un retour »¹³⁴⁶

Cet amour inonde son cœur et habite son esprit, le résultat est un amour universel qui est gracieusement offert à toutes les créatures c'est la notion de paix divine *al-sakîna*.

C'est aussi une brûlure qui fait souffrir les cœurs assoiffés pour sa rencontre :

« D'expérience, les Avertis connaissent Sa brûlure. »¹³⁴⁷

L'amour apparaît enfin comme l'ultime station et toute station au-delà de la réalisation de l'amour n'est que l'un de ses fruits ou l'une de ses conséquences comme la nostalgie d'amour, la familiarité, le contentement et toute station antérieure à l'amour n'en est que le prélude, comme la repentance, la patience, l'ascèse etc.

« J'ai répandu l'encens en prononçant Son Nom,

Par amour ardent, en vénération à Sa gloire,

Une brise s'est levée, et qui m'a fait connaître,

Qu'à travers le parfum résidait Son essence. »¹³⁴⁸

Il dit pour montrer que l'Amour est le diadème des œuvres et le secret de l'agrément (*al-qubûl*) des actes :

« Un regard du Bien-Aimé effacera tout péché

Et le Miséricordieux est Généreux pour celui qui a espoir en Lui

S'Il n'est pas satisfait alors aucune rigueur ne te sera utile

Même si tu viens à Lui avec tous les actes de biens possibles »¹³⁴⁹

¹³⁴⁵ *Dîwân al-Harrâq San 'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.17 : sur la gamme poétique *al-bahr al-basî*.

¹³⁴⁶ *Dîwân al-Harrâq San 'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.45.

¹³⁴⁷ Référence citée ci-haut.

¹³⁴⁸ Référence citée ci-haut.

¹³⁴⁹ *Dîwân al-Harrâq San 'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.46.

La beauté :

Elle est le sujet de l'amour, elle est aussi une image du sacré autour duquel tourne le symbolisme d'al-Harrâq. Elle est représentée par le « sacré » lui même ou par les éléments naturels : la brise, le soleil, l'aube, la fleur, l'oiseau...

« **Regarde ô mon compagnon si l'aube s'est levé**

Et si l'oiseau fait l'éloge de la brise du crépuscule

Et si c'est Laylâ qui a dévoilé son visage

Tu verras alors les amoureux ayant perdu toute patience ! »¹³⁵⁰

Ou encore par les parfums : l'encens, le musc....

« **Qu'à travers le parfum résidait Son essence** » : il fait allusion ici à la Beauté divine qui attire et incite à la reconnaissance (*shukr*).

« **L'Amour de la plus belle est une obligation individuelle (*fard 'ayn*)**

Même si mon œil sera condamné à l'insomnie !

Un feu s'est alors déclenché en mon for intérieur

Qui fait obstruction entre mes passions et moi-même. »¹³⁵¹

Ainsi, la beauté incite à l'amour, Dieu qui s'est qualifié de Beau aimant la beauté attire ainsi Ses seveurs par la beauté vers Son Amour. Cela à condition de contempler Sa création et voir en elle une de Ses plus belles manifestations. La création sera ainsi la porte (*al-bâb*) et non le voile (*al-hijâb*).

L'ivresse (le vin)

Traditionnellement, le vin a été utilisé par tous les soufis « les gens du goût » pour exprimer l'ivresse et l'état d'extase qu'ils ressentent lors de leur présence avec leur Bien-Aimé. Al-Harrâq n'a pas manqué d'embellir ses vers d'expressions magnifiant le goût et donnant aux âmes le breuvage qu'elles méritent pour assouvir la soif d'Amour. Il dit :

« **Un soleil, à peine brille-t-il dans l'esprit du buveur,**

Il le fait pure essence, avec les êtres pour noms. »¹³⁵²

¹³⁵⁰*Dîwân al-Harrâq San'at Muhammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.16 : sur la gamme poétique *al-bahr al-tawîl*. Il fait allusion ici à l'attirance naturelle (due à la prédisposition de chaque être humain) par le divin représentée ici par Ses manifestations (Ses créatures). Laylâ est l'incarnation de la beauté sublime et parfaite qui ne laisse aucune personne indifférente lorsqu'elle se dévoile à qui l'attend dès l'aube (qui symbolise la fin de la *mujâhada* (effort persévérant) nocturne).

¹³⁵¹*Dîwân al-Harrâq San'at Muhammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.33 : sur la gamme poétique *al-bahr al-wâfir*.

¹³⁵² Référence déjà citée ci-haut.

Il dit également pour qualifier la science gustative et son interaction cosmique :

« **Mon vin a diffusé en tout être sa lumière**

Et vraiment s'est emparé de chaque catégorie de créature

Un vin qui dissipe tout chagrin ou détresse

Et tout l'univers est alors enivré par une brise de sa coupe. »¹³⁵³

Dans un autre poème d'ivresse :

« **Il n'y a de personne qui goûte de notre "Hadra"¹³⁵⁴ sans qu'il n'acquière la béatitude et la félicité éternelle.**

Tu es un Sultan dans notre "Hadra", celui qui distribue les verres de vin (les coupes) "divin"...

On m'a fait goûter de ce vin, ô mes bien aimés, un vin du Bien-Aimé Eternel, éternel par Allah, irradiant d'amour, ses soleils brillent dans l'univers illuminant les coeurs de ses biens aimés...

Et prière et bénédiction sur mon bien aimé Prophète l'éclat (la lumière) de mon clin d'oeil, grand père de tous les pieux¹³⁵⁵, l' élu, l'œil de la miséricorde jaillissante... »¹³⁵⁶

Al-Harrâq procède à des comparaisons entre l'état d'ivresse connu chez le vulgaire et l'état d'ivresse que connaît le soufi en la présence de son Seigneur : « **un vin dont on ne peut se priver comme l'ivrogne qui ne peut que demander plus (de vin, d'ivresse)**

Par ces coupes de vin nous atteignons le bonheur

Il n'y a pas meilleur remède contre l'amertume que les coupes »¹³⁵⁷

Mais, il précise que ce vin est immatériel et son origine est Dieu : « **Avant la création des univers et l'existence du temps, Ses mains m'ont enivré d'amour et de vin »¹³⁵⁸**, ou encore : « **Notre vin existe avant le figuier ! »¹³⁵⁹**,

Ensuite il évoque d'autres bienfaits spécifiques à ce vin spirituel :

« **Il adoucit les mœurs et le comportement, il est une cure pour la santé**

¹³⁵³*Dîwân al-Harrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.9.

¹³⁵⁴La présence divine ou muḥammadienne cela peut désigner aussi l'assemblée des soufis.

¹³⁵⁵ Il fait allusion au ḥadîth : « Je suis le grand père de tous les pieux » déjà référencé.

¹³⁵⁶ DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, p.199. Ces vers sont ceux d'al-'Arbî al-Dilâi qui les a composés en présence de son maître al-Harrâq et avait reçu sa bénédiction et sa satisfaction, même référence p.198.

¹³⁵⁷*Dîwân al-Harrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.37.

¹³⁵⁸*Dîwân al-Harrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.38.

¹³⁵⁹*Dîwân al-Harrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.38 : sur la gamme poétique *al-bahr majzû' al-khafîf*.

Sa couleur irradie dans tous l'univers »¹³⁶⁰

Cette ivresse provient selon le maître du souffle qui transporte les paroles inépuisables de Dieu constituées de lettres cosmiques innombrables à travers les multiples degrés de la manifestation universelle : l'oreille du cœur éveillé et attentif à tous les signes et les sens subtils de la parole de Dieu qu'elle soit « *samâ'* » ou invocations, est la porte par laquelle ces afflux font vibrer le corps et les membres, arrachent au cœur sa présence du monde sensible pour lui faire vivre une présence dans le monde éternel où il est réellement éveillé. Il appelle cela l'éveil des sens « *hudûr al-jawârih* » : car dans ces états le disciple voit la réalité sans le « voile de la création », il est présent (avec Dieu) et absent (de tous ce qui n'est pas Dieu et en particulier des insufflations de l'âme charnelle). Il dit : « **la brise de mon bien aimé a soufflé sur moi**

Alors l'Amour est devenu proche de moi

...

Ses signes ont abrogé tout autre que Dieu (*siwâ*)

Par sa subtilité, elle se diffuse en toute chose

Ce n'est pas par l'œil que tu la verras quand elle se manifeste

Elle est l'œil de tout ô mon frère

Juste son regard rend ivre

En tout lieu et sans discrétion ! »¹³⁶¹

Al-Harrâq montre que le maître est l'intermédiaire pour arriver à Dieu. C'est le vin servi en présence du maître qui est utile au disciple : « **ô celui toi qui es passionné par le spectacle (*al-furjât*)**

Verse ton vin et boit par des grandes coupes (*tâsât*)

Alors tu verras ton bien-aimé lorsque tu me verras

Dans la discrétion et la protection (loin de celui qui blâme). »¹³⁶²

Al-Harrâq utilise les prénoms féminins tels « *Buthayna* » ou « 'Azza » pour expliquer le pourquoi de cette ivresse : « **Certains prétendent que j'aime Buthayna**

D'autres avancent que je suis épris de 'Azza

...

¹³⁶⁰*Dîwân al-Harrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.37.

¹³⁶¹*Dîwân al-Harrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.34.

¹³⁶²*Dîwân al-Harrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.48.

**Quant à moi je ne puis taire mon amour
Car ma discrétion dans l'Amour m'a dévoilé**

...

**Je suis tellement épris d'elle que je demande de ses nouvelles des gens de son quartier
Afin d'assouvir ma soif et éteindre ma flamme »¹³⁶³**

Ces prénoms féminins sont porteurs de plusieurs sens et plusieurs messages qui peuvent être résumés par le « goût spirituel » ou la jouissance toute intérieure que procure la proximité du Bien-Aimé : qui est ici Allah ou son Prophète (une présence non matérielle due à la puissance de l'Amour qui lit le disciple au divin).

Et pour couronner le tout et fermer la boucle de cette multiplicité d'interprétations possibles des sens de *Laylâ*, il dit : « **Tu demandes qui est Laylâ alors qu'elle est incarnée en toi, et tu croyais qu'elle était autre que toi alors qu'elle n'est que toi** »¹³⁶⁴

L'Homme est ainsi lui-même le sujet de cette ivresse spirituelle et lui-même son déclencheur grâce à sa volonté (aspiration) spirituelle (*himma*), sa détermination de cheminer vers Dieu et par la compagnie des gens proches de Dieu (les maîtres gnostiques) qui ont connu Dieu et qui transforment cette ivresse en réalisation (*tahqîq*) et sobriété (*sahw*). La lucidité prend la place de l'ivresse pour que le cheminant puisse récolter les fruits escomptés de l'éducation spirituelle¹³⁶⁵ après avoir goûté aux délices (de l'ivresse) qui l'encouragent dans sa quête.

L'Union :

**« J'ai alors touché à la certitude,
Qu'il n'est dans l'univers,
nul autre que Lui. »¹³⁶⁶
« Tu n'a cessé d'être Seul dans la création
Unique, transcendant le lieu »¹³⁶⁷**

¹³⁶³ *Dîwân al-Harrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.13.

¹³⁶⁴ Référence déjà citée.

¹³⁶⁵ Cf. chapitre étude thématique des lettres, fruits de l'éducation spirituelle.

¹³⁶⁶ *Dîwân al-Harrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.16 : sur la gamme poétique *al-bahr al-al-tawîl* : *fa'ûlun mafâ 'ilun fa'ûlun mafâ 'ilun fa'ûlun mafâ 'ilun fa'ûlun mafâ 'ilun*

¹³⁶⁷ *Dîwân al-Harrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.40.

C'est un sujet épineux qu'al-Harrâq a su traiter simplement et avec succès. Le fait que l'univers se résume en Dieu, est en fait l'expression claire que l'origine de tout est Dieu et que c'est par Sa Grâce, Sa volonté et Sa miséricorde que l'univers existe et fonctionne correctement. Le fait que l'être humain soit Dieu (ils ne forment qu'un Seul) : l'Union- veut dire que si l'amour du serviteur et son dévouement sont purs, sa volonté et ses désirs seront en conformité avec la Volonté de l' Aimé (Dieu) et ne pourront en aucun cas aller à Son rencontre. Al-Harrâq fait référence au fameux *ḥadīth qudsī* «...et lorsque Je l'aime je suis son ouïe par laquelle il entend, son regard par lequel il voit, sa main par laquelle il saisit, et son pied par lequel il marche ; s'il Me demande, assurément Je l'exaucerai ; s'il cherche près de Moi asile, assurément ; Je le lui donnerai. »¹³⁶⁸

Il dit à ce sujet :

« Il s'est rapproché (le cheminant amoureux) jusqu'à s'unir à Lui

Il a alors brillé dans tout l'univers »¹³⁶⁹

Et aussi :

« Ils prétendent que Tu es dans le cœur¹³⁷⁰.

Est ce que celui qui Te voit a encore un cœur.

Le cœur s'est éteint, il n'y a que Toi,

Tu es l'aspirant (le désirant) en vérité et le désiré »¹³⁷¹

Il est utile de rappeler ici que l'union (*wahda*) n'est pas l'unicité (*tawhîd*), cette dernière est le point de départ pour l'union qui en est l'aboutissement. Lorsque le gnostique réalise l'union, il est innodé dans les lumières seigneuriales et ne perçoit que Dieu en toute chose et à tout moment. C'est ce que nous avons détaillé dans son interprétation de la *ṣalât al-mashîhiyya* : *wa zujja bî fî biḥâri al-aḥadiyya* : Fais-moi entrer dans les océans de l'union. *Wa nshulnî min awḥâli al-tawhîd* : et extrais-moi de l'unicité ou de l'attestation de l'unicité qui amène à la séparation : la différence entre le serviteur -qui atteste (*al-muwahhid*) et le Seigneur -le sujet de l'attestation (*al-muwahhad*). L'union est ainsi la finalité qui implique que le gnostique ne voit que Lui et par Lui et n'agit que par Lui et pour Lui. Il n' y a plus deux (l'adorateur et l'Adoré) mais Un.

¹³⁶⁸ BUKHÂRÎ, *al-jâmi' al-ṣaḥîḥ*, kitâb al-raqâiq, bâb al-tawâdu', ḥadīth n°6164.

¹³⁶⁹ *Dîwân al-Harrâq San 'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.14.

¹³⁷⁰ Il fait allusion à la maxime : « ni mes cieus ni mes terres ne m'ont contenu, si ce n'est le cœur de mon serviteur pieux »

¹³⁷¹ *Dîwân al-Harrâq San 'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâtî*, référence citée, p.27 : sur la gamme poétique *al-baḥr al-kâmil*.

Il dit dans ses vers à ce propos :

**« Nous nous exalons de ceux qui prétendent ou proclament l'unicité *ahadiyya*
Alors qu'en réalité ils n'ont pas atteint l'Unité/l'Union *wahdah***

...

**Soit en faillite (*mufliṣ*) au regard de la vision de l'univers
Tu seras alors par le Seigneur du Trône le plus riche des créatures**

...

**Délaisse tout état où ton âme (*nafs*) se trouve (en la contredisant)
Jusqu'à ce que tu perçoives ce dont tu avais fui
Avec ton esprit l'essence de la Vérité
Tu verras alors un Seigneur qui a englobé ce que tu vois
Par une existence de certitude sans aucun doute possible
Tu perceveras alors une lumière qui jaillit de la Vérité
Avec différentes couleurs pour manifester la sagesse »¹³⁷²**

Il s'agit ainsi d'un processus d'évolution spirituelle pour se détacher de la vision de toute autre que Dieu afin de voir l'essence de la Vérité (*'ayn al-haqîqa*) qu'il décrit comme une lumière jaillissante de Lui pour montrer qu'il n'y a en dehors de Lui nul autre que Lui. Il décrit l'humain comme le secret du tout et l'essence du secret (*sirr al-kull wa al-sirr dhâtuh*)¹³⁷³. Il s'agira pour chacun d'approfondir sa quête de sens pour extraire son propre trésor et découvrir ce secret sublime afin d'atteindre l'Union (*jam'*) et ne plus voir aucune différence (*farq*).

Le respect de la sharî'a :

Le repertoire poétique d'al-Harrâq n'a pas qu'une dimension gustative. Il prétend également éduquer les disciples et les orienter vers une rigueur et une orthodoxie. Al-Harrâq chante à ce sujet :

**« Si tu veux trouver le bonheur et la félicité
Et arriver aux finalités et à la station des grands Hommes
Alors purifie ton cœur par l'eau du Dhikr avec persévérance**

¹³⁷² *Manâqib al-sharîf abî 'Abdillâh Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, référence déjà citée, p.10 et 11.

¹³⁷³ *Manâqib al-sharîf abî 'Abdillâh Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, référence déjà citée, p.11.

**Et avec sincérité d'intention et nettoie le de toute maladie [intérieure]
Enracine tes affaires par la sharî'a
Car si tu la délaisses, la porte sera fermée t'empêchant tout accès [à la Haqîqa]
Enterre le passé si tu t'es repentie et ne regarde pas [derrière toi]
Et ne soit pas non plus attaché à des récompenses [en attente d'un retour] »¹³⁷⁴**

Les signes de la présence et de l'absence :

Pour être présent, selon le maître, la condition sine qua non est le *Dhikr*, le processus d'invocation par la formule : "*Lâ ila ha Illa Allah*" : Il conseille aux novices comme aux anciens de le pratiquer abondamment avec bienséance : même si au début la concentration (la présence) manque, mais ce n'est qu'en persévérant que le disciple acquiert cette présence et cet éveil des sens qui élimine les insouciances et la souillure qui enveloppe le coeur.

Grâce au *Dhikr*, le serviteur ressent de plus en plus la présence du Seigneur, il se retrouve à la fois entre l'amour ou l'espoir en Lui et Sa crainte : "*maqâm al-murâqaba*" : Station du contrôle.

Pour accéder au monde des lumières et voir avec l'oeil du coeur, il faut d'abord s'anéantir en Lui (l'absence en Lui, de tout ce qui n'est pas Lui), pour réaliser qu'il est derrière tout acte et que la volonté du serviteur n'est que l'image subordonnée de la volonté du Seigneur. C'est une station qu'on réalise grâce à la compagnie du maître et à l'invocation (*Dhikr*) : "*maqâm al-mushâhada*" : station de la contemplation. Il s'agit aussi de voir Sa grandeur et Sa beauté partout où se pose le regard. Le serviteur se trouve ainsi noyé dans une sorte de magnificence et de vénération pour toutes les créatures.

C'est autour de ces deux stations que s'articulent aussi bien les poèmes chantés que les lettres et les sagesses du maître. Ces deux stations sont les deux ailes qui permettent, au disciple d'arriver à Dieu (*al-wisâl*) dans le monde d'ici bas et dans l'autre, car celui qui ne connaîtra pas son Seigneur ici, ne le reconnaîtra pas le jour du jugement. Cette connaissance du Seigneur passe d'abord par la connaissance de soi à travers l'éducation soufie auprès du maître : (*man 'arafa nafsahu 'arafa rabbahu*), elle est en outre un début pour savourer sa proximité et le bonheur d'être avec Lui (*al-qurbu minhu wa al-unsu bihi*).

C'est une absence qui ne porte pas préjudice à l'activité physique du disciple ou son occupation naturelle, et une présence qui lui permet de savourer chaque instant et de

¹³⁷⁴ *Târîkh Tiṭwân*, Volume 6 (référence déjà citée) pages 339. *Dîwân al-Harrâq San'at Muḥammad Ibn al-'Arabi al-Dilâi al-ribâṭi*, référence citée, p.10.

comprendre les subtilités et les sens cachés (*nafahât wa laṭâif*) du temps. Cette compréhension du temps et de la fonction du disciple dans la chaîne du temps se renouvelle au fur et à mesure de son évolution spirituelle, sa sincérité et sa volonté ou son énergie interne (*himma*) puisée directement dans celle du maître, grâce au lien de l'amour (de l'orientation) "*al-tawajjuh*" et par le moyen de l'invocation "*Dhikr*".

Ce que reçoit les disciples est différent selon la prédisposition initiale (*isti'dâd*) de chacun : "l'eau est une et les fleurs sont multiples".

Si la musique/chant/audition spirituelle « sacrée » est vidée de son sens intérieur à cause de l'absence de l'invocation du chanteur, et si celui qui l'écoute ne l'écoute pas avec son cœur, elle perdra aussitôt sa beauté et son charme et par là même le message éducatif qu'elle est sensée véhiculer. Il s'agit d'un chant qui fait partie intégrante de l'éducation spirituelle.



La musique soufie chez al-Harrâq¹³⁷⁵

Source du chapitre :

BENMANSOUR, ‘Abd al-Laṭīf Ibn Muḥammad, *Tahdhīb al-adhwâq fî jîmiyyati al-shaykh al-Harrâq*, Rabat, éditions Maṭba‘at al-shamâl al-ifrîqî, 1963. Ce dernier comporte 12 *nawba andalouse*¹³⁷⁶.

L’auteur¹³⁷⁷ -disciple lui-même de la Tariqa d’al-Harrâq- a utilisé le repertoire poétique d’al-Harrâq comme support des chants andalous dans le respect des normes des chanteurs de la ville de Rabat.¹³⁷⁸ Il a innové en ajoutant deux nouvelles mélodies musicales.¹³⁷⁹

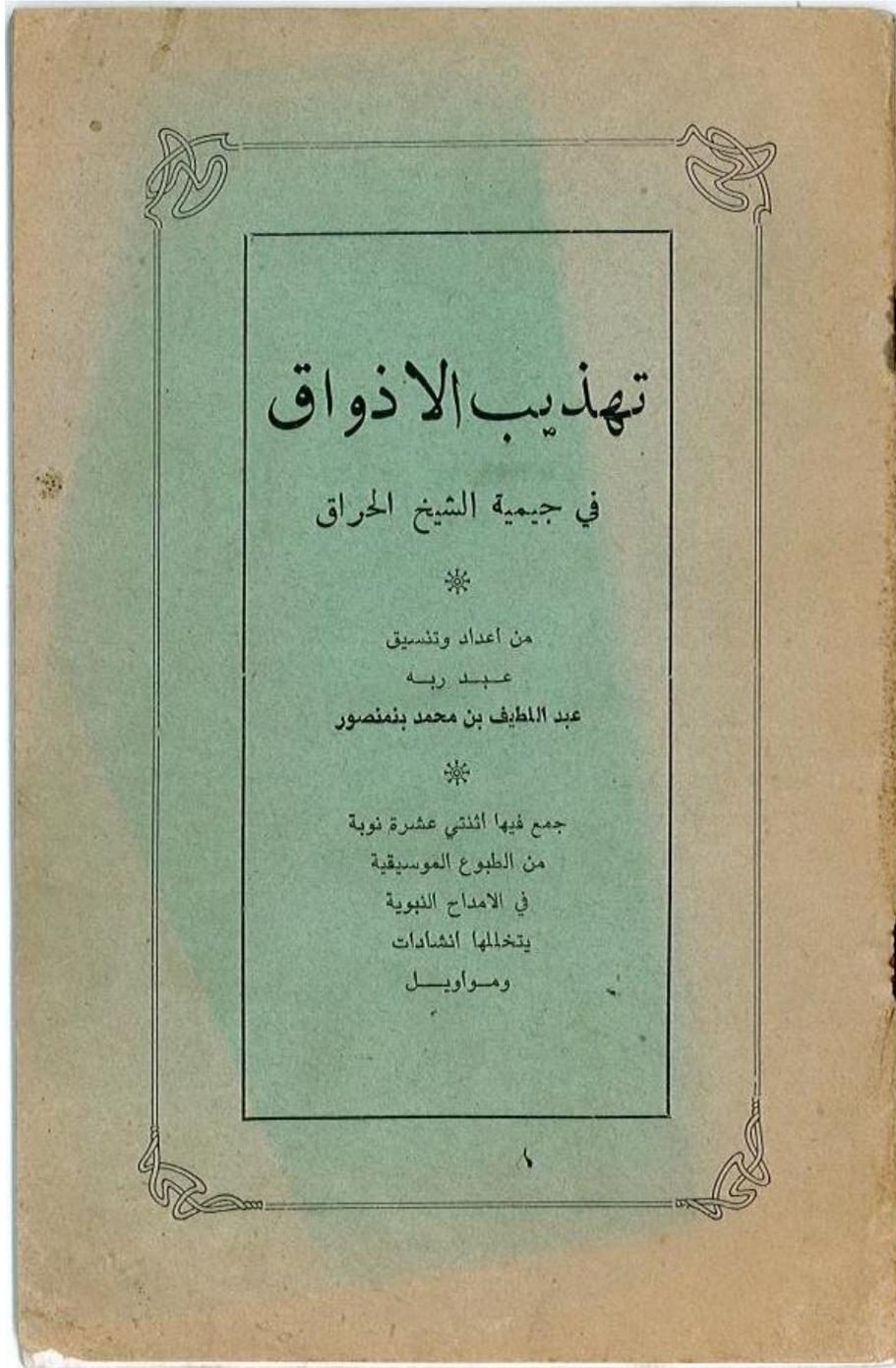
¹³⁷⁵BENMANSOUR, ‘Abd al-Laṭīf Ibn Muḥammad, *Tahdhīb al-adhwâq fî jîmiyyati al-shaykh al-Harrâq*, Rabat, éditions Maṭba‘at al-shamâl al-ifrîqî, 1963. Ce dernier comporte 12 *nawba*.

¹³⁷⁶ En réalité il y a uniquement 11 *nawba* ou *nûba* andalouses comme nous allons le voir dans les pages suivantes.

¹³⁷⁷ Muqaddam (responsable) de la Tariqa al-Harrâqiyya à Rabat (1926-2010) et le maître des chanteurs sur le chemin d’al-‘Arbî al-Dilâî.

¹³⁷⁸ Même référence p.1.

¹³⁷⁹ Il s’agit de *kâmil durj al-hiṣâr* et *basîṭ durj al-hiṣâr*. La musique andalouse est différente de celle orientale et celle occidentale par l’utilisation du quart du temps et de mélodies spécifiques (*tubû’* et *adrâj*). Ibid.



L'Andalousie était le carrefour de trois cultures et trois religions monothéistes qui ont cohabité et échangé efficacement donnant naissance à une culture riche qui a marqué par la suite la culture du nord marocain héritier de l'Andalousie.

Al-Harrâq a su profiter comme tant de maîtres au nord du Maroc de ce patrimoine arabo-andalou, il doit notamment à al-Shushtarî¹³⁸⁰ ses fameuses « *nawbât* » ou « *nûbâ* »¹³⁸¹ et chants andalous.

Il existait à l'origine 24 *nûbâ*, chacune composée dans un mode défini. Il n'en reste actuellement plus que 11 au Maroc, 16 en Algérie (dont 4 inachevées) et 13 en Tunisie.¹³⁸²

Al-Harrâq a su redonner la vie à ce patrimoine. Il ne s'est pas arrêté à la simple duplication des anciens répertoires des grands chanteurs soufis andalous, il a ajouté ses paroles, ses sagesses et surtout sa gamme musicale qui est une harmonisation entre la musique orientale connue et la musique andalouse de Tétouan.

Al-Harrâq maîtrisait très bien le luth ' *ûd*, son oreille musicale lui avait permis d'exceller dans l'élaboration de sa musique au point d'amener ses auditeurs vers l'extase *al-hâl* et la

¹³⁸⁰DILAI, al-'Arbi al-, *Manâqib al-sharîf abî 'Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-'alamî al-tiṭwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat, p.193.

¹³⁸¹ Il s'agit de 11 *nûba* compilés dans l'ouvrage appelé *kunnâsh al-Hâik*. Son auteur Muḥammad, Ibn al-Husayn al-Hâik était un poète et musicien marocain tétouanais. Il compila son recueil de chansons en 1789 sur l'ordre du Sultan Muḥammad Ibn 'Abd Allah (1710-1790), pour sauver la musique andalouse de la disparition et la préserver par écrit. Il n'inclut pas la notation musicale des chansons et constitue la source la plus importante sur la tradition ancienne de la musique classique andalouse. Il contient également les noms des auteurs des poèmes et des mélodies. Le livre a été republié en 1982 puis en 1999.

HÂÏK, al-, Muḥammad, Ibn al-Husayn, *Kunnâsh al-Hâik*, Rabat, éditions maṭbû'ât akâdimiyyat al-mamlaka al-maghribiyya, 1999.

Les *nûbâ* relèvent de l'ordre suivant :

- *Nûbâ raml al-mâya*
- *Nûbâ isbahân*
- *Nûbâ al-mâya*
- *Nûbâ raṣd al-dhîl*
- *Nûbâ al-istihlâl*
- *Nûbâ raṣd*
- *Nûbâ gharîbat al-husayn*
- *Nûbâ al-hijaz al-kabîr*
- *Nûbâ al-hijâz al-mashriqî*
- *Nûbâ 'irâq 'ajam*
- *Nûbâ 'ushshâq.*

POCHE, Christian, *La musique arabo andalouse*, Paris, cité de la musique, 1995, p.86 et 95.

¹³⁸² VIGREUX, Philippe, *Musique arabe : le congrès du Caire de 1932*, Le Caire, CEDEJ, 1992 Volume 1, p.61.

jouissance tout intérieure¹³⁸³. Sa musique a un rôle important de communication de la sagesse et de l'éducation spirituelle.

Nous signalons l'utilisation des instruments de musique à vent comme le tambour (héritage de la darqâwiyya mère) ou le *târ*¹³⁸⁴ comme à corde comme le luth ou le violent.¹³⁸⁵

Voici quelques morceaux de musique d'al-Harrâq qui continue d'être joué jusqu'à nos jours par les grands musiciens andalous ou du nord du Maroc¹³⁸⁶:

A signaler l'utilisation quasi permanente des mesures composées :

Les gammes sur lesquelles se basent sa musique sont très différentes des gammes arabes connues comme : " bayâtî", "nahawand", "rasd", "sabâ", "kurd", " 'ajam"...

Exemples tirés du patrimoine :

La fameuse « *â hin ya sultânî* » (ô celui qui a possédé mon cœur) :(qui n'est pas due à al-Harrâq mais qui reste un exemple intéressant du patrimoine Maroc-Andalou)



La *tushiya* de la *nûbâ*¹³⁸⁷ :



Le mode 'ushshâq¹³⁸⁸

¹³⁸³ WAZZANI, Tuhâmî al-, *al-Zâwiya*, p.143 et 144.

¹³⁸⁴ Le *târ* est un petit tambour sur cadre d'environ 15cm de diamètre muni de cymbalettes d'argent ou de cuivre.

¹³⁸⁵ Les sources écrites ne mentionnent pas d'utilisation d'instruments du vivant d'al-Harrâq.

¹³⁸⁶ Chaque vendredi après midi (jusqu'à nos jours) se tient à la Zawiya d'al-Harrâq dans l'ancienne Médina de Tétouan des séances de musiques soufies où : la belle voix, le luth, le violent et le tambour s'associent harmonieusement pour produire un beau tableau de samâ'. Nous nous y sommes rendu sur place pour un constat in situ.

¹³⁸⁷ VIGREUX, Philippe, *Musique arabe : le congrès du Caire de 1932*, Le Caire, CEDEJ, 1992 Volume 1, p.74 et 76.

¹³⁸⁸ Ibid.

Finissant sur la note *ramal*(sol), ce mode reflète une structure pentatonique fondamentale, les quatrième et septième degrés, plus rares et plus instables que les cinq autres, pouvant être considérés comme des notes de passage ou des positions provisoires destinées à introduire les autres modes.



Une soirée de *Samâ'* dite "*Lîla*"¹³⁸⁹ relève du rituel de la Tariqa al-harrâqiyya jusqu'à nos jours. Elle commence par les séances de fumigation par le bois de santal et la lecture de la Fâtiḥa (la Liminaire), première Sourate du Coran, sous le signe de la sérénité et de la purification. Nous sommes en présence d'Allah et de son Prophète Muḥammad (*al-hadratayn*).

Le chant ainsi commence par la séance dite "*hissa*" :

1- *Raml al-mâya* est une "*nawba*" andalouse. Elle se caractérise par un rythme long 6/4 exécuté sur le mode Ré. Elle s'accélère en une mesure de 3 temps en 6/8. Elle est suivie des "*Baytayn*" (2 vers) chantés par un soliste. Il s'agit d'un prélude hors cadence dont la forme est fixe, aucune improvisation n'y est admise¹³⁹⁰.

2- *Hijâz* : mode de Ré avec Fa dièse, dans lequel on sent très nettement l'influence de l'orient arabe. Il est introduit par un *mawal* (prélude vocal) où le chanteur se livre à une improvisation réglementée où il est seul acteur.¹³⁹¹

¹³⁸⁹ Litt. nuit, désigne une soirée spirituelle soufie. Nous avons assisté également à une séance après la prière du vendredi à la zawiya d'al-Harrâq à Tétouan.

¹³⁹⁰ NICOLAS, Michel, *Les sources du muwashah andalou et traité du zajal, du chant mésopotamien antique au chant arabo-andalou*, Paris, éditions Publibook Université, 2010, p.37 et 38.

¹³⁹¹ Ibid.

3- *Raṣd* : mode de Mi, est la sixième "nawba" selon al-Hâik¹³⁹². Le chant s'articule sur une mesure de huit temps appelée "*Btayhi*" qui s'accélère en un "*quddâm*", cinquième mouvement de la "nawba" ou « *nûbâ* ». ¹³⁹³

4- *Al-Khamra* ou *al-Jalâla* : littéralement le vin divin ou la majesté. Les chanteurs sont debout car l'accélération rythmique rend le souffle haletant. Plusieurs textes sont superposés en un jeu d'harmonie. Il s'agit de chants extatiques. C'est la clôture de la soirée, les invités deviennent à leur tour des exécutants qui cherchent cette danse mystique bienfaisante sans tomber dans les excès hétérodoxes.

La danse soufie (*al-ḥadra*) est exécutée petit à petit dans un mouvement commun et régulé par le Muqaddam qui se met au milieu du cercle. Elle se termine avec une accélération puis un mot du Muqaddam (*Muhammad rasûl llah*, Muḥammad est le messager de Dieu) suffit pour arrêter la danse et le chant et revenir à la position assise.

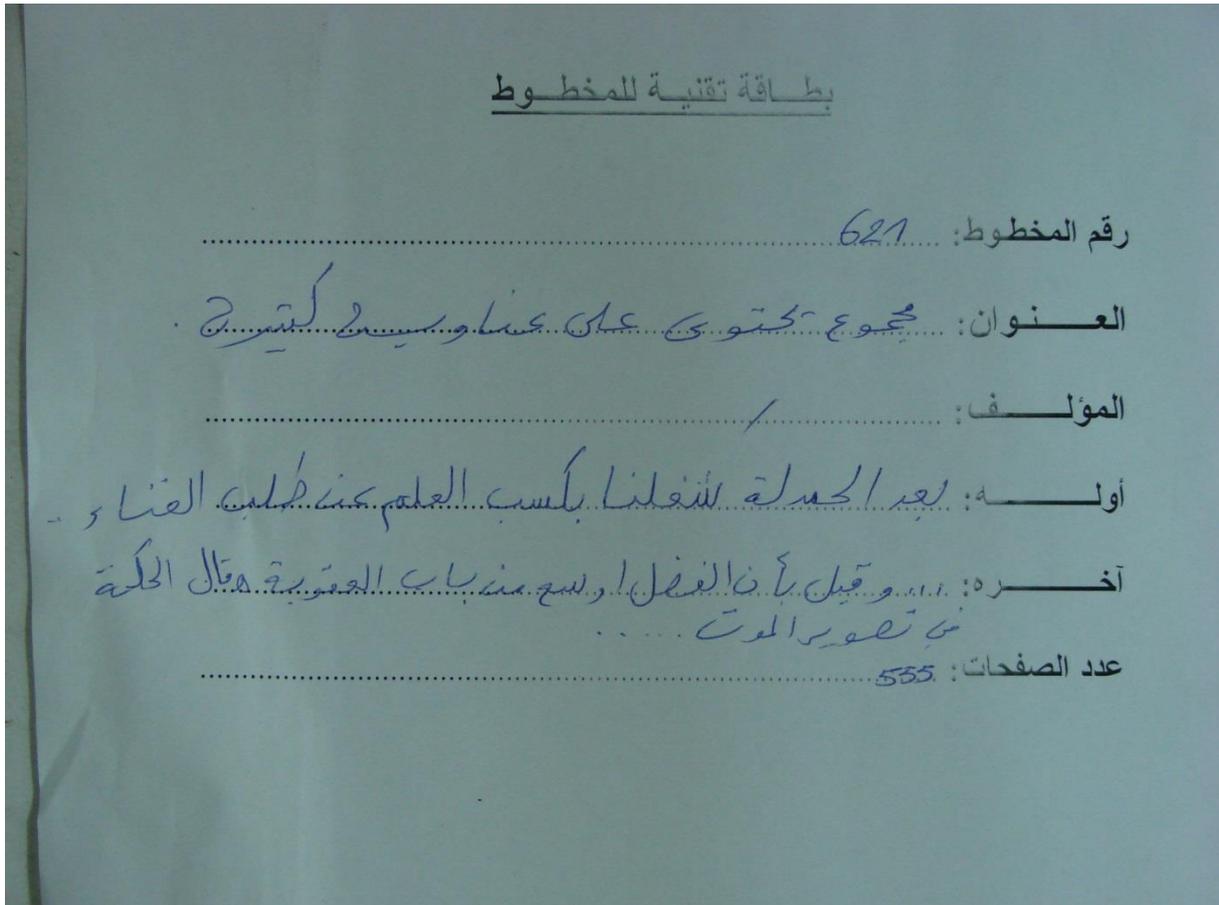
¹³⁹²A ne pas confondre avec le faqîh déjà cité. Il a compilé les 11 *nûba* dans son ouvrage appelé *kunnâsh al-Hâik*. Muḥammad, Ibn al-Ḥusayn était un poète marocain tétouanais, musicien et auteur d'un recueil de chansons composé de onze *nûba*, transmis depuis des générations. Il compila son recueil de chansons en 1789 sur l'ordre du Sultan Muḥammad Ibn 'Abd Allah (1710-1790), pour sauver la musique andalouse de la dispartition et la préserver par écrit. Il n'inclut pas la notation musicale des chansons et constitue la source la plus importante sur la tradition ancienne de la musique classique andalouse. Il contient également les noms des auteurs des poèmes et des mélodies. Le livre a été republié en 1982 puis en 1999.

HÂÏK, al-, Muḥammad, Ibn al-Ḥusayn, *Kunnâsh al-Hâik*, Rabat, éditions maṭbû'ât akâdimiyyat al-mamlaka al-maghribiyya, 1999.

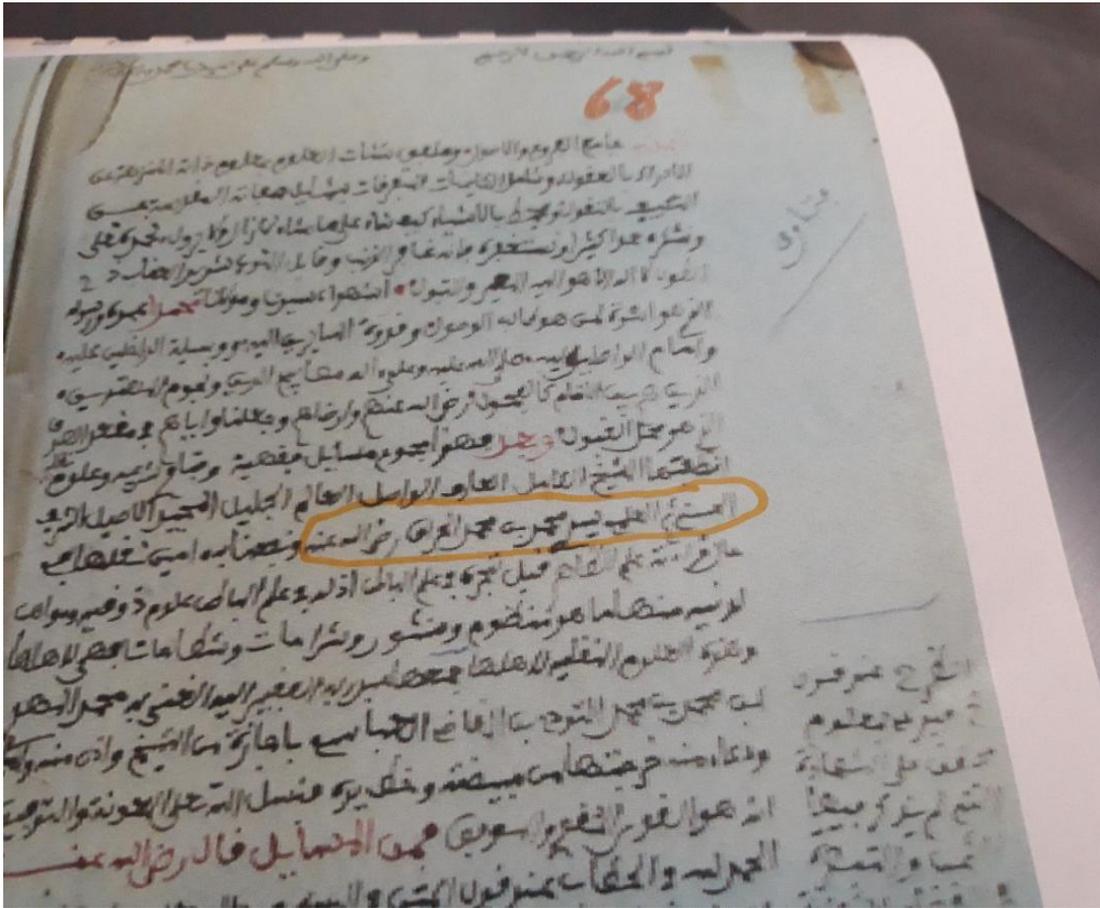
¹³⁹³*Les sources du muwashaḥ andalou et traité du zajal, du chant mésopotamien antique au chant arabo-andalou*, p.38.

Extraits du manuscrit des *fatwas* d'al-Harrâq

Questions relatives au droit musulman (vente, achat, location, mariage, divorce, parjure, testaments...), rassemblées par son élève al-Mahdi Ibn al-Qâdî. **Manuscrit n° 621 à la bibliothèque générale de Tétouan : Nombre de pages : 555.**



P.68 paternité des fatwas :



Les fatwas choisies :

P.91 :

التبايعات معمولان على العربيه متى بينت الجهل وعلى جواز الامر متى
 بينت السبه وعلى الرضى متى بينت الاكراه وعلى الرخصة متى بينت السفه
 وعلى الملاحه متى بينت العجز وعلى الحرية متى بينت الرهه وعلى الاسلام متى
 بينت الكفر وعلى العراله متى بينت الزوجه وقيل حكمه وعلية العمل
 والعابيه معمولان على العمياء متى بينت الموت قاله ابن مسطل العرب وما
 قاله في مسئله العراله المستعمله الثالثه وقال فيله الناصر ميرزا ادعي عليه
 معمولون على الجهل متى بينت العلم وعلى العزم متى بينت الملاذ ذكره ابن
 الاثر فان والجهل عنوا الكتاب ان صرحه العزم عليه الاثبات العربيه
 بل عليه ومنه فدان رضاه عند ارتعابها اخف الفريب اعراضا من ارتعابها اخف
 الريب وعلية تبعه النبي صلى الله عليه وسلم بما بينت رضاه عنهما في فان
 لعلوا هرسا فومد بل الكبر لبيت الكحه على فوا عمار درهم بقردها
 على فوا عمار درهم اولى ولكنه قائمه بما يتوفاه من نغار حياض السنانه من
 ذلك بحر اشبه عظمه بالبحا عليه جزا ان الاولى نرك ما كان علوما كان ارتعابا
 لا خف الفريب ومنه فان رضاه عنه فالله الحرونة وكانت وا



116

بالمصادر من الاسماء بانها جاءت بوزن قبحول كقبول والسنكور وغبور اده
 ومنه ما فان رفو الله عن الجرد في الخطاب في اول الجارة كما اجب عمره قال المتلح
 وابه فتح جتوح يجوز استجار المحاضنة لمعوضها ماء البني من بن زياد اجمه جتفيد
 الزيادة بخلاف الروي بلا شقيد الزيادة جرح مغرة الاجر شوت الغيب في العفر
 الاول اجر باقتصار ما نظرك ومنه ما فان رفو الله عن الجرد في الزرمان عند
 فزون المستب في الكراه ولم يجيب في الارق بنا ١٠١٠ حرج جماعة بفتح الغرس في المعجود
 والجور والروحي فيه وفيه في المحل المذكور اعلاء يليه منصرف المتع ولم يجز اجم
 على اصلاح ملحقا اذ اء منه اكثر من رفا الجبس واصحها لمغير لانه النافخ في زينة
 بنايه غايها لقياسه من النافخ جواب لاء اصلاح الجبس جعله في الكلام
 وفيه منصرف المتع في السهل المذكور ١٠١٢ لم يجب اومه من المتع بان وقع المنوع
 في كلام اهل سماء للمتك قيمة ما استكن وعلى المكن للمتك قيمة ما رقر ونقله التنك
 كما القار...

الصلح على بعض الحق بصفة وبيع المحفنة من احد اسمعوا الصلح بغير الغرر الخلع
 وعيد به المحل المذكور جبراً على جالس على بيع الربية بعهده مع غيره حضوراً كحريه
 ونظره على مقابل المشهور انه انظر السلام على بيع اللجام ضد نفسه وبيارة
 منقول التتمعة والبيع اللجام ضد الغنق والخمر اي ما من قولها ببيع الربية
 وبيع اللجام ان يكون من طرف الخي ومنهها فان رضى الله عنه المحرلة فاحمدة اقامها
 الشيخ ابن زهر من قول المرونة والفاقد الخطا الخ فان يوفرت من بعضا من ادعى
 الجهل فيما الغالب ان حقه يجهل وهو مقرون فيه امر الخ اجوبة اي العمل الغير
 في الصلح وقلمه في المختيار انه وانظر قول خليل في اجنبى وقال اشعبت قتل الاجنبى
 الخاء فان اب جريته وهو المشهور الحاصل ان الاجنبى فيه قولان افتقر المص
 على ادائها امر ومنهها فان رضى الله عنه المحرلة في الخطاب مشرفون المشركين
 بنتها او مشهور الخ من باع صورته من دار فان عرف الميعة مبلغه جاز والا فانه لم
 يسيماه باه جعله او احدهما الخ ومنهها مشهوره على العلم حتى يثبت الجهل الخ
 وبيع به الجهل المذكور ان التملك اذا اشعلت به البلز نوعاً او التفتق والغاى
 من الباع غير معلوما جده به المنة الا لثمة امر ومنهها فان رضى الله عنه
 المحرلة فان صاحب العمل المخلوق والشاهر الكاتب نسخته في الاداء بغير
 مشمل به وبه يعلم انه ما تحلى النسختة من الرسوم الاجرة الاداء واما فضل الاداء
 فلا ومنهها فان رضى الله عنه المحرلة مشرفون المشركين وان ارادنا من الله فبعل

الصلح على بعض الحق بصفة
 الكمال على بيع الربية بعهده

من ادعى جهلها بجهله
 فتكون مشروكة

السلوك في البيع والشراء
 شرعي وانما
 الخ



Bibliographie

Sources historiques manuscrites et imprimées

- *AGDIRA, Muḥammad Rashîd, *Rasâil al-shaykh Muḥammad al-Harrâq fi al-tasawwuf*, Oujda, Râbita muḥammadiyya li-al-‘ulamâ’ wa-Markaz al-Junayd, 2012.
- *AKHRÎF, ‘Abd al-Wâhid, *al-Tarîqa al-Harrâqia masîrat tawahhuj dâim*, dans la revue Majallat al-Murîd, année 1997, numéro 9, pp. 19-28.
- *‘AMRÂNÎ, Khaldî ‘Abd al-Salâm, *Min anwâr tajalliyyât al-Malik al-khallâq fi ta’âlîf Sîdî Muḥammad al-Harrâq*, Beyrouth, Dâr al-kutub al-‘ilmiyya, 2007.
- *‘AZIMÂN, Muḥammad, *Titwân wa al-tasawwuf min al-shaykh ‘Abd al-Qâdir al-Tibîn ilâ sidi al-Tuhâmî al-Wazzânî*, dans la revue Majallat al-Murîd, année 1997, numéro 9.
- *DAWUD, Muḥammad, *Târîkh Titwân*, Tétouan, al-Matba‘a al-mahdiyya, 1953 puis 1966.
- *DILAI, al-‘Arbi al-, *al-Nûr al-lâmi‘ al-barrâq fi al-ta’rîf bi al-shaykh al-Harrâq*, manuscrit numéro 44 à Tétouan ou numéro 960 à Rabat. Il existe aussi un même ouvrage de 200 pages appelé *Manâqib al-sharîf Abî ‘Abd Allah Muḥammad Ibn Muḥammad al-Harrâq* du même auteur édité à Tunis en l’année 1331/1913 et à Fès sans mention de date.
- *DILAI, al-‘Arbi al-, *Manâqib al-sharîf Abî ‘Abd Allah Muḥammad ibn Muḥammad al-Harrâq al-‘alamî al-titwânî*, manuscrit numéro 275, Rabat.
- *GUENNOUN, ‘Abd Allah, *al-Nnubûgh al-maghribi fi al-adab al-‘arabî*, Beyrouth, dâr al-kutub al-‘ilmiyya, deuxième édition, 2014, tome III, *al-mukhtârât al-shi‘riyya*.
- *HARRÂQ, al-, Muḥammad, *al-Rasâil*, manuscrit numéro 1388d à la bibliothèque nationale de Rabat, Maroc.

- *HARRÂQ, al-, Muḥammad, *al-Rasâil*, manuscrit numéro 960d à la bibliothèque nationale de Rabat, Maroc.
- *HARRÂQ, al-, Muḥammad, *al-Rasâil*, manuscrit numéro 275d à la bibliothèque nationale de Rabat, Maroc.
- *HARRÂQ, al-, Muḥammad, *al-Rasâil*, manuscrit numéro 404 à la bibliothèque ḥasaniyya du palais royal de Rabat, Maroc.
- *HARRÂQ, al-, Muḥammad, *al-Rasâil*, manuscrit numéro 11948 à la bibliothèque ḥasaniyya du palais royal de Rabat, Maroc.
- *HARRÂQ, al-, Muḥammad, *al-Rasâil*, manuscrit numéro 656 à la bibliothèque générale de Tétouan, Maroc.
- *HARRÂQ, al-, Muḥammad, *al-Rasâil*, manuscrit numéro 84 à la bibliothèque générale de Tétouan, Maroc.
- *HARRÂQ, al-, Muḥammad, *Sharḥ al-hizb al-kabîr li al-imâm Abî al-Ḥasan al-Shâdhilî*, analyse et commentaires Dr Muḥammad Rashid AGDIRA, Casablanca, Ed. markaz al-turâth al-thaqâfi al-maghribî, 2007.
- *HARRAQ, al-Tuhâmî Muḥammad, *al-Mu'aradah al-shi'riya fî dîwân al-shaykh Muḥammad al-Ḥarrâq*, dans la revue 'awârif, année 2007, numéro 2, pp.82-101.
- *IBN QADI, al-Mahdî (disciple d'al-Ḥarrâq), *Majmu' qadâyâ fiqhiyya*, manuscrit n° 621 à la bibliothèque générale de Tétouan.
- *KATTANI, 'Abd al-Ḥaqq, *al-Muḥibb al-maḥbûb aw sharḥ tâtiyyat al-Ḥarrâq wa Ibn al-Fârid fî al-ḥubb al-ilâhî*, Beyrouth, édition Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 2006.
- *KÛHIN, al-Ḥasan al-Fâsî al-, *Jâmi' al-karâmât al-'aliyya fî ṭabaqât al-sâda al-shâdhiliyya*, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 2001.
- *MORÎR, Muḥammad Ibn Muḥammad al-, *al-Na'im al-muqîm fî dhikrâ madâris al-'ilm wa majâlis al-ta'alîm*, Tétouan, markaz al-thawthîq wa al-dirâsât ḥawla shamâl al-Maghrib, 2000.

*RAHOUNI, Ahmad, *‘Umdat al-râwîne fî târîkh tittâwîn*, Tétouan, jam‘iyyat Tittâwun Asmîr, 2003, tome IV.

*SAGHIR, ‘Abd al-Majîd al-, *Ishkâliyat islâh al-fîkr al-sufî fî al-Qarawiyîn -al- ‘Abbas Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mahdi Ibn ‘Ajiba wa Muḥammad al-Harrâq*, Dâr al-Afâq, al-Jadîda, Maroc,1994.

*SULAMI, Ja‘far, Ibn al-Hâjj, *Dîwân al-Harrâq san‘at Muḥammad Ibn al- ‘Arabi al-Dilâi al-ribâfi*, Muḥammadia, Maroc, éditions : Jam‘iyyat Tittâwîn Asmîr, 1996.

*WAZZANI, Tuhâmî al-, *al-Zâwiya*, Tétouan, éditions al-rîf, 1942.

Sources secondaires

- *ABITBOL, Michel, *Histoire du Maroc*, Paris, Perrin, 2009.
- *ABÛ AL-YAMAN, Muḥammad Ibn al-Imâm al-Qâdî Burhân al-Dîn Ibn Farḥûn, *al-Masâil al-malqûta mina al-masâil al-mabsûta*, commenté par Jala Ali al-Qadhâfî al-Juhânî, Beyrouth ,Dâr Ibn Ḥazm, première édition 2003.
- *ABÛ AL-QÂSIM, al-‘Umayri al-tâdilî al-maknâsî, *al-Umliyyât al-fâshiyya fî sharḥ al-‘amaliyyât al-fâsiyya*, manuscrit n°361d et 1089d dans la bibliothèque nationale marocaine à Rabat.
- *ABÛ MA‘ASHAR, Mubarak, *Bayna al-fiqh wa al-ttasawwuf*, Rabat, majallat al-Ishâra, 2^{ème} année d’édition/numéro 11, 7^{ème} mois de l’an 1421 de l’hégire/Octobre 2000.
- *ABU SHÂMA, ‘Abd al-Raḥmân, Ibn Ismaïl, Ibn Ibrahim, *al-Bâ‘ith ‘alâ inkâr al-bida‘ wa al-ḥawâdith*, Mecque, édition al-nahḍa al-ḥadîtha, 1982.
- *ADIWANE, Muḥammad, *al-Fikr al-ssûfî wa ḥudûd al-‘aql fî ḥall al-azmah al-akhlâqiyya al-mu‘âsira*, majjalat al-Ishâra, numéro 11, Rajab 1421, octobre 2000.
- *ADLÛNÎ, Idrîsî Muḥammad al-, *al-Tasawwuf al-andalusî – ususu-hu al-nazariyya wa-ahammu madârisi-hi*, Casablanca, Dâr al-thaqâfa, 2005.
- *AÏNI Mehmmed Ali, *un grand saint de l'islam 'Abd al-Kâdir Guilânî*, Paris, Geuthmer, 1998.
- *AJLÛNÎ, Ismaïl, Ibn Muḥammad, *Kashf al-khafâa wa muzîl al-iltibâs ‘amma ishtahara mina al-aḥâdîth ‘alâ alsinati al-nnâs*, Le Caire, éditions maktabat al-qudsî, 1932.
- *ALAWÎ, Mûlây Slimân (le sultan), *Khutba tamna‘u iqâmat mawsim li tâifat ‘isâwa ‘âm 1819*, manuscrit numéro 3651d à la bibliothèque nationale de Rabat, Maroc.
- *ALLOUCHE, IS. , et REGRAGUI A., *Le catalogue des manuscrits arabes de Rabat*, Paris, Librairie orientale et américaine, 1954 et Rabat 1958.

- *ANDRE, Pierre-Jean, *Contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes*, Alger, La Maison des Livres, 1956.
- *BAALI-SHERIF, Halima, *les confréries musulmanes au Maghreb*, Paris, éditions al-Bustane, Paris, 2009.
- *BAYHAQÎ, *Shu'ab al-imân*, taḥqîq Muḥammad Saïd Basyûnî Zaghlûl, Beyrouth, dâr al-kutub al-'ilmiyyah, 1990.
- *BEARMAN, P., BIANQUIS, TH., BOSWORTH, C.E., VAN DONZEL, E. et HEINRICHS, W.P., *L'Encyclopédie de l'Islam*, ouvrage collectif, Brill en ligne (2ème édition en français), 2014.
- *BEL, Alfred, *La religion musulmane en Berbérie, tome I, « Établissement et développement de l'Islam en Berbérie du VIIe au XXe siècle »*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1938.
- *BEN 'ABD ALLAH, 'Abd al-Azîz, *Ma'alamat al-tasawwuf al-islâmî*, Rabat, ed. dâr nashr al-ma'rifa, première édition, 2001.
- *BENGARAI, Tarik, *Le soufi Muḥammad al-Harrâq (m.1845) : son éducation, sa mystique, son œuvre poétique et musicale*, Paris, 2004/2005. (Diplôme de l'EPHE sous la direction de M. Pierre Lory).
- * BENMANSOUR, 'Abd al-Llaṭîf Ibn Muḥammad, *Tahdhîb al-adhwâq fî jîmiyyati al-shaykh al-Harrâq*, Rabat, éditions Maṭba'at al-shamâl al-ifrîqî, 1963.
- *BEN ROSHD, al-Rashid, *Douze siècles de soufisme au Maroc*, Casablanca, édition Déchra 2° éd., 2008.
- *BEN ROSHD, al-Rashid, *Le soufisme : patrimoine universel, méthode d'épanouissement et doctrine d'harmonie*, Casablanca, édition Déchra, 2002.
- *BERQUE, Jacques-:
- *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb. XVIIe siècle*, Paris, Sindbad, 1982.
 - *Al-Yûsî, Problèmes de la culture marocaine au XVIIe siècle*, Paris, Mouton, 1958.

-*Les Nawâzil al-muzara‘â du Mi‘yâr al-Wazzânî : étude et traduction*, repris dans *Opera minora I*, J. Berque, Saint-Denis, Editions Bouchene, 2001.

- *Essai sur la méthode juridique maghrébine*, repris dans *Opera minora I*, J. Berque, Saint-Denis, Editions Bouchene, 2001.

*BOUKARI, Ahmad, *al-Ihyâ wa al-tajdîd al-sûfî fi al-Maghrib*, Rabat, Ministère des Habous et des affaires islamiques du Maroc, 2006.

*BOURQIA, Rahma & MILLER, Susane Gilson, *In the Shadow of the Sultan : culture, power and politics in Morocco*, dir., Cambridge, Harward Univ. Press, 1999.

*BOUTI, Muḥammad Saïd Ramadane al-, *al-Salafiyya: marḥalatun zamaniyyatun mubâarakatun lâ madh-habune islâmî*, Beyrouth, Ed. Dâr al-fikr, 2010.

*BÖWERING, Gerhard, *Sufi Hermeneutics in Medieval Islam*, revue des études islamiques, 55-57, 1987-1989.

*BUKHÂRÎ, Ju‘fi, al-, Muḥammad, Ibn Ismaïl, *al-Jâmi‘ al-Saḥîḥ al-musnad min ḥadîthi rasûli llah wa sunnatihî, wa ayyâmih, murâja‘a wa dabt Muḥammad ‘Ali Quṭb wa Hishâm al-Bukhârî, Sayda*, Beyrouth, al-maktabah al-‘asriyya, 2004.

*BUKHÂRÎ, Ju‘fi, al-, Muḥammad, Ibn Ismaïl, *al-Adab al-mufrad*, taḥqîq Farid ‘Abd al-‘Azîz al-Jindî, le Caire, dâr al-ḥadîth, 2005.

*BURCKHRDT, T., *Introduction aux doctrines ésotériques de l’Islam*, Lyon, Ed. Dervy, 1955.

*BUZÎDÎ, Aḥmad, *al-Fiqh wa al-tasawwuf wifâqun lâ shiqâq : qirâat fî ruayat al-shaykh Zarrûq*, majallat da‘wat al-ḥaq, année 52, numéro 395, 4ème mois de l’an 1431 de l’hégire/ Avril 2010.

*CASTRIES, Henri De- :

-*Les sources inédites de l’histoire du Maroc*

-*Les sept patrons de Marrakech.*

dans Hespéris, Revue de l’Institut des Hautes Études Marocaines, Rabat, Tome IV, 1924.

- *CORNELL, Vincent, J., *The realm of the Saint-Power and Authority in Moroccan Sufism*, University of Texas Press, 1998.
- *CORNELL, Vincent, J., *Faqih versus Faqir in Marinid Morocco: Epistemological Dimensions of a Polemic* in F. Jong and B. Radtke (eds), *Islamic mysticism contested: thirteen centuries of controversies and polemics*, Leiden, Boston and Cologne, 1999, 207-24.
- *CORNELL, Vincent, J., *the way of Abû Madyan*, Cambridge, the Islamic Texts Society, 1999.
- *COUR, Auguste, *L'établissement des dynasties des Shérifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la régence d'Alger, 1509-1830*, Alger, éditions Ernest Leroux, 1904.
- *COUR, A., article *Derkawa dans Encyclopédie de l'Islam*, tome I, 1913, p.971.
- *DASÛQÎ, Muḥammad, 'Arafa, *Hâshiyat al-dasûqî 'alâ al-sharḥ al-kabîr*, Alep, dâr al-kutub al-'arabiyya, 2015.
- *DE CORANCEZ, Louis, Alexandre, *Histoire des Wahabis: depuis leur origine jusqu'à la fin de 1809*, Paris, Crapart, 1810.
- *DHAHABÎ, Shams al-Dîn, al-, *Siyar a'lâm al-nubalâ'* (24 vol.), Beyrouth, éd. Muassasat al-risâla, 2001.
- *DE JONG, Frederick, RADTKE, Bernd, *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leyde, E. J. Brill, 1999, xii + 829 p. (index) (coll. "Islamic History and Civilization. Studies and Texts, 29". Édition électronique URL : <http://assr.revues.org/437> ISSN : 1777-5825, Éditions de l'EHESS. P. 110.
- *ELBOUDRARI, Hassan, *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, le Caire, IFAO, 1993.
- *FARMER, Henry, Georg, *The Source of Arabian Music*, Leiden, E. J. Brill 1965.
- *FASI, 'Allâl al-, *al-Taṣawwuf al-islâmî fi al-Maghrib*, Rabat, Mu'assasat 'Allâl al-Fâsî, 1998.

- *FASI, Muḥammad al-Mahdî, *Touhfat ahl al-siddîqiyya bi asânîd al-tâifah al-jazouliyah wa al-zarrûqiyah*, manuscrit numéro 2990k à la bibliothèque nationale de Rabat, Maroc.
- * FASÎ, Fihri, Abû Hâmîd, Muḥammad, al-‘Arbî, Ibn Yûsuf, *Mir’ât al-mahâsin min akhbâr al-shaykh Abî al-Mahâsin*, étude et analyse Muḥammad Hamza Ibn al-Kattânî, Casablanca, Ed.Râbitat Abî al-Mahâsin Ibn al- Jadd, 1424/2003.
- *FUDAYLÎ, Idris, al-, *al-Durar al-bahiyya wa al-jawâhir al-nabawiyya*, Rabat, Ministère des Habous et affaires islamiques, 1^{ère} édition, 1999.
- * GEOFFROY, Eric, *Ibn 'Atâ Allah- La sagesse des maîtres soufis*, Paris, éditions Grasset, 1998 : présentation et traduction des Laṭâif al-minan d'Ibn ‘Atâ’ Allâh.
- *GHANI, Aḥmad, *al-Taṣawwuf bayna ahli al-fikr wa ahli al-dhikr*, Fès, librairie al-tawfiq, 2001.
- *GHARMINI, ‘Abd al-Salâm, *al-Madâris al-sufiyya al-maghribia wa al-andalussia fi al-qarn al-ssadis al hijri*, Casablanca, dâr al-rrachâd al-ḥadîth, 1^{ère} édition, année 1420/2000.
- *GHAWJI, Wahbî, Sulaymân, *Kalima ‘ilmiyyah ḥâdiya fi al-bid‘a wa aḥkâmihâ*, Damas, Dâr al-bashâir, 1^{ère} édition, 1424/2004.
- *GHAZALI, Aḥmad, *al-‘Imâra aw al-ḥadra, muḥâwala li al-taaṣil al-shar‘î*, Rabat, ed. revue al-ishâra, 3^{ème} année numéro 25, Mai 2002/ Safar (2^{ème} mois) de l’année 1423, page, 17.
- *GHUMARI, ‘Abd Allah Ibn Muḥammad Ibn Ṣeddîq al-, *Itqân As-san’a fi taḥqîq ma’nâ al-bid’a*, Caire, éditions maktabatu al-Qâhira ,2010.
- *GHUMARI, ‘Abd Allah Ibn Muḥammad Ibn Ṣeddîq al-, *al-I’lâm bianna at-taṣawwuf min sharî‘ati al-islâm*, Le Caire, éditions maktabatu al-Qâhira , 2004.
- *GOBILLOT, Geneviève et THIBON, Jean-Jacques, *Les maîtres soufis et leurs disciples. IIIe-Ve siècles de l’hégire (IXe-XIe s.). Enseignement, formation et transmission*, Beyrouth, Presses de l’Ifpo, 2012.

- *GRIL, Denis, *Introduction à la Risâla de Saïf al-Dîn Ibn Abî l-Mansûr Ibn Zâfir*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), 1986.
- *HÂÏK, al-, Muḥammad, Ibn al-Ḥusayn, *Kunnâsh al-Hâik*, Rabat, éditions maṭbû'ât akâdimiyyat al-mamlaka al-maghribiyya, 1999.
- *ḤAMDÛN, Ibn Ḥâjj, *Jawâb Ḥamdûn Ibn al-Ḥâj*, manuscrit numéro 1115D, division des archives, bibliothèque nationale, Rabat, Maroc.
- *ḤAMMUDI, 'Abd Allah, *Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté : réflexions sur les thèses de Gellner*, Hespéris-Tamuda, Revue de l'Institut des Hautes Études Marocaines, Rabat, 1974.
- *ḤARAKAT, Ibrâhîm, *al-Maghrib 'abra al-târîkh*, Casablanca, Dâr al-rashâd al-ḥadîthah, 1985, tome III.
- *ḤATTÂB, Muḥammad, Ibn Muḥammad, Ibn 'Abd al-Raḥmân, *Mawâhib al-jalîl li sharḥi mukhtaṣari khalîl*, Beyrouth, dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1995.
- *ḤAWWAT, al-, Abû al-Rabî', Sulaymân, *al-Rawda al-maqsûda wa al-ḥulla al-mamdûda fî ma'âthir banî sûda*, analyse et commentaires : 'Abd al-Azîz Tilani, Fès, Ed.muassassat Aḥmad Ibn Sûda, 1994.
- *HENTATI, *Le malékisme dans l'Occident musulman jusqu'au Ve/XIe siècle*, Tunis, éd. L'Or du Temps, 2004. (Une partie du livre a été traduite par la revue de l'Institut pontifical d'études arabes et d'islamologie dans son numéro 100-101 portant sur les écoles juridiques islamiques en Afrique du Nord.)
- *ḤIJJ, Muḥammad, *Ma'lamat al-Maghrib*, Salé, al-jam'iyya al-maghribiyya li al-taalif wa al-tarjama wa al-nashr, 1989, tome X.
- *ḤUMAYRÎ, 'Issâ, al-, *La Bid'a Ḥassana, l'innovation louable: sa place et son importance dans la religion musulmane*, traduit par 'Abd Allah Penot, Paris, Ed. Selsabil, 2018.

*IBN ‘ABD ALLAH, ‘Abd al-‘Azîz, *Ma‘alamatu al-tasawuf al-islâmî* (l’encyclopédie du soufisme islamique) , Tome II, Rabat, dâr nashr al-ma‘rifa,2001.

*IBN ‘ABD al-Wahhâb, Sulaymân, *al-Ṣawâ‘iq al-ilâhiyya fî ar-radi ‘alâ al-wahhâbiyya wa man kaffara al-muslimîna wa ḥakama bi riddatihim bi ghayri wajhi haqq*, Le Caire, éditions de l’institut al-Azhar, maktabatu al-tahdhîb (sans mention de l’année).

*IBN ABÎ ZAYD, Qayrawânî, al-, *La Risâla : la lettre de Kairouani*, traduction de Azzedine Haridi, (version arabe et français), Paris, éditions Universel, mars 2004.

*IBN ‘AJÎBA, al-Ḥasanî, Aḥmad, *al-Futûḥât al-ilâhiyya fî sharḥ al-mabâḥith al-asliyya*, Beyrouth, dar al-kutub al-‘ilmiyya, 1ère édition année 2000.

*IBN ‘AJÎBA, *Sharḥ ṣalat al-quṭb Ibn Mashîsh, silsilât nûrâniya farîda*, compilé par Dr ‘Amrani Khaldi ‘Abd al-Salâm, Casablanca, Maroc, Ed. dâr al-rrachâd al-ḥadîtha, 1999.

*IBN ‘AJÎBA, al-Ḥasanî, Aḥmad, *al-Baḥr al-madîd fî tafsîr al-qurân al-majîd*, Beyrouth, Ed. Muḥammad ‘Ali Bîdûne, Dâr Al-kutub al-‘ilmiyya, 2002, Tome I à IIX.

*IBN ‘AJÎBA, al-Ḥasanî, *Mi‘râj al-tashawwuf ilâ ḥaqâiq al-tasawwuf*, Casablanca, éditions markaz al-thurât al-taqâfî al-maghribî, 2004.

*IBN AL-ṢABBÂGH, *Durrat al-asrâr wa tuḥfat al-abrâr*, Le Caire, édition al-maktabaat al-azhariyya li al-turâth, 2001.

*IBN ‘ARABÎ, Ḥâtimî, al-, *al-Futûḥât al-makkia* (Les illuminations de La Mecque), Beyrouth, éd, Dâr Ihyâ’ al-thurât al-‘arabi,1997.

*IBN ‘ARABÎ, Ḥâtimî, al-, *al-Futūḥât al-makkiyya*, Caire, Ed. al-ḥayat al-misriyya al-‘amma lilkitâb, 1985/1405.

*IBN ‘ASHIR, ‘Abd al-Wâḥid, traduit par T.Bengarai, *L’essentiel de la religion musulmane, Tawḥîd, Fiqh et spiritualité*, Paris, 2ème édition augmentée, Ed Iqra, 2010.

*IBN ḤAJAR, al-‘Asqalânî, *Fath al-Bâri bi sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, le Caire, ed. dâr al-bayân al-‘arabî, année 2007.

- *IBN HANBAL, Ahmad, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, Beyrouth, ‘âlamu al-Kutub, première édition, 1998.
- *IBN KATHÎR, Ismaïl, *al-Bidâya wa al-nihâya*, Paris, éditions Sana,2015.
- *IBN NAJI, Tanoukhî, Qâsim, Ibn ‘Îsâ, *Sharh Ibn Naji al-Tanukhî ‘alâ matn al-risâla*, analyse Ahmad Farîd al-Mazîdî, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-‘ilmiyya, 2007.
- *IBN RAJAB, Hanbalî, al-, *Jâmi ‘ al- ‘ulûm wa al-hikam*, analyse et commentaires : Hamîd Ahmad Tahir, Le Caire, ed. dâr al-fajr li al-thurâth, 1^{ère} édition, 1423 / 2002.
- *IBN SAB‘A, Sulaymân, *al-Hujja fî Ithbât Karâmât al-awliyâa wa îdâh al-barâhîn fî sihhati wou qou’ihâ mina al-kitâbi wa al-sunna wa ijmâ’ al-umma*, makhtout (manuscrit) n° 35, Rabat, Maroc.
- *IDRIS, Hady, Roger, *Manâqib d’Abû Ishâq al-Jabnyânî et Muhriz b.Khalaf*, Alger, éd. Presses universitaires de France,1959.
- *IFRÂNÎ, Saghîr, al-, Muḥammad, *Durar al-hijâl fî manâqib sab ‘atu rijâl*, analyse et commentaires : Hasan Jallâb, Marrakech, ed.al-maṭba‘at wa al-warrâqa al-waṭaniyya, année 2000.
- **Institut of arabic manuscripts* : <http://www.malecso.org/>
- *IYÂD, Qadi, al-, *Tartîb al-madârik wa taqrîb al-masâlik* (ouvrage encyclopédique traçant les biographies des grands hommes de l’école malikite), Rabat, éd. Ministère des Habous et des affaires islamiques, 1965.
- *IYÂD, Qadi, al-, *al-Shifâ sur la reconnaissance des droits de l’êlu Muḥammad*, traduit par Muḥammad al-Feteḥ, Paris, éditions Universel,2004.
- *‘IZZ, al-, Ibn ‘Abd al-Salâm, *al-Qawâ’id al-koubrâa : qawâ’id al-ahkâm fî islâh al-anâm*, analyse et commentaires : Nazih Kamal Hammad et ‘Othmane Jum’a Damîriya, Damas, ed. dâr al-Qalam, deuxième édition,1428/2007, Tome II.
- *JÂMÎ, ‘Abd al-Rahmân, al-, *Nafahât al-uns fî ḥadârat al-quds*, Téhéran, Kitâbfurûshî-i Maḥmûdî,1958.

*JAZÎRÎ, ‘Abd al-Rahmân al-, *Kitâb al-fiqh ‘alâ al-madhâhib al-arba’a*, Beyrouth, dâr al-kutub al-‘ilmiyya, 1990.

*JULIEN, Charles-André, *Histoire de l’Afrique du Nord : des origines à 1830*, Payot et Rivages, 1994.

*JUNAYD, *Enseignement spirituel : Traités, lettres, oraisons et sentences*, traduit par Roger Deladrière, Paris, éd. Sindbad, 1983.

*JUWAYNI (Imâm al-ḥaramayn), al-, *Le livre du Tawhîd, kitâb al-irshâd, traité de l’unicité selon le sunnisme*, traduction A. Penot, Lyon, éditions Alif, 2010.

*JUWAYNI (Imâm al-ḥaramayn), al-, *Les fondements du fiqh*, Paris, éditions Iqra, 1995.

*KALABÂDHÎ, Abû Bakr al-, *Kitâb al-ta’arruf*, le Caire, maktabat al-thaqâfat al-dîniyya, présentation et commentaires Shaykh ‘Abdelḥalîm Maḥmûd, ex recteur de l’institut al-Azhar, 2004.

*KALABADHI, Abû Bakr al-, *Kitâb al ta'arruf li madhhabi ahl at-tasawwuf*, traité du soufisme, Paris, éd. Sindbad, 2007.

*KATTANI, Muḥammad ibn Ja‘far ibn Driss al-, *Salwat al-anfâs wa muḥâdathat al-akyâs biman uq̣bira mina al ‘ulamâ wa al-ssolahâ bi Fâs*, Casablanca, analyse et commentaires : ‘Abd Allâh al-Kâmil al-Kattânî, Muḥammad Ḥamza al-Kattânî, Dâr al-thaqâfah, 2004.

*KATTÂNI, Ḥasani, Muḥammad, Ibn ‘Abd al-Kabîr, *Kitâb al-dhabb ‘ani al-tasawwuf al-musammâ lisân al-ḥujja al-burhâniyya fî al-dhabb ‘an sha‘âir al-tarîqa al-kattâniya al-aḥmadiyya*, analyse et commentaires ‘Adnân Ibn ‘Abd Allah Zuhâr, Beyrouth, dâr al-kutub al-‘ilmiyya, année 2007.

*KAWTHARÎ, Muḥammad, Zâhid, *Mahaqq al-taqawwul fî masaalat al-tawassul*, Damas, dâr al-nâshir, 1^{ère} édition, 1424/2004.

- *KILITO, ‘Abd al-Fattâh and CANTRELL, Anna, *Speaking to Princes: al-Yusi and Mawlay Isma‘il*, mars 2012, lecturing <https://prezi.com/bh30xqdrmxwh/copy-of-speaking-to-princes-al-yusi-and-mawlay-ismail/>
- *KNYSH, Alexander, *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2010.
- *LAOUST, Henri, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqî-d-Dîn Aḥmad b. Taymiyya*, Le Caire, institut français, 1939.
- *LAROUÏ, ‘Abd Allâh, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Casablanca, éditions centre culturel arabe (3^{ème} édition), 2009.
- *LE TOURNEAU, Roger, *Le Maroc sous le règne de Sidi Muḥammad ben ‘Abdallah (1757-1790)*, dans *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*. 1er semestre, 1966.
- *LEVI-PROVENCAL, E, *Historiens des shorfa, essai sur la littérature historique et biographique du XVI au XX siècle*, Paris, Ed. Emile Larose, 1922.
- *LISAN al-ḤAQQ, Aḥmad, *Manhaj al-iqtisâd al-islâmî fî Intâj ath-tharwa wa Istihlâkihâ*, 3 Tomes, Casablanca, édition Dâr Al-furqân, 1987.
- *LORY, Pierre, *Min ta’rîkh al-hirmisiyya wa-al-sûfiyya fî al-Islâm (On the History of Hermetism and Sufism in Islam)*, translated by Lwiis Saliba, Jbeil, Editions Byblion, 2005.
- *LORY, Pierre, *Alchimie et mystique en terre d’Islam*, Lagrasse, Verdier, in the series « Islam spirituel », 1989 ; new edition Gallimard, folio/essais, 2003. Spanish translation by Gracia Lopez Anguita, *Alquimia y mística en el Islam*, Madrid, Mandala Ediciones, 2005.
- *MAKHLOUF, Muḥammab Ibn Muḥammad, *Shajarat al-nur al-zakiyya fî tabaqât al-mâlikiyya*, Beyrouth, Dar al-kitâb al-‘Arabi, Tome I.
- *MÂLIK, Ibn Anas, *al-Muwattaa*, traduction de Iman Sayad, Beyrouth, Dâr al-fikr, première édition, 1993 (2 volumes).

- * MANALI, al-, Zabadi, Mḥammad, *Sulūk al-ttariq al-wâriya bi al-sheikh wa al-murîd wa al-zâwiya*, analyse et commentaires Na‘ima Bennuna, Marrakech, Ed. al-maṭba‘a wa al-warrâqa al-wataniyya, année 2010.
- *MASSIGNON, Louis, *La passion de Ḥusayn ibn Mansûr al-Ḥallâj*, Paris, Gallimard, 1975 (4 volumes).
- *MASSIGNON, Louis, *Essai sur les Origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, éditions J. Vrin, 1954.
- *MASSIGNON, Louis, *Recherches sur Shushtarî poète andalous* : in *Melanges W.M.*, Paris, cie, 1950.
- * MAYYÂRA, Abû ‘Abd Allah, Muḥammad, *al-Itqân wa al-ihkâm fi sharḥ tuḥfat al-hukkâm*, Beyrouth, dâr al-ma‘rifa, 2010 (2 tomes).
- *MAZIRI, al-, Muḥammad, Ibn ‘Ali, *Sharḥ al-Talqîn*, Tunis, dâr al-gharb al-islâmî, 1997 (8 tomes).
- *Médina de Shefshaoun site du Ministère de la culture du Maroc :
http://www.minculture.gov.ma/fr/index.php?option=com_content&view=article&id=64&Itemid=133&lang=fr
- *Medina of Fez: <http://whc.unesco.org/en/list/170> [archive]
- *MEMON, Muhammad-Umar, *Ibn Taymiyya’s Struggle against Popular Religion*, Paris/La Haye, Mouton, 1976.
- *MICHAUX-BELLAIRE, Edmond, *Essai sur l’histoire des confréries marocaines*, Rabat, in *Hespéris*, Revue de l’Institut des Hautes Études Marocaines, 1921, Tome I.
- *MICHON, J.L, *Le soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajîba et son Mi‘râj*, Paris, librairie philosophique, J.Vrin, 1979.
- *MICHOT, JEAN-R, *Musique et danse selon Ibn Taymiyya*, Paris, Etudes musulmanes, J.Vrin, novembre 1991.

*MONTET, Edouard : *Les confréries religieuses de l'Islam Marocain*, Paris, Ed. Ernest Leroux, 1902.

*MONTET, Edouard, *Les confréries religieuses de l'islam, leur rôle politique, religieux et social*, dans la revue de l'histoire des religions, janvier, février 1902.

*MORSY, Magali, *Mûlây Isma'il et l'armée de métier*, dans Revue d'histoire moderne et contemporaine, année 1967, volume 14, numéro 2, pp. 97-122.

*MU'ÂFIRI, al-, Uryuli, al-, Gharnâti, al-, Abû Lhasan, Fadl, Ibn Muhammad, *Nasîhat al-murîd*, analyse et commentaires Hayat Qârah, majallat da'wat al-haqq, avril 2010.

*MU'SIR, 'Abd Allah, *Taqrîb al-Fiqh al-mâlikî*, Rabat, Maroc, année 2004.

*MU'SIR, 'Abd Allah, *Mina al-qâ'ida al-fiqhiyya ilâ al-qâ'ida al-soufiyya, ayyu 'alâqa bayna al-fiqh wa al-akhlâq*, majallat al-Ishâra, Année 2 / numéro 13, 9^{ème} mois de l'année 1421H/Décembre 2000.

*NABHANÎ, Yussuf, *Jâmi' karâmât al-awliyâ*, Beyrouth, al-maktaba al-sha'biyya, deuxième édition, 1974.

*NAWAWÎ, al, Yahyâ, Ibn Sharaf al-Dîn, *Sahîh Muslim bi sharh al-Nawawî al-musammâ al-minhâj fî sharh sahîh Muslim Ibn al-Hajjâj, tahqîq wa takhrîj Khalîl Mâmûn Shîhâ*, Beyrouth, dâr al-ma'rifah, 1982.

*NELLY, Amri, *Les saints en islam, les messagers de l'espérance. Sainteté et eschatologie au Maghreb aux xive et xve siècles*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines », 2008.

*NICOLAS, Michel, *Le sources du muwashah andalou et traité du zajal, du chant mésopotamien antique au chant arabo-andalou*, Paris, éditions Publibook Université, 2010.

*NWIA, Paul, *Ibn 'Abbâd de Ronda, Lettres de direction spirituelle, al-rasâil al-sughrâ*, Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth. T. VII. Édition : Beyrouth, Impr. catholique, 1957-8. Gr. in-8°, VIII-144-15 p. [Acq. 21222] -Iif-.

- *PALACIOS, Miguel Asín, *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenárabi de Murcia*, Madrid, Editorial Plutarco, 1931 ; réédition 1981, 1990 par Ediciones Hiperión, Madrid.
- *PENOT, Dominique, ‘Abd Allah, *Le Coran*, Paris, Editions Alif, 2005.
- *POCHE, Christian, *La musique arabo andalouse*, Paris, cité de la musique, 1995.
- *POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, *Les Voies d’Allah*, Paris, Fayard, 1996.
- *QARAFI, al-, Shihâb al-Dîn Abû al-'Abbâs Aḥmad ibn Idrîs, *Anwâr al-burûq fî anwâi al-furûq*, 4 tomes, commenté et analysé par Dr Khalil al-Mansour, Beyrouth, ed. Dâr al-kutub al-‘ilmiyya, 1998. Ce livre d’al-Qarâfî est plus connu sous le nom de « *al-furûq* ».
- *QURTUBI, Ibn Rushd al-, *Bidâyat al-mujtahid wa nihâyat al-muqtaṣid*, tomes I et II, Beyrouth, dâr Al-kutub al-‘ilmiyya, 2000.
- *QURTUBI, al, Abû ‘Abd Allah, Muḥammad, Ibn Aḥmad, *al-Jâmi‘ li aḥkâm al-qurân*, Beyrouth, dâr al-kutub al-‘ilmiyya, 1988.
- *QUSHAYRI, ‘Abd al-Karîm, al-, *al-Risâlah Fî ‘Ilm al-Taṣawwuf*, analyse et commentaires Dr ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, Le Caire, ed. Maṭâbi‘ Muassassat dâr al-sha‘ab, 1989.
- *QUSTANTINI, (Ibn Qunfudh), Aḥmad, Ibn al-Ḥusayn, *Uns al-faqîr wa ‘izz al-ḥaqîr fî al-ta‘rîf bi al-shaykh Abî Madyane wa ashâbih*, analyse et commentaires Dr Abi Sahl Najâh ‘Iwad Siyâm, Le Caire, ed. Dâr al-muqattam, 2002.
- *RASHIK, Hassan, *L’esprit du terrain : études anthropologiques au Maroc*, Centre Jacques Berque, 2016.
- *REDISSI, Hamadi, *Le pacte de Najd, ou comment l’islam sectaire est devenu "l’islam"*, Paris, éditions Seuil, 2007.
- *REDISSI, Hamadi et NAWIRA, Asmâ, *al-Rad ‘alâ al-wahhâbiyya fî al-qarn 19, nuṣûṣ al-gharb al-islâmî namûdhajan*, Beyrouth, éditions dâr al-talî‘ah, janvier 2008.

- *RENTZ, George, *The Birth of the Islamic Reform Movement in Saudi Arabia, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia*, London, Arabian publishing, 2005.
- *ROUGHI, Muḥammad, *al-Maghrib mâlikî limâdhâ*, Rabat, éditions ministère des Habûs et des affaires islamiques, 2003.
- *RUNDÎ, Ibn ‘Abbâd, *Nuzhat al-nâzîr al-mutaammil waqayd al-sâir al-musta’jil*, al-khizâna al-ḥasaniyya, Rabat, manuscrit n°2437.
- *SAGHIR, ‘Abd al-Majîd al-, *Tajalliyât al-fîkr al-maghribi dirâsât wa murâja’ât naqdiya fi târîkh al-falsafa wa al-taṣawwuf bi al-maghrib*, Casablanca, édition al-madâris, 2000.
- *SAGHÎR, al-, Ifrâni, Muḥammad, *Durar al-ḥijâl fi manâqib sab’atu rijâl*, analyse et commentaires : Dr Hasan Jallâb, Marrakech, ed.al-maṭba’atwa al-warrâqa al-waṭaniyya,2000.
- *SAJJÂDÎ, Jaafar, *Farhang ta’bîrât-e ‘erfânî* (Dictionnaire des expressions mystiques), Téhéran, éd. Tahouri, 1935.
- *SÂHILI, Malqi (de Malaga), Abu ‘Abd Allah, *Boughyat al-sâlik fi ashraf al-masâlik*, analyse et commentaires Abderrahîm al-‘Alami, Rabat, Ed. Ministère des Habous et des affaires islamiques marocaines, année 2003.
- *SALIQUET, Luis Navaro, *La Kherqa des Derquoua et Kharqa Soufya*, Archives Marocaines, publication de la mission scientifique du Maroc, Paris, Ed. Ernest Leroux, 1904 -1905.
- *SARRÂJ, Abû Naṣr, al-, *Kitâb al-Luma’*. Trad.all. et notes par Richard Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990.
- *SAWMA ‘Î, Tâdilî, Aḥmad, al-, *Kitâb al-mu’zâ fi manâqibi al-shaykh Abî Ya’azâ* », Rabat, maṭba’at al-ma’ârif al-jadîdah,1998.
- *SBAI, El Idrissi, Laḥsen, *Soufisme et économie solidaire au Maroc*, Rabat, éditions et impressions Bouregrag, 2009.

- *SHAFI'I, *La risâla, les fondements du droit musulman*, Paris, Ed. Sinbad actes sud, 1997.
- *SHARRAT, al-, Abû 'Abd Allah, Muḥammad, Ibn 'Ishun, *al-Rrawd al-'âtir al-anfâs bi akhbâr al-ssâlihîn min ahlfâs*, Casablanca, analyse et commentaires Zahrâa al-Nazzâm, faculté des Lettres et des sciences humaines thèse n° 35, Ed. maṭba'at al-najâh al-jadîda, 1997.
- *SHATIBI, Abu Ishâq, *al-I'tisâm*, analyses et études de Mustâfa Abû Sulaymân al-Nadawî, Ryad, Dâr al-Khânî, 1996.
- *SHUSHTARI, Abû al-Ḥasan, *al-Risâla al-shushtariyya aw al-risâla al-'ilmiyya fî al-tasawwuf*, talkhîs Abî 'Uthmân Ibn Luyûn al-Tajîbî, Taqdîm wa dirâsah wa tahqîq Muḥammad al-'Adluni al-Idrissî, Casablanca, Dâr al-athaqâfah, 2004.
- *SIJILMÂSÎ, Muḥammad Ibn Abî al-Qâsim, *Sharḥ al-'amal al-fâsî li Abî Zayd al-Fâsî*, manuscrit numéro 1/2, 286, mu'jam al-maṭbu'ât 2, 1010, à la bibliothèque nationale générale de Rabat, Maroc.
- *SUHRAWARDI, Abû Ḥafṣ, al-, *'Awârif al-ma'ârif*, présentation et notes : Muḥammad 'Abdelazîz al-Khâlîdî, Beyrouth, éd. Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1999.
- *SULAMÎ, Abû 'Abd al-Rahmân, Muhammad B. al-Ḥuṣayn, al-, *Tabaqât al-sûfiyya*, Le Caire, ed. N.Sharîba, 1372.
- *SUYUTÎ, Jalal-al-Dîn, *al-Itqân fî 'ulum al-qurân*, annotation et commentaire de Muḥammad Abu al-Faḍl Ibrahim, Beyrouth, al-maktabah al-'asriyya, 1988, Tome I à IV.
- *SUYUTÎ, Jalal-al-Dîn, *Husnu al-maqsid fî 'amali al-mawlid*, traduit en français par Fayçal Znati avec l'introduction de Tayeb Shouiref sous le nom : « *Le Mawlid : Fatwa sur la célébration de la naissance du Prophète* », Wattrelos, éditions Tasnîm, 2014.
- *SVIRI, Sara, *Sufism : Reconsidering terms, definitions and processes in the formative period of islamic mysticism*. 20 décembre 2012 sur : <http://books.openedition.org/ifpo/3096>.

- *TABARÂNÎ, Abû al-Qâsim, Sulaymân, *al-Mu'jam al-awsat*, taḥqîq Maḥmûd al-Taḥhân, Riyad, Maktabat al-ma'ârif, 1995.
- *TADILI, Yûsuf Ibn Yahyâ, *al-Tashawwuf ilâ rijâl at-taṣawwuf*, Rabat, éditions université Muḥammad V, 1997.
- *TAHA, 'Abd al-Raḥmân, *al- 'Amal al-dînî wa tajdîd al 'aql*, Casablanca, ed.al-markaz al-thaqâfî al- 'arabî, ed. 4, 2006.
- *TALIDI, 'Abd Allah Ibn Abd al-Qâdir, *al-Muṭrib bi mashâhîr awliyâa al-maghib*, Rabat, éditions n°4 dar al-amâne, année 2003.
- *TAHANÂWÎ, Alî al-Fârûqî al-, *Kashshâf istilâhât al-funûn* (3 vol.), Beyrouth, éd. Dâr Sâdir, 1963.
- * TAHER, 'Amir, *al-Tashîl li ma'ânî mukhtaṣar khalîl*, Beyrouth, Dâr Ibn Ḥazm, 2009.
- * TAMSAMÂNI, Muḥammad, Ibn Muḥammad, al-Mahdî, *al-Imâm mûlây al- 'arbî al-Darqâwî shaykh al-tarîqa al-darqâwiya al-shâdhiliya, tarjamatuhu wa ba'du âthârih*, Beyrouth, Ed. Dâr al-kutub al-'ilmiyya, année 2007.
- *THIBON, Jean-Jacques, *L'oeuvre d'Abû 'Abd al-Raḥmân al-Sulamî (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, Beyrouth, institut français du proche orient, 2009.
- * THIBON, Jean-Jacques, *Les générations des Soufis: Tabaqât al-sûfiyya de Abû 'Abd al-Raḥmân, Muḥammad Ibn Ḥusayn al-Sulamî (325/937-412/1021)*, Brill, 2019.
- *TIRMIDHÎ, al-Ḥakîm, Muḥammad, Ibn 'Ali, *Nawâdir al-uṣûl fî ahâdîth al-rasûl*, Beyrouth, dâr al-jîl, 1992 (4 tomes).
- *TIRMIDHÎ, Muḥammad, Ibn 'Isâ, *al-Jâmi' al-Sahîh*, taḥqîq 'Abd al-Raḥmân Muḥammad 'Uthmân, Médine, al-maktaba al-salafiyya, 1964.
- *TIRMIDHÎ, Muḥammad, Ibn 'Isâ, *al-Jâmi' al-kabîr (Sunan al-Tirmidhî)*, taḥqîq Bashâr 'Awwâd Ma'rûf, Beyrouth, dâr al-gharb al-islâmî, 1996 puis 1998.

- *TRIMINGHAM, Spencer J., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Clarendon Press.
- *VERMICATI SANSEVERINO, Ruggero, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du protectorat*, Centre Jacques Berque, 2014.
- *VIGREUX, Philippe, *Musique arabe : le congrès du Caire de 1932*, Le Caire, CEDEJ, 1992.
- *WANSHARISI, Abû al-'Abbâs Aḥmad Ibn Yaḥyâ al-, *Fiqh al-nawâzil : Al-mi'yâr Al-mu'rib wa al-jâmi'a al-mugharrab 'an fatawâ 'ulamâ Ifriqia wa al-Andalus wa al-Maghrib*, Rabat, Ministère des Habous et affaires islamiques du Maroc (13 volumes), 1981.
- *WEISCHER, Bernd Manuel, *Nûr al-sharq muḥâdarât adabiya*, -traduit de l'allemand- *al-muḥâdara al-râbi'a : Awhad al-Din al-Kirmânî (1163–1238) wa Muḥammad al-Harrâq al-Tiṭwânî ka mumaththilayn kabîrayn li al-ttaṣawwuf al-islâmî*, Casablanca, maṭba'at al-najâḥ al-jadîdah, 1999.
- *WENSINCK, A. J., BRILL's, *First Encyclopaedia of Islam*, 1913-1936, vol. VIII, BRILL, 1993 (ISBN 978-900409796-4, présentation en ligne [archive]), «*Taṣawwuff*», p. 681-682.
- *YUSI, Ḥasan, Ibn Mas'ûd, *Rasâil Abî 'Ali al-Ḥasan Ibn Mas'ud al-Yûsî*, Compilé et analysé par Fatima Khalil al-Qablî, Casablanca, al-sharika al-jadîda, Dâr al-athaḳâfa, 1981.
- *ZARCONI, Thierry, *Le soufisme*, Paris, éd. Gallimard, 2009.
- *ZARKALI, Khayr al-Dîn, *al-A'lâm : Tarâjim li ash-hari al-rijâl wa al-nisâa mina al-'arabi wa al-musta'ribîn wa al-mustashriqîn*, Beyrouth, Dar al-'ilm lil malâyiîne (15^{ème} éditions), 2002, Tome 7.
- *ZARRÛQ, Aḥmad, al-fâsî, *Qawâ'id al-taṣawwuf*, analyse et commentaires 'Abd al-Majîd Khayâli, Beyrouth, ed. Dâr al-kutub al-'ilmiyya, deuxième édition, 2005.

*ZARRÛQ, Aḥmad, al-fâsî, *‘Uddat al-murîd al-ssâdiq min asbâbi al-maqt fî bayân tarîq al-qasḍ wa dhikr ḥawâdith al-waqt*, analyse et commentaires, ‘Assim Ibrahim Kiyâlî al-Ḥussaynî, Beyrouth, ed. dâr al-kutub al-‘ilmiyya, 1^{ère} édition, 2007/1428.

*ZUBAIDI, Zein al-Dîn Aḥmad ibn Abd al-Laṭîf, al-, *Le sommaire du ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, traduction Fawzi Sha‘abân, Beyrouth, ed. dâr al-kutub al-‘ilmiyya, 1993 (2 tomes).

*ZUHAYLI, Wahba, al-, *Usûl al-fiqh al-islâmî*, Beyrouth, Dâr al-fikr, 1996.

*ZUHAYLI, Wahba, al-, *al-Fiqh al-islâmî wa adillatuh*, Beyrouth, dâr al-fikr, 2008.



RÉSUMÉ

Le présent travail analyse le soufisme au Maroc au 19^e siècle à travers les travaux du juriste et soufi marocain Muḥammad al-Ḥarrāq (m.1845). Il relate sa contribution à l'enrichissement du patrimoine soufi notamment à travers sa biographie et l'analyse thématique de ses 50 lettres. Al-Ḥarrāq est connu essentiellement dans la mémoire populaire du nord du Maroc par ses poèmes soufis exprimant l'ivresse spirituelle. Son œuvre nous dévoile à travers son éducation pratique et sa correspondance un modèle de soufi-*faqīh* qui met l'éthique, l'humanisme et les finalités nobles de la Loi au cœur du *fiqh*. La nouvelle *ṭarīqa* qu'il a créé - la Darqāwiyya Ḥarrāqiyya - se différencie de la Darqāwiyya mère essentiellement par une volonté de parfaite intégration sociale dans son environnement, la beauté de la méthode initiatrice et une insistance accrue sur le rôle de la science exotérique dans l'éducation des disciples de la Voie soufie ; et inversement sur le rôle vital de l'éducation spirituelle pour toute quête de la science exotérique.

MOTS CLÉS

Islam, spiritualité, soufisme, al-Ḥarrāq, darqāwiyya, shādhiliyya, *fiqh*, Tétouan 19^eme siècle.

ABSTRACT

This work analyses Sufism in Morocco in the 19th century through the work of the Moroccan jurist and Sufi Muḥammad al-Ḥarrāq (m.1845). It highlights his spiritual reform and his contribution to the enrichment of the Sufi heritage, through his biography and the thematic analysis of his fifty letters. Al-Ḥarrāq is known mainly in the popular memory of northern Morocco for his Sufi poems expressing spiritual drunkenness. His work reveals to us through his practical education and correspondence a model of Sufi-*faqīh* that puts ethics, humanism and the noble purposes of the Law at the heart of the *fiqh*. The new *ṭarīqa* that he created – the Darqāwiyya Ḥarrāqiyya - differs from the mother Darqāwiyya by a desire for perfect social integration in its environment, the beauty of the initiating method and an increased emphasis on the role of exoteric science in the education of the disciples of the Sufi Way; and conversely on the vital role of spiritual education in any quest for exoteric science.

KEYWORDS

Islam, spirituality, Sufism, al-Ḥarrāq, darqāwiyya, shādhiliyya, *fiqh*, Tetouan 19th century.