



HAL
open science

L'élaboration d'un idéal humain d'après le Kitāb al-tawwābīn d'Ibn Qudāma al-Maqdisī (m. 620/1223)

Hala Abdel Meguid

► **To cite this version:**

Hala Abdel Meguid. L'élaboration d'un idéal humain d'après le Kitāb al-tawwābīn d'Ibn Qudāma al-Maqdisī (m. 620/1223). Littératures. Institut National des Langues et Civilisations Orientales-INALCO PARIS - LANGUES O', 2022. Français. NNT : 2022INAL0004 . tel-04085036

HAL Id: tel-04085036

<https://theses.hal.science/tel-04085036>

Submitted on 28 Apr 2023

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.

Institut National des Langues et Civilisations Orientales

École doctorale n°265

Langues, littératures et sociétés du monde

CERMOM

THÈSE

présentée par

Hala ABDEL MEGUID

soutenue le 20 mai 2022

pour obtenir le grade de **Docteur de l'INALCO**
en Littératures et civilisations

L'élaboration d'un idéal humain

d'après le *Kitāb al-tawwābīn*

d'Ibn Qudāma al-Maqdisī (m. 620/1223)

Thèse dirigée par :

Monsieur Aboubakr CHRAÏBI

Professeur des Universités, INALCO

RAPPORTEURS :

Madame Mirella CASSARINO

Professeure des Universités, Université de Catane

Monsieur Pierre LORY

Directeur d'études, EPHE

MEMBRES DU JURY :

Monsieur Aboubakr CHRAÏBI

Professeur des Universités, INALCO

Madame Mirella CASSARINO

Professeure des Universités, Université de Catane

Monsieur Pierre LORY

Directeur d'études, EPHE

Madame Madalina

Maître de conférences – HDR, INALCO

VARTEJANU-JOUBERT

Monsieur Iyas HASSAN

Professeur des Universités, Sorbonne Université

Dédicace

À ma fille Waliyah...

Citation

*Notre Seigneur ! Fais de nous Tes Soumis, et de notre descendance une communauté soumise
à Toi.*

*Et montre-nous nos rites et accepte de nous le repentir.
Car c'est Toi certes l'Accueillant au repentir, le Miséricordieux.*

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ

التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

{Coran 2 : 128}

Remerciements

À toutes celles et ceux qui, au cours de la réflexion et de l'élaboration de cette thèse, m'ont apporté leur aide, leurs encouragements et m'ont aidé de leur savoir et de leurs critiques bienveillantes, je tiens à leur exprimer ici ma sincère gratitude. En outre, ce travail n'aurait pas abouti sans le soutien de l'Inalco qui a rendu possible, grâce à une bourse doctorale, d'entreprendre mes recherches sereinement.

Je remercie Monsieur Aboubakr Chraïbi, Professeur à l'Institut nationales des langues et civilisations orientales, qui m'a encadré tout au long de cette thèse, qui s'est toujours montré disponible et qui m'a partagé ses brillantes connaissances et intuitions.

Je remercie également Monsieur Pierre Lory, islamologue, spécialiste du soufisme et directeur d'études à l'Ecole pratique des hautes études qui a relu rigoureusement certaines de mes parties de thèse et qui, à ma plus grande joie, a accepté de faire partie de mon jury de soutenance.

Je remercie Monsieur Sobhi Boustani, professeur de littérature contemporaine, directeur du Centre de Recherches Moyen-Orient Méditerranée, qui m'a offert un accueil des plus chaleureux au sein du Cermom et qui m'a soutenu tout au long de ce travail.

Au terme de ce parcours, ou plutôt de cette quête initiatique, je remercie mes chers parents et particulièrement ma mère qui m'a transmis persévérance et détermination et à qui je dois presque tout ; mon mari sans qui j'aurai raté maintes occasions de prendre le recul nécessaire et ma fille à qui je dédie ce travail. Je remercie Sophie S. et Adeline L. qui ne m'ont jamais refusé les relectures et mon frère, Mamdouh qui m'a été d'une grande aide pour la mise en page et la table des matières durant toutes mes études. Enfin, je remercie mes collègues doctorant.e.s pour leurs échanges ainsi que mes proches ami.e.s dont le soutien m'a été fort précieux.

Table des matières :

INTRODUCTION	9
▪ Intérêt de l'étude et problématique	12
▪ Historiographie	13
▪ Corpus et méthodologie.....	14
▪ Plan de la thèse	20
1. L'AUTEUR, SON OUVRAGE ET SON CONTEXTE	23
1.1. Ibn Qudāma al-Maqdisī.....	23
1.1.1. Ibn Qudāma dans les littératures primaire et secondaire	23
1.1.1. Ibn Qudāma et sa famille.....	38
1.1.2. Sa formation : entre Bagdad et Damas	42
1.1.3. Ses ouvrages	45
1.2. Le <i>Kitāb al-tawwābīn</i> : structure et état de l'art	52
1.2.1. Structure de l'ouvrage	52
1.2.1.1. Les manuscrits	52
1.2.1.2. Les éditions.....	55
1.2.1.3. Division du recueil et édition de George Makdisi.....	58
1.2.2. État de l'art	64
1.2.2.1. Le <i>Kitāb al-tawwābīn (Le Livre des Repentants)</i>	64
1.2.2.2. Sa représentativité actuelle	69
1.3. Contexte de rédaction (fin 6 ^e /12 ^e -début 7 ^e /13 ^e) : Croisades et hanbalisme.....	72
1.3.1. Contexte historique : les Croisades	72
1.3.1. Contexte religieux : développement et évolution du hanbalisme	77
1.3.2. Positions doctrinales et idéologiques d'Ibn Qudāma	80
1.3.2.1. Fervent défenseur du hanbalisme (récits n°96 et n°97)	80
1.3.2.2. Réfutation de la théologie spéculative (récits n°76 et n°80)	86
1.3.2.3. Un hanbalite soufi (récits n°86 et n°135).....	89
2. DE LA TAWBA AUX MAQĀMĀT, PUIS À UN COMPORTEMENT ÉTHIQUE ET RELIGIEUX GÉNÉRAL	98
2.1. Comprendre la <i>tawba</i>	98
2.1.1. La <i>tawba</i> dans les dictionnaires et avant l'islam	98
2.1.1.1. La racine <i>a-w-b</i>	99
2.1.1.2. La racine <i>n-w-b</i>	100
2.1.1.3. La racine <i>t-w-b</i>	103
2.1.2. La <i>tawba</i> dans le Coran et les hadiths	108
2.1.2.1. Dans le Coran	108
2.1.2.2. Dans les hadiths	111
2.1.3. La <i>tawba</i> dans l'itinéraire spirituel des soufis	114
2.1.3.1. <i>Kitāb al-Luma'</i> d'al-Sarrāğ (m. 378/988).....	115
2.1.3.2. <i>Kitāb al-ta'arruf li-mağhab ahl al-tašawwuf</i> d'al-Kalābādī (m. 380/990 ou 384/994).....	117
2.1.3.3. <i>Qūt al-Qulūb</i> d'Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996).....	118
2.1.3.4. <i>Al-Risāla</i> d'al-Qušayrī (m. 465/1072).....	123
2.1.3.5. <i>Manāzil al-sā'irīn</i> d'al-Anṣārī (m. 481/1089).....	124
2.1.4. La <i>tawba</i> dans les ouvrages d' <i>adab</i>	128
2.1.4.1. <i>'Uyūn al-aḥbār</i> d'Ibn Qutayba (m. 276/889)	128
2.1.4.1. <i>Al-'iqd al-farīd</i> d'Ibn 'Abd Rabbih (m. 328/939-40)	129
2.1.4.2. <i>Kitāb al-ağānī</i> d'Abū al-Farağ al-Iṣfahānī (m. 356/967)	133
2.1.5. La <i>tawba</i> dans la littérature primaire.....	133
2.1.5.1. <i>Kitāb al-tawba</i> et <i>Salāh al-qulūb</i> d'Ibn Abī al-Dunyā (m. 281/894).....	133
2.1.5.2. Le chapitre sur le repentir d'Al-Ġazālī (m. 505/1111)	139
2.1.5.3. <i>Sirr al-asrār</i> Al-Ġilānī (m. 561/1166).....	143
2.1.5.4. <i>Muḥtaṣar minhāğ al-qāsīdīn</i> d'Ibn Qudāma al-Maqdisī (m. 620/1223)	147

2.1.6.	La <i>tawba</i> dans le <i>Kitāb al-tawwābīn</i>	150
2.1.6.1.	Les formes <i>tawwāb</i> et <i>tā'ib</i>	150
2.1.6.2.	Les étapes et les conditions de la <i>tawba</i>	156
2.1.6.3.	La <i>tawba</i> : retour à Dieu ou conversion.....	162
2.2.	Critères et stations spirituelles (<i>maqāmāt</i>)	171
2.2.1.	Le renoncement – <i>al-zuhd</i>	171
2.2.1.1.	<i>Al-ibāda, al-nusk et al-zuhd</i> : précisions terminologiques.....	171
2.2.1.2.	Les personnages dévots/renonçants.....	179
2.2.1.2.1.	Les dévots/ascètes : récits n° 27, 28, 29, 30 et 94.....	181
2.2.1.2.2.	Les gouvernants : n°5 et 59.....	196
2.2.1.3.	Les dévots/renonçants en devenir.....	206
2.2.1.3.1.	Les gouvernants : Le fils d'un roi israélite (n°9) et Un roi du Yémen (n°14)	207
2.2.1.3.2.	Les jeunes hommes : une catégorie bien présente	221
2.2.2.	La pauvreté – <i>al-faqr</i>	232
2.2.2.1.	L'aumône.....	235
2.2.2.2.	L'affranchissement d'esclaves (<i>tahrīr</i>).....	238
2.2.2.3.	Le changement vestimentaire.....	247
2.2.2.4.	L'alimentation.....	253
2.2.3.	La remise confiante en Dieu – <i>al-tawakkul</i> : le récit du « Jeune homme chrétien » (n°129).....	257
2.2.4.	La satisfaction – <i>al-riḍā</i> : le récit de 'Abd Allāh ibn Marzūq (n°68)	262
2.2.5.	L'Amour – <i>al-maḥabba</i> : le récit du Maître de Bid'a (n°127)	265
2.3.	Éléments éthiques et religieux : avant et après l'islam	271
2.3.1.	Être chaste/résister à la tentation.....	271
2.3.1.1.	Hārūt et Mārūt (récit n°1)	271
2.3.1.2.	Ta'laba ibn 'Abd al-Raḥmān (n°45) ; 'Amr ibn 'Ilwān (n°113) et le fouilleur de tombes (n°123)	278
2.3.2.	Obéissance et soumission à Dieu : monothéisme <i>versus</i> idolâtrie.....	281
2.3.2.1.	Noé (n°3) et Moïse (n°4)	281
2.3.2.2.	Salomon (n°6).....	291
2.3.2.3.	Le dévot israélite et son fils (n°17) ; Un roi (n°18) et le roi Kan'an (n°19).....	295
2.3.3.	De certaines valeurs éthiques.....	301
2.3.3.1.	Être vertueux (<i>fāḍil</i>) : le Peuple d'un prophète (n°22) et les Gens de la grotte (n°23)	301
2.3.3.2.	Craindre Dieu (<i>ḥāshī</i>), être humble (<i>dāll</i>) et en exil (<i>ḡārib</i>) : Le pervers israélite (n°33)	308
2.3.3.3.	Être véridique (<i>ṣādiq</i>) : Deux hommes israélites (n°34) et Le désobéissant (récit n°35)	310
2.3.3.4.	Quitter le lieu du péché : L'homme qui quitta la cité injuste (n°36) et Celui qui tua cent âmes (n°37).....	315
2.3.3.5.	Ne pas tomber dans l'erreur de jugement (<i>inna ba'da al-zann itmun</i> (Coran 49 :12)) : Le voleur israélite (n°38).....	317
2.3.3.6.	Être patient (<i>ṣābir</i>) : Les serviteurs de la cité (récit n°39 – l'exemplarité de Luqmān).....	319
2.3.4.	Fidélité au prophète et éthique du combat, conversion à l'islam et <i>ḡihād</i>	323
2.3.4.1.	Être fidèle au prophète et sincère : la défection (<i>tahlīf</i>) d'Abū Ḥaytama (n°41), de Ka'b ibn Mālik (récit n°42) et d'Abū Lubāba (récit n°43)	323
2.3.4.2.	Éthique des compagnons et du combat : Abū Hurayra (n°44), Mālik al-Rū'āsī (n°46) et les Auxiliaires (n°54)	331
2.3.4.3.	Les premières conversions à l'islam : les poètes Abū Sufyān ibn al-Ḥarīṭ (n°48), 'Abd Allāh ibn al-Ziba'ra (n°49) et Habbār ibn al-Aswad (n°50)	333
2.3.4.4.	Conversion et <i>ḡihād</i> comme acte expiatoire : 'Ikrima (n°51), Suhayl ibn 'Amr et Abū Sufyān ibn al-Ḥarīṭ (n°52) et al-Ḥarīṭ ibn Hiṣām (n°53)	338
2.3.4.5.	Les conversions d'un faux-prophète et d'un prétendu dieu : Ṭulayḥa ibn Ḥuwaylid (n°56) et Du-l-Kalā' (n°57)	339
2.3.5.	Comportement religieux et éthique du musulman	342
2.3.5.1.	Ne pas consommer d'alcool : Abū Muḥḡin al-Ṭaqafī (n°55), Mālik ibn Dīnār (n°79) et al-Qa'nabī (n°88)	342
2.3.5.2.	Se contenter des subsistances accordées par Dieu (<i>al-rizq</i>) : Ṣaqīq (n°67).....	347

2.3.5.3.	Rendre le salut : al-Murta‘iš (récit n°93) et le voisin d’Aḥmad ibn Ḥanbal (n°112)...	350
2.3.5.4.	Être de bon voisinage : Le voisin d’Aḥmad ibn Ḥanbal (n°112) et L’un des serviteurs du Sultan (n°103).....	354
2.3.5.5.	Ne pas promulguer de <i>fatwas</i> sans concertation : la femme de Dūmat al-Ġandal (n°99)	362
2.3.5.6.	Le blâme du chant et des instruments de musique	366
2.3.5.6.1.	Le rôle de la <i>qayna</i> : Al-Qass et Sallāma l’esclave (n°94) et Le dévot (n°109).....	369
2.3.5.6.2.	Le chant <i>versus</i> la récitation du Coran : Mūsā ibn Muḥammad ibn Sulaymān al-Hāšimī (n°73), Zādān le chanteur (n°78) ; Un homme et son esclave (n°115) et Le <i>ṣayḥ</i> des Muhallabī et son esclave (n°116)	372
2.3.5.6.3.	Le poème mystique : le maître de Bid‘a (n°127).....	375
2.3.5.7.	L’interdiction d’être efféminé/homosexuel : le jeune homme Azd (n°104).....	377
2.3.5.8.	La persévérance dans le jeûne comme voie menant au salut : Un émir bédouin (n°118)	379
2.3.6.	La générosité : islamisation d’une vertu et son rôle dans le recueil.....	382
2.3.6.1.	Conversion à l’islam et <i>tawba</i>	382
2.3.6.2.	<i>Makārim al-aḥlāq</i> et générosité	384
2.3.6.3.	Mage et Juif <i>versus</i> Musulman : le Mage de Samarcande (n°131) et le Juif bienfaiteur (n°132)	385
2.3.6.4.	Une générosité explicitée : le Juif bienfaiteur (n°132) et le Mage généreux (n°133) ..	389
2.3.6.5.	Des éléments déclencheurs particulièrement islamiques : entre parole divine, palais au paradis et vision du prophète : n°133, 132, 131 et 134.....	390
2.3.6.6.	Une ultime apologie du soufisme : le Médecin chrétien (n°135)	393

3. LES *AWLIYĀ’* : DES PRIVILÈGES ICI-BAS ET DANS L’AU-DELÀ, POUR UN MODÈLE ATTRAYANT ET ACCESSIBLE AU CROYANT395

3.1.	Ibrāhīm ibn Adham	397
3.1.1.	Ibrāhīm ibn Adham et son avertisseur caché (n°64) et Ibrāhīm ibn Adham et le <i>ṣayḥ</i> Ḥāğ (n°65)	399
3.1.2.	Ibrāhīm ibn Adham et la mer agitée (n°66).....	404
3.1.3.	Le jeune homme qui vivait dans l’excès (n°124).....	405
3.2.	Mālīk ibn Dīnār.....	408
3.2.1.	Un gouverneur de Baṣra et son esclave (n°60)	410
3.2.2.	Le jeune homme au palais (n°101).....	413
3.3.	Al-Fuḍayl ibn ‘Iyād.....	415
3.3.1.	Hārūn al-Rašīd et al-Fuḍayl ibn ‘Iyād (n°70)	418
3.3.2.	Al-Fuḍayl ibn ‘Iyād (n°81)	421
3.3.3.	‘Alī ibn al-Fuḍayl ibn ‘Iyād (n°82)	423
3.4.	Bišr ibn al-Ḥārīt	424
3.4.1.	Bišr ibn al-Ḥārīt (n°83).....	428
3.4.2.	Bišr ibn al-Ḥārīt, les hommes et les garçons (n°84).....	431
3.4.3.	Bišr ibn al-Ḥārīt et l’homme qui agressa/se dressa devant la femme (n°85)	432
3.5.	Ḍu-l-Nūn al-Miṣrī	434
3.5.1.	Ḍu-l-Nūn al-Miṣrī (n°91)	437
3.5.2.	L’homme endormi (n°92)	441
3.6.	Sarī al-Saqatī.....	442
3.6.1.	Le jeune homme et sa femme (n°110)	444
3.6.2.	Le maître de Bid‘a (n°127)	447

CONCLUSION.....451

BIBLIOGRAPHIE459

INDEX DES RÉCITS.....482

Introduction

Allah aime ceux qui se repentent et Il aime ceux qui se purifient¹

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

{Coran 2 : 222}

Du Coran émane l'idée persistante d'une Miséricorde divine presque infinie² ; résultat d'un repentir entrepris à temps³. Quant aux hadiths, la plupart « présente la possibilité de se repentir comme un corollaire de [cette] Miséricorde », et comme le souligne Gabriel Said Reynolds « indeed, the hadith generally present human contrition and repentance as a condition of receiving divine mercy, or, more precisely, as a condition for the forgiveness of sins on the day of judgment and immediate or eventual salvation »⁴.

De cette lecture religieuse et spirituelle se distingue un contenu caractérisé par la crainte (*al-hawf*) du châtement et l'espoir (*al-raġā'*) de rédemption. Le texte coranique, dans sa dimension performative, invite tout un chacun à se détourner des péchés, à se tourner vers Dieu, à entreprendre son repentir (*tawba*)⁵ et à purifier son cœur, corps et âme dans la perspective d'une béatitude éternelle.

Le *Kitāb al-tawwābīn* (*Le Livre des Repentants*)⁶ d'Ibn Qudāma al-Maqdisī (m. 620/1223) reprend cette invitation au repentir et en fait la thématique principale de son ouvrage. C'est un ouvrage original qu'il rédige probablement durant la dernière décennie qui précède sa mort. Le contexte historique et politique de sa rédaction est marqué par les Croisades⁷ ainsi que par le développement du hanbalisme et son établissement sur la scène politique⁸. Pour rappel, le hanbalisme désigne une école juridique et théologique qui tire ses principes des enseignements d'Aḥmad ibn Ḥanbal (m. 241/855). Fondé sur une interprétation avant tout littérale des textes

¹ Notre choix s'est porté sur ce fragment de verset en particulier pour deux raisons principales : tout d'abord en raison de sa récurrence dans le *Kitāb al-tawwābīn* ; puis, en raison de ce que son interprétation recouvre quant au repentir, à l'amour de Dieu et à la purification ; tous trois des motifs qui jouent un rôle fondamental dans le processus d'élévation spirituelle du croyant.

² A titre d'exemple, la racine *r-h-m* apparaît pas moins de deux-cents quatre-vingt-dix fois dans le Coran (<https://cutt.ly/KQ2Ului> (Consulté le 20 août 2021)).

³ Nous verrons plus tard (2.1.5.3) que l'une des seules conditions requises du repentir pour l'obtention du pardon divin est celle d'entreprendre son repentir avant de rendre l'âme (Coran 4 : 18).

⁴ REYNOLDS, 2021, p.385.

⁵ Le terme le plus communément admis pour désigner le repentir en arabe est *tawba*. Cependant, nous mentionnerons plus tard dans cette étude les différentes racines arabes qui se réfèrent au repentir également et rendront compte de la différence qu'il subsiste avec celle de *t-w-b* (2.1.6.12.1.1).

⁶ Bien qu'il soit le plus souvent traduit par *Le Livre des Repentants*, nous traduisons le titre de l'ouvrage par *Le Livre des Repentants* afin de rendre au mieux la dimension intensive de la forme au participe actif *tawwābīn* (2.1.6.1).

⁷ Si l'on s'accorde avec la thèse de George Makdisi (que nous appellerons G. Makdisi pour éviter toute confusion) qui situe la rédaction de notre recueil entre 1210 et 1223 environ, le contexte historique de cette période est marqué par la cinquième Croisade (614/1217-618/1221).

⁸ MAKDISI G., « Ibn Hubayra », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/qmu1kND> (Consulté le 14 août 2021)

sacrés et prônant une origine divine du droit, le hanbalisme qui ne reconnaît que le Coran et la Sunna comme sources de ce droit rejette en particulier la théologie spéculative (*kalām*) et un certain type de soufisme prônant, par exemple, le principe du *ḥulūl* (l'annihilation en Dieu) ou encore la danse extatique⁹.

Le contexte est également marqué par le débat avec les Mu'tazilites¹⁰ et autres tensions idéologiques, politiques et sociétales qui relèvent notamment des problématiques suivantes : la définition d'un bon gouvernement, le rôle des Ulémas¹¹, la responsabilité collective, le cheminement spirituel et religieux de chacun au sein de cette collectivité, l'éthique individuelle et son rôle dans la quête intime de chacun, l'urgence de se repentir avant la mort dans un climat belliqueux où les morts en martyrs se multiplient et le renoncement aux choses éphémères d'ici-bas – entre autres.

Constitué de 135 récits, le recueil met en scène pas moins d'une quarantaine de profils différents, toutes catégories sociale, politique et appartenance religieuse confondues. Le langage utilisé – l'arabe moyen¹² – rend le texte accessible à tous, exhortant aussi bien le commun des gens que l'élite. Suivant un ordre chronologique allant du repentir des anges à celui de ses contemporains, Ibn Qudāma offre à ses lecteurs un discours où tout le monde est susceptible de se reconnaître. Il met en avant le repentir des plus proches de Dieu (anges, prophètes, dévots, rois), du commun des gens, des Musulmans et des non-Musulmans. En intitulant son recueil de récits *Kitāb al-tawwābīn*, Ibn Qudāma place la *tawba* en son cœur.

La *tawba* est un processus qui se décline principalement en quatre étapes : la prise de conscience du fauteur, le regret et la volonté de se repentir, la manifestation de ce repentir et enfin, la détermination à ne plus réitérer la/les fautes commises. Elle implique également des signes

⁹ LAOUST, « Hanābila », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/6muM68W> (Consulté le 13 février 2018)

¹⁰ Le mu'tazilisme (*al-mu'tazila*) est un mouvement religieux fondé à Basra au 2^e/8^e siècle par Wāṣil ibn 'Atā' (m. 131/748) et qui se pose – entre autres – comme la doctrine du « rang intermédiaire ». Abū al-Hudāyl (m. 226/840-41), théologien mu'tazilite, résume les thèses du mu'tazilisme comme tel : 1. L'unicité de Dieu (*al-tawḥīd*) ; 2. La justice de Dieu (*al-'adl*) ; 3. « La promesse et la menace » (*al-wa'd wa-l-wa'īd*) qui sous-entend que le Musulman ayant commis un grave péché subira le châtement de l'enfer éternellement ; 4. La thèse du « rang intermédiaire » (*al-manzila bayna l-manzilatayn*) qui qualifie ce même Musulman de *fāsiq* (malfaiteur) et non catégoriquement de *mu'min* (croyant) ou de *kāfir* (mécréant) ; 5. L'obligation pour chaque croyant « d'ordonner le bien et d'interdire le mal » (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*), rendant possible les interférences sur la scène politique notamment (GIMARET, « Mu'tazila », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Wm42XzG> (Consulté le 23 juillet 2021)).

¹¹ Les Ulémas (de *'ilm*, « savoir », sg. *'ālim* – pl. *'ulamā'*, « savants ») désignent littéralement les savants de façon générale mais plus spécifiquement les savants en sciences religieuses sunnites (HUNWICK, « 'Ulamā' », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/xm49D6o> (Consulté le 23 juillet 2021)).

¹² L'arabe moyen est un registre de langue utilisé, entre autres, dans les *Mille et une nuits* (MAKDISI G., 1961 ; LENTIN, 2004, 2008), avec lesquelles, d'ailleurs, le *Kitāb al-tawwābīn* partage certains récits. Malgré l'intérêt que peut révéler ces récits en partage, ils ne seront pas étudiés dans le cadre de cette thèse et mériteraient qu'une étude approfondie leur soit entièrement consacrée.

d'acceptation du repentir par Dieu qui se traduisent le plus souvent par une transformation éthique, religieuse et spirituelle ; Dieu accordant à celui qui se repent « jouissance » (*matā'an*) (Coran 11 : 3) et à celui qui ne se repent pas « le châtement d'un grand jour » (*'adāba yawmin kabīr*) (Coran 11 : 3).

La *tawba* fait partie intégrante de la vie du croyant : « ce qui distingue le juste de l'injuste n'est pas le fait qu'il soit exempt de péchés mais plutôt qu'il s'engage à se repentir constamment »¹³. Elle joue un rôle fondamental en islam qui lui a consacré une sourate entière (*al-Tawba* – Coran 9) et qui insiste sur la possibilité de se repentir, en dépit des fautes commises et de leur degré de gravité. En tant que thème coranique majeur, le repentir revêt un caractère globalisant et place, par conséquent, le *Kitāb al-tawwābīn* dans une dynamique d'actualité qui se traduit notamment par les multiples rééditions de l'ouvrage et sa présence constante dans les librairies islamiques¹⁴.

En plus de posséder une place de premier plan dans la vie des croyants, la *tawba* joue un rôle significatif dans la quête spirituelle du mystique. Elle est l'une des premières stations spirituelles (*maqāmāt*¹⁵) franchie par l'itinérant. La *tawba* précède souvent le renoncement (*zuhd*), la pauvreté (*faqr*), la patience (*ṣabr*), la remise confiante en Dieu (*tawakkul*), la satisfaction (*riḍa*) et l'Amour¹⁶ (*maḥabba*)¹⁷. Prendre conscience de ses fautes et entreprendre son repentir, c'est se donner la possibilité d'opérer un retour vers Dieu plus complet, porté sur un renoncement aux plaisirs et aux biens d'ici-bas, ainsi que sur une réelle dévotion et un Amour pour l'Un.

Le *Kitāb al-tawwābīn* expose aux lecteurs une conception élaborée du repentir dont toutes les étapes et les singularités se déclinent au fil des récits. Son originalité réside sans doute dans son contenu narratif qui se distingue ainsi de la littérature primaire dédiée au repentir au contenu

¹³ REYNOLDS, 2021, p.400. Notre traduction : « What distinguishes the righteous from the unrighteous is not sinlessness but rather a commitment to repentance “at every moment and instance” ».

¹⁴ Nous entendons par « librairies islamiques » les librairies qui possèdent majoritairement des livres portants sur l'islam (Corans, recueils de hadiths, ouvrages d'éthiques musulmanes, manuels pédagogiques, ouvrages de spiritualité, etc). Les seules où nous avons pu nous rendre sont principalement situées à Paris (rue Jean-Pierre Timbaud ainsi que les librairies arabes avoisinants l'Institut du Monde arabe), à Alexandrie (les librairies au contenu religieux disséminés un peu partout dans la ville) et au Caire (les échoppes avoisinantes de la mosquée et Université d'al-Azhar).

¹⁵ Les *maqāmāt* (sg. *maqām*) signifient littéralement des « lieux » et correspondent, dans l'expérience mystique, aux différentes stations que l'itinérant doit franchir dans sa quête vers Dieu. Elles sont parfois associées aux *aḥwāl* (sg. *ḥāl*) qui sont les « états » et qui, à la différence des *maqāmāt*, sont reçues par l'initié et non acquises (GARDET, « Ḥāl », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/4m9lhch> (Consulté le 21 juillet 2021))

¹⁶ L'Amour avec une majuscule désigne, dans la littérature soufie, un amour exclusivement voué à Dieu.

¹⁷ Les différentes stations susmentionnées font l'objet d'un ordre qui diffère selon l'auteur (2.1.3).

essentiellement théorique. Malgré ses intérêts littéraire et religieux, le recueil d'Ibn Qudāma n'a fait l'objet d'aucune étude approfondie et les quelques travaux mentionnant l'auteur l'associent systématiquement au hanbalisme compte-tenu de la place que possède son monumental *Al-muġnī fī-l-fiqh*¹⁸ dans le développement de l'école théologique et juridique hanbalite. Or, si la recherche associe avant tout notre auteur à son *Muġnī*, le *Livre des Repentants* n'en est pas pour autant relegué au second plan par les croyants.

- Intérêt de l'étude et problématique

Le *Kitāb al-tawwābīn* révèle une lecture à deux niveaux : exotérique et ésotérique. La première est une lecture qui oriente le lecteur vers une prise de conscience, le délaissement de ses fautes et le retour vers Dieu. Elle saisit chaque lecteur, lui permettant de s'identifier aux personnages du recueil grâce à la diversité des profils et des situations. La seconde lecture, quant à elle, appréhende le *Kitāb al-tawwābīn* tel un manuel initiatique dont la lecture ésotérique permet de discerner des éléments soufis qui scelle le débat de la compatibilité entre hanbalisme et soufisme d'une part et, d'autre part, qui rend accessible au plus grand nombre ainsi qu'à l'élite l'entreprise de la quête du mystique en renfermant, de façon subtile, les différentes étapes nécessaires à ce cheminement.

Le *Kitāb al-tawwābīn* est une ode à la *tawba* mais pas seulement. Il invite à se détacher des divertissements et biens matériels d'ici-bas en faisant l'apologie du *zuhd* et celle de la tristesse et des pleurs. Marqué par le contexte belliqueux des Croisades et les tensions idéologiques et politiques des pouvoirs, le *Kitāb al-tawwābīn* presse l'individu et le collectif à se repentir, avant que la mort ne les surprenne. Il les exhorte à se détacher de cette vie éphémère et à se tourner vers l'au-delà au moyen du renoncement (*zuhd*) mais également grâce à un itinéraire spirituel qu'il s'emploie à décrire imperceptiblement dans son recueil.

Il invite le lecteur à l'introspection, à un examen de conscience et à une remise en question de son propre cheminement, mettant l'accent aussi bien sur des éléments qui relèvent du soufisme que sur des éléments éthico-religieux en général. Les motifs qui s'en détachent sont multiples et permettent ainsi de dresser l'archétype d'un idéal humain selon Ibn Qudāma. Il renferme une description plus que complète de l'éthique que doit suivre le croyant s'il veut purifier son cœur, son corps et participer à l'élévation de son âme vers Dieu et vers l'au-delà. En outre, cette

¹⁸ Littéralement traduit par *Le suffisant en termes de jurisprudence*, *al-muġnī fī-l-fiqh* est un ouvrage d'une vingtaine de volumes qui constitue une véritable référence dans le développement de la jurisprudence hanbalite.

description suit un ordre non seulement chronologique mais également thématique, répondant, le plus souvent, à une logique particulière où la succession des récits consolide les thèses de l'auteur et favorise leur assimilation par le lecteur.

L'étude du *Livre des Repentants* couvre un domaine de recherche assez large : la diversité des motifs qu'il révèle, ses niveaux de lecture, son accessibilité, la représentativité actuelle de la thématique de la *tawba*, la place que possède celle-ci en islam et sa composition originale – entre autres – le dotent d'un intérêt indéniable. Son analyse permet de soulever maintes interrogations, parmi lesquelles la problématique que nous avançons dans cette étude : quels sont les éléments éthiques, spirituels et religieux énoncés dans le *Kitāb al-tawwābīn* et qui permettent de dresser le portrait d'un idéal humain selon Ibn Qudāma ? Quels sont les critères de cet idéal et que transmettent-ils comme message ? Comment s'insèrent-ils dans l'économie du recueil et comment permettent-ils de confirmer notamment les tendances soufies de l'auteur ? Quel univers éthique, religieux et spirituel prône-t-il ? Quelles caractéristiques cet idéal humain doit-il posséder en premier lieu ? Comment le recueil peut-il être appréhendé à la fois comme un ouvrage simple et accessible au commun des gens et révéler implicitement des notions qui tendent à le poser comme un guide pour les initiés dont les premières étapes seraient la *tawba* puis le *zuhd* ?

- Historiographie

Comme mentionné précédemment, aucune étude approfondie de ce recueil n'a été menée jusqu'à présent. La littérature secondaire s'est contentée de ne citer l'ouvrage que brièvement, souvent dans le cadre d'études portées sur le développement du hanbalisme. Il est donc mentionné principalement par Henri Laoust, George G. Makdisi, Daniella Talmon-Heller (1.2.2) et dans un article très récent de Gabriel Said Reynolds (2021) qui tend à confirmer les idées déjà énoncées dans cette thèse. Tandis que les deux premiers s'attardent sur la question de la compatibilité entre soufisme et hanbalisme et cite sommairement le *Livre des Repentants* comme argument confirmant l'affiliation soufie d'Ibn Qudāma, Talmon-Heller le mentionne dans le cadre d'un bref chapitre portant sur la relation entre charité et repentir, le don étant un acte expiatoire dans le processus de *tawba*. Enfin, Reynolds aborde l'ouvrage dans sa globalité dans le cadre d'un article d'une vingtaine de pages portant sur le repentir dans le Coran, les hadiths et le *Kitāb al-tawwābīn*.

En ce qui concerne le motif principal de la *tawba*, celle-ci a fait l'objet d'une production intellectuelle considérable, aussi bien dans la littérature primaire que secondaire. En tant que thème coranique fondamental, le repentir est repris dans les genres littéraires profane et religieux. Ainsi, il apparaît, par exemple, dans des ouvrages d'*adab*¹⁹ (Ibn Qutayba (m. 276/889), Ibn 'Abd Rabbih (m. 328/939-40), Abū al-Farağ al-Iṣfahānī (m. 356/967)) où il est considéré comme un motif mineur et n'apparaît que de façon éparse et ponctuelle. En revanche, dans les ouvrages de sciences religieuses (Ibn Abī al-Dunyā (m. 281/894), al-Ġazālī (m. 505/1111), al-Ġilānī (m. 561/1166)) et de soufisme (al-Sarrāğ (m. 378/988), al-Kalābādī (m. 380/990 ou 384/994), al-Makkī (m. 386/996), al-Quṣayrī (m. 465/1072), al-Anṣārī (m. 481/1089)) il fait l'objet de chapitres entiers, voire de monographies. Compte-tenu de l'abondance de la production intellectuelle en langue arabe, nous avons concentré nos recherches sur une période allant du 2^e/8^e au 10^e/12^e siècle, limité le champ géographique au Moyen-Orient²⁰ et porté notre attention sur les auteurs susceptibles d'avoir influencé – directement ou non – Ibn Qudāma puis sur une littérature primaire religieuse et mystique.

- Corpus et méthodologie

Notre corpus est donc constitué avant tout de l'édition du *Kitāb al-tawwābīn* de George G. Makdisi (1961)²¹. Aux côtés de cette édition qui nous a servi de point de départ aussi bien pour l'analyse des récits que pour une première approche du texte et de son auteur, nous avons rassemblé les notices biographiques les plus complètes (Al-Dahabī, 1997 ; Ibn Kaṭīr, 1998 ; Ibn Rağab, 1953 ; Abū Šāma, 2002 ; Al-Zirkilī, 1986²²) afin de restituer une biographie aussi exhaustive que possible d'Ibn Qudāma. Une biographie que nous avons augmentée avec des

¹⁹ Le terme *adab* est un terme polysémique complexe. Il désigne d'abord ce qui se réfère globalement aux coutumes. Puis, *adab* est progressivement doté d'une dimension éthique traduisant l'idée d'une bonne éducation, de qualités morales avant d'exprimer, enfin, « la littérature » de façon générale lorsqu'employé dans sa forme plurielle *adab* (GABRIELI, « Adab », *EI*, □ en ligne □ : <https://cutt.ly/Hm7dbce> (Consulté le 23 juillet 2021))

L'usage commun *adab* est celui que nous avons privilégié dans notre texte. Ainsi, nous entendons par *adab* le genre littéraire profane qui ne relève ni des ouvrages de sciences religieuses ni de la littérature mystique.

²⁰ La plupart de notre littérature primaire est l'œuvre d'auteurs ayant vécu et s'étant formés notamment à Damas, à Bagdad, à Basra ou encore à Kūfa ; à l'exception d'Ibn 'Abd Rabbih (m. 328/939-40) qui est andalou mais dont la fameuse œuvre *Al-iqd al-farīd* ne renferme pas de données à proprement andalouses mais vise à « acclimater en Espagne des données purement orientales » (BROCKELMANN, « Ibn 'Abd Rabbih », *EI*, □ en ligne □ : <https://cutt.ly/Xm7fZsE> (Consulté le 23 juillet 2021)).

²¹ Augmentée par celle d'al-Arnā'ūt (1992) si nécessaire.

²² Tous les ouvrages en question sont accessibles en ligne. Leur URL est retransmise dans les notes de page mais également dans la bibliographie finale. A noter que toutes les références électroniques citées dans cette recherche ont été raccourcies *via* le raccourcisseur d'URL « cutt.ly » ; à l'exception des livres PDF catalogués par archive.org dont le format ne peut être supporté par cutt.ly.

éléments tirés de sa notice dans l'*Encyclopédie de l'islam*²³ et des introductions de Laoust (1950) et de G. Makdisi (1962). Les travaux de Laoust et G. Makdisi représentent également des références de premier plan concernant l'étude du développement du hanbalisme à l'époque d'Ibn Qudāma et la compatibilité entre soufisme et hanbalisme, nous permettant, au cours de cette thèse, de confirmer l'affiliation de notre auteur au soufisme.

En ce qui concerne la notion de *tawba* et ce qu'elle recouvre, nous nous sommes appuyés sur les dictionnaires dans un premier temps afin d'avoir une vision globale de ses définitions et des autres racines qui lui sont associées (*a-w-b* et *n-w-b* – entre autres). Le Coran et la Sunna constituent également des références de premier plan pour cette thèse. La traduction du Coran que nous avons privilégiée est celle de l'édition Tawhid qui s'appuie considérablement sur celle de Hamidullah (m. 2002). Savant d'origine indienne, Muhammad Hamidullah est envoyé en Allemagne pour parfaire sa formation et suit les cours d'Henri Laoust et de Louis Massignon à Paris. Sa traduction du Coran est plutôt littérale ; ce qui justifie en grande partie notre choix porté sur la traduction du sens des versets de l'édition Tawhid. Son interprétation des versets ne s'éloigne pas de leur sens premier et confère à son lecteur une traduction harmonieuse et fidèle au texte en arabe. Bien qu'elle ait représenté notre référence principale, la traduction des éditions Tawhid est complétée – lorsque cela est nécessaire – par celle de Jacques Berque (m. 1995) avec laquelle nous avons procédé à une comparaison systématique de chacun des versets. Ensuite, nous avons appréhendé le concept d'un point de vue plus spécifique et avons relevé ses occurrences dans les recueils de hadiths (al-Buḥārī et Muslim) compte-tenu de la place que ces sources possèdent dans la conception de la *tawba* et en tant que textes fondamentaux pour le Musulman sunnite.

D'un point de vue soufi, nous nous sommes appuyés sur les manuels d'itinérance les plus connus et en langue arabe notamment. Ainsi, nous avons étudié la notion de *tawba* dans les ouvrages suivants : *Kitāb al-Luma'* d'al-Sarrāğ (m. 378/988), *Kitāb al-ta'arruf li-madḥab ahl al-taṣawwuf* d'al-Kalābādī (m. 380/990 ou 384/994), *Qūt al-Qulūb* d'al-Makkī (m. 386/996), *Risāla* d'al-Quṣayrī (m. 465/1072) et enfin, *Manāzil al-sā'irīn* d'al-Anṣārī (m. 481/1089). Les ouvrages d'al-Kalābādī, d'Abū Ṭālib al-Makkī et d'al-Quṣayrī sont sans doute ceux qui ont le plus retenu notre attention étant donné la première place qu'ils concèdent à la *tawba* dans

²³ Les références de l'*Encyclopédie de l'islam (EI)* que nous citons dans notre recherche sont tirées d'une version électronique de l'*EI*. Ainsi, nous renverrons systématiquement le lecteur à cette version et non à celle en format papier.

l'itinéraire mystique. En outre, la *tawba* fait l'objet d'un chapitre important dans le *Qūt al-Qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī lequel influence considérablement al-Ġazālī (m. 505/1111) qui, à son tour, influence indéniablement Ibn Qudāma. Par ailleurs, nous nous sommes également appuyés sur ces ouvrages pour l'interprétation du reste des *maqāmāt*.

A la différence du genre littéraire mystique qui aborde la *tawba* dans une dimension spirituelle et comme partie intégrante de la quête mystique, dans l'*adab*, elle est avant tout investie d'une dimension religieuse et associée à l'idée de péché. La notion de repentir (*tawba*), si elle y apparaît, est juxtaposée au regret (*nadam*). Toutefois, des ouvrages de références, tels que le '*Uyūn al-aḥbār*' d'Ibn Qutayba (m. 276/889) ou encore le *Kitāb al-aġānī* d'Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī (m. 356/967) ne mentionnent que très peu ('*Uyūn al-aḥbār*'), voire pas du tout (*Kitāb al-aġānī*), la *tawba*. En revanche, elle apparaît dans *al-Iqd al-farīd* d'Ibn 'Abd Rabbih (m. 328/939-40) qui l'insère notamment dans un sous-chapitre consacré aux *makārim al-aḥlāq*²⁴ où le repentir est brièvement associé au regret, dans un sous-chapitre concis mais exclusivement dédié à des paroles rapportées concernant la *tawba*. Son exposé alterne citations et courts récits dont le dénouement insiste sur la nécessité de se repentir au plus tôt.

Malgré la notoriété de ces ouvrages dans le développement de la littérature, le peu de place accordé au repentir révèle le peu d'influence que ces derniers ont exercé sur Ibn Qudāma contrairement à certaines références primaires qui se reflètent dans la pensée de l'auteur.

Ibn Abī al-Dunyā (m. 281/894), al-Ġazālī (m. 505/1111) et al-Ġilānī (m. 561/1166) sont des auteurs à l'influence indiscutable. En effet, al-Ġazālī, en particulier, laisse à ses contemporains et à la postérité une production intellectuelle remarquable, participant à la légitimation d'un soufisme modéré aux côtés de l'orthodoxie sunnite²⁵.

Ibn Abī al-Dunyā est un auteur qui apparaît dans quelques chaînes de transmission du *Kitāb al-tawwābīn* et dont les ouvrages intitulés *Kitāb al-tawba* et *Ṣalāḥ al-qulūb* auraient potentiellement influencé notre auteur dans la rédaction de son propre recueil – bien que dans une moindre mesure (2.1.5.1). Avant tout conceptuels, ces ouvrages renferment quelques rares

²⁴ *Makārim al-aḥlāq* est une expression qui se traduit communément par les « nobles caractères » (« K-r-m », *Kazimírski et autres*, [en ligne]: <https://cutt.ly/tR4poyS> (Consulté le 4 novembre 2021). Elles désignent une certaine éthique comportementale et font l'objet de nombreux ouvrages primaires. En réalité, la notion de *makārim al-aḥlāq* comporte une liste de vertus telles que la modestie, le bon usage de la langue, les bonnes manières en public ou encore le courage pour n'en citer qu'une infime partie (IBN ABĪ AL-DUNYĀ, 2010b). La générosité qui y occupe une place notable fera l'objet d'une sous-partie postérieurement (2.3.6.2).

²⁵ Nous entendons par orthodoxie celle représentée par les quatre écoles sunnites (hanafite, malikite, chafiiite et hanbalite).

récits partagés avec le recueil d'Ibn Qudāma. C'est le cas du récit du « Boucher et l'esclave » (« al-qaṣṣāb wa-l-ġārīya », n°26) lequel se termine par l'affirmation que le repentir jouit d'une place sans pareille auprès de Dieu, confirmant la place de choix que possède le repentir et justifiant la nécessité de se repentir de ses péchés au plus vite.

Quant à al-Ġazālī, son chapitre consacré au repentir dans son monumental *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* s'étale sur une cinquantaine de pages et précède d'autres chapitres dont la déclinaison s'apparente fort aux *maqāmāt* (stations spirituelles) antérieurement mentionnées. Empreint d'éléments mystiques, son chapitre définit notamment la *tawba* comme étant « le principe du chemin des itinérants » (*mabda' tarīq al-sālikīn*)²⁶ et caractérise l'expiation des péchés par la tristesse et les pleurs abondants. On y voit non seulement l'empreinte du *Qūt al-Qulūb d'al-Makkī* mais également une tendance à l'affliction très présente dans le *Kitāb al-tawwābīn* et que nous aborderons plus loin. L'influence d'al-Ġazālī sur notre auteur est attestée par la rédaction par Ibn Qudāma du *Muḥtaṣar minhāġ al-qāsīdīn* qui n'est autre qu'un abrégé du *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, allant jusqu'à reprendre la structure de celui-ci, sa catégorisation en quatre grands chapitres, son ton injonctif et sa rhétorique médicale notamment.

Enfin, al-Ġilānī aurait vraisemblablement influencé Ibn Qudāma mais moins par sa production intellectuelle que par son comportement et sa compagnie. En effet, tandis qu'Ibn Qudāma n'a rencontré al-Ġazālī que par le biais de ses œuvres, il séjourne auprès d'al-Ġilānī, alors prédicateur, lors d'un séjour à Bagdad. Ayant été formé auprès d'Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200) et d'al-Ġilānī (m. 561/1166), tous deux prédicateurs, nous avons émis l'hypothèse, plus loin, d'un *Kitāb al-tawwābīn* qui aurait été, au départ, objet de prédications par Ibn Qudāma avant d'être mis par écrit (1.2.2.1). Toutefois, le peu d'informations relatif au potentiel statut de prédicateur de notre auteur favorise une compréhension du *Kitāb al-tawwābīn* comme un discours écrit avant d'être oral. A l'instar de la plupart des auteurs susmentionnés, al-Ġilānī considère la *tawba* comme la première étape du grand *ġihād*, celui contre les passions et pour l'élévation de l'âme vers Dieu. Néanmoins, le repentir s'enseigne selon lui uniquement par le biais d'une personne qui connaît le processus et qui s'est elle-même repentie²⁷. Aurait-il été le maître spirituel d'Ibn Qudāma ? Peut-être bien, mais pas pour longtemps puisqu'il décède peu de temps après leur rencontre mais juste à temps pour lui transmettre l'habit soufi, appelé communément la *ḥirqa* et « symbole d'entrée dans la voie mystique »²⁸.

²⁶ AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.336.

²⁷ AL-ĠILĀNĪ, 1992, p.31.

²⁸ Michon, « *Kḥirqa* », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/km8gouj> (Consulté le 22 juillet 2021)

En ce qui concerne le chapitre consacré aux éléments éthiques et religieux, nous nous sommes appuyés sur les références bibliographiques déjà énoncées que nous avons complétées par une littérature secondaire abondante. Cependant, la multitude des motifs que révèle le *Kitāb al-tawwābīn* nous a contraint à nous limiter aux références de type encyclopédiques et à une littérature secondaire relative aux motifs en question. Le nombre des récits et des motifs étant conséquent, nous avons choisi de procéder à une analyse des récits du recueil exclusivement, sans nous attarder sur leur *isnād*²⁹ ni même leur présence dans d'autres recueils de récits (par exemple les *Milles et une nuits* ou encore les *Mille et un contes, récits et légendes arabes* de René Basset) et qui constituerait une recherche à part entière.

La méthodologie déployée pour l'analyse des récits se fonde essentiellement sur l'école structuraliste – elle-même inspirée du formalisme russe (Propp) – et qui demeure la méthode d'analyse la plus exhaustive à ce jour.

Dans son article intitulé « Introduction à l'analyse structurale des récits », Roland Barthes amorce son exposé par une mise en exergue du caractère innombrable des récits du monde et ses variétés dont « le structuralisme naissant [en a fait] l'une de ses premières préoccupations »³⁰. La problématique que les formalistes russes ont d'abord posée fut celle d'une potentielle structure commune aux récits et « accessible à l'analyse »³¹. Vladimir Propp (m. 1970), par exemple, s'est employé dans *La morphologie du conte* à appréhender chaque élément du récit non pas comme un cas isolé mais en l'intégrant à l'ensemble du récit. S'en est distingués les notions d'actions, de fonctions et de structure et qui ont permis d'élaborer un schéma d'analyse systématique – une grammaire des récits – pour le conte russe dans un premier temps. L'école structuraliste s'est alors inspirée du formalisme russe et est dès lors représentée, selon Barthes notamment, par trois pôles d'analyses principaux : logique, linguistique et celui qui relève de la sphère des personnages, appelés ici les « actions »³².

Claude Bremond (m. 2021) est l'un des plus éminents représentants de cette école structuraliste. C'est un sémiologue français qui a travaillé sur les contes et les *exempla* médiévaux et dont les travaux portant sur la structure du récit s'inspirent considérablement de Propp (m. 1970).

²⁹ La plupart des récits sont constitués de deux parties : l'*isnād* et le *ḥabar*. L'*isnād* est la chaîne de transmission d'où le *ḥabar* tire sa légitimité. L'authenticité d'un texte est presque systématiquement jugée en fonction de sa chaîne de transmission.

³⁰ BARTHES, 1981, p.7.

³¹ *Ibid*, p.8.

³² *Ibid*, p.19.

L'analyse qu'il prône relève plutôt de la première catégorie, dite logique. Il élabore une grammaire narrative par laquelle « il s'agit de reconstituer la syntaxe des comportements humains mis en œuvre par le récit, de retracer le trajet des « choix » auxquels, en chaque point de l'histoire, tel personnage est fatalement soumis, et de mettre ainsi à jour ce que l'on pourrait appeler une logique énergétique, puisqu'elle saisit les personnages au moment où ils choisissent d'agir »³³. Plus qu'une théorie littéraire, la grammaire du récit développée par Bremond saisit en réalité

*les formes les plus générales du comportement humain [:] la tâche, le contrat, la faute, le piège, etc., sont des catégories universelles. [...] A partir des formes les plus simples de la narrativité, des séquences, des rôles, des enchaînements de situations de plus en plus complexes et différenciées, [permet de définir] les bases d'une classification des types de récits [et] un cadre de référence pour l'étude de ces comportement, [enracinant la sémiologie] dans une anthropologie*³⁴.

Bremond développe une nomenclature complexe qui permet d'analyser de manière approfondie le schéma narratif d'un récit, c'est-à-dire toutes ses séquences narratives. On parle alors des personnages en tant que patient ou agent (selon qu'ils subissent l'action d'autrui ou qu'ils agissent eux-mêmes), de la dynamique du récit, en tant qu'amélioration, dégradation, protection ou frustration ; et du système de motivation de cette dynamique selon qu'il est de type hédonique (pour le plaisir immédiat), pragmatique (pour obtenir un avantage) ou éthique (par devoir). Il s'agit d'un outil d'analyse, particulièrement adapté au récit bref (ce qui est le cas de la majorité des histoires du *Kitāb al-tawwābīn*) et qui permet d'appréhender le récit, les états du personnage, les fonctions et les processus évolutifs et d'y apposer une terminologie à la fois précise et intelligible.

Une rhétorique qui permet de mieux schématiser le récit et de l'analyser presque systématiquement selon des séquences narratives qui ont pour point commun de toujours mettre en exergue un agent, une faute, la dégradation de sa situation, l'élément déclencheur à l'origine de son intention de se repentir, la bonne action incarnée par le repentir (ou du moins l'intention d'y procéder), l'amélioration de sa situation et par conséquent, la récompense qui n'est autre que la satisfaction du Divin et l'obtention de Son pardon.

La nomenclature *bremondienne* n'a pas toujours été utilisée ni même explicitement formulée mais elle a servi de fondements à notre réflexion lorsqu'il a fallu analyser chaque récit par séquence narrative. Une fois la matière narratologique assimilée, nous avons procédé à une

³³ *Ibid.*

³⁴ BREMOND, 1981, p.82.

explication sémantique des termes les plus importants avant d'entreprendre l'analyse exotérique puis ésotérique du récit, révélant un message avant tout destiné au commun des gens avant de se poser en manuel d'initiation à qui veut entreprendre sa quête mystique avec pour point de départ la prescription de se repentir, qu'il signifie un retour à Dieu ou une conversion à l'islam.

Les principaux dictionnaires de langue sur lesquels nous nous sommes appuyés pour cette recherche sont le *Lisān al- 'Arab*³⁵, ainsi que le *Kazimirski*³⁶. Nous les avons complétés avec *Le Livre des définitions (Kitāb al-ta 'rīfāt)* d'al-Ġurġānī³⁷ et le dictionnaire en ligne *al-Ma 'ānī*³⁸. Quant aux termes que le soufisme s'est approprié, nous avons eu recours aux manuels d'initiation (al-Kalābādī, 1994 ; al-Makkī, 2001 ; al-Qušayrī, 2007) afin d'en fournir une signification plus complète.

Compte-tenu des limites imposées à la durée de cette recherche, l'analyse des récits ne fera pas l'objet d'une comparaison systématique avec leurs variantes dans d'autres recueils de récits. Chaque récit est étudié selon la place qu'il occupe dans l'économie générale du recueil et son analyse poursuit l'objectif de répondre aux problématiques énoncées.

L'étude du recueil soulève maintes interrogations et mériterait de faire l'objet de recherches poussées, notamment sur le contexte historique, les *isnāds*, les versions manuscrites du recueil ou encore sur sa réception actuelle. Cependant, nous avons volontairement choisi de concentrer notre recherche sur le contenu des récits afin de discerner, au mieux, les critères nécessaires à l'élaboration d'un idéal humain selon Ibn Qudāma tant sur le point religieux qu'éthique et spirituel.

- Plan de la thèse

³⁵ Le *Lisān al- 'Arab* d'Ibn Manẓūr (m. 711/1311-12) est un dictionnaire célèbre fondé sur un recensement de cinq dictionnaires antérieurs (FÜCK, « Ibn Manẓūr », *EL*, □ en ligne □ : <https://cutt.ly/Rm7AIYG> (Consulté le 23 juillet 2021)).

Nous nous référons la plupart du temps à ce dictionnaire, ainsi qu'au dictionnaire bilingue français-arabe *Kazimirski* qui s'appuie, lui-même, sur le *Lisān al- 'Arab* et y mêle un arabe plus moderne.

³⁶ Ces deux dictionnaires sont disponibles en ligne dans une base de données appelées *ejtaal.net* et qui regroupe trente-deux dictionnaires en arabe, français, anglais, urdu, indonésien, malai et persan. Compte-tenu de l'aspect pratique de ce site, la base de données *ejtaal.net* représente notre source principale de dictionnaires et les renvois en note de bas de page renverront le lecteur à la page exacte dont il est question.

³⁷ 'Alī ibn Muḥammad al-Ġurġānī (m. 816/1413) est un savant perse qui verse aussi bien dans la théologie que dans la linguistique et la grammaire. Toutefois, les informations biographiques le concernant sont peu nombreuses.

³⁸ *Al-Ma 'ānī* est un dictionnaire en ligne qui s'appuie sans doute sur de multiples dictionnaires classiques et moderne. Il est disponible en plusieurs langues et offre également une bonne base pour les synonymes des termes en arabe. Nous en avons fait, toutefois, un usage limité, principalement lorsqu'il s'agissait de comprendre des passages dans leur globalité, privilégiant le *Lisān al- 'Arab* et le *Kazimirski*.

Afin de mener au mieux l'analyse de ce recueil, notre étude se divise en trois grandes parties. La première partie est consacrée à la vie d'Ibn Qudāma, au *Kitāb al-tawwābīn* ainsi qu'au contexte historique, politique et religieux. Nous relaterons les données biographiques les plus pertinentes de la vie de l'auteur, sa formation, ses séjours, ses fréquentations et tous les éléments susceptibles d'avoir influencé sa pensée et la rédaction de son *Livre des Repentants*. Ainsi, nous mentionnerons, entre autres, ses rapports aux Croisades, ses séjours à Bagdad, sa rencontre avec al-Ġilānī, sa formation auprès d'Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200), son affiliation au hanbalisme ainsi que ses tendances soufies – entre autres et en nous appuyant sur des récits du *Livre des Repentants*. Nous introduirons l'analyse des récits avec la troisième sous-partie dédiée au contexte de rédaction, en évoquant son opposition à la théologie spéculative (*'ilm al-kalām*)³⁹, sa défense de l'école hanbalite et son apologie du soufisme.

La deuxième partie de l'étude est consacrée à la notion centrale de *tawba*, aux stations spirituelles et à l'éthique générale et religieuse proposée par le *Kitāb al-tawwābīn*. Après un sous-chapitre centré sur la *tawba* (2.1) ses définitions et ses représentations dans la littérature primaire et secondaire, la suite est divisée en deux parties : la première rassemble les éléments des récits qui sous-tendent vers une approche spirituelle du recueil (2.2), faisant état des différentes stations spirituelles que l'on relève. Le choix de consacrer une partie à ce qu'on a dénommé « Critères et stations spirituelles » s'explique en grande partie par la place qu'occupe le renoncement (*zuhd*) dans l'économie du recueil mais également le rôle qu'il joue dans l'élévation spirituelle et religieuse du croyant de façon générale. Après donc avoir expliqué la notion de *tawba* qui incarne le plus souvent le premier *maqām* franchi par l'itinérant dans sa quête mystique, il nous a paru tout à fait logique de faire suivre, toujours dans cette deuxième grande partie, cette *tawba* par le reste des *maqāmāt* présents dans le *Kitāb al-tawwābīn*.

La deuxième sous-partie (2.3), quant à elle, reçoit l'appellation d'« éléments éthiques et religieux », englobant le reste des motifs du recueil. En essayant de respecter – dans la mesure du possible – la chronologie de celui-ci, nous avons réunis tous les éléments nécessaires à l'élaboration d'un portrait éthique et religieux du croyant « parfait ». Cet ensemble d'éléments traduit tout d'abord une nécessité de résister aux pulsions, une revendication de l'unicité de Dieu et certaines valeurs éthiques. Il défend la fidélité et la loyauté envers le prophète⁴⁰, une

³⁹ Le *'ilm al-kalām* ou la théologie spéculative est une école de pensée rationaliste fondée par les Mu'tazilites et « laquelle fut incontestablement un des courants doctrinaux les plus influents de la pensée en islam » (AMIR-MOEZZI et SCHMIDTKE, 2009, p.614).

⁴⁰ Dans notre texte, lorsque « prophète » est mentionné sans précision, il s'agit du prophète Muḥammad. Si non, nous préciserons systématiquement de quel prophète s'agit-il.

éthique de combat, le comportement moral et religieux du musulman ainsi qu'une mise en exergue du motif de la générosité en particulier. Bien qu'il eût été assez complexe de catégoriser tous ces éléments, nous y sommes parvenus grâce à la succession des récits et à la logique que celle-ci a fini par révéler.

Enfin, la troisième et dernière partie de cette recherche est consacrée aux figures dites exemplaires, regroupées sous l'appellation de *awliyā'* et désignant les rapprochés, amis de Dieu et plus communément les saints. D'Ibrāhim ibn Adham à Sarī al-Saqāṭī, en passant par Mālik ibn Dinār, al-Fuḍayl ibn 'Iyāḍ, Biṣr ibn al-Ḥariṭ et Du-l-Nūn al-Miṣrī, toutes ces personnalités jouent un rôle non négligeable dans le *Kitāb al-tawwābīn*. En effet, elles participent non seulement à l'idée communément admise dans le recueil d'une *tawba* qui incombe à tout un chacun (prophètes, rois et dévots compris) mais elles incarnent également une consécration éthique. Du fait de leur piété, leur exemplarité et parfois même les miracles qu'ils réalisent, les *awliyā'* se posent en modèles à suivre pour le croyant. Leur attitude et leur cheminement traduit très certainement une quête mystique aboutie étant donné leur don de thaumaturge mais révèlent également aux lecteurs un comportement éthique et religieux exemplaire. Ils sont la fusion de tous les éléments que nous nous sommes employés à relever dans cette recherche, incarnant un modèle complet, accessible et attrayant pour le commun des croyants.

1. L'auteur, son ouvrage et son contexte

1.1. Ibn Qudāma al-Maqdisī

1.1.1. Ibn Qudāma dans les littératures primaire et secondaire

De son nom complet Muwaffaq al-Dīn Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāma ibn Miqdām ibn Naṣr al-Maqdisī al-Ġammā‘īlī, al-Ṣāliḥī al-Ḥanbalī – celui que l’on appelle plus communément Ibn Qudāma al-Maqdisī naît en 541/1147 dans la ville de Ġammā‘īl, située près de la ville de Naplouse en Cisjordanie actuelle⁴¹.

Malgré sa notoriété, Ibn Qudāma ne fait pas l’objet d’une littérature primaire ni secondaire abondante. Quelques ouvrages historiques le mentionnent, s’attardant quelques fois sur ses traits de caractère mais sans jamais fournir au lecteur une biographie suffisante relative aussi bien à son enfance qu’à sa formation, sa production intellectuelle, ses fréquentations, ses activités et le contexte historique dans lequel il évolue.

Par ordre chronologique, il figure notamment dans *al-Rawdatayn fī aḥbār al-dawlatayn al-ṣāliḥiyya wa al-nūriyya* d’Abū Šāma al-Maqdisī (m. 665/1268), juriconsulte, historien et élève d’Ibn Qudāma ; dans le *Siyar a’lām al-nubalā’* d’al-Ḍahabī (m. 748/1348) ; dans *al-Bidāya wa-l-nihāya* d’Ibn Katīr (m. 774/1373) et dans *al-Dayl ‘alā ṭabaqāt al-ḥanābila* d’Ibn Raġab (m. 795/1392-93). Le choix de ces quatre références s’explique par la place importante que ces auteurs accordent à la figure d’Ibn Qudāma dans leur notice qui fait généralement plusieurs pages, offrant aussi bien des informations biographiques que bibliographiques

Dans *al-Rawdatayn* d’Abū Šāma, la notice biographique d’Ibn Qudāma occupe un peu plus de trois pages. Abū Šāma qui naît à Damas en 599/1203 est avant tout connu pour ses ouvrages d’Histoire parmi lesquels celui susmentionné et dans lequel sont narrés les règnes de Nūr al-Dīn le Zengide (m. 569/1174) notamment connu pour sa contre-Croisade et ses ambitions

⁴¹ Autrefois appelée Ġammā‘īl dans les sources arabes, la ville, située à une dizaine de kilomètres au sud de Naplouse, s’appelle actuellement Ġammā‘īn. A l’époque d’Ibn Qudāma, Ġammā‘īl était rattachée au district de Jérusalem (*al-Qods*), ce qui explique la dénomination d’al-Maqdisī (LAOUST, 1950, p.IX).

d'unification de la Syrie, et de Ṣalāḥ al-Dīn (m. 589/1193), premier de la dynastie Ayyoubide et connu – entre autres – pour avoir repris Jérusalem des mains des Francs en 583/1187.

Dans la notice d'Ibn Qudāma, il introduit celui-ci en insistant sur sa position doctrinale à l'encontre de la théologie spéculative (*kalām*) avant d'énumérer toutes les personnalités l'ayant mentionné.

Étrangement, Abū Ṣāma, alors historien et élève d'Ibn Qudāma, ne fait aucune mention des Banū Qudāma, de leur déménagement à Damas en raison des Croisades et de la participation d'Ibn Qudāma à celles-ci sous l'égide de Ṣalāḥ al-Dīn. Il évoque brièvement l'ascétisme d'Ibn Qudāma et affirme « qu'il n'y avait pas plus ascète que lui et que personne ne suscita plus d'admiration que lui » (*wa lam yakun fī zamānihi [...] azhad wa lā arwa' minhu*)⁴². Le reste de la notice s'emploie à faire l'éloge d'Ibn Qudāma et de ses qualités en relatant des situations durant lesquels il se distingue ou en rapportant des témoignages le concernant⁴³, comme nous le verrons plus bas.

Mentionné comme étant l'une de ses premières qualités, l'ascétisme d'Ibn Qudāma est suivi par d'autres qualités telles que sa pudeur, une certaine distance prise avec le monde d'ici-bas (*'azūfan 'an al-dunyā*), son humilité (*tawāḍu'*), sa sympathie pour les pauvres, ses vertus et sa générosité (*ḡawādan, saḥīyyān*)⁴⁴. Il y est dit également que quiconque le voyait semblait avoir vu l'un des compagnons [du prophète Muḥammad] » (*man ra'āhu fa-ka'annahū ra'ā ba'da al-ṣaḥāba*)⁴⁵; la dévotion émanant de son visage (*yahruḡu min waḡhihi kaṭīr al-'ibāda*). Il lisait chaque jour un septième du Coran⁴⁶, priait les deux genuflexions surrogatoires de la prière du *faḡr* (aube) et celle de l'*iṣā'* (soir) le plus souvent chez lui, conformément à la Sunna⁴⁷ et assistait fréquemment à des réunions dans les mosquées de Damas et de Qasīyūn.

Abū Ṣāma rapporte d'Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ḥamdān al-Ġirāḥī que celui-ci se disait à propos de lui-même qu'il était l'un des hanbalites les plus haï de son temps (*abḡaḍ al-ḥanābila*)⁴⁸. Un jour, ses membres se fracturent, l'immobilisant, désespérément, dans son lit durant dix-sept

⁴² ABŪ ṢĀMA AL-MAQDISĪ, vol.6, 2002, p.211.

⁴³ Ce type d'anecdote n'est pas tout à fait original et Ibn Qudāma n'est sans doute pas le seul à en faire l'objet. Leur fonction est de conférer au personnage plus de matière afin qu'il se détache – l'espace d'une notice biographique – de ses semblables et qu'il soit érigé en personnalité singulière dont la notoriété se justifie d'autant plus lorsqu'elle s'accompagne d'événements extraordinaires de ce type.

⁴⁴ ABŪ ṢĀMA AL-MAQDISĪ, vol.6, 2002, p.212.

⁴⁵ *Ibid*, p.212.

⁴⁶ Appelé plus communément *manzil* et précédant le *ḡuz'* dans la subdivision coranique, le *manzil* représente le septième du Coran et permettrait de terminer la récitation ou la lecture du Coran en une semaine.

⁴⁷ IBN RAĠAB, 1953, p.284; ABŪ ṢĀMA AL-MAQDISĪ, vol.6, 2002, p.211-12.

⁴⁸ ABŪ ṢĀMA AL-MAQDISĪ, vol.6, 2002, p.212.

jours. Au dix-septième jour, venu le temps de la prière de l' 'išā', al-Muwaffaq [Ibn Qudāma] se présente chez lui et lui lit le verset suivant : « *Et nous faisons descendre du Coran, ce qui est guérison et miséricorde pour les croyants [...]* » (*wa nunazzilu min al-qur'ān mā huwa šifā' wa-raḥma li-l-mu'minīn [...]*) (Coran 17 : 82). Ibn Qudāma passe ensuite sa main sur le dos d'al-Ġirāḥī qui recouvre aussitôt la santé. Il demande à sa servante d'ouvrir la porte à Ibn Qudāma qui s'y oppose, désireux de s'en aller par où il est arrivé. Après quoi, il disparaît de la vue d'al-Ġirāḥī (*gāba 'an 'aynihi*) qui se lève pour faire ses ablutions avant de se rendre, au matin, à la mosquée pour assister à la prière du *fağr*.

Cette première anecdote est très révélatrice du type de personnage qu'incarne Ibn Qudāma : ses dons de thaumaturge l'affilieraient-ils à la catégorie des saints ? Feraient-ils de lui une figure exemplaire ?⁴⁹. Si l'on procède à une brève analyse du récit en mettant l'accent sur les données les plus pertinentes de celui-ci, nous relèverons tout d'abord la situation initiale d'al-Ġirāḥī qui se juge comme étant l'un des hanbalites les plus haï de son temps. Et comme pour le punir de l'aversion qu'il suscite chez ses semblables, ses membres sont fracturés, l'obligeant à rester alité durant dix-sept jours. Ibn Qudāma se rend alors chez lui et nous relèverons ici la première opposition : al-Ġirāḥī, l'un des hanbalites les plus haï de son temps et Ibn Qudāma, hanbalite également mais dont la personnalité ne suscite que d'éloges chez ses contemporains.

Lorsqu'Ibn Qudāma se présente chez al-Ġirāḥī, il lui lit un verset coranique dans lequel le Livre Saint est explicitement défini comme une guérison et une miséricorde pour les croyants, avant de lui passer la main sur le dos pour qu'il recouvre – miraculeusement – la santé. En effet, sa guérison est due à un double pouvoir : celui des versets coraniques et celui d'Ibn Qudāma. Seul un être doué de dons singuliers est à même d'agir ainsi. En outre, lorsqu'il décide de s'en aller, il « disparaît » tout comme il est apparu au début du récit, révélant, en plus du pouvoir de guérir, le pouvoir thaumaturgique de disparaître.

Ses pouvoirs lui sont accordés par Dieu, en raison de sa piété et de son ascèse. En effet, posséder ce type de pouvoirs et réaliser ainsi des miracles signifie que Dieu l'a agréé et qu'Il lui a attribué

⁴⁹ CHRAÏBI, 2017, p.67-88.

des pouvoirs particuliers que l'on peut qualifier de *karāmāt*⁵⁰ dont Il n'investit que Ses élus, les saints⁵¹ et les prophètes.

Lorsqu'il guérit donc al-Ġirāhī, c'est une guérison à la fois physique et éthique qu'il opère : il le guérit de ses fractures mais transforme également sa situation éthique. Une éminente figure du hanbalisme qui guérit l'un des hanbalites les plus haï de son temps c'est conforter celui-ci dans son choix doctrinal qui suggère que l'école hanbalite est – évidemment – supérieure aux autres. Cette évolution positive est marquée par la dernière séquence du récit dans laquelle le personnage, ayant recouvert la santé, se lève pour assister, à la mosquée, à la prière du *fağr*.

Dans une autre anecdote, le biographe met en avant l'intelligence d'Ibn Qudāma. On y raconte qu'une nuit, un homme se saisit de son turban. Ibn Qudāma avait l'habitude de placer dans celui-ci un bout de papier contenant du sable qui lui servait à écrire notamment les avis juridiques et les autorisations sollicitées par les gens. Lorsque l'homme saisit le turban, Ibn Qudāma lui conseille de ne garder que le papier et ce qu'il y a à l'intérieur. L'homme, certain d'y trouver de l'argent, accepte, pensant que la feuille et son contenu avait plus de valeur (*aḥada al-waraqā ḥayran minhā bi-darağāt*)⁵². Ainsi, Ibn Qudāma peut récupérer son turban et l'homme tire de son avidité une bonne leçon.

Le schéma narratif du récit met en avant deux oppositions : la première oppose le voleur, qui accapare les biens des gens et manque d'éthique et Ibn Qudāma, pieux, ascète⁵³ et modèle exemplaire pour ses contemporains. La deuxième opposition, quant à elle, concerne le contenu du bout de papier que le voleur prend pour de l'argent et qui est, en réalité, du sable, et par extension de la terre. Le voleur est trompé par sa propre avidité et l'argent qui représente ce qui est périssable est confronté à la terre, ce dans quoi nous périssons et qui triomphe. Néanmoins, grâce à cette ruse, la transformation positive du personnage est opérée ; il s'élève éthiquement et spirituellement.

⁵⁰ Une *karāma* (pl. *karāmāt*) est traduite dans le *Livre des définitions* d'al-Ġurġānī par « le prodige » et il y est dit plus précisément que « c'est l'apparition d'une chose qui déroge aux normes habituelles (*ḥāriq li-l-āda*) et opérée par une personne qui ne peut prétendre au rang de prophète. Un tel acte, s'il n'est pas accompagné de foi et d'œuvres vertueuses, relève de la tromperie (*istidrāğ*). Lié à la fonction prophétique, il est considéré comme miracle (*mu'ğiza*) (GLOTON, 2006, p.358) (*hiya zuḥūr amr ḥāriq li-l-āda min qibal šaḥṣ ġayr muqārīn li-da'wā al-nubuwwa fa-mā lā yakūn maqrūnan bi-l-īmān wa-l-āmal al-šāliḥ yakūn istidrāğan wa mā yakūn maqrūnan bi-da'wā al-nubuwwa yakūn mu'ğiza*) (AL-ĠURĠĀNĪ, 2011, p.154).

⁵¹ A noter que les pouvoirs extraordinaires des saints, autrement dit *awlīyā'*, sont un lieu commun dans la tradition soufie (EBSTEIN, 2014, p.592).

⁵² ABŪ ŠĀMA AL-MAQDISĪ, vol.6, 2002, p.212.

⁵³ Selon G. MAKDISI, le terme *zāhid*, traduit communément par « ascète », est également employé dans le sens de « soufi » dans les *Ṭabaqāt* d'Ibn Rağab (MAKDISI G., 1983, p.58),

Dans une autre anecdote, il est question de la générosité d'Ibn Qudāma qui, fréquemment, lorsqu'il terminait sa prière du soir, s'en retournait chez lui en passant par les rues pavées d'*al-Dawla* et emmenait avec lui des « pauvres » (*fuqarā*) [parmi ceux qui assistaient aux] cercles cérémoniels (*ḥalqa*). Puis, il leur offrait de la nourriture afin qu'ils puissent partager son repas⁵⁴. Bien que brève, cette anecdote nous renseigne sur deux pratiques courantes et pertinentes d'Ibn Qudāma : premièrement sa générosité puis deuxièmement l'habitude qu'il avait à partager sa nourriture. Il le faisait après chaque prière du soir, autrement dit, chaque jour. Ce qu'il possédait de nourriture pour une seule personne, il le partageait entre tous, comme le prophète avait l'habitude de faire.

Bien que nous évoquerons la notion de générosité de façon plus approfondie (2.3.6), nous l'introduisons brièvement dans le cadre de l'analyse de ce récit. La générosité fait partie des vertus préislamiques ayant fait l'objet d'une islamisation certaine dès l'avènement de cette religion, se parant d'un caractère à proprement islamique dès lors que l'acte est accompli par dévotion. Très vite, la générosité est associée à l'idée de charité : « un Homme véritablement généreux est celui qui « a man of true generosity is he who “expends his wealth in God’s way”, that is, from a pious motive »⁵⁵. La charité possède d'ailleurs une place fondamentale en islam, son refus ayant été associé à la mécréance : « *Vois-tu celui qui traite de mensonge la Rétribution*⁵⁶ ? *C'est celui repousse l'orphelin et qui n'incite point à nourrir le pauvre* » (*ar-ra'ayta al-lladī yukaddibu bi-l-dīn, fa-dālika al-lladī yada'u al-yatīm, wa-lā yaḥuddu 'alā ta'ām al-miskīn*) (Coran 107 : 1-3)⁵⁷. Elle est, selon le prophète, « as the “innermost essence”, the *ḥaqīqa* of Islam »⁵⁸. Ğābir ibn 'Abd Allāh rapporte que lorsque l'on faisait une requête au prophète, il ne refusait jamais⁵⁹. Sa générosité est mise en avant dans des situations où il ne laissait personne dans le besoin, partageait ses vivres avec les nécessiteux et distribuait ses excédents⁶⁰. En outre, dans un hadith, un homme demande au prophète : « Quelle est la

⁵⁴ ABŪ ŠĀMA AL-MAQDISĪ, vol.6, 2002, p.212.

⁵⁵ IZUTSU, 1966, p.78.

⁵⁶ Dans ce verset, le mot *dīn* est traduit aussi bien par « religion » (BERQUE ; KAZIMIRSKI) que par rétribution (HAMIDULLAH) et jugement (MASSON ; BLACHÈRE). Le choix porté sur « rétribution » ne reflète aucune interprétation particulière de notre part et il n'est pas pertinent, dans le cadre de cette étude, de s'y attarder.

⁵⁷ S'opposant à la mécréance, l'action charitable traduit également une idée de purification contenue dans un des sens de l'expression *yatazakkā* (Coran 9 : 103).

⁵⁸ HORTEN, 1974, p.9.

⁵⁹ IBN ABĪ AL-DUNYĀ, vol.2, 2013a, p.178.

⁶⁰ Les hadiths relatifs à la générosité du prophète sont notamment regroupés et cités dans le « *Kitāb adab al-ma'īša wa aḥlāq al-nubuwwah* » (AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.837-75), le « *Kitāb riyāḍat al-nafs wa taḥdīb al-aḥlāq wa mu'ālaḡat amrāḡ al-qalb* » (AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.908-42) et le « *Kitāb makārim al-aḥlāq* » d'Ibn Abī al-Dunyā (2013b, p.139-95). Il est toutefois nécessaire de préciser que la générosité (puis l'hospitalité) ne sont pas des qualités dont l'importance se développe uniquement après l'avènement de l'islam. Les deux vertus font partie intégrante du contexte éthique préislamique où elles contribuaient à assurer aux tribus une certaine sécurité grâce à l'altruisme qu'elles impliquent (YAḤYA IBN 'ADĪ, 2014, p.24-25).

meilleure action en Islam ? – Le prophète répond : “C’est donner à manger (aux pauvres) [...]”⁶¹ ». Le fait de nourrir [des pauvres] est, par conséquent, incontestablement une vertu, liée par extension au salut des croyants en ce qu’elle traduit une certaine quête de rédemption⁶².

Dieu et son Messager invitent sans cesse à faire acte de charité, que ce soit de l’argent, de la nourriture ou tout autre don car cette action, tournée vers Dieu et vers l’au-delà, permet non seulement de purifier l’âme mais son mérite est également multiplié dans l’autre monde⁶³.

La générosité est également la première vertu qu’al-Ġazālī mentionne dans son chapitre consacré à l’éducation de l’âme⁶⁴ et figure sur la première page du *Kitāb makārim al-aḥlāq* d’Ibn Abī al-Dunyā ; après la piété et le *tawakkul*⁶⁵. Mais l’importance de la générosité s’illustre surtout par une parole du prophète qui dit que « les vertus (*ḥusn al-ḥulq*)⁶⁶ et la générosité (*saḥā*)⁶⁷ seront les premières à être placées sur la balance⁶⁸ » ; sachant que cette représentation est le premier hadith cité dans la définition de *ḥulq* et *ḥuluq* dans le *Lisān al-‘Arab*⁶⁹, par exemple⁷⁰.

Deuxièmement, les termes *fuqarā*’ et *ḥalqa* cités dans l’anecdote d’Ibn Qudāma sont deux termes qui se dotent d’une dimension mystique particulière avec le développement du soufisme. En effet, la pauvreté (*al-faqr*) représente, dans l’itinéraire spirituel proposé par al-Quṣayrī par exemple, la quatrième station spirituelle à franchir par l’itinérant. Le soufi peut donc être appelé le *faqīr*⁷¹. Quant à la *ḥalqa*, le terme désigne en premier lieu un « cercle » et par extension, une réunion de personnes [disposées en cercle]. Le terme a intégré le lexique soufi où il désigne dès lors plus exactement un cercle cérémoniel réunissant des Soufis. Le récit nous renseigne donc

⁶¹ AL-BUḤĀRĪ, vol.1, 2005, p.71.

⁶² LEV, 2009, p.258 ; TALMON-HELLER, 2009, p.274.

⁶³ GRIL, 2007, p.100.

⁶⁴ AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.930.

⁶⁵ IBN ABI AL-DUNYĀ, 2005, p.930.

⁶⁶ Communément désignée par l’expression *ḥusn al-ḥulq*, la vertu peut être néanmoins traduite par le terme *faḍīla* dont l’idée renvoie selon Marie-Thérèse Urvoy à la « faveur par laquelle Dieu a distingué les fils d’Adam » (Coran 17 : 70 ; YAḤYA IBN ‘ADĪ, 2014, p.21). Nous avons toutefois privilégié la première expression du fait de sa proximité idéologique et linguistique avec les *makārim al-aḥlāq*.

⁶⁷ En arabe, le terme *saḥā*’ est – entre autres – un synonyme de *karam*.

⁶⁸ AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.930.

⁶⁹ «Ḥ-l-q », *Lisān al-‘Arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Tmeisuk> (Consulté le 26 juin 2021)

⁷⁰ Nous noterons également le rôle majeur que joue la générosité dans la culture chevaleresque bédouine et que l’on peut transposer dans le contexte des Croisades/contre-Croisade d’Ibn Qudāma : « It is considered one of the great social codes of chivalry that a warrior must embrace in order to embody the true meaning of Arabic chivalry. A great warrior must be identified undoubtedly with altruism, gallantry, benevolence, largence, and, above all, generosity » (AL-GARRALLAH, 2010, p.15). Par ailleurs, Ṣalāḥ al-Dīn – sous l’égide duquel Ibn Qudāma participe à la contre-Croisade était connu pour sa générosité (cité par AL-GARRALLAH, 2010, p.15).

⁷¹ HUNWICK, « Taṣawwuf », *El*, [en ligne] : <https://cutt.ly/jmeilkV> (Consulté le 26 juin 2021)

sur les fréquentations d'Ibn Qudāma et anticipe les tendances soufies de celui-ci qui se confirmeront de plus en plus à travers notre étude.

Dans la suite de la notice, les témoignages concernant le jour de la mort d'Ibn Qudāma ne manquent pas : comme si « le Coran de 'Uṭmān avait été élevé de la mosquée de Damas au ciel [...] », que « les anges étaient descendus du ciel [...] » et que « le prophète était mort »⁷². Ce parallélisme est non seulement significatif mais il est surtout surprenant. Ibn Qudāma est ici comparé au prophète qui est qualifié comme étant la plus noble des créatures de Dieu (*akram ḥalq Allāh*)⁷³ et celle qui incarne « un caractère éminent » (*wa innaka la'allā ḥuluq 'aẓīm*) (Coran 68 : 4)⁷⁴. A l'instar du prophète, Ibn Qudāma incarne, dès lors, une personnalité exemplaire pour ses contemporains. Un parallélisme qui se reflète également dans la description physique de l'auteur qui ressemble, en plusieurs points, au prophète et sur laquelle nous reviendrons un peu plus tard.

Dans cette notice biographique d'Abū Šāma, aucune mention n'est faite quant à la bibliographie d'Ibn Qudāma, aussi bien concernant ses ouvrages de jurisprudence hanbalite que ses ouvrages de théologie morale du type *Kitāb al-tawwābīn* (*Le Livre des Repentants*).

Un peu plus longue, la notice biographique d'al-Ḍahabī⁷⁵ (m. 748/1348), historien chafiite et spécialiste de sciences religieuses, évoque d'abord brièvement la naissance de l'auteur, son émigration à Damas et ses quelques séjours à Bagdad, avant d'énumérer les nombreuses figures (pas moins de dix-sept personnalités) qu'aurait fréquentées Ibn Qudāma à Bagdad. La plupart de ces personnalités font l'objet d'une notice biographique dans le *Siyar a'lām al-nubalā'*. Toutefois, leur notoriété reste discutable compte-tenu du peu d'informations transmises les concernant ; contrairement à d'autres maîtres (al-Ġīlī, Ibn al-Ġawzī) dont la notoriété fut attestée aussi bien de leur temps que postérieurement. Parmi les dix-sept noms, le biographe mentionne deux femmes parmi lesquelles Šuhda al-Kātiba dont le surnom – « La fierté/gloire des femmes » (*Fahr al-nisā'*) – suggère qu'elle a exercé une influence notoire sur ses contemporains. Šuhda al-Kātiba ou al-Baġdādiyya était savante, transmetteuse de hadith et copiste : « she was from among the descendants of traditionistes, distinguished, eloquent, and

⁷² ABŪ ŠĀMA AL-MAQDISĪ, vol.6, 2002, p.213.

⁷³ AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.837.

⁷⁴ Traductions de HAMIDULLAH et de BLACHÈRE.

⁷⁵ AL-ḌAHABĪ, vol.22, 1985, p.165-73.

had beautiful handwriting. [...] In her time there was no one in Baghdad who had handwriting like her »⁷⁶. D'ailleurs, son écriture de type *manṣūb*⁷⁷ devient si populaire, qu'elle influence les générations postérieures. Elle est non seulement connue pour ses talents de calligraphe mais également pour sa bonté, ses œuvres charitables, sa piété et sa crainte de Dieu⁷⁸. Parmi les maîtres qui auraient formé Ibn Qudāma, il y aurait donc eu des femmes, parmi lesquelles d'éminentes figures ayant contribué au développement intellectuel de la civilisation islamique. On retrouve, par conséquent, la figure féminine dans le *Kitāb al-tawwābīn* où celle-ci est investie de plusieurs rôles, tantôt séductrice et tentatrice, tantôt – et à titre relativement exceptionnel – exemplaire, exhortatrice, repentante et à l'origine du repentir de certains hommes.

Pour en revenir à la notice d'al-Dahabī, le biographe énumère également toutes les personnes – pour la plupart hanbalites – qui le mentionnent dans leur(s) ouvrage(s)⁷⁹ et les éloges qui lui ont été consacrés. Ainsi l'ont mentionné : le juriste hanbalite Bahā' 'Abd al-Raḥmān (m. 624/1227)⁸⁰, le traditionniste Ğamāl Abū Mūsā b. al-Ḥāfiẓ (m. 629/1231), le savant et voyageur Ibn Nuqṭa (m. 629/1231)⁸¹, les traditionnistes Ibn al-Ḥalīl (m. 648/1250)⁸² et al-Ḍiyā' (m. 643/1245)⁸³, le juriste šafī'ite, traditionniste et historien Abū Šāma (m. 665/1267), le traditionniste et historien Ibn al-Nağğār (m. 643/1245)⁸⁴, le traditionniste, sermonneur, écrivain et historien Ibn 'Abd al-Dā'im (m. 668/1270), le juriste Ğamāl b. al-Šayrafī (m. 678/1279), al-'Izz Ibrāhīm b. 'Abd Allāh⁸⁵, al-Faḥr 'Alī, al-Ṭaqī b. al-Wāsiṭī, al-Šams b. al-Kamāl, al-Tāğ 'Abd al-Ḥāliq, al-'Imād b. Badrān, al-'Izz Ismā'īl b. al-Farrā', al-'Izz Aḥmad b. al-'Imād, Abū al-Fahm b. al-Namīs, Yusūf al-Ġasūlī, Zaynab bint al-Wāsiṭī, al-Ṭaqī Aḥmad b. Mu'min. Considéré comme « l'imam des imams », « l'imam des hanbalites »⁸⁶, il est rapporté par Ibn al-Nağğār notamment qu'Ibn Qudāma était « une personne fiable (*ṭiqatan ḥuḡatan*), au

⁷⁶ NADWI, 2016, p.55.

⁷⁷ L'écriture *manṣūb* (*al-ḥaṭṭ al-manṣūb*) est un type de calligraphie qui se caractérise par ses proportions, basées sur des calculs mathématiques (NECIPOĞLU, 2015, p.32).

⁷⁸ NADWI, 2016, p.56.

⁷⁹ AL-DAHABĪ, vol.22, 1985, p.167.

⁸⁰ Bahā' 'Abd al-Raḥmān (m. 624/1226) est un membre des Maqdisī et l'auteur d'un commentaire du livre *Al-Umda* d'Ibn Qudāma al-Maqdisī.

⁸¹ AL-DAHABĪ, vol.22, 1985, p.347-49.

⁸² AL-DAHABĪ, vol.23, 1985, p.151-55.

⁸³ *Ibid*, vol.23, p.126-30.

⁸⁴ *Ibid*, vol.23, p.131-34.

⁸⁵ A partir de ce nom, nous n'avons trouvé aucune information biographique sur les personnalités dont il est question. Elles peuvent être brièvement mentionnées lorsqu'il s'agit de décrire une personnalité plus éminente qu'elles auraient évoquée. Néanmoins, nous n'avons trouvé ni leur date de mort, ni des informations concernant leur vie.

⁸⁶ IBN RAĞAB, vol.2, 1953, p.284.

caractère noble (*nabīlan*), honnête (*ġazīr al-faḍl ; nazhan*), fervent dévot (*warʿan ʿābidan*), soucieux de suivre la voie des pieux prédécesseurs (*ʿalā qānūn al-salaf*), rayonnant et impressionnant (*ʿalayhi al-nūr wa-l-waqār*). [Le voir] était profitable à quiconque avant même qu’il n’entende ses paroles (*yantafiʿu al-raġul bi-ruʿyatihī qabla an yasmaʿa kalāmahu*) »⁸⁷. Cette dernière information est relativement significative puisqu’elle insiste encore une fois sur les dons que notre auteur possédait : il suffisait de le regarder pour que s’opère une transformation. Sa seule vision suscitait l’admiration ; une donnée qui n’est pas sans rappeler l’effet produit par la vision du prophète que nous mentionnerons dans le prochain paragraphe.

Contrairement à la notice d’Abū Šāma, celle d’al-Ḍahabī fournit, en plus, une description physique de l’auteur : « il était de taille parfaite (*kāna tāḡ al-qāma*), blanc (*abyaḍ*), le visage resplendissant (*mušriq al-waġh*), les yeux grands et noirs (*adʿaġ*), le front large (*wāsiʿ al-ġabīn*), la barbe longue (*ṭawīl al-liḡya*), le nez droit (*qāʿim al-anf*), les sourcils qui se rejoignent (*maqrūn al-ḡāġibayn*), la tête petite (*ṣaġīr al-raʿs*), [ses] mains et [ses] pieds [étaient] gracieux (*latīf al-yadayn wa-l-qadamayn*), il était mince (*naḡīf al-ġism*) et jouissait pleinement de ses sens (*mumattaʿan bi-ḡawwāssihī*)⁸⁸. La description d’Ibn Qudāma commence par la mention de sa taille parfaite. Évoquer, dès le départ, une caractéristique physique parfaite suggère – dans une certaine mesure – le caractère parfait de la description qui suit. Une perfection qui renvoie à la description du prophète dont le physique partage de nombreux points communs avec notre auteur. En effet, dans le célèbre récit de Umm Maʿbad notamment celle-ci décrit l’homme qui s’avère être le prophète comme suit : « j’ai vu un homme radieux (d’une blancheur éclatante - *zāhir al-wuḍāʿ*), au visage rayonnant (*mubtaliġ al-waġh*). Il était beau (*ḡasan al-ḡulq*). [...] Sa tête n’était pas petite [...], ses yeux étaient d’un noir intense (*fī ʿaynayhī daʿġ*) et ses cils étaient longs (*wa fī ašfārihi waṭaf*). [...] Ses sourcils, naturellement arqués, se rejoignaient (*azaġġ aqran*). [...] Il avait un front large (*fī ʿanġihī saḡh*) et sa barbe était épaisse (*fī liḡyatihī kaṭāfa*). [...] Lorsqu’il se taisait, il impressionnait (*idā ṣamata fa-ʿalayhi al-waqār*) et lorsqu’il parlait, il s’élevait et l’admiration s’intensifiait (*wa-idā takallama samā wa-ʿalāhu al-bahā*). [...] Puis, il n’était ni haī [à cause de sa taille imposante], ni méprisé [par les regards superficiels] pour sa petite taille (*lā tanšaʿuhu ʿayn min ṭūl wa-lā taqtaḡimuhu ʿayn min qiṣar*) »⁸⁹.

⁸⁷ AL-ḌAHABĪ, vol.22, 1985, p.166.

⁸⁸ *Ibid*, p.167.

⁸⁹ Récit mentionné notamment dans Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Mmei1UC> (Consulté le 1^{er} décembre 2018)

Nous remarquons qu'Ibn Qudāma partage avec le prophète de nombreuses ressemblances physiques (la taille, la couleur, le visage, les yeux, les sourcils, le front, la barbe et l'admiration provoquée chez leurs semblables). Posséder les mêmes caractéristiques que le prophète, figure exemplaire de l'islam, n'est pas anodin : Ibn Qudāma devient un modèle à suivre, détenteur de dons conférés par Dieu grâce à sa piété et à son éthique irréprochable.

La notice comprend également des éloges qui s'étalent sur quatre pages, mettant l'accent sur sa noblesse de caractère, sur le fait qu'il ne débattait avec personne sans sourire (*kāna al-Muwaffaq lā yunāzir aḥad illā wa huwa yatabassam*)⁹⁰ et sur des détails concernant ses pratiques religieuses dans le but d'insister sur sa dévotion. Il est intéressant de relever la définition de *tabassama* telle qu'elle apparaît dans le *Lisān al-'Arab* : « al-Zağğāğ dit : les prophètes – que la prière et le salut soient sur eux – étaient ceux pour qui le sourire représentait le plus haut degré du rire » (*qāla al-Zağğāğ: al-tabassum akṭar ḍaḥika al-anbīyā', 'alayhim al-ṣalāt wa-l-salām*)⁹¹.

Bien que les définitions de *tabassama* désignent le plus souvent le « sourire » de façon générale et que seule cette mention dans le *Lisān al-'Arab* établit ce parallèle avec les prophètes, les descriptions physiques et morales d'Ibn Qudāma que nous transmettent les biographes tendent à le décrire – à beaucoup d'égards – comme un élu de Dieu⁹².

Al-Dahabī, dans le paragraphe consacré à la bibliographie, cite vingt-trois des ouvrages d'Ibn Qudāma : *al-Muğnī*, *al-Kāfī*, *al-Muqna'*, *al-'Umda (jurisprudence islamique)*, *al-Qin'a*, *al-Rawḍa*, *al-Riqqa*, *al-Tawwābīn*, *Nasab Qurayš*, *Nasab al-anṣār*, *Muḥtaṣar al-hidāya*, *al-Qadr*, *Mas'alat al-'ulūyy*, *al-Mutaḥābbīn*, *al-I'tiqād*, *al-Burhān*, *Damm al-ta'wīl*, *Faḍā'il al-ṣaḥāba*, *Faḍl al-'aṣr*, *'Aṣūrā'*, *Mašyahatuhu*, *Waṣīyyatuhu*, *Muḥtaṣar al-'ilal li-l-ḥilāl*⁹³.

L'un des derniers paragraphes de la notice évoque la position doctrinale d'Ibn Qudāma concernant le *tašbīh* (litt. *assimilation* – anthropomorphisme) qu'il rejette catégoriquement, mentionnant l'une des conditions de ce *tašbīh* qui est de voir la chose avant de l'assimiler. Or, personne n'a vu Dieu pour pouvoir l'anthropomorphiser⁹⁴.

⁹⁰ AL-DAHABĪ, vol.22, 1985, p.170.

⁹¹ « B-s-m », *Lisān al-'Arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/qmei3Ns> (Consulté le 2 décembre 2018)

⁹² A l'instar des anecdotes qui mentionnaient ses attributs singuliers et le présentaient comme un faiseur de miracles, les éléments biographiques qui le décrivent comme un élu de Dieu ont sans doute pour objectif de conférer encore plus de crédibilité à ses écrits et tendent à défendre – implicitement – ses positions doctrinales.

⁹³ AL-DAHABĪ, vol.22, 1985, p.168.

⁹⁴ *Ibid*, p.171.

Le biographe énumère ensuite les quatre femmes d'Ibn Qudāma et les enfants issus de ces unions, avant de terminer sa notice par l'un des hadiths transmis par Ibn Qudāma notamment, remontant au prophète et dans lequel celui-ci dit : « Lorsque Dieu envoya Adam sur terre, celui-ci fit le tour de la Ka'ba sept fois et fit deux genuflexions derrière la station [d'Abraham]. Puis il dit : « Tu connais ce que je garde en moi et ce que je dévoile. Alors accepte mes excuses, éclaire-moi quant à ma requête et agrée ma demande » (*lammā uhbiṭa Adam ilā-l-arḍ ṭāfa bi-l-bayt sab'an ṭumma ṣallā ḥalfa al-maqām raf'atayn ṭumma qāla : Allāhum innaka ta'lam sirrī wa 'alāniyyatī fa-qbal ma'ḍiratī wa ta'lamu ḥāğatī fa-ṭinī su'lī*) »⁹⁵.

Dans la notice biographique d'Ibn Kaṭīr (m. 774/1373), traditionniste et historien formé à Damas⁹⁶, celui-ci reprend des éléments biographiques déjà mentionnés et en offre au lecteur un résumé concis. Parmi les anecdotes que nous avons déjà citées, Ibn Kaṭīr rapporte celle du turban, sans doute dans l'objectif de mettre en avant l'aspect symbolique de l'anecdote qui rend compte de l'intelligence du personnage. Il cite également ses ouvrages de jurisprudence les plus connus, à savoir *Al-muğnī*, *Muḥtaṣar al-Ḥiraqī*, *Al-kāfī* et *Al-muqni'*. Néanmoins, aucune mention n'est faite du *Kitāb al-tawwābīn* contrairement à la notice d'Ibn Rağab (m. 795/1393) qui l'insère même dans une catégorie bibliographique distincte, celle des ouvrages relatifs aux vertus et à l'ascétisme.

En effet, la notice biographique d'Ibn Qudāma dans *Al-dayl 'alā ṭabaqāt al-ḥanābila* d'Ibn Rağab est incontestablement la plus longue et la plus détaillée. Ce qui s'explique, d'une part, par les orientations d'Ibn Rağab, traditionniste et jurisconsulte hanbalite, et qui font de cet ouvrage un panégyrique à la gloire des autorités hanbalites. Et d'autre part, par le fait que le biographe a eu le temps de réunir les informations fournies par ses prédécesseurs ; la notice d'Ibn Rağab étant la plus « récente ». Appartenant donc à la même école juridique et théologique qu'Ibn Qudāma et consacrant un ouvrage entier aux tenants de cette école, il est tout à fait justifié qu'Ibn Rağab consacre une importante notice à celui qu'il considère comme l'un des hanbalites les plus influents.

Dans cette notice, le biographe débute son exposé par la mention du lieu de naissance d'Ibn Qudāma avant d'évoquer sa formation et les personnalités antérieures ayant exercé une

⁹⁵ *Ibid*, p.172-73. Traduit de l'arabe par nous-mêmes.

⁹⁶ LAOUST, « Ibn Kaṭīr », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Hmei7Mq> (Consulté le 5 février 2021)

influence notoire sur l’auteur, parmi lesquelles al-Ḥiraqī (m. 334/946) à travers son ouvrage *Muḥtaṣar al-Ḥiraqī* et Abū al-Faṭḥ Ibn al-Mannī (m. 583/1187)⁹⁷ qu’il rencontre physiquement. Après avoir évoqué ses allers-retours entre Bagdad et Damas, le biographe mentionne ses qualités telles qu’elles avaient été énoncées – mot à mot – par Abū Šāma dans sa notice⁹⁸. Toutefois, Ibn Rağab y rapporte encore plus de témoignages dans lesquels il est dit qu’« on ne vit de pareil » et que « lui-même n’en connu de pareil » (*lam yura miṭluhu wa-lam yara miṭla nafsihi*)⁹⁹ ; ce qui n’est pas étonnant lorsque l’on sait qu’étant lui-même hanbalite, Ibn Rağab fait de son ouvrage une ode à cette école. L’accent est mis sur le caractère extraordinaire du personnage, considéré comme un *imām* dans tout type de sciences islamiques¹⁰⁰, se distinguant par ses nobles caractères (*makārim al-aḥlāq*), par sa générosité, son intelligence, sa dévotion et par sa riche production intellectuelle.

Ibn Rağab mentionne les deux anecdotes évoquées plus haut mais rapporte également d’autres témoignages *post mortem* parmi lesquels une vision dans laquelle Ibn Qudāma, après avoir fait ses ablutions, traverse la rive en marchant sur l’eau¹⁰¹. Un miracle qui n’est pas sans rappeler celui de Jésus et qui contribue, dans le cas d’Ibn Qudāma, à mettre l’accent sur sa sainteté et les miracles que peut engendrer cette singularité.

Un miracle est « un phénomène interprété comme une intervention divine, un fait, résultat étonnant, extraordinaire, qui suscite l’admiration »¹⁰². En arabe, le même terme se traduit tantôt par *mu‘ğiza* (pl. *mu‘ğizāt*) lorsqu’il désigne un phénomène extraordinaire opéré par un prophète¹⁰³ (*yu‘āğizūna al-anbīyā’ wa awlīyā’ Allāh*)¹⁰⁴ et tantôt par *karāma* (pl. *karāmāt*) lorsqu’il est le fait de saints, *awlīyā’*. En étant l’auteur de miracles, Ibn Qudāma intègre

⁹⁷ Concernant Ibn al-Mannī, on le retrouve également cité sous le nom d’Ibn al-Munā (LAOUST, 1950, p.XIV ; MAKDISI G., 1962, p.X). Toutefois, l’orthographe la plus commune demeure la première ; la seconde était sans doute le résultat d’une faute liée à la présence d’un *alif maqṣura* à la fin, parfois orthographié sans points diacritiques.

⁹⁸ IBN RAĞAB, vol.2, 1953, p.284. Sur cette page, la description des qualités d’Ibn Qudāma semble avoir été copiée puisqu’elle reprend, mot à mot, le texte de la notice d’Abū Šāma (ABŪ ŠĀMA AL-MAQDISĪ, vol.6, 2002, p.214-16).

⁹⁹ IBN RAĞAB, vol.2, 1953, p.285.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.286.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.290-91.

¹⁰² « Miracle », *Larousse*, [en ligne] : <https://cutt.ly/4meow2h> (Consulté le 3 décembre 2018)

¹⁰³ « ‘-ğ-z », *Kazimirski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/9QQntTL> (Consulté le 3 décembre 2018) Les *awlīyā’* sont les bien-aimés de Dieu, Ses amis, Ses élus ; des privilégiés dans le monde d’ici-bas et dans l’au-delà (EBSTEIN, 2014, p.584-85).

¹⁰⁴ « ‘-ğ-z », *Lisān al-‘arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/HmeotZi> (Consulté le 3 décembre 2018). Dans le texte arabe, les *mu‘ğizāt* sont associées aussi bien aux prophètes qu’aux saints. Cependant, nous avons préféré garder la distinction qui s’opère entre un prophète et un saint et n’associer les *mu‘ğizāt* qu’au premier. En outre, Wensinck dit à ce sujet : « le terme *karāmā* est employé quand il s’agit des saints ; il est complètement différent de *mu‘ğiza* et n’indique qu’une distinction personnelle accordée par Dieu à un saint » (WENSINCK, « Mu‘ğiza », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/qmLuLND> (Consulté le 16 juillet 2021))

indubitablement la catégorie des élus de Dieu et de Ses rapprochés. Mais le caractère miraculeux de ces récits révèle leur caractère avant tout fictionnel. C'est une littérature d'imagination qui ne dit pas son nom mais qui intègre le monde mythique ; la question de la véracité des récits relevant plus du problème de la fiabilité de la transmission plutôt que du contenu lui-même¹⁰⁵. Or, si la question de la véracité des récits relève plutôt de celle de la fiabilité de l'*isnād*, que le contenu du récit relève du mythe ou non, il ne l'est que si « l'historicité des règles du récit est celle de la culture dans laquelle les formes spécifiques s'articulent et non pas celles des expressions spécifiques ou des textes concernés »¹⁰⁶. Cette littérature mythique crée alors dans l'objectif de convaincre, de susciter l'admiration en s'appuyant sur certains modèles pour les réactualiser.

Ibn Rağab mentionne, ensuite, les positions doctrinales de l'auteur à l'égard des tenants de la théologie spéculative (*mutakallimūn*) ainsi que ses opinions relatives à la problématique des anthropomorphismes, soutenant, à ce sujet, la doctrine du *bi-lā-kayf* (litt. « sans [le] comment »)¹⁰⁷.

S'en suivent deux pages, sans doute les plus complètes parmi les notices biographiques recensées, consacrées à la bibliographie de l'auteur. Les ouvrages y sont classés par sujet : les sciences religieuses, le hadith, la jurisprudence, la langue et la généalogie, puis les vertus et l'ascétisme. C'est dans cette dernière catégorie que s'insère le *Kitāb al-tawwābīn* suivi notamment du *Kitāb al-mutaḥabbīn fi-llāh* et du *Kitāb al-riqqa wa-l-bukā'*. Ibn Rağab cite également une *qaṣīda* de Yaḥya al-Ṣarṣarī (m. 656/1258) dans laquelle les ouvrages d'Ibn Qudāma font l'objet d'éloges, se référant surtout à ses livres de sciences religieuses et juridiques¹⁰⁸.

A travers l'étude de ces différentes notices biographiques, nous avons pu constater que l'accent est mis, la plupart du temps, sur les mêmes éléments. En plus d'être l'imam des Hanbalites¹⁰⁹, il est décrit comme étant un homme de confiance, au noble caractère, bienfaisant, intelligent, persévérant, relativement silencieux, révélant une bonne conduite, vertueux, modeste, pieux,

¹⁰⁵ AL-AZMEH, 1986, p.413.

¹⁰⁶ *Ibid*, 415.

¹⁰⁷ Cette doctrine, soutenue par le courant littéraliste qui domine le traditionalisme sunnite, exprime l'idée que les anthropomorphismes divins doivent être compris comme un fait, sans faire l'objet d'interprétations car le mystère de cette connaissance n'est détenu que par Dieu.

¹⁰⁸ IBN RAĞAB, vol.2, 1953, p.295.

¹⁰⁹ *Ibid*, p.284.

suivant la voie des *Salaf* et très exigeant dans ses principes. Bien que ces descriptions puissent caractériser bon nombre de personnalités des temps classiques et qu'Ibn Qudāma ne soit pas l'unique savant à se distinguer par ses attributs et sa production intellectuelle, il n'en demeure pas moins que les éléments qui le décrivent contribuent à l'inscrire dans une lignée de personnages dont l'influence sur ses contemporains et la postérité n'est pas négligeable. Sa notoriété dépasse les frontières et ses connaissances se rapportent aussi bien à la jurisprudence qu'à la science du hadith, au Coran et à son exégèse, puis à la grammaire, entre autres¹¹⁰.

Bien qu'il soit souvent caractérisé comme étant l'un des plus grands ascètes de son temps, les biographes préfèrent détailler d'autres traits de caractère, tels que sa générosité, le sourire qu'il affichait lorsqu'il engageait une controverse ou encore son intelligence¹¹¹. Et lorsque ses ouvrages sont cités, les biographes insistent sur ses contributions en matière de jurisprudence, ignorant ses livres de théologie morale ou ne les mentionnant qu'en fin de liste ; reflétant vraisemblablement des préoccupations tournées dès lors vers des problématiques juridiques, comme nous le verrons dans l'étude du contexte historique, politique et religieux d'Ibn Qudāma. De la même manière, ses tendances soufies ne sont jamais citées, l'auteur étant considéré avant tout comme un *fāqih* ; contrairement à la littérature secondaire qui s'emploie à le définir comme un hanbalite soufi¹¹².

En ce qui concerne la littérature secondaire, on ne peut pas affirmer qu'Ibn Qudāma ait été l'une des personnalités médiévales ayant suscité le plus de curiosité et d'intérêt dans le milieu académique. Ce qui est d'autant plus étrange lorsque l'on sait, d'une part, que l'école juridique hanbalite a joué un rôle important dans le développement du wahhabisme et que les ouvrages de jurisprudence d'Ibn Qudāma comptent parmi les plus importantes contributions à la formation doctrinale de ce courant. Et que d'autre part, son *Kitāb al-tawwābīn* dont il est question dans cette étude, continue sans cesse à être réédité dans les librairies islamiques, aussi bien en France qu'en Égypte notamment.

S'il ne suscite pas autant d'intérêt chez les académiciens, il en suscite pourtant chez le commun des musulmans – qui, pour la plupart, connaissent Ibn Qudāma et l'associe tantôt à son *Muğnī* et tantôt à son *Kitāb al-tawwābīn*, témoignant sans doute de l'importance du repentir en tant

¹¹⁰ Ces différentes informations proviennent essentiellement de la notice biographique d'Ibn Rağab (vol.2, 1953, p.286).

¹¹¹ *Ibid*, p.288.

¹¹² LAOUST, 1950 ; MAKDISI G., 1962, 1970, 1971, 1974, 1983 ; TALMON-HELLER, 2009 ; REYNOLDS, 2021.

que notion encore active et permettant ainsi d'inscrire le recueil dans un registre aussi bien classique que contemporain.

En dépit de cet intérêt limité, il faut tout de même relever les travaux les plus importants réalisés jusqu'à ce jour concernant Ibn Qudāma et qui sont principalement le fruit des recherches d'Henri Laoust et de G. Makdisi.

Orientaliste français du siècle dernier et islamisant de renom, Henri Laoust laisse à la postérité des ouvrages et des articles de référence portant notamment sur le réformisme des Salafiyya et par extension les schismes politiques en islam, sur Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et le développement du hanbalisme ainsi que sur la jurisprudence islamique de façon générale¹¹³.

En 1950, il publie une traduction du *Kitāb al-'umda fī aḥkām al-fiqh* d'Ibn Qudāma al-Maqdisī qu'il intitule *Le précis de droit d'Ibn Qudāma*¹¹⁴. L'édition contient une introduction de cinquante-huit pages, offrant au lecteur un aperçu relativement détaillé du contexte historico-politique dans lequel évolue Ibn Qudāma. Divisée en trois grands chapitres, l'introduction évoque la vie de l'auteur, son œuvre et ses influences en mettant l'accent sur une connaissance précise du contexte historique, des rivalités politiques existantes et des tendances théologiques dominantes. Des Ayyoubides aux Wahhabites, Henri Laoust inscrit Ibn Qudāma et son œuvre dans le temps.

Suivant les pas de son maître Henri Laoust, G. Makdisi¹¹⁵ se penche sur Ibn Qudāma et son œuvre en abordant deux thématiques en particulier : la position de ce-dernier vis-à-vis de la théologie spéculative (*kalām*) qu'il réfute ouvertement dans son *Taḥrīm al-naẓar fī kutub ahl al-kalām*¹¹⁶ et la problématique de la compatibilité entre le hanbalisme et le soufisme¹¹⁷ dont Ibn Qudāma peut être le représentant à travers, entre autres, son *Livre des Repentants*.

Dans l'introduction faite par G. Makdisi du *Taḥrīm al-naẓar*, la vie d'Ibn Qudāma et ses ouvrages occupent peu de place. L'éditeur oriente son exposé vers une présentation des

¹¹³ PELLAT, 1986, p.506-07.

¹¹⁴ LAOUST, 1950.

¹¹⁵ MAKDISI G. (1920-2002) est connu pour être l'un des plus grands arabisants et islamisants de sa génération. (GUINAN, 2003, p.278). Parmi ses travaux, nous relèverons son éminent ouvrage intitulé *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIe siècle* portant sur la controverse autour du personnage d'Ibn 'Aqīl. L'ouvrage comporte trois chapitres où G. Makdisi s'emploie à détailler le contexte historique, politique et religieux à Bagdad.

¹¹⁶ L'ouvrage est traduit, introduit et édité par G. Makdisi lui-même sous le titre de *Ibn Qudama's on speculative theology* (Luzac, Londres, 1962).

¹¹⁷ Selon MAKDISI G. (1983, p.43), l'idée que « le hanbalisme est le plus grand ennemi du soufisme » se retrouve notamment dans l'*Index Islamicus* où sous la rubrique « opposition au soufisme », l'unique nom cité est celui d'Ibn al-Ġawzī dont l'ouvrage *Talbīs Iblīs* serait une condamnation ferme du soufisme – entre autres.

arguments tenus par Ibn Qudāma dans sa réfutation du *kalām*. Les grandes lignes de sa réfutation s'appuient sur une vision ancestrale de la Tradition qui place au centre de tout système de pensée celui des *Salaf*, des compagnons du prophète. Est donc considéré comme une innovation ce qui remet en question cette conception de l'orthodoxie¹¹⁸.

Nous remarquons alors que les références à Ibn Qudāma s'inscrivent souvent dans une littérature essentiellement consacrée au développement du hanbalisme, à la réfutation du *kalām* et au rôle du *salaf*.

L'auteur est également cité dans des ouvrages portants, par exemple, sur l'évolution de la ville de Damas et son histoire. Ainsi, dans *Dynamism in the Urban Society of Damascus : the Šālihiyya Quarter from the Twelfth to the Twentieth Centuries* de Toru Miura, le deuxième chapitre de l'ouvrage est consacré au quartier Šālihiyya qui doit sa formation et son évolution en grande partie à la famille des Banū Qudāma. La famille d'Ibn Qudāma occupe, par conséquent, une place importante dans ce chapitre où notre auteur n'est cité que comme membre d'une collectivité. Il en est de même concernant l'article de Dominique Sourdel intitulé « Deux documents relatifs à la communauté hanbalite de Damas », axé sur l'histoire de la famille plutôt que sur l'auteur en tant qu'individu.

Le caractère épars et réduit des informations biographiques concernant Ibn Qudāma justifie donc la nécessité de prendre en compte toutes ces données, de les organiser et de les assembler afin d'offrir au lecteur une biographie augmentée et complète – dans la mesure du possible et en fonction des informations disponibles. Nous aborderons donc en premier lieu le contexte familial dans lequel l'auteur grandit, la formation qu'il reçoit et le contexte historique et théologique qui caractérise sa carrière, marquée par les Croisades et le développement du hanbalisme.

1.1.1. Ibn Qudāma et sa famille

Ibn Qudāma naît en Palestine en 541/1147. En 551/1156, la famille d'Ibn Qudāma alors âgé de dix ans quitte Ğammā'īl (où ils possédaient vraisemblablement d'importants *waqf* (fondation pieuse)¹¹⁹ pour Damas où le père les avait déjà précédés.

¹¹⁸ G. MAKDISI G., 1962, p.XIX.

¹¹⁹ LAOUST, 1950, p.IX.

La raison de leur migration est souvent justifiée par le contexte historique marqué par l'arrivée de la deuxième Croisade (541/1147-543/1149), ses conséquences discriminatoires sur la population locale et les mauvaises relations qu'elles engendrent entre musulmans et Francs de façon générale¹²⁰. Toutefois, il semblerait, également, que l'arrivée au pouvoir de l'émir Nūr al-Dīn (m. 565/1174), fils et successeur de Zengi (m. 541/1146) (lui-même fondateur de la dynastie zengite), représente l'un des facteurs favorisant cette migration puisque Damas, reprise aux Francs, incarne un nouveau bastion de résistance contre les Croisés. Nous reviendrons, néanmoins, sur le contexte historique des Croisades et le contexte politico-religieux plus tard.

Pour en revenir aux Banū Qudāma, lorsqu'ils migrent vers Damas, le père d'Ibn Qudāma, le *ṣayh* Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāma (m. 558/1162) est déjà prédicateur (*wā'iz*) à Ġammā'īl. En plus d'être connu pour son ascétisme, sa renommée en tant que prédicateur le suit à Damas.

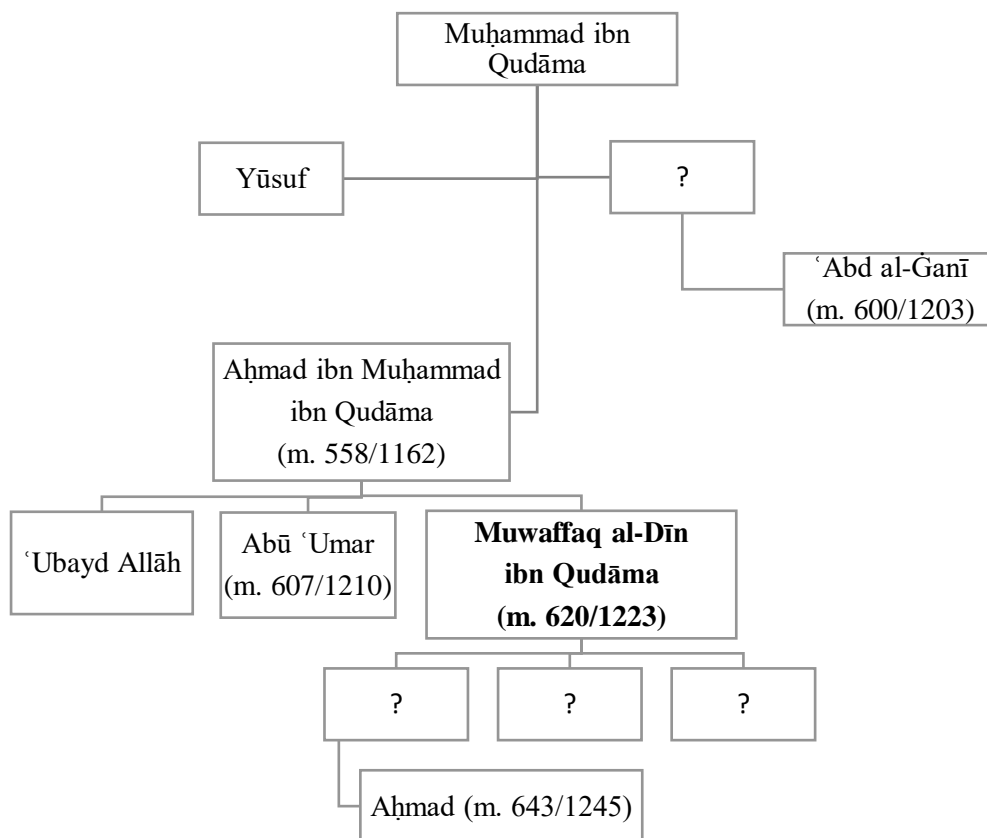
Selon les recherches effectuées par G. Makdisi et l'article de Dominique Sourdel, les Banū Qudāma se divisent en deux branches principales : l'une placée sous l'autorité du père d'Ibn Qudāma et l'autre sous celle de son frère¹²¹. Ibn Qudāma, quant à lui, grandit avec deux frères : 'Ubayd Allāh¹²² dont on ne connaît presque rien et Abū 'Umar (m. 607/1210) qui se trouve être à la tête de la sous-branche la plus nombreuse. Contrairement à Abū 'Umar dont la descendance est nombreuse, les trois fils de Muwaffaq al-Dīn ibn Qudāma meurent de son vivant, ne laissant après sa mort qu'un petit-fils du nom d'Aḥmad (m. 643/1245)¹²³.

¹²⁰ *Ibid*, p.X.

¹²¹ Les sources au sujet de cette deuxième branche sont rares ; la première branche étant plus souvent mentionnée, sans doute en raison de la notoriété du père d'Ibn Qudāma en tant que prédicateur.

¹²² G. Makdisi nous dit à son sujet que « les sources sont muettes ». Par conséquent, aucune information n'est donnée concernant ses dates de naissance et de mort et encore moins concernant sa trajectoire personnelle (MAKDISI G., 1971, p.866).

¹²³ L'arbre généalogique élaborée dans cette étude s'inspire en partie de celui proposé par MIURA, 2015, p.56.



Lorsque la famille arrive à Damas, elle s’installe dans un premier temps dans la mosquée d’Abū Ṣāliḥ (près du *Bāb šarqī*), celle du fondateur du même nom (Abū Ṣāliḥ Muflīḥ, m. 330/942)¹²⁴ et l’une des premières personnalités hanbalites de Damas. Au moment où ils y élisent domicile, la mosquée d’Abū Ṣāliḥ est sous l’autorité de l’une des familles hanbalites les plus influentes de Damas. En outre, un des ancêtres nommé ‘Abd al-Waḥīd (m. 486/1093) aurait effectué un séjour à Jérusalem où il aurait enseigné le Coran à l’un des Banū Qudāma¹²⁵. Le père de notre auteur préside donc la prière à la mosquée d’Abū Ṣāliḥ pendant un certain temps jusqu’à ce que les choses se compliquent avec la propagation d’une épidémie¹²⁶ qui cause de nombreux décès et une querelle qui oppose le groupe hanbalite précédemment mentionné et les Banū Qudāma. En effet, le groupe hanbalite local redoute le succès de ceux-ci et ses conséquences, à savoir une mainmise potentielle sur les *waqf* de la mosquée d’Abū Ṣāliḥ. Après quelques échanges,

¹²⁴ La mosquée aurait, depuis, disparu (LAOUST, 1950, p.XI)

¹²⁵ *Ibid*, p.55.

¹²⁶ La littérature secondaire fournit peu – voire pas – de détails concernant cette épidémie. Néanmoins, Claude Cahen dans son chapitre intitulé « Francs et Arméniens entre Noûr ad-dîn et Manuel Comnène (1146-1164) » évoque une épidémie qui serait la conséquence du climat cilicien et qui aurait été amenée « dans les rangs seldjoukides » autour des années 1154 (1940, § 28. En ligne : <https://cutt.ly/1mepyAE> (Consulté le 6 avril 2021)) ; ce qui concorderait relativement bien avec les éléments biographiques d’Ibn Qudāma et de sa famille.

l'émir Nūr al-Dīn ordonne le transfert de la gestion des *waqf* aux Banū Qudāma. Toutefois, la situation du quartier où l'épidémie se propage et où les conséquences des états d'ivresse fréquents de ses habitants perturbent l'harmonie collective¹²⁷, pousse la famille, avec l'autorisation de l'émir Nūr al-Dīn, à s'installer plus loin, au Mont Qāsiyūn, au nord-ouest de Damas. Lorsqu'ils s'y installent, ils n'y trouvent que deux monastères et une mosquée¹²⁸. Le Mont Qāsiyūn est un endroit sacré pour les trois monothéismes. Renfermant des tombes sacrées faisant fréquemment l'objet de pèlerinages, il est également associé à des légendes, anecdotes et autres faits extraordinaires concernant des saints et des prophètes¹²⁹.

Lorsque la famille Qudāma émigre donc au Mont Qāsiyūn, elle s'emploie à restaurer le monastère et en fait un habitat. Peu à peu, le lieu prend l'apparence d'un « quartier » qui reçoit l'appellation d'al-Şāliḥīyya d'après le nom de la mosquée d'Abū Şāliḥ. Ils y entreprennent, sous l'initiative d'Abū 'Umar (le frère d'Ibn Qudāma), la construction d'une *madrasa* et d'une mosquée qui est appelée la mosquée des Hanbalites (*masġid al-ḥanābila*) et qui devient une référence notoire pour les Hanbalites de Damas en général¹³⁰. Le quartier d'al-Şāliḥīyya continue de croître, avec, à la fin de la période Mamelouke, sept mosquées, trente *madrasas*, quarante-neuf couvents soufis (*ḥanqa*, *zāwiya* et *ribāṭ* confondus), deux hôpitaux, vingt-sept hammams et neuf marchés – entre autres¹³¹.

Nous ne nous arrêterons pas sur la topographie du quartier mais la référence aux quarante-neuf couvents soufis est tout à fait pertinente dans le cadre des études réalisées sur le développement du hanbalisme et ses rapports au soufisme. Un nombre si élevé d'édifices soufis dans un quartier dominé par une importante présence hanbalite ne fait que confirmer une étroite relation entre le hanbalisme et le soufisme.

Progressivement, les Hanbalites étendent leur influence et les Banū Qudāma deviennent d'éminents représentants de cette école. Au fur et à mesure que le quartier d'al-Şāliḥīyya grandit, le hanbalisme se développe à Damas où en 670/1220-21, moins de trois ans avant la mort de notre auteur, les hanbalites obtiennent leur propre *miḥrāb* – aux côtés des trois autres écoles juridiques – dans la mosquée des Omeyyades¹³².

¹²⁷ MIURA, 2015, p.57.

¹²⁸ La plupart de ces informations sont tirées de l'ouvrage de MIURA (2015).

¹²⁹ MERI, 2004, p.49.

¹³⁰ MIURA, 2015, 61.

¹³¹ *Ibid*, p.62.

¹³² La mosquée des Omeyyades est un important édifice religieux construit au début du 2^e/8^e siècle à la demande du calife al-Walīd I^{er} à Damas, capitale du Califat omeyyade. L'établissement de quatre *miḥrāb* qui renvoie,

Ibn Qudāma qui suit les traces de son père, évolue dans ce contexte marqué par le développement de l'école hanbalite et son affirmation. Il reçoit, dès leur établissement en Syrie, une première formation qu'il achève par de séjours occasionnels à Bagdad.

1.1.2. Sa formation : entre Bagdad et Damas

Lorsqu'il quitte la Palestine pour la Syrie en 551/1156, Ibn Qudāma entame immédiatement son éducation religieuse. Il reçoit une formation de juriste auprès d'Abū al-Faṭḥ ibn al-Mannī (m. 583/1187), étudie le Coran avec son grand frère Abū 'Umar (m. 607/1210) et mémorise le *Muḥtaṣar al-Hiraqī* sur lequel il s'appuie plus tard pour la rédaction de son célèbre *al-Muḡnī*.

Il se forme auprès de nombreux précepteurs mais ce n'est qu'à l'âge de vingt ans, soit en 561/1165, que sa formation connaît un tournant avec son premier séjour à Bagdad en compagnie de son cousin 'Abd al-Ġānī.

A cette époque, le hanbalisme de Bagdad est en plein essor. Le hanbalite Ibn Hubayra (m. 560/1165) est, depuis 544/1149, le vizir influent du calife al-Muqtafī (m. 555/1160). Déterminé, Ibn Hubayra résiste à l'influence des Seldjoukides et contribue grandement à la prospérité de l'école hanbalite dont les centres ne cessent de se multiplier¹³³. Son associé dans cette ambitieuse entreprise n'est autre qu'Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200), le fameux prédicateur hanbalite et futur maître d'Ibn Qudāma. A côté d'Ibn al-Ġawzī, le *ṣayḥ* 'Abd al-Qādir al-Ġilānī¹³⁴ (m. 561/1165¹³⁵), célèbre jurisconsulte hanbalite¹³⁶, mystique et éponyme de la première confrérie soufie (al-Qādiriyya) gagne en popularité également, suscitant l'intérêt d'Ibn Qudāma.

A cet effet, lorsqu'Ibn Qudāma et son cousin 'Abd al-Ġānī se rendent à Bagdad pour la première fois, ils sont reçus par al-Ġilānī, demeurant chez lui cinquante nuits¹³⁷ avant que le célèbre

chacun, aux quatre écoles juridiques sunnites (*madḥab* – pl. *madḥāhib*) tend à établir, entre celles-ci, « une égalité de droit » (LAOUST, 1950, p.XXVIII).

¹³³ MAKDISI G., « Ibn Hubayra », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/ameplI> (Consulté le 11 février 2021)

¹³⁴ Bien que communément appelé al-Ġilānī, son nom est également orthographié al-Ġīlī.

¹³⁵ Jacqueline Chabbi situe la date de sa mort en 1165 tandis que les notices biographiques de l'*EI*, entre autres, la situent en 1166 (CHABBI, 1973, p.84).

¹³⁶ Il a fait l'objet d'une thèse de 3^{ème} cycle rédigée par Jacqueline Chabbi s'intitulant *Abd al Qadir al Gilani : idées sociales et politiques dans le contexte du 5^e/11^e siècle et du 6^e/12^e siècle* (soutenue en 1971 sous la direction de Claude Cahen).

¹³⁷ AL-DAHABĪ, vol.22, 1985, p.168. Dans l'ouvrage d'Ibn Raḡab, l'éditeur rapporte en note de bas de page que le nombre de nuits et de jours diffèrent selon les sources ; certaines évoquant quarante jours, d'autres cinquante jours ou encore cinquante nuits (vol.2, 1953, p.283).

mystique ne meure. Bien qu'ils ne passent auprès de lui que peu de temps, Henri Laoust dit dans son introduction au *Précis de droit d'Ibn Qudāma* que « ce séjour auprès d'un des plus célèbres soufis, pour bref qu'il ait été, contribue à expliquer la sympathie que Muwaffaq ad-Dīn, dans toute son œuvre, témoignera à l'égard d'un mysticisme tempéré, qui voit, dans la pratique des vertus morales, le fondement même de toute théologie juridique »¹³⁸. Nous verrons dans le troisième sous-chapitre de cette partie que la relation d'Ibn Qudāma au soufisme ne se limite pas à de la « sympathie » mais s'inscrit dans une réelle adhésion au soufisme, confirmée notamment par le résultat des recherches menées par George G. Makdisi dans son article « L'Isnad initiatique soufi de Muwaffaq ad-Din Ibn Qudama »¹³⁹ ainsi que par nos recherches menées dans le cadre de cette thèse.

Après la mort d'al-Ġilānī, Ibn Qudāma demeure à Bagdad plus ou moins quatre ans durant lesquels il suit les enseignements de plus d'une quinzaine de savants¹⁴⁰ avant de quitter la ville puis d'y retourner en 567/1173. Parmi les savants qu'il côtoie, Ibn al-Mannī (m. 583/1187) exerce une importante influence sur ses connaissances en matière de doctrine hanbalite, des débats contemporains et des sources du droit musulman. Son autorité dépasse Bagdad et les étudiants affluent vers lui de tout le Proche-Orient.

A la mort d'Ibn al-Mannī, Ibn Qudāma poursuit sa formation auprès d'Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200), essentiellement connu pour ses positions théologiques quant à la question des attributs de Dieu et des anthropomorphismes, dénonçant le mu'tazilisme¹⁴¹. Il mène une activité politique intense, prêchant la voie des pieux prédécesseurs et s'inspirant de la politique de regroupement sunnite autrefois défendue par le vizir Ibn Hubayra¹⁴². Dès lors, il combat activement

*tous ceux qu'il considère comme responsables d'avoir introduit, dans le dogme ou la loi de l'Islam, des innovations condamnables (bid'a), fuḳahā', traditionnistes, hommes d'État et, par-dessus tout, ṣūfiyya, parmi lesquelles des hommes comme Abū Ṭālib al-Makkī, al-Ḳuṣhayrī ou al-Ġhazālī — à côté de bien d'autres — sont vivement pris à partie*¹⁴³ ;

¹³⁸ LAOUST, 1950, p.XVI.

¹³⁹ MAKDISI G., 1970, p.88-96.

¹⁴⁰ AL-ḌAHABĪ (vol.22, 1985, p.166) et IBN RAĠAB (vol.2, 1953, p.282), dans leur notice biographique, fournissent la liste des savants en question.

¹⁴¹ Son ouvrage *Kitāb aḥbār al-ṣifāt* est sans doute le plus explicite à ce sujet. L'édition critique est introduite, retranscrite et traduite de l'arabe en anglais par SWARTZ (2002).

¹⁴² LAOUST, « Ibn al-Djawzī », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/gme5UNP> (Consulté le 11 février 2021)

¹⁴³ Le zèle dont il fait preuve dans sa lutte contre toute forme d'innovation se manifeste notamment dans la rédaction de son ouvrage *Talbīs Iblīs (Les ruses de Satan)* où il condamne bon nombre de croyances (philosophiques, sophistes, juives, chrétiennes, mazdéennes, kharidjites, etc.), de savants, de gouvernants et surtout les soufis dont la critique qu'il en fait occupe environ trois cents pages (IBN AL-ĠAWZĪ, 2010, p.232-532).

Il raconte, par exemple, qu'al-Makkī, un jour qu'il entra à Bagdad, « les gens se réunirent autour de lui durant une assise d'exhortation, il se trompa dans sa parole et on retint de lui qu'il avait dit : Il n'y a pas un plus grand mal pour la créature que le Créateur. Les gens le déclarèrent innovateur, l'isolèrent, et il fut interdit de parler aux gens après cela »¹⁴⁴. Ou encore : « Abū Ṭālib al-Makkī a écrit pour les soufis un livre nommé *Qūt al-qulūb*, il y a rappelé des choses blâmables et laides concernant les attributs [d'Allāh] »¹⁴⁵. Quant à al-Quṣayrī dans sa *Risāla al-Quṣayriyya*, Ibn al-Ġawzī affirme qu'il aurait « mentionné des paroles étonnantes [...] ainsi que d'autres qui ne sont que confusion [...] ; quant à son explication, c'est encore plus étonnant »¹⁴⁶. Al-Ġazālī est « ensuite venu, il leur a écrit le livre *al-Iḥyā'* pour les gens du peuple, il l'a rempli de faux hadiths dont il ne connaissait pas la fausseté, il a parlé de la science du dévoilement et est sorti du canon de la législation ». Un peu plus loin, Ibn al-Ġawzī explique ces prises de position comme suit : « La cause qui a poussé ces écrivains à écrire de telles choses est leur peu de science des traditions, de l'Islam, des paroles (des compagnons), et le fait qu'ils se soient rapprochés de ce qu'ils pensaient être bon pour la voie du peuple. Et ils l'estimèrent bon car s'était encre en eux [litt. dans les âmes] la louange du renoncement »¹⁴⁷ (*wa kāna al-sabab fī taṣnīf hā'ulā' i miṭla hādīhi al-aṣyā' qillat 'ilmihim bi-l-sunan wa-l-islām wa-l-ātār wa iqbālihim 'alā mā istaḥsanūhu min ṭarīqat al-qawm wa innamā istaḥsanūhā li-annahū qad ṭubita fī al-nufūs madḥ al-zuhd*)¹⁴⁸.

C'est sous le calife abbasside al-Mustaḍīr (m. 575/1180) que la carrière d'Ibn al-Ġawzī atteint son apogée. Il devient l'une des figures les plus importantes de Bagdad et contribue activement au développement du hanbalisme puisque, sous son influence, le calife opte pour une politique de plus en plus favorable au hanbalisme. Les enseignements d'Ibn al-Ġawzī et son influence sur notre auteur se manifestent au-delà du contexte de développement du hanbalisme et nous retrouvons notamment de nombreux récits d'Ibn al-Ġawzī dans le *Kitāb al-tawwābīn*.

En 575/1179, Ibn Qudāma s'établit définitivement à Damas où le hanbalisme continue à se développer sous l'influence du contexte politique et religieux régional. Exerçant la fonction d'imam dans la Mosquée des Omeyyades, Ibn Qudāma inaugure l'installation du *miḥrāb* hanbalite et entre-temps, il part faire le pèlerinage à La Mecque en 574/1180 tout en effectuant

¹⁴⁴ IBN AL-ĠAWZĪ, 2010 : 237.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.238.

¹⁴⁸ Ibn al-Ġawzī, 2010, p.160-61.

des allers-retours entre Bagdad et Damas. Puis, en 1187, il participe à la contre-Croisade aux côtés de Ṣalāḥ al-Dīn ce qui influence sans doute ses opinions, sa propre évolution ainsi que sa production intellectuelle.

Suivant les pas de son père et de son frère, il porte une attention particulière à l'étude de la jurisprudence ; une orientation qui se reflète aussi bien dans ses ouvrages que dans l'image qu'il laisse à la postérité.

1.1.3. Ses ouvrages

A l'instar des données biographiques relatives à Ibn Qudāma, aucune notice biographique ni étude secondaire ne fournit une liste exhaustive de ses ouvrages. Néanmoins, celle d'Ibn Rağab est la plus complète. S'étendant sur trois pages, la bibliographie proposée classe les ouvrages en fonction du sujet, précisant pour chaque contribution le nombre de volumes. Dans son introduction au *Livre des Repentants*, George G. Makdisi, qui ne mentionne à aucun moment les ouvrages d'Ibn Qudāma, nous invite d'ailleurs à consulter les notices d'Ibn Rağab et de Brockelmann¹⁴⁹ – considérées comme étant les plus exhaustives.

En nous appuyant donc sur ces deux notices principalement, nous avons tenté d'établir une liste des ouvrages d'Ibn Qudāma – la plupart portant sur des sujets théologiques et juridiques – en respectant la classification faite par Ibn Rağab dans sa notice.

Ainsi, parmi ses ouvrages portant sur les fondements de la religion (*uṣūl al-dīn*), Ibn Rağab cite¹⁵⁰ :

- *Al-burhān fī mas'alat al-Qur'ān*
- *Ġawāb fī mas'alat waradat min "Ṣarḥad"¹⁵¹ fī-l-Qur'ān*
- *[Lum'at] al-i'tiqād¹⁵²*
- *Mas'alat al-'uluww*
- *Ḍamm al-ta'wīl*
- *Kitāb al-qadar*
- *Faḍā'il al-ṣaḥāba*
- *Minhāğ al-qāṣidīn fī faḍl al-ḥulafā' al-rāšidīn*
- *Risāla [ilā Fahr al-dīn ibn Taymiyya]*

¹⁴⁹ Pour une liste de ses ouvrages : cf. BROCKELMANN, 1937, p.688-89.

¹⁵⁰ IBN RAĞAB, vol.2, 1953, p.291-93.

¹⁵¹ *Ṣarḥad* est le nom d'un lieu avoisinant la région de Ḥawrān dont la ville principale est Basra. L'endroit est notamment connu pour son vin (Exégèse du verset 60, sourate 5 par al-Ṭabarī, [en ligne] : <https://cutt.ly/kme5LLid> (Consulté le 12 décembre 2018)

¹⁵² Dans la notice d'Ibn Rağab, l'éditeur évoque, en note de bas de page, la possibilité qu'il s'agisse ici de l'ouvrage *Lum'at al-i'tiqād* que le biographe aurait abrégé en *Al-i'tiqād* (IBN RAĞAB, vol.2, 1953, p.292, n°2).

- *Mas'ala [fī taḥrīm al-nazar fī kutub ahl al-kalām]*

Sur la science du hadith :

- *Muḥtaṣar al- 'ilal*
- *Mašyahat šuyūḥihi*

Sur la jurisprudence :

- *Al-muḡnī fī-l-fiqh*¹⁵³
- *Al-kāfī fī-l-fiqh*
- *Al-muqni ' fī fiqh [al-imām Ibn Ḥanbal al-Šaybanī]*
- *Muḥtaṣar al-hidāya*
- *Al- 'umda fī-l-fiqh al-ḥanbalī*
- *Manāsik al-ḥağ*
- *Ḍamm al-waswās*
- *Al-rawḍa [Rawd al-nāzir wa ġannat al-munāzir]*¹⁵⁴

Sur la langue et la généalogie :

- *Qana 'at al- 'arīb fī-l-ġarīb*
- *Al-tabyīn fī nasab al-qurašiyīn*
- *Al-istibšār fī nasab al-anšār*

Sur les vertus et l'ascétisme :

- *Kitāb al-tawwābīn*
- *Kitāb al-mutaḥābbīn fī-llāh*
- *Kitāb al-riqqa wa-l-bukā '*
- *Faḍā 'il al- 'ašūrā '*
- *Faḍā 'il al- 'ašar*

A cette liste de références bibliographiques rapportées par Ibn Rağab s'ajoutent d'autres références présentes dans la liste de Brockelmann :

- *Ḍamm mā 'alayhi mad 'ūw al-tašawwuf*
- *Wašiyya*
- *Tuḥfat al-aḥbāb fī bayān ḥukm al-aḡnāb*
- *Rawd fī-l-maḡāhib al-arba 'a*
- *Al-radd 'alā Ibn 'Aqīl*
- *Munāzara bayna-l-ḥanābila wa-l-šāfī 'īyya*

Parmi les ouvrages mentionnés dans la liste de Brockelmann, certains semblent reprendre des titres déjà existants. En outre, un titre n'apparaît dans aucune des deux notices : le *Muḥtaṣar*

¹⁵³ *Al-muḡnī* et *al-kāfī* sont deux termes qui signifient littéralement « le suffisant » qui peut être utilisé pour désigner un ouvrage qui traite du sujet en question de façon exhaustive. Ici, il s'agit d'ouvrages de jurisprudence et notamment hanbalites.

¹⁵⁴ Le deuxième titre (entre crochets) correspond sans doute au titre complet, le premier étant vraisemblablement son abrégé.

minhāğ al-qāşidīn alors qu'il incarne, comme mentionné antérieurement, un abrégé de l'*Ihyā' ulūm al-dīn* d'al-Ġazālī que nous évoquerons plus tard.

Étant donné que la dernière catégorie d'ouvrages (sur les vertus et l'ascétisme) est celle qui nous intéresse particulièrement car elle intègre le *Kitāb al-tawwābīn* et qu'il est l'objet de notre étude, nous n'insisterons pas sur le contenu des autres ouvrages et nous ne mentionnerons que ceux qui appartiennent spécifiquement à cette catégorie.

En ce qui concerne *Faḍā'il al- 'aşūrā'* (*Les vertus de 'aşūrā'*) et *Faḍā'il al- 'aşar* (*Les vertus des 'aşar*), le premier ouvrage est axé sur les vertus du jeûne du dixième jour du mois de *Muḥarram*. Tandis qu'il représente, pour les Sunnites, le jour où Dieu sauve Moïse de Pharaon¹⁵⁵, il correspond, pour les Chiites, au jour de la commémoration du massacre de l'imam Ḥusayn, fils de 'Alī, durant la bataille de Kerbala¹⁵⁶. Quant au deuxième ouvrage, il évoque les vertus des dix premiers jours du mois de *Dū-l-ḥiğğa*, considéré comme l'un des quatre mois sacrés de l'islam aux côtés de *Muḥarram*, *Rağab* et *Dū-l-qī'da*.

Le troisième ouvrage, le *Kitāb al-mutaḥābbīn fi-llāh* (*Le livre des aimants de Dieu*) est un ouvrage qui, comme son nom l'indique, aborde la question de l'amour de Dieu sous l'angle du « comment », « pourquoi » et « qui » notamment. Comment aimer Dieu ? Pourquoi le faire et quelles en sont les récompenses ? Qui parmi les serviteurs de Dieu est-il le plus enclin à être aimé par Dieu ? L'argumentation de l'auteur s'appuie essentiellement sur les hadiths (cf. la constitution de l'ouvrage et l'organisation de ses chapitres). La mention de cet ouvrage se révèle être significative pour une raison notamment : la place que possède la *maḥabba* dans le *Kitāb al-tawwābīn* et par conséquent, le rôle qu'elle joue dans la pensée de l'auteur pour qui la foi dépend de la *maḥabba* (*al-īmān mutawaqqif 'alā al-maḥabba*) et qui stipule que tout amour non dirigé vers Dieu est vain (*kull maḥabba lā takūn li-llāh fa-hīya bāḥila*)¹⁵⁷. En effet, nous verrons plus tard que la dernière station spirituelle énoncée par Ibn Qudāma dans son recueil n'est autre que la *maḥabba*, traçant sans doute le périmètre extrême de son soufisme et fixant, de fait, l'objectif à atteindre pour qui lit son ouvrage.

¹⁵⁵ AL-BUḤĀRĪ, vol. 3, 1997, p.30 : n°2004 ; HOFFMAN, « Festivals and Commemorative Days », *Encyclopaedia of Qur'ān*, [en ligne] : <https://cutt.ly/FR7s4go> (Consulté le 5 novembre 2021)

¹⁵⁶ HOFFMAN, « Festivals and Commemorative Days », *Encyclopaedia of Qur'ān*, [en ligne] : <https://cutt.ly/FR7s4go> (Consulté le 5 novembre 2021)

¹⁵⁷ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 2007, p.5.

Avant de mentionner le dernier ouvrage dont il est question dans la catégorie « les vertus et l'ascétisme », arrêtons-nous sur un ouvrage qui ne figure pas dans la liste établie par Ibn Rağab et mentionné probablement sous un autre nom dans la liste de Brockelmann : *Ḍamm mā 'alayhi mudda 'ū-l-taṣawwuf* (*La condamnation de ceux qui se réclament du soufisme*)¹⁵⁸.

Cet ouvrage d'une vingtaine de pages tire son importance du contenu qui révèle la prise de position de l'auteur par rapport à certaines tendances soufies. A l'instar de ses coreligionnaires hanbalites – parmi eux Ibn al-Ğāwzī (*Talbīs Iblīs*), ce que reproche Ibn Qudāma au soufisme concerne essentiellement certaines pratiques liées au chant et à la danse. Cette prise de position se confirme dans certains récits du *Kitāb al-tawwābīn* où le personnage, lorsqu'il décide de se repentir, cesse ou ordonne de cesser tout type de divertissement, cassant ou faisant sortir les instruments de musique dès lors qu'il y en a (récits n°78, 115, 116, 127).

Mettant l'accent sur l'ascétisme, l'épanouissement spirituel et le rapprochement avec Dieu avant tout, Ibn Qudāma condamne ces pratiques qu'il juge comme étant l'œuvre d'un « fauteur » (*muḥṭi'*), lui « ôtant sa dignité » (*sāqit al-murū'a*). Quant à celui qui persévère dans cette voie, sa profession de foi ne sera pas acceptée législativement parlant et les paroles du fauteur ne pourront être « reconnues » (*al-dā'im 'alā hāḍa-l-fī'l mardūd al-šahāda fī-l-šar', ḡayr maqbūl al-qawl*)¹⁵⁹. Selon Ibn Qudāma, en adhérant à ces pratiques, le « fauteur » peut donc perdre, d'une certaine façon, son statut de croyant car il poursuit une voie non conforme à la Sunna et au Coran. Un point de vue que l'on retrouve notamment dans le *Kitāb al-tawwābīn* où l'auteur fait l'apologie d'un type de soufisme avant tout axé sur l'ascétisme, le renoncement et la spiritualité, écartant toute forme de pratiques liées au divertissement et à la vie d'ici-bas.

Le quatrième et dernier ouvrage de cette catégorie est le *Kitāb al-riqqa wa-l-bukā'*¹⁶⁰. Littéralement traduit par *Le livre de la douceur de caractère et des pleurs*, le *Kitāb al-riqqa wa-l-bukā'*¹⁶¹ est celui qui stylistiquement parlant se rapproche le plus du *Kitāb al-tawwābīn*.

¹⁵⁸ Cette version est, à plusieurs reprises, citée sur internet en plus d'être accessible en version PDF sur la toile également, contrairement à celle de Brockelmann qui s'intitule *Ḍamm mā 'alayhi mā 'ānī-l-taṣawwuf min al-ġina wa-l-rağs*. Néanmoins, le sujet de l'ouvrage étant similaire, il est possible qu'il ne s'agisse qu'une différence relative au titre et non au contenu.

¹⁵⁹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1983, p.6.

¹⁶⁰ Dans la notice de l'*EI* consacrée aux « pleureurs » (*bakkā'ūn*), Meier mentionne le *Kitāb al-riqqa wa-l-bukā'* comme étant de la plume d'Abū al-Dardā' (m. 32/652), ancien Compagnon du prophète et l'un des derniers de sa famille à se convertir à l'islam. En outre, « les Soufis le revendiquent comme l'un des *Ahl al-ṣuffa*, citant un certain nombre de paroles d'un caractère ascétique ou piétiste qui lui sont attribuées, ce qui explique probablement pourquoi, dans les dictionnaires bibliographiques, il est appelé *zāhid* et donné comme l'un de ceux auxquels fut accordé le '*ilm* » (JEFFERY, « Abū al-Dardā' », *EI*, □ en ligne □ : <https://cutt.ly/rQS5lxv> (Consulté le 12 août 2021) Cependant, Ibn Abī al-Dunyā aurait rédigé un ouvrage portant le même titre (GERTSMAN, 2012, note 20, □ en ligne □ : <https://cutt.ly/hQS6qcG> (Consulté le 12 août 2021))

¹⁶¹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1994.

Toutefois, son intérêt littéraire et religieux est moindre. Les schémas narratifs des récits sont moins élaborés : ceux-ci ne s'articulent pas autour d'un grand thème en particulier mais poursuivent plutôt un objectif précis : sensibiliser et faire pleurer le lecteur. Bien que la portée de cet ouvrage soit moindre, le motif des pleurs et de la tristesse qui s'en détache n'est pas sans rappeler sa présence significative dans le *Kitāb al-tawwābīn*. En réalité, le motif des pleurs (*bukā'*) a donné lieu à une catégorie de personnes en particulier : les *bakkā'ūn*. Comme le souligne Meier dans son article de l'*EI* qu'il leur consacre, « l'ascétisme et le mysticisme islamiques primitifs sont caractérisés par une vive conscience du péché, d'austères pénitences, l'humilité, la contrition et l'affliction ; le rire était proscrit »¹⁶². Et l'une des manifestations de cette attitude consistait à pleurer – abondamment. Bien que des figures notoires telles que Mālik ibn Dīnār, Ḥasan al-Baṣrī, Fuḍayl ibn 'Iyāḍ ou encore Ḍū al-Nūn aient été qualifiées comme tel, Meier rejette leur catégorisation par Nicholson, Lammens, Wensinck et Pellat notamment selon qui les *bakkā'ūn* forment un groupe social distinct. Or, cette nomination correspondrait plutôt à « une notion et une appellation applicable à tous ceux qui pleuraient fréquemment et ne fut employé qu'occasionnellement comme surnom d'une personne donnée [...] »¹⁶³. En outre, les pleurs ne se voient pas consacrés de chapitres en particulier dans la littérature primaire et sont la plupart du temps intégrés à ceux consacrés à la tristesse, au chagrin, à la contrition, etc¹⁶⁴.

Les raisons de pécher sont multiples et leur nombre diffère d'un auteur à l'autre. Néanmoins, nous retrouvons l'idée commune de pleurs motivés par la crainte de Dieu, le regret des péchés, le jour du Jugement, le temps qui passe ici-bas et qui précipite le potentiel châtement de l'au-delà, etc. Toujours dans l'article de Meier, celui-ci mentionne également les prédicateurs et conteurs qui, par leurs discours exhortatifs et leur attitude, invitaient leurs auditeurs à pleurer également¹⁶⁵. Cet élément appuierait, par conséquent, notre hypothèse selon laquelle *Le Livre des Repentants* aurait été oralement conté avant d'être mis par écrit ; à l'instar du *Livre de la douceur de caractère et des pleurs* destiné à exhorter ses auditeurs et à les inciter de façon vive aux pleurs et à la tristesse. Si les pleurs étaient encouragés, c'est qu'ils étaient considérés comme « un privilège spécial (*faḍīla*) et un signe de vraie ferveur religieuse et de grâce divine »¹⁶⁶ ; ce qui n'est pas sans rappeler la notion de don des larmes dans le christianisme.

¹⁶² MEIER, « Bakkā' », *EI*, □ en ligne □ : <https://cutt.ly/VQS7iXC> (Consulté le 12 août 2021)

¹⁶³ MEIER, « Bakkā' », *EI*, □ en ligne □ : <https://cutt.ly/VQS7iXC> (Consulté le 12 août 2021)

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.*

En effet, le motif des pleurs et de la tristesse ne représente pas des motifs propres à cette voie de l'islam. Dans le christianisme, les pleurs sont associés à une notion en particulier : le don des larmes et qui a fait l'objet d'une monographie intitulée *Le don des larmes au Moyen âge*¹⁶⁷. Le don des larmes y est défini comme étant « un instrument spirituel individuel et intérieur, visant le salut ou en apportant la certitude »¹⁶⁸. Plus encore, il est « le lien déterminant pour la religion chrétienne entre l'affliction et l'élection divine »¹⁶⁹, considéré comme « signe d'humanité profonde, d'émotion et de vertu, et comme signe de l'habitation divine de l'homme »¹⁷⁰. Les larmes étant étroitement associées aux péchés, elles possèdent une fonction purificatrice et se lient au repentir qui devient l'une des trois conditions du salut, aux côtés de la foi et du baptême¹⁷¹. De même que les larmes (ou les pleurs) attestent de la sincérité du repentir/repentant selon al-Makkī et sans doute chez d'autres auteurs classiques, elles constituent, dans le christianisme également, « le gage de sincérité et de l'intensité des sentiments dans la communication avec Dieu »¹⁷². Les liens qui peuvent exister entre les pleurs dans l'islam et l'évolution de la notion de don des larmes dans le christianisme qui trouve d'ailleurs son essor entre les 12^e et 13^e siècles mériteraient que l'on y consacre une étude plus approfondie. Néanmoins, ce que nous retiendrons dans le cadre de cette étude est l'existence de notions que partagent aussi bien la littérature à tendances soufies que le christianisme ; soulevant notamment la problématique des influences. Si la notion de don des larmes comme « acte et preuve de spiritualité » émerge chez les Pères du désert¹⁷³ et possède une place importante dans l'Orient chrétien, son développement aurait-il influencé celui des pleurs dans la littérature mystique et postérieurement soufie ? La réponse est, d'après Meierer notamment, assurément affirmative et les pleurs des *bakkā' ūn* « sont un des plus évidents vestiges d'un lien entre l'ascétisme des Musulmans et celui des Chrétiens »¹⁷⁴.

Pour en revenir au *Kitāb al-riqqa wa-l-bukā'*, sa présence dans la bibliographie d'Ibn Qudāma contribue, par conséquent, à confirmer son parti pris et la place éminente qu'il accorde aux pleurs et à la tristesse dans ce dernier ouvrage.

¹⁶⁷ PIROSKA, 2000.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.413.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.16.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.17.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.426.

¹⁷² *Ibid.*, p.53.

¹⁷³ *Ibid.*, p.11.

¹⁷⁴ MEIERER, « Bakkā' », *EI*, □ en ligne □ : <https://cutt.ly/VQS7iXC> (Consulté le 12 août 2021)

Deux catégories de personnages s'y distinguent : les contemporains du prophète et les ascètes. L'auteur y évoque des anecdotes relatives à leur bonté, leur générosité, leur piété et tout ce qui contribue à faire d'eux des personnages vertueux. Cependant, les limites chronologiques du *Kitāb al-riqqa wa-l-bukā'* sont moins étendues et les profils des personnages beaucoup moins diversifiés que dans le *Kitāb al-tawwābīn*.

1.2. Le *Kitāb al-tawwābīn* : structure et état de l'art

1.2.1. Structure de l'ouvrage

1.2.1.1. Les manuscrits

Dans son introduction au *Kitāb al-tawwābīn*, G. Makdisi consacre un bref chapitre aux différents manuscrits du recueil et sur lequel nous nous appuyons, en grande partie, pour ce travail. La liste énoncée par G. Makdisi comprend les huit manuscrits cités par Brockelmann. Quant aux deux manuscrits de Berlin (n°8791 et n°8940), il dit s'être servi du catalogue d'Ahlwardt dont les descriptions détaillées révèlent, selon G. Makdisi, « leur infériorité vis-à-vis des manuscrits qui [lui] ont servi pour l'établissement du texte »¹⁷⁵.

A ces huit manuscrits, s'ajoutent cinq autres conservés dans les bibliothèques d'al-Azhar au Caire, de la Zāhiriyya à Damas, de Haraççioğlu à Bursa et de Murad Mulla à Istanbul. Depuis cette édition du recueil publiée en 1961, G. Makdisi a publié un autre article en 1974¹⁷⁶ faisant état de deux autres manuscrits dont il aurait pris connaissance peu après la publication du recueil. Les deux manuscrits en question sont cités dans le catalogue de Arthur J. Arberry *The Chester Beatty Library : A Handlist of the Arabic Manuscripts* et sont conservés à la bibliothèque *Chester Beatty* à Dublin (n°3521 et n°3894). Quinze manuscrits du *Kitāb al-tawwābīn* sont relevés, conservés et listé comme suit, par ordre alphabétique et en respectant l'énumération faite par G. Makdisi :

1. **A.** : Alexandrie, Bibliothèque Municipale, *Mawâiz* 31. 132 feuillets
2. **Az.** : Le Caire, Bibliothèque d'al-Azhar, *Tārikh* 984. 82 feuillets
3. **B¹** : Berlin, n°8791.
4. **B²** : Berlin, n°8940. 77 folios
5. **Bk.** : Bankipore, Oriental Public Library, n°1429. 119 feuillets
6. **D¹** : Damas, Bibliothèque Zāhirīyya, n°5603 *'amm*. 275 pages
7. **D²** : Damas, Bibliothèque Zāhirīyya, n°5632 *amm*. 128 feuillets
8. **H.** : Bursa, Bibliothèque de Haraççioğlu, n°878. 96 feuillets
9. **Ḥ.** : Haidarâbâd, Bibliothèque Asafīya, *Mawâiz* 11. 260 pages
10. **L.** : Leiden, n°853. 167 folios
11. **M.** : Istanbul, Bibliothèque Murad Mulla, III, 332. 53 feuillets
12. **P¹** : Paris, n°1384. 146 feuillets
13. **P²** : Paris, n°1385. 105 feuillets

¹⁷⁵ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.XXXI.

¹⁷⁶ MAKDISI G., 1974, p.526-30.

14. **CB¹**. : Dublin, n°3521, Chester Beatty Library. 115 folios

15. **CB²**. : Dublin, n°3894, Chester Beatty Library. 217 folios

Après avoir énuméré les différents manuscrits du recueil, G. Makdisi offre une description complète de chacun d'eux en mentionnant les informations relatives à l'auteur, au copiste, à la date, au lieu et au nombre de folios. Puis, il y décrit les lacunes, les ajouts, l'état du document, son originalité et ses particularités. Tous les manuscrits sont une copie de l'original ou une copie d'une copie étant donné que le texte original est perdu.

La plupart présente des lacunes et/ou une détérioration sans doute causée par les conditions de conservation. Nous ne répèterons pas ici les données fournies par l'éditeur mais nous nous contenterons de relever ses remarques concernant le Ms.P¹ dont les nombreuses certifications d'audition nous permettent de confirmer que sa tradition remonte directement à Ibn Qudāma al-Maqdisī¹⁷⁷. Bien qu'il présente un intérêt particulier, ce manuscrit n'est pas le seul à fournir une copie de l'original et les Ms.H (Bursa), les Mss. H (Haidarâbâd), Bk (Bankipore), D² (Damas) et L (Leiden) ont également été reproduits à partir de l'original ou du moins, d'une copie de l'original.

A partir de cette recension, G. Makdisi a tenté de former des familles de manuscrits en tenant compte des erreurs de caractère individuel étant donné que dans le cas d'un texte en arabe, les écarts orthographiques ne constituent pas forcément une erreur qui conditionne la classification de ces manuscrits¹⁷⁸. Toutefois, en s'appuyant sur les erreurs trouvées, G. Makdisi a pu établir deux familles de Ms : une recension A puis une recension B ; la recension A regroupant les manuscrits L et M et la recension B regroupant la plupart des autres manuscrits.

En étudiant les différents manuscrits, leur contenu et leurs erreurs, G. Makdisi nous informe que les manuscrits L et M se distinguent notamment par l'absence des récits 101 et 102 et la dispersion du récit n°72 dans le n°76 ; contrairement aux autres manuscrits qui les contiennent. Quant aux manuscrits A, Az, D¹, P¹ et P², ils ne révèlent, selon G. Makdisi, aucune parenté avec l'ouvrage original et à l'instar des cinq autres manuscrits, ils sont tous indépendants l'un de l'autre. Toutefois, il relève une parenté commune des manuscrits L et quatre autres du deuxième groupe, concluant, de fait, qu'Ibn Qudāma aurait écrit plusieurs recensions de son recueil¹⁷⁹. C'est en partant de cette dernière hypothèse qu'il a catégorisé les onze manuscrits en recension A (R.A) et recension B (R.B).

¹⁷⁷ Aux pages LIII et LVI, G. Makdisi établit un schéma complet des deux voies par lesquelles nous faisons remonter le manuscrit à Ibn Qudāma.

¹⁷⁸ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.LVIII.

¹⁷⁹ *Ibid*, p.LXI.

Tenant compte de la qualité du manuscrit, des erreurs, de sa parenté avec l'original, G. Makdisi a choisi pour établir le texte de cette présente édition les manuscrits L (R.A), D² (R.B) – les deux représentants sans doute une copie de l'original¹⁸⁰ – et P¹ (R.B). Il s'est donc appuyé sur ces trois textes qu'il a jugés être les plus proches de l'original et les plus complets ; tout en se référant occasionnellement au reste des manuscrits qui pouvaient apporter un certain éclairage¹⁸¹.

Après avoir dressé la liste des manuscrits qu'il a consultés, G. Makdisi aborde la question du lieu et de la date de rédaction du *Kitāb al-tawwābīn*. En réalité, aucune notice biographique ou référence à Ibn Qudāma et son recueil ne mentionne ces questions-là. Les seules informations dont nous disposons sont donc celles de G. Makdisi lequel situe la rédaction du recueil peu avant la mort d'Ibn Qudāma.

En effet, les Ms.H et Bk s'appuient, selon lui, sur un manuscrit transmis en 611 (1214) pour le premier et 614 (1217) pour le deuxième. Ibn Qudāma aurait donc produit son recueil durant la décennie qui précède sa mort. G. Makdisi relève également certains *isnād* dont les transmetteurs comptent parmi des maîtres bagdadiens d'Ibn Qudāma, confirmant l'hypothèse qu'il aurait rédigé le recueil après avoir achevé sa formation à Bagdad.

Quant au lieu de rédaction, il correspondrait à Damas où l'auteur s'est définitivement établi dès l'an 575/1179. En effet, dans le récit n°35¹⁸², Ibn Qudāma nous informe dans la chaîne de transmission que le récit lui est parvenu d'Ibn al-Ġawzī (*aḥbaranā al-ṣayḥ abū al-faraġ fīmā kataba ilayya bihi [...]*) lequel résidait principalement à Bagdad. Sachant qu'après ses séjours à Bagdad, Ibn Qudāma retourne s'établir à Damas, qu'Ibn al-Ġawzī évolue essentiellement à Bagdad qu'il ne quitte presque pas et que les deux dates des manuscrits (611/1214 et 614/1217) se situent après le retour définitif de l'auteur à Damas, il est presque sûr que l'auteur a rédigé son ouvrage dans la capitale syrienne.

Donc si l'on tient compte de ces deux données – la date et le lieu – il est possible d'émettre l'hypothèse que le *Kitāb al-tawwābīn* fait partie de ses dernières productions et qu'il est sans

¹⁸⁰ Cf. Table généalogique des deux recensions (IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.LIX).

¹⁸¹ Dans son introduction, G. Makdisi s'appuie sur les onze manuscrits recensés sans prendre en compte les deux de Dublin dont il prend connaissance tardivement. La question qui se pose alors concerne le contenu de ces deux manuscrits. Sont-ils plus complets que les trois manuscrits sélectionnés par l'éditeur ?

¹⁸² Dans l'introduction de G. Makdisi, celui-ci nous signale qu'il s'agit du récit n°36. Or, après vérification et après avoir constaté l'absence de l'*isnād* en question dans le récit n°36, il s'est avéré que l'éditeur a dû se tromper puisqu'il apparaît dans le récit qui précède.

doute le fruit d'une certaine maturité intellectuelle que l'on ne retrouve pas, par exemple, dans son ouvrage du même genre *Al-riqqa wa-l-bukā'*.

1.2.1.2. Les éditions

Au cours de nos recherches effectuées principalement sur Internet ainsi que dans les librairies islamiques du Caire et d'Alexandrie¹⁸³, nous avons recensé vingt-deux éditions du même ouvrage. Publiées pour la plupart en Égypte et au Liban (seule une édition en 1969 est publiée à Riyad), les limites chronologiques de ces éditions couvrent une période d'environ quarante-ans, allant de 1961 à 2005.

La première édition (1961) est celle de G. Makdisi suivie d'une édition anonyme de 1969 publiée à Riyad puis d'une autre publiée également en 1969 (à deux reprises la même année) à Damas et éditée par 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūt.

Les éditions d'al-Arnā'ūt ont fait l'objet de cinq publications de Beyrouth à Alexandrie en passant par Damas où il aurait participé à la montée de l'islamisme. Né en 1928 en ex-Yougoslavie sous le nom de Qadri Soqoli, al-Arnā'ūt et sa famille migrent vers la Syrie durant les persécutions serbes contre les populations musulmanes.

En Syrie, il succède au célèbre *šayḥ* Nāṣir al-dīn al-Albānī (m. 1419/1999) – l'une des figures emblématiques du salafisme contemporain – comme référence principale du mouvement salafiste syrien jusqu'à son décès en 2004. Le mouvement salafiste contemporain est connu pour tenir en aversion le soufisme et certaines de ses manifestations jugées non conformes aux enseignements du Coran et de la Sunna.

Ce que reprochent, en réalité, les tenants du salafisme contemporain au soufisme s'apparente de très près aux critiques formulées par les hanbalites à l'époque classique condamnant, à l'instar d'Ibn al-Ğawzī ou d'Ibn Qudāma qui se réclame du soufisme, certaines de ses pratiques et de ses rituels plutôt que sa dimension spirituelle.

Par ailleurs, certains de ces salafistes reprochent au soufisme d'avoir des liens doctrinaux étroits avec le chiisme et de propager des concepts tels que le *waḥdat al-wuġūd* (l'unité de l'être)¹⁸⁴ que l'on attribue à Ibn 'Arabī (m. 638/1240) et qui défend l'idée que Dieu et le créé ne forment qu'un¹⁸⁵.

¹⁸³ Le choix porté sur ces deux villes s'explique par notre présence en Égypte à cette période.

¹⁸⁴ 'ALĪ B. ḤASAN B. 'ALĪ B. 'ABD AL-ḤAMĪD, 2007, p.23. L'édition de l'ouvrage, que l'on retrouve sur plusieurs sites en ligne, ne mentionne aucune maison ni lieu d'édition :

<https://archive.org/details/waq85174waq> (Consulté le 4 mai 2019)

¹⁸⁵ CHITTICK, « Waḥdat al-Shuhūd », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Lme6qTc> (Consulté le 10 décembre 2018)

Mais selon Joseph Van Ess, l'idée d'une contradiction entre le hanbalisme et le soufisme n'est qu'un « stereotype derived from the fact that, in our times, Hanbalism tends to present itself under the form of Wahhābism; as a matter of fact, there is not much love lost for mysticism in Saudia Arabia »¹⁸⁶. En effet, Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (m. 1206/1792) accusait, entre autres, le soufisme « d'introduire, dans le dogme ou la loi de l'Islam, des innovations (*bid'a*) tenues pour hérétiques ou schismatiques »¹⁸⁷. Le stéréotype en question résulte de l'interprétation rigoriste des œuvres d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328), théologien et juriste hanbalite, qui, bien qu'il fasse l'objet d'une réinterprétation importante par Ibn 'Abd al-Wahhāb¹⁸⁸, cultivait, en réalité, des affinités confirmées avec le soufisme¹⁸⁹. Quant aux relations intellectuelles qu'entretenaient Ibn Taymiyya avec son prédécesseur Ibn Qudāma, il dit à son sujet que « personne n'entra en Syrie, après al-Awzā'ī¹⁹⁰, de plus savant et de plus versé dans la jurisprudence que le *ṣayḥ* al-Muwaffaq »¹⁹¹. Ibn Taymiyya tenait donc Ibn Qudāma en grande estime, celui-ci exerçant sans doute une influence notable sur les contributions intellectuelles du premier.

Ce qui déplait chez les tenants du rigorisme – qu'ils soient hanbalites, wahhabites ou salafistes – ce sont notamment les chants soufis, les danses et autres pratiques qu'ils jugent comme étant incompatibles avec l'islam traditionnel, exclusivement fondé sur le Coran et la Sunna. Cette hostilité à l'égard de ce type d'exercices a fait l'objet d'un ouvrage déjà cité, *Ḍamm mā 'alayhi mudda'ū aṭ-ṭaṣawwuf* d'Ibn Qudāma et dans lequel il réfute notamment l'utilisation d'instruments de musique chez les soufis et de façon plus générale, les usages qui s'éloignent de l'enseignement traditionnel sunnite.

Par ailleurs, qu'al-Arnā'ūt, référence notable dans le milieu salafiste syrien contemporain, réalise plusieurs éditions du *Kitāb al-tawwābīn* dans lequel Ibn Qudāma défend explicitement le soufisme, n'a rien de contradictoire avec son appartenance au salafisme. Les éditions d'al-Arnā'ūt, bien qu'elles ne diffèrent presque en rien de la publication de G. Makdisi (1961), sont celles qui reviennent le plus souvent sur Internet et dans les librairies islamiques. Parmi les

¹⁸⁶ VAN ESS, 1999, p.29.

¹⁸⁷ LAOUST, « Ibn 'Abd al-Wahhāb », [en ligne] : <https://cutt.ly/7me6u1P> (Consulté le 26 juin 2021)

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Cité par MAKDISI G., 1983, p.52.

¹⁹⁰ Al-Awzā'ī (m.157/774) : juriste né à Damas et représentant « les plus anciennes solutions adoptées par la jurisprudence islamique », défendant l'enseignement des générations antérieures (SCHACHT, « al-Awzā'ī », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Jme6aFs> (Consulté le 14 décembre 2018))

¹⁹¹ IBN RAĠAB, vol.2, 1953, p.286.

différents éditeurs du recueil mentionnés dans notre bibliographie, al-Arnā' ūṭ – à côté de G. Makdisi – est de loin le plus connu et le plus cité sur la toile. Sa notoriété justifierait sans doute ses multiples éditions et rééditions du recueil et leur présence en format électronique sur Internet ainsi que dans les librairies islamiques, contrairement à celle de G. Makdisi qui n'a jamais été réédité depuis 1961 et qui, en raison de sa fragilité, se consulte le plus souvent en bibliothèque.

En ce qui concerne les périodes durant lesquelles ont été publiées ces différentes éditions, il est intéressant de constater que les « pics » de publication ont été atteints dans les années 1990 (7 publications) et 2000 (8 publications). Que révèlent ces données ? Dans quel contexte s'insèrent ces publications et dévoilent-elles un besoin particulier de la part des lecteurs ?

Les années 1990 correspondent à une période notamment marquée par la montée des islamismes, les tensions interconfessionnelles, les conflits au Moyen-Orient et l'ingérence des puissances occidentales dans ces conflits. Au Liban, la décennie est marquée par un conflit permanent entre le Hezbollah et Israël qui se mènent une guerre sans relâche.

En Syrie, les tentatives de négociations de paix et les accords bilatéraux dominent la scène politique tandis qu'en Égypte, la répression anti-islamiste durcit et le mécontentement vis-à-vis de la politique arbitraire du président Hosni Moubarak grandit.

Le début des années 2000 connaît également d'importantes tensions avec de nombreux attentats en Égypte, la succession au pouvoir syrien de Bachar al-Assad par le parti Baas lequel s'était opposé aux Islamistes parmi lesquels al-Arnā' ūṭ que nous venons de mentionner. Au Liban, les conflits interethniques et interconfessionnels avec Israël et la Syrie perdurent.

Sans entrer dans les détails chronologiques et contextuels de la région moyen-orientale dans les années 1990 et 2000, nous constatons que ce sont des périodes marquées par des tensions et des conflits politiques et religieux. Comment donc expliquer les nombreuses éditions et rééditions du recueil durant ces deux décennies ? Les publications dépendent-elles réellement du contexte politique et religieux ? Poursuivent-elles l'objectif de convaincre le lecteur d'adhérer à un islam en particulier qui s'articulerait autour de la notion de repentir et serait caractérisé par la mise en valeur d'une certaine éthique et l'apologie d'un mode de vie soufi, fondé sur le renoncement ? Révèlent-elles vraiment une demande de la part des lecteurs ? Comment expliquer qu'à partir de 2005, les éditions du recueil aient cessé d'être publiées ?

Pour répondre à ces questions, il faudrait entreprendre une étude approfondie du contexte politique et religieux contemporain (tout en tenant compte des moyens financiers mis à

disposition par les Saoudiens pour la diffusion d'un islam rigoriste notamment) et recenser, de manière exhaustive, l'intégralité des éditions ; ce que nous ne réaliserons pas dans le cadre de cette thèse. Néanmoins, nous nous pencherons sur une partie de ces questions dans le sous-chapitre que nous consacrerons à la représentativité actuelle du recueil.

1.2.1.3. Division du recueil et édition de George Makdisi

Concernant la division du recueil, Ibn Qudāma dit dans son introduction : « j'ai commencé par mentionner le repentir des anges [1], des prophètes [2] puis des rois des peuples¹⁹² passés [3]. [Vient ensuite la mention] des peuples [4], de certains [repentis] de ces peuples [5], des compagnons du prophète [6], des rois de cette communauté (islamique – *hādīhi al-umma*) [7] et du reste [des repentis] [8] »¹⁹³. Il divise donc son recueil en huit chapitres. Or, aucune des éditions consultées n'est structurée en huit chapitres et la plupart des éditeurs ont divisé le dernier chapitre en sous-chapitres.

Dans les trois éditions que nous avons pu nous procurer dans les librairies islamiques avoisinant la mosquée d'al-Azhar au Caire – celle de Hānī al-Ḥāḡ (date de publication non mentionnée), de 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūt (1992) et de Magdī Muḥammad al-Šahāwī (2005)¹⁹⁴ – les récits sont divisés en dix chapitres et non en onze comme nous le verrons dans l'édition de G. Makdisi. Le chapitre manquant est celui du « Reste des repentants » (*aḥbār sār al-tawwābīn*).

Après vérification de la version numérisée du manuscrit 1384 à la BNF – l'une des trois utilisées par G. Makdisi pour établir son édition du recueil – nous avons remarqué l'absence du chapitre en question¹⁹⁵. Si l'on tient compte de cet élément ainsi que des différentes versions imprimées consultées qui ne contiennent que dix chapitres, la question se pose de savoir si G. Makdisi aurait ajouté un chapitre supplémentaire et créé ainsi une symétrie par rapport au sixième chapitre consacré aux compagnons du prophète (5+1+5).

Quoi qu'il en soit, nous avons pu aborder précédemment la structure du recueil tel que l'a voulu Ibn Qudāma puisqu'il énumère lui-même la division des chapitres dans son introduction. En outre, si l'on se penche sur le recueil à partir du huitième chapitre, nous remarquons qu'hormis

¹⁹² Nous avons choisi de traduire *umma* par « peuple » lorsqu'il s'agissait des peuples anciens, que la chronologie du recueil situe avant l'avènement de l'islam. Puis, par « communauté » la *umma* telle qu'elle est mentionnée après cet avènement étant donné qu'elle fait l'objet, dans l'histoire du développement de la civilisation islamique, d'une « référence centrée davantage sur la communauté musulmane naissante » (DENNY, « Umma », *EI*, □ en ligne □ : <https://cutt.ly/JQrzghS> (Consulté le 26 juillet 2021))

¹⁹³ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.1.

¹⁹⁴ Bien que ces quelques informations nous permettent de croire que le recueil d'Ibn Qudāma possède une notoriété relative dans le monde musulman, un sondage beaucoup plus important serait nécessaire avant d'établir des conclusions quant à la popularité de cet ouvrage en milieu arabophone/arabisant.

¹⁹⁵ <https://cutt.ly/cme6j1t> (p.123) (Consulté le 4 juillet 2018)

les huit derniers récits qui mettent en scène des conversions à l'islam, il est très difficile de catégoriser les cinquante-et-un autres récits qui figurent entre le chapitre du repentir des rois de cette communauté [islamique] [7] et les derniers récits de conversion. Tandis qu'Ibn Qudāma les place dans la catégorie du « reste des repentants », G. Makdisi les a divisés en « un groupe parmi les repentis », « le reste des repentants » et « un groupe de convertis à l'islam ». Il faut admettre que la différence entre « un groupe parmi les repentis » et « le reste des repentis » demeure quelque peu confuse et que l'édition d'al-Arnā'ūt, par exemple, qui ne fait figurer qu'« un groupe parmi les repentis » et « un groupe de convertis à l'islam » paraît plus sensée. Comment donc expliquer le choix de G. Makdisi porté sur onze chapitres si ce n'est l'intention de créer une symétrie avec au centre le sixième chapitre marquant l'avènement de l'islam ?

En outre, dans son introduction, il dit : « Nous avons cité, plus haut, la liste des chapitres, telle que la donne l'auteur dans son introduction. Mais il y a, à vrai dire, plus de chapitres qu'il n'en nomme »¹⁹⁶. Jugeant qu'il aurait dû y avoir plus de huit chapitres, G. Makdisi reconnaît donc avoir intentionnellement fourni plus de chapitres dans sa présente édition.

Les éditeurs qui le succèdent, quant à eux, semblent avoir jugé plus raisonnable de s'arrêter à dix chapitres, s'appuyant vraisemblablement sur la première édition après celle de 1961, à savoir celle d'al-Arnā'ūt (1969). Par ailleurs, celui-ci affirme dans l'introduction de son édition de 1992 (qui n'est qu'une copie conforme de la première édition de 1969) s'être inspiré de celle de G. Makdisi¹⁹⁷ à qui il reproche d'avoir commis des erreurs. Il précise également dans une note de bas de page relative au tout premier récit – celui de Hārūt et Mārūt – que le titre est un ajout qui ne figure pas dans les manuscrits sur lesquels il s'appuie¹⁹⁸.

D'ailleurs, pour son édition, il s'appuie essentiellement sur les deux manuscrits de Damas (n°5603 : أ et n°5632 : ب). Il réalise certaines modifications par rapport à la version de G. Makdisi en numérotant les versets coraniques, en réadaptant les titres en fonction du contenu, en expliquant/interprétant certains termes et en émettant des précisions concernant certains noms propres et noms de lieux – entre autres.

En conséquence, la consultation de l'édition de G. Makdisi s'insère dans un contexte plutôt savant alors que celle d'al-Arnā'ūt a permis au *Kitāb al-tawwābīn* de circuler et d'être accessible à un très large public ; ce à quoi la forme des récits – relativement courts et rédigés dans une langue simple – le destinait initialement. Toutefois, parce qu'elle correspond mieux

¹⁹⁶ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.XXIII.

¹⁹⁷ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1992, p.« ġ ».

¹⁹⁸ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1969, p.3.

aux principes scientifiques d'une édition critique, et en dépit de quelques erreurs et imprécisions, l'édition de G. Makdisi est celle sur laquelle nous avons choisi de fonder notre étude.

Le choix porté sur l'édition de G. Makdisi résulte de plusieurs facteurs. Tout d'abord, G. Makdisi est sans doute le chercheur qui a le plus étudié Ibn Qudāma. Né en 1920 à Détroit (USA), il entame son éducation aux États-Unis et au Liban avant de poursuivre ses études supérieures en France où il obtient son doctorat à la Sorbonne en 1964. Il enseigne, ensuite, à l'Université du Michigan et à Harvard avant de devenir professeur d'arabe à l'Université de Pennsylvanie en 1973. Il y enseigne l'arabe et l'islamologie jusqu'à sa retraite en 1990. Parallèlement, il participe à de nombreuses conférences en vue d'unir les États-Unis et l'Europe dans le développement des études arabo-musulmanes et byzantines à l'époque médiévale.

G. Makdisi se distingue par son intérêt pour la pensée islamique et ses textes arabes classiques auxquels il consacre la majeure partie de ses recherches. Parmi ses travaux les plus importants, nous comptons celui consacré à Ibn 'Aqīl (m. 513/1119), juriste et théologien hanbalite dont la curiosité pour la théologie spéculative et la sympathie pour le mystique al-Hallāğ (m. 309/922) lui vaut l'hostilité de beaucoup de ses contemporains hanbalites. Son ouvrage paraît à Damas en 1963 sous le titre de *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIe siècle*.

Élève d'Henri Laoust, G. Makdisi consacre beaucoup de ses recherches – à l'instar de son maître – au développement du hanbalisme et à la compatibilité entre soufisme et hanbalisme (1974 ; 1979 ; 1983). En éditant donc l'ouvrage d'Ibn Qudāma, il est amené à discerner la tendance soufie de l'auteur hanbalite qu'il mentionne dans la présente édition du recueil et qu'il confirme dans son article déjà cité « L'Isnad initiatique soufi de Muwaffaq ad-Din Ibn Qudama » (1970).

Par conséquent, G. Makdisi est indéniablement celui qui connaît le plus Ibn Qudāma et c'est pourquoi, à côté de l'effort scientifique réalisé pour l'établir, son édition du recueil nous semble être la meilleure. En plus d'être la plus ancienne édition, elle est la seule qui offre au lecteur une introduction orientée aussi bien sur le contenu de l'ouvrage que sur sa forme.

Son introduction de cinquante-deux pages est divisée en deux parties : « l'auteur et ses œuvres » et « *Le Livre des Pénitents* ». La première partie comporte deux pages uniquement. G. Makdisi nous invite à consulter l'introduction du *Précis de droit* d'Henri Laoust dans lequel celui-ci offre une biographie relativement détaillée d'Ibn Qudāma et que nous avons exploitée ci-dessus. Puis concernant sa bibliographie, il nous invite à comparer les listes de références de

Brockelmann et d'Ibn Rağab sur lesquels nous nous sommes effectivement appuyés, dans le sous-chapitre consacré à « ses ouvrages ».

Dans la deuxième partie de son introduction qu'il divise en dix sous-parties de longueur inégale, il relève l'intérêt de l'ouvrage, distingue les sources susceptibles d'avoir influencé notre auteur, mentionne l'originalité du recueil, son contenu, ses différents manuscrits, la date et le lieu de rédaction de l'ouvrage. Bien qu'une cinquantaine de pages ne suffisent pas à rendre compte de tout ce qui caractérise le recueil, sa forme et son fond, cette introduction représente une entrée en matière à partir de laquelle le chercheur pourra approfondir les idées énoncées.

Les 135 récits sont divisés en onze chapitres de longueur variable et suivent une structure chronologique comme suit :

1. « Mention de repentants parmi les anges » (*dīkr al-tawwābīn min al-malā'ika*)
2. « Mention de repentants parmi les prophètes » (*dīkr al-tawwābīn min al-anbiyā'*)
3. « Mention de repentants parmi les rois des peuples passés » (*dīkr al-tawwābīn min mulūk al-'umam al-māḍiya*)
4. « Mention de repentants parmi les peuples » (*dīkr al-tawwābīn min al-'umam*)
5. « Mention de certains repentants parmi les peuples passés » (*dīkr al-tawwābīn min aḥad al-'umam al-māḍiya*)
6. « Histoires de repentis parmi les compagnons du prophète » (*aḥbār al-tā'ibīn min aṣḥāb raṣūl Allāh*)
7. « Mention de repentants parmi les rois de cette communauté [islamique] » (*dīkr al-tawwābīn min mulūk hādīhi al-'umma*)
8. « Mention des raisons du repentir d'un groupe parmi les peuples » (*dīkr sabab tawbat ḡamā'a min al-'umam*)
9. « Histoires d'un groupe parmi les repentants » (*aḥbār ḡamā'a min al-tawwābīn*)
10. « Histoires du reste des repentants » (*aḥbār sā'ir¹⁹⁹ al-tawwābīn*)
11. « Mention d'un groupe de convertis à l'islam » (*dīkr ḡamā'a mimman aslama*)

Plus haut, nous avons pu constater que l'édition de G. Makdisi est la seule – parmi celles en notre possession – qui comporte onze chapitres. Si l'on se base sur cette division, nous pouvons remarquer que le chapitre du milieu, autrement dit le sixième chapitre, est celui consacré aux compagnons du prophète, marquant ainsi l'avènement de l'islam. Les cinq premiers chapitres concernent donc majoritairement des personnages préislamiques et les cinq derniers s'insèrent

¹⁹⁹ Le terme *sā'ir* signifie, en premier lieu, « le reste » et en deuxième lieu, il peut prendre le même sens que « tout/tous » (*kull*) (« s-ī-r », *Lane's Lexicon*, [en ligne] : <https://cutt.ly/vThj9TD> (Consulté le 13 novembre 2021)). Nous avons choisi de le traduire par « le reste » car c'est un chapitre ajouté par l'éditeur G. Makdisi, que l'on ne retrouve dans aucune autre édition et qui semble réunir un groupe de repentants qui n'intègrent aucune catégorie en particulier. Par conséquent, la traduction « le reste des repentants » semblait être celle qui correspondait le mieux au contexte d'édition.

dans un contexte islamique. La même symétrie se traduit dans les troisième et septième chapitres qui mentionnent tantôt les rois des peuples passés tantôt les rois de cette communauté [islamique]. Cette symétrie permet d'insister sur l'avènement de l'islam et de mettre en perspective les récits selon que le recueil les situe avant ou après cet avènement.

L'édition de G. Makdisi contient également des index de noms (surnoms (*al-kunā*), progénitures (*al-abnā'*), généalogies, titres et tribus (*al-ansāb wa al-alqāb wa al-ṭawā'if*)), un index de livres (*al-kutub*), des pays et des lieux (*al-buldān wa al-mawāḍi'*) puis un index des repentants du recueil (*al-tawwābin*). Quant aux notes de bas de pages, elles ne mentionnent que les omissions, erreurs et modifications relatives aux manuscrits. Aucune précision n'est donnée concernant les versets cités, certains personnages qui mériteraient d'être identifiés, des lieux ou encore des termes qui gagneraient à être expliqués.

Bien que l'étude de nos récits soit principalement fondée sur l'édition de G. Makdisi, celle d'al-Arnā'ūṭ présente un intérêt non négligeable. Elle ne comporte, certes, qu'un index des récits mais les notes de bas de pages dévoilent des précisions et des explications qui peuvent faciliter au lecteur la compréhension des récits et que nous avons consultées pour cette étude. En outre, la version d'al-Arnā'ūṭ, contrairement à celle de G. Makdisi, s'achève par trois pages où l'éditeur aborde brièvement le repentir (*tawba*) du point de vue du Coran et du prophète Muḥammad avant de terminer par une demi-page où il rapporte, selon le *Riyāḍ al-ṣāliḥīn* d'al-Nawawī (m. 676/1277), les conditions du repentir que nous aborderons dans la deuxième grande partie de cette recherche.

Après avoir présenté la structure de l'ouvrage, penchons-nous, dès à présent, sur l'ensemble des récits qui composent ce recueil, toujours en prenant comme référence l'édition de G. Makdisi. Cette édition compte 338 pages, avec 135 récits de longueur inégale et chaque page compte environ vingt lignes. Bien qu'en général, les récits soient courts (entre 1 et 2 pages et demie, soit entre vingt et cinquante lignes), certains sont exceptionnellement courts (six lignes) alors que d'autres sont particulièrement longs (plus de 6 pages, soit plus de cent-vingt lignes). Parmi les récits les plus courts, ceux de « Noé » (*Nūḥ*, n°3) et d'« Un dévot » (*'ābid min al-'abada*, n°29) ne font que six lignes (dont trois d'*isnād* pour le premier et quatre pour le second). Malgré la brièveté du *ḥabar*, le message relatif au repentir est transmis, bien que moins explicitement que dans d'autres récits au schéma narratif plus élaboré.

En ce qui concerne les récits les plus longs, il y a, dans l'ordre chronologique du recueil, celui de « Ka' b ibn Mālik » (n°42 – 122 lignes), du « Dévot et ses frères » (*al- 'ābid wa aḥawāhu*, n°58 – 121 lignes), d'« Al-Ma' mūn et son fils renonçant » (*Al-Ma' mūn wa ibnuhu al-zāhid*, n°72 – 189 lignes), de « Mūsā ibn Muḥammad ibn Sulaymān al-Hāšimī » (*Mūsā ibn Muḥammad ibn Sulaymān al-Hāšimī*, n°73 – 143 lignes) et enfin le récit du « Maître de Bid' a » (*Mawlā Bid' a*, n°127 – 130 lignes).

Sur les cinq récits mentionnés, hormis celui de « Ka' b ibn Mālik » dont le thème principal porte sur la défection faite au prophète durant la bataille de Badr (an 17/624), les quatre autres récits mettent en avant le rapport du personnage à Dieu, le renoncement aux biens et plaisirs d'ici-bas et la dévotion. Nous étudierons plus tard la place que possède le renoncement et la dévotion dans l'économie du recueil mais nous pouvons déjà suggérer que le thème du renoncement qui domine quatre des plus longs récits joue un rôle important et influant dans le recueil, dans sa compréhension et dans le message transmis par l'auteur.

Le récit le plus long, celui d'« Al-Ma' mūn et son fils renonçant » et que l'on situe plus ou moins au milieu du recueil, met en scène un personnage ayant existé, le calife abbasside al-Ma' mūn (m. 218/833), dont le fils, face à l'opulence de la vie au palais, finit par renoncer au monde (*dunyā*). Il quitte le palais vêtu d'un manteau et de chaussures en bois, consacrant le reste de sa vie à jeûner et à prier jusqu'à ce qu'il tombe malade et demande au propriétaire du *hān*²⁰⁰ qui l'héberge que l'on remette au calife son père une bague qu'il a gardée et une lettre. Après la mort de son fils, le calife ne cesse de pleurer tout en invoquant Dieu, s'éloignant des passions et des divertissements jusqu'à la mort.

Le thème central de ce récit est – à l'instar du célèbre récit de « Hārūn al-Rašīd et son fils renonçant » et qui précède celui d'« Al-Ma' mūn et son fils l'ascète » dans le recueil d'Ibn Qudāma – celui du « prince qui renonce au pouvoir » et que l'on associe communément à la légende de Bouddha²⁰¹. Dans ce type de récits légendaires, le schéma narratif est souvent soumis à une *rhétorique de l'antithèse*²⁰² où la richesse est opposée à la pauvreté, le gouvernant au mendiant, la jeunesse à la vieillesse, etc. En outre, ce même schéma révèle, dans la plupart de ces récits, un paradoxe saisissant : le personnage délaisse sa situation aisée et adopte un mode de vie ascétique, caractérisé par une pauvreté matérielle. Bien que le récit mette en scène

²⁰⁰ Un *hān* est une sorte de gîte d'étape dans lequel peuvent séjourner les commerçants d'antan et y vendre, éventuellement, leur marchandise (ELISÉEFF, « *Khān* », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Zmj485j> (Consulté le 3 juillet 2021))

²⁰¹ CHRAÏBI, 2009, p.289. Concernant cette association avec Bouddha, se référer au sous-chapitre consacré au personnage d'Ibrāhim ibn Adham (3.1).

²⁰² *Ibid.*

un personnage connu, le contenu n'en demeure pas moins une légende inventée dans l'objectif de transmettre un message politique. En effet, valoriser ce mode de vie, c'est construire un univers particulier, idéologisé et porteur de certaines valeurs éthiques et spirituelles. Le degré de spiritualité élevé qu'acquiert celui qui a tout abandonné légitime cette régression²⁰³ et promeut un mode de vie axé sur la pauvreté plutôt que sur la richesse, et sur l'évolution spirituelle et dévotionnelle plutôt que politique. Cette démarche, qui s'inscrit dans le mythe, participe à la construction d'un modèle représenté par le fils d'al-Ma'mūn – entre autres – qui devient « meilleur » que son père à partir du moment où il a décidé de vivre pauvre et dévoué à Dieu. Insérer un récit aussi long qui met en scène un prince, fils d'un calife connu, devenu ascète joue donc un rôle notoire dans l'économie du recueil et sur lequel nous reviendrons plus tard.

Malgré l'intérêt aussi bien littéraire que religieux que le *Kitāb al-tawwābīn* suscite, son originalité et les éléments qu'il révèle quant à la pensée d'Ibn Qudāma, nous verrons dans la prochaine sous-partie consacrée à l'état de l'art, que sa mention dans la littérature secondaire n'est limitée qu'à quelques références sporadiques.

1.2.2. État de l'art

1.2.2.1. Le *Kitāb al-tawwābīn* (*Le Livre des Repentants*)

Dans la littérature secondaire, aucune étude n'a été, jusqu'à ce jour, entièrement dédiée au *Kitāb al-tawwābīn* et peu de recherches le mentionnent. Un manque d'intérêt qui s'explique probablement par les raisons suivantes : la place qu'occupe le recueil dans la production intellectuelle d'Ibn Qudāma et le caractère narratif de l'ouvrage.

En effet, aussi bien dans la littérature primaire que dans la littérature secondaire, le nom d'Ibn Qudāma al-Maqdisī est fréquemment associé à ses ouvrages de jurisprudence et notamment au *Muġnī*, une référence en matière de *fiqh* hanbalite comme nous l'avons déjà signalé plus haut. Ibn Qudāma est donc, la plupart du temps, cité dans le cadre de recherches liées au hanbalisme et très rarement liées à l'ascétisme, au renoncement. D'autant plus que son *Muġnī* influence Ibn Taymiyya (m. 728/1328) lequel représente l'une des références les plus importantes dans le développement du wahhabisme.

²⁰³ *Ibid*, p.290.

La deuxième raison qui expliquerait l'absence d'études relatives au *Kitāb al-tawwābīn* dans la littérature secondaire réside dans la dimension narrative du recueil et le peu d'ouvrages de type ascétique qu'on lui attribue. La critique moderne cite brièvement le *Kitāb al-tawwābīn* – comme nous le verrons plus loin – mais ne s'y attarde pas ; les spécialistes de la religion s'intéressant peu au caractère narratif du recueil et les spécialistes de littérature n'y percevant que l'intérêt religieux que révèle la thématique du repentir à travers l'intitulé de l'ouvrage.

En outre, la littérature contemporaine ou antérieure au *Kitāb al-tawwābīn* axée sur le repentir relève d'ouvrages plus théoriques que narratifs. Parmi les auteurs les plus influents, Ibn Abī al-Dunyā (m. 281/894) se distingue par son érudition, son ascétisme et sa production intellectuelle s'inscrit surtout dans un type de littérature édifiante. A cet effet, il rédige un ouvrage entièrement axé sur le repentir qu'il intitule *Kitāb al-tawba*²⁰⁴. Signalé comme étant un ouvrage mineur par Arthur John Arberry dans son article « Ibn Abī'l-Dunyā on Penitence », le *Kitāb al-tawba* aurait indubitablement inspiré Ibn Qudāma pour la rédaction de son livre²⁰⁵. Selon Arberry, le copiste aurait reçu le texte des mains d'Ibn Qudāma lequel aurait inscrit des notes en marge²⁰⁶. Cette thèse a pourtant été réfutée par G. Makdisi qui conclut ne voir qu'une connexion liée au nom des deux ouvrages²⁰⁷.

Considérer le *Kitāb al-tawba* d'Ibn Abī al-Dunyā comme ayant inspiré le *Kitāb al-tawwābīn* d'Ibn Qudāma ou n'y percevoir qu'une concordance de titres semblent être deux réflexions trop éloignées l'une de l'autre et d'un juste-milieu qui serait plus représentatif de nos résultats.

Premièrement, le *Kitāb al-tawba* d'Ibn Abī al-Dunyā est un ouvrage où le repentir est avant tout conceptualisé ; bien qu'une sélection semble-t-il hasardeuse de récits illustrent ses propos. Deuxièmement, son *Kitāb al-tawba* n'est pas le seul ouvrage d'Ibn Abī al-Dunyā comprenant des récits relatifs au repentir. On en trouve également dans *Muḥāsabat al-nafs*²⁰⁸, *Al-qubūr*²⁰⁹, *Mawsū'at rasā'il Ibn Abī al-Dunyā*²¹⁰ et *Qaṣr al-amal*²¹¹ – entre autres.

Enfin, la mention du nom d'Ibn Abī al-Dunyā dans le *Kitāb al-tawwābīn* en tant que rapporteur direct ou indirect apparaît dans l'*isnād* de neuf récits (n° 2, 22, 26, 29, 59, 90, 104, 105, 134).

²⁰⁴ IBN ABĪ AL-DUNYĀ, 2010a.

²⁰⁵ ARBERRY, 1951, p.49. L'article ici mentionné présente brièvement l'auteur et le manuscrit avant de s'attarder sur les mentions de différents personnages et l'énumération d'une vingtaine de passages censés illustrer le contenu du livre.

²⁰⁶ *Ibid*, p.61-62.

²⁰⁷ MAKDISI G., 1974, p.526-27.

²⁰⁸ IBN ABĪ AL-DUNYĀ, 2010c.

²⁰⁹ IBN ABĪ AL-DUNYĀ, 2000.

²¹⁰ IBN ABĪ AL-DUNYĀ, 1993.

²¹¹ IBN ABĪ AL-DUNYĀ, 1995.

Certains de ces récits (n° 22, 59, 105) se retrouvent dans ses propres ouvrages. Ibn Qudāma les aurait-il copiés directement d'Ibn Abī al-Dunyā ? C'est une question qui mériterait de faire l'objet d'une étude approfondie qui s'inscrirait dans une recherche plus large portant sur les chaînes de transmission du recueil et la présence des récits d'Ibn Qudāma dans la littérature primaire en général.

La deuxième grande figure qui exerce une influence notoire sur Ibn Qudāma est al-Ġazālī (m. 505/1111). Son *Kitāb al-tawba* constitue un chapitre important de son *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* qu'Ibn Qudāma résume, par ailleurs, dans son *Muḥtaṣar minhāğ al-qāsidīn*. Contrairement à celui d'Ibn Abī al-Dunyā dont la structure intégrait quelques récits (notamment de prophètes), le *Kitāb al-tawba* d'al-Ġazālī est un ouvrage uniquement axé sur la théorie du repentir et sa conceptualisation.

Ces deux exemples ne rendent pas compte de l'ensemble de la littérature primaire consacrée au repentir. Néanmoins, ils illustrent éminemment bien le rôle que joue la perspective théorique dans ce type d'ouvrage. En ce sens, le *Kitāb al-tawwābīn* se différencie des autres ouvrages puisqu'il ne propose aucune partie théorique mais uniquement des récits, ce qui confère au recueil une dimension plus accessible. La narrativité qui le caractérise révèle un intérêt littéraire singulier mais le marginalise également. Une marginalisation que reflète l'absence de références concernant le recueil dans la littérature secondaire notamment.

Hormi les recherches de G. Makdisi, parmi les rares études qui mentionnent le *Kitāb al-tawwābīn*, celle de James Bellamy nous offre un compte-rendu de lecture très bref en s'appuyant sur l'édition de G. Makdisi. Rédigé trois ans après la publication de celle-ci, le compte-rendu de Bellamy (1964) n'est qu'une présentation de l'édition de G. Makdisi et du recueil. Il met en avant l'objectif de l'auteur qui est « to influence the reader's conduct and bolster his piety by showing him how sinners of the past were moved by unusual circumstances to repent and turn to God »²¹². Bien qu'il évoque brièvement l'objectif du recueil et le thème des récits, Bellamy s'attarde sur le commentaire de l'introduction de G. Makdisi, relevant notamment ses remarques relatives aux manuscrits.

²¹² BELLAMY, 1964, p.511.

Après G. Makdisi, en 2009, Daniella Talmon-Heller, maître de conférence à l'Université Ben Gourion du Neguev, est sans doute celle qui mentionne le plus le *Kitāb al-tawwābīn*. Dans son chapitre intitulé « Charity and Repentance in Medieval Islamic Thought and Practice »²¹³, tiré de l'ouvrage collectif *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, sa recherche est axée sur le repentir au sein de la société musulmane et son rapport à la notion de charité. Le lien entre charité et repentir apparaît notamment dans la sourate *al-Tawba* (*Le Repentir*) lorsque Dieu dit : « Ne savent-ils pas que c'est Dieu qui accueille le repentir de Ses serviteurs/adorateurs²¹⁴, et qui reçoit les Sadaqāt²¹⁵/aumônes, et que Dieu est L'Accueillant au repentir et le Miséricordieux » (*a-lam ya 'lamū anna Allāh huwa yaqbalu al-tawba 'an 'ibādīhi wa-ya'ḥuḍu al-ṣadaqāt wa-anna huwa al-tawwāb al-raḥīm*) (Coran 9 : 104). Les *Sadaqāt* sont donc accueillies par Dieu de même que le repentir et elles représentent un moyen d'expiation ses péchés (Coran 2 : 271), aux côtés du jeûne notamment : « Tous deux, le jeûne et les actes de charité étaient considérés comme des actes compensatoires²¹⁶. Talmon-Heller débute donc son exposé par la fonction expiatoire de la charité avant d'affirmer l'étroite relation existante entre la charité et le repentir, sujet auquel elle consacre la suite de son exposé qui s'amorce par une définition de la *tawba* chez Ibn Qudāma, s'appuyant sur ce qu'il en dit dans son *Muḥtaṣar minhāğ al-qāsīdīn*.

Ce qui est intéressant dans le travail de Talmon-Heller, c'est que non seulement elle cite le *Kitāb al-tawwābīn*, mais pour la première fois dans la littérature secondaire, elle illustre ses propos en s'appuyant sur des exemples tirés du recueil. Elle cite le récit d'Abū Lubāba (n°43) dans lequel celui-ci fait défection au prophète lors de la bataille de Tabūk en l'an 9/631. Regrettant son acte, il décide de demeurer sept jours enchaîné sans nourriture ni boisson jusqu'à ce qu'il meure ou que Dieu agrée son repentir (*ḥattā amūtu aw yatūbu Allāh 'alayya*)²¹⁷. Dieu agrée son repentir et on lui transmet le message mais il ne veut l'entendre que de la part du Messager de Dieu. Après que le prophète lui a détaché les mains, Abū Lubāba dit à celui-ci qu'il quitterait le lieu où il a commi son péché et qu'il ferait de ses biens une aumône pour Dieu et son Messager, en guise de repentir (*inna min tawbatī an ahğira dār qawmī al-latī aṣabtu fihā al-ḍanb wa an anḥali 'a min māli ṣadaqatan ilā Allāh wa-ilā rasūlihi*)²¹⁸. Ici, le lien étroit entre

²¹³ TALMON-HELLER, 2009, p.265-79.

²¹⁴ Le terme « adorateurs » est celui choisi par Berque dans sa traduction. Nous l'apposons à celui de « serviteurs » en raison de la définition que nous voulons donner à la racine ' -b-d et que nous avons systématiquement traduit par « adorer » lors de l'analyse de nos récits.

²¹⁵ La traduction des éditions Tawhid souligne que l'emploi de *Sadaqāt* ici au pluriel comprend « la Zakāt et tout autre don volontaire fait ou par l'intermédiaire du prophète, ou directement aux nécessiteux » (p.203).

²¹⁶ TALMON-HELLER, 2009, p.266.

²¹⁷ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.94.

²¹⁸ *Ibid.*

charité et repentir est explicite : la distribution de ses biens fait partie intégrante de son processus de repentir et représente l'une de ses manifestations.

Parmi les manifestations de repentir citées par Talmon-Heller, le fait de se couper une mèche, pleurer, prononcer une prière ou encore renoncer aux richesses et au pouvoir font partie des manifestations les plus récurrentes²¹⁹. Et il se trouve que dans notre recueil de récits, les pleurs, le renoncement aux richesses et au pouvoir font partie des motifs qui reviennent le plus souvent.

Le recueil d'Ibn Qudāma est l'un des seuls livres de son temps à explorer la notion de repentir sous forme de récits uniquement. Ouvrage religieux par sa thématique mais littéraire également par son contenu, le *Kitāb al-tawwābīn* relève du genre littéraire de la prédication (*wa'z*)²²⁰ et s'apparente donc, avec ses composantes religieuses et politiques, à un ouvrage de propagande. Il exhorte au repentir par des récits qui mettent en scène – dans une langue simple – des personnages aux profils divers, toute catégorie sociale confondue.

Il aborde un thème coranique et islamique important, le repentir faisant partie intégrante de la vie du croyant pratiquant désireux de se rapprocher de Dieu et d'aspirer à l'au-delà (*al-āhira*). Mais Ibn Qudāma ne se contente pas de relever l'importance du repentir en islam uniquement. En choisissant de construire son recueil sur le thème du repentir, c'est une vision de l'islam en particulier qu'il met en avant. Pourquoi ne pas avoir mis l'accent sur la prière, par exemple ? Après tout, « [...] la Salāt [prière] préserve de la turpitude et du blâmable » ([...] *al-ṣalāt tanhā 'an al-faḥṣā' wa al-munkar*) (Coran, 29 : 45). Si l'auteur a choisi de mettre l'accent sur le repentir, c'est probablement que le repentir mène à un type de dévotion défendue par l'auteur qui dépasse les actes culturels obligatoires et s'inscrit dans une dynamique plus mystique.

²¹⁹ TALMON-HELLER, 2009, p.271.

²²⁰ Le *wa'z* (prédication) est un sermon dont l'objectif principal est d'exhorter en prenant place devant une foule ou même un nombre de personnes restreint. A partir du 5^e/11^e siècle, le *wa'z* s'institutionnalise et dessert, dès lors, des objectifs politiques et idéologiques. Les thèmes les plus fréquents qui y sont abordés sont le caractère éphémère de la vie d'ici-bas, « la crainte de la mort, la faiblesse de l'âme, l'exhortation à la pénitence et à la renonciation à ce monde (*zuhd*) ». A cela s'ajoute que, « de cette façon, l'âme devait être restructurée et se juger (elle-même), l'homme devait se mettre en garde lui-même, devenant son propre prédicateur. Il est donc compréhensible que ce furent les adhérents des mouvements piétistes et mystiques qui firent fonction de *wu'āz* ». Parmi les prédicateurs bagdadiens les plus connus figurent notamment Ibn 'Aqīl (m. 513/1119), 'Abd al-Qādir al-Ġilānī (m. 561/1161) et Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200) (RADTKE, « *Wā'iz* », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Dme6SC6> (Consulté le 12 février 2021)

1.2.2.2. Sa représentativité actuelle

Les éditions d'al-Arnā'ūt et de G. Makdisi sont toutes deux présentes dans de nombreuses bibliothèques, aussi bien en France que dans d'autres pays en Europe et dans le monde²²¹. En France, l'édition de G. Makdisi est disponible dans plus de dix villes différentes et dans plusieurs bibliothèques à Paris notamment. Nous retrouvons la même édition en Allemagne, au Danemark, en Suède, au Royaume-Uni, en Espagne, en Australie et aux États-Unis.

Il en est de même pour celle d'al-Arnā'ūt que l'on retrouve en grand nombre aux États-Unis mais également en France, en Israël, aux Pays-Bas, au Maroc, en Espagne, en Allemagne, en Italie, au Liban et en Turquie – entre autres²²². La différence principale entre ces deux éditions demeure donc leur accessibilité²²³.

Au fil de nos recherches, nous avons pu nous renseigner à propos de la disponibilité et de la notoriété du *Kitāb al-tawwābīn* dans les librairies islamiques d'Alexandrie et du Caire notamment²²⁴. En allant dans plusieurs de ces librairies, nous avons constaté que certaines d'entre elles (adjacentes à l'Université d'al-Azhar) étaient en rupture de stock quant à cet ouvrage, témoignant probablement d'une demande importante selon l'opinion des quelques vendeurs avec qui nous avons brièvement échangé.

En ce qui concerne les traductions du *Kitāb al-tawwābīn*, celui-ci a fait l'objet de deux traductions en français. Toutefois, nos considérations sont limitées par les langues que nous maîtrisons plus ou moins (français, allemand, anglais, espagnol, hébreu et italien). Par conséquent, nous ne saurons prétendre à l'absence de traductions dans d'autres langues, que nous ne connaissons pas et nos observations demeureront, à cet effet, hypothétiques.

²²¹ Ces remarques sont fondées sur une recherche effectuée à partir du site internet worldcat.org, un catalogue international accessible en ligne.

²²² Nous retrouvons, dans le catalogue international en ligne « worldcat », une liste de bibliothèques où se trouve l'édition d'al-Arnā'ūt : <https://cutt.ly/dme6IyW> (Consulté le 30 novembre 2018)

²²³ En ce qui concerne les avis, ceux-ci varient sensiblement sur la toile. Bien que l'ouvrage ne fasse pas l'objet de discussions considérables, nous avons recensé certains avis à partir du site dédié aux lectures « goodreads.com ». Sur le site, soixante-et-onze personnes ont évalué le *Kitāb al-tawwābīn* ; certaines laissant un commentaire et d'autres l'évaluant en lui décernant un certain nombre d'étoiles, sur cinq au total. Ainsi, trente-et-une personnes ont décerné à l'ouvrage cinq étoiles ; quatre et trois étoiles ont été attribuées par dix-sept personnes à chaque fois et seulement trois personnes ont jugé le livre comme étant médiocre, en décernant une ou deux étoiles. Parmi les personnes ayant rédigé un commentaire (huit uniquement), certaines signalent l'absence d'*isnād* dans certains récits ainsi que le caractère tout à fait « étonnant », voire « étrange » (*ġarīb*) de ceux-ci, allant jusqu'à déconseiller la lecture de l'ouvrage et conseillant d'autres ouvrages au contenu jugé plus pertinent (*Ġibāl al-dumūb wa-siyal al-ġufrān* – Abū Ṭalḥa 'Abd al-Sattār). Les critiques les plus positives, quant à elles, sont plutôt des appréciations du thème du repentir en général (<https://cutt.ly/jme6PpW> (Consulté le 30 novembre 2018))

²²⁴ Le choix porté sur ces deux villes s'explique par une facilité d'accéder à ces librairies qui sont relativement représentatives de ce qu'on peut trouver dans le monde arabe.

Les traductions françaises du *Kitāb al-tawwābīn* sont accessibles dans plusieurs librairies islamiques (physiques ou virtuelles). Elles ont été réalisées par deux traducteurs différents et à deux ans d'intervalle.

La première traduction comportant 248 pages, réalisée par un certain Hood Jhumka et publiée par les éditions *La Maktaba* (Lyon), date de 2009. Aucune notice biographique relative au traducteur n'est disponible et l'on sait seulement qu'il est « Travailleur indépendant du secteur Traduction et adaptation » à Marseille, tel qu'il le décrit sur son profil LinkedIn.

Le recueil dans sa traduction française est intitulé *Les Repentis* et la page de couverture indique qu'il contient « + de 100 récits relatant le repentir des Anges, des prophètes, des Pieux-Prédécesseurs, des Rois... ». Sur les sites de librairies vendant cet ouvrage, celui-ci est décrit comme étant « un livre à lire en famille. Un livre pour les petits et les grands »²²⁵. A travers cette description, le caractère tout à fait accessible du recueil est mis en avant par l'éditeur. D'autant plus qu'il intègre, dans la classification des librairies musulmanes, la catégorie « prédication (*da'wa*) » et celle de « spiritualité » également.

La deuxième traduction que nous avons consultée et lu en intégralité est celle de Hamza Lamine Yahiaoui. Il existe peu d'informations biographiques le concernant et nous savons seulement qu'il a traduit d'autres ouvrages religieux disponibles également dans les librairies musulmanes. La version traduite de Yahiaoui, publiée à Beyrouth par « Dār al-kutub al-'ilmiyya » en 2011, comporte 320 pages dont cinq pages consacrées à la notice biographique d'Ibn Qudāma.

Cette traduction présente, toutefois, plus d'aspects négatifs que positifs. En effet, bien qu'elle comporte de nombreuses notes de bas de pages – relativement utiles – destinées à éclairer le lecteur sur les lieux et les personnages cités, le nombre incalculable de fautes de fond et de forme laisse ce même lecteur interloqué.

Le traducteur commence par indiquer la mauvaise date de naissance (1145 au lieu de 1147) puis divise le recueil en 132 récits dont plusieurs intitulés ont fait l'objet d'une importante modification. En outre, les fautes d'orthographe, de syntaxe et de grammaire sont tellement nombreuses qu'il est impossible d'attribuer à ce type de traduction une réelle crédibilité.

Néanmoins, sa présence dans les librairies, à l'instar de la première traduction, témoigne de la demande relative qui existe autour de ce type d'ouvrage de propagande, d'exhortation.

²²⁵ <https://cutt.ly/pme6TIU> (Consulté le 11 juillet 2018). Nous retrouvons cette même description sur d'autres sites de librairies musulmanes également.

D'un point de vue général, les livres consacrés au repentir occupent une place importante dans les librairies islamiques. Ils sont, pour la plupart, rangés dans le rayon dédié à l'éducation spirituelle (*tazkiya* ; *tarbiyya rūhiyya*) aux côtés d'ouvrages portant sur l'éducation de l'âme, sa purification, la quête spirituelle, l'examen de soi, le renoncement, la patience, l'intention ou encore la sincérité.

Bien que la *tawba* possède une place importante en islam, elle ne représente pas une obligation cultuelle au même titre que les cinq piliers de l'islam, par exemple ; relevant dès lors plutôt des aspirations spirituelles. Ainsi, Ibn Qudāma en fait le thème central de son ouvrage. La piété de l'ensemble des personnages est jugée à la lumière du repentir et de leur retour vers Dieu. Le repentir représente, dans son recueil, le point de départ à partir duquel l'évolution éthique, religieuse et spirituelle du personnage peut être envisagée. Interprété dans une perspective théorique, le repentir tel qu'il est abordé dans le *Kitāb al-tawwābīn* est alors novateur.

La diversité des profils, des fautes, des situations et des dénouements qu'offrent les 135 récits permet au lecteur, contemporain ou non d'Ibn Qudāma, d'en tirer des leçons religieuses, spirituelles et éthiques mais aussi sociales, politiques et économiques. Par exemple, dans les récits du fils du calife al-Ma'mūn (n°71), de celui de Hārūn al-Rašīd (n°72) ainsi que les récits d'hommes politiques dont le repentir se manifeste, dans de nombreux cas, par le renoncement au pouvoir et aux richesses, posent la question des conséquences économiques. Si tous les gouvernants renoncent au pouvoir, qu'advient-il du monde ? Il en est de même pour les commerçants cités et qui renoncent à leur activité : comment ne pas négliger les conséquences économiques d'un tel renoncement ? Est-il nécessaire de renoncer au pouvoir ainsi qu'à ses activités commerçantes pour espérer intégrer la catégorie des meilleurs ? Ou l'auteur cherche-t-il à attribuer aux modes de gouvernement et d'activités des conditions particulières ?

En nous appuyant sur des récits du recueil en particulier, nous tenterons de répondre à ces questions dans la deuxième grande partie de cette étude et d'interpréter le message, aussi bien religieux, éthique, spirituel que politique, économique et social, transmis par Ibn Qudāma dans son *Kitāb al-tawwābīn*.

Mais avant cela, nous allons, dans cette troisième et dernière sous-partie, aborder le contexte de rédaction du *Kitāb al-tawwābīn*, autrement dit les Croisades et le développement du hanbalisme.

1.3. Contexte de rédaction (fin 6^e/12^e-début 7^e/13^e) : Croisades et hanbalisme

1.1.2. Contexte historique : les Croisades

La période durant laquelle Ibn Qudāma évolue, reçoit sa formation et rédige la plupart de ses ouvrages est marquée par les Croisades et, en même temps, par l'affirmation de l'école juridique et théologique hanbalite.

A la fin du 11^e siècle, lorsque les Croisés arrivent au Proche-Orient, le pouvoir est dissocié du *ḡihād*. Mais lorsque la menace chrétienne devient réelle, « l'esprit de djihad fut réactivé »²²⁶, donnant lieu à une littérature spécifique témoignant « d'une inflexion de l'idéologie du djihad »²²⁷. Le célèbre prédicateur hanbalite Ibn al-Ġawzī rédige d'ailleurs le *Kitāb faḍā'il al-Quds*, considéré comme un modèle de ce genre littéraire. Une idée prônée par les savants circule alors selon laquelle « être un bon musulman, c'est aussi – et avant tout – participer au djihad »²²⁸. L'idée est reprise par Ibn Qudāma puis plus tard par Ibn Taymiyya dans un objectif « d'établir la liaison entre le mouvement de « réarmement moral », que fut la résurgence du traditionalisme sunnite, et la lutte pour faire triompher la Guerre Sainte contre l'Infidèle »²²⁹.

Les trois figures que choisit de mentionner Abbès Zouache dans son article « Les croisades en Orient » ont en commun l'un des éléments qui nous intéresse le plus ici : leur affiliation à l'école juridique et théologique hanbalite. Que trois personnalités parmi les hanbalites les plus connues défendent activement l'idéologie du *ḡihād* suggère qu'il existe un lien entre la montée du hanbalisme et la contre-Croisade ou du moins, que les hanbalites défendent l'idée du *ḡihād*, allant jusqu'à participer aux expéditions tel que ce fut le cas pour notre auteur notamment. Nous reviendrons cependant sur sa participation à la contre-Croisade plus tard.

Dans la deuxième moitié du 12^e siècle, l'islam est sur la défensive et les relations entre Francs et musulmans sont tendues. Les Banū Qudāma ont dû fuir leur ville. L'ennemi est présent au quotidien. Plus précisément, entre 1147 et 1223, le Proche-Orient voit se succéder quatre Croisades, de la deuxième (1147-1149) à la cinquième (1217-1221).

²²⁶ ZOUACHE, 2015, §86, [en ligne] : <https://cutt.ly/Mmy4F8F> (Consulté le 3 décembre 2018)

²²⁷ *Ibid.*, §87.

²²⁸ *Ibid.*, §28.

²²⁹ MORABIA, 1978, p.87.

Dans ce chapitre, nous ne dresserons pas une chronologie détaillée des événements relatifs à ces Croisades mais nous nous contenterons de mentionner les faits et les éléments les plus pertinents sachant qu'elles sont à l'origine du départ des Banū Qudāma de Palestine ; que la ville de Damas où notre auteur passe la plus grande partie de sa vie occupe une place importante durant les Croisades ; que notre auteur participe à celles-ci sous l'égide de Ṣalāḥ al-Dīn et que cette même période voit la formation et l'affirmation du hanbalisme. Le contexte historique et religieux de la deuxième moitié du 12^e siècle joue, de fait, un rôle considérable dans la formation éthique et intellectuelle de l'auteur et, par conséquent, dans la rédaction de son recueil de récits.

« Seul, le morcellement du Proche-Orient musulman à la fin du 11^e siècle explique le succès initial de la [première] croisade »²³⁰. Qu'en est-il donc de la situation ? Face aux Fatimides du Caire qui règnent sur l'Égypte et une partie de la Palestine, l'Empire seldjoukide s'étend de l'Iran à la Syrie et à l'Asie Mineure ; reprenant la Palestine des mains des Fatimides.

En 1092 lorsque Malik-Châh décède, l'Empire se divise en principautés rivales dont chacune est gouvernée par un *atabeg*²³¹. La Syrie, conquise par le frère de Malik-Châh, est elle-même soumise à des pouvoirs différents. Profitant de ces divisions, les Fatimides reprennent Jérusalem en 1098. A l'image du pouvoir politique fragmenté, les divisions religieuses et ethniques caractérisent également cette période ; les Turcs seldjoukides sunnites étant peu nombreux face à une population particulièrement hétérodoxe composée de Chiites, d'Ismaélites et de Chrétiens.

La première Croisade (1096-1099) se caractérise par la prise de Jérusalem et l'établissement des États latins d'Orient qui dominent notamment le Comté d'Édesse, la principauté d'Antioche et le Royaume de Jérusalem. Un peu plus tard, la tentative de la part des Croisés de s'emparer d'Alep ou de Damas provoque un mouvement de protestation grâce auquel l'*atabeg* de Mossoul et d'Alep, Aksunkur al-Bursuqī, réalise l'unification partielle de la Syrie contre les Francs²³². Aksunkur est assassiné en 520/1125. Zengi lui succède et accomplit, dès 1128, l'œuvre amorcée par son prédécesseur. Alep, qui connaît une situation anarchique, est ramenée à l'ordre et en 1129, le sultan Maḥmūd le nomme « roi de l'Ouest » (*mālik al-ġarb*)²³³. Le règne de Zengi est

²³⁰ MORRISSON, 2006, p.28.

²³¹ *Atabeg* : titre porté par certains émirs turcs à cette époque (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), [en ligne] : <https://cutt.ly/smudEew>) (Consulté le 27 juin 2021).

²³² MORRISSON, 2006, p.38.

²³³ HEIDEMANN, « Zangī », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/AmufpCa> (Consulté le 27 novembre 2018)

marqué par des luttes incessantes et ses ambitions suprématistes. En effet, en 1139, il assiège Damas « afin de compléter sa suprématie sur les provinces occidentales de l'empire seldjoukide »²³⁴, conclut un traité avec les Francs et s'empare d'Édesse en 1144²³⁵ : « ce fut la première reconquête par les Arabes d'une capitale d'un État franc. Cette victoire pousse la Chrétienté occidentale à mettre sur pied la seconde Croisade et vaut à Zangī une extraordinaire réputation de « héros du *djihād* »²³⁶, « de « défenseur de la foi » dans le monde islamique où l'événement eut un retentissement aussi grand qu'en Occident »²³⁷.

Au départ un pèlerinage princier, la deuxième Croisade connaît un échec politique et militaire marqué par les dissensions entre Croisés et Francs d'Orient. Nūr al-Dīn, fils de Zengi et héritier d'Alep et de Homs, reprend la politique de son père en prenant possession de façon définitive d'Édesse et de tout le Comté.

Dans la continuité des *atabegs* de Mossoul qui prêchent la guerre sainte (*ḡihād*), Nūr al-Dīn se pose en véritable défenseur de l'orthodoxie sunnite, fonde des écoles et favorise le développement des communautés soufies tout en se positionnant contre les Chiïtes d'Alep. Dans son *Épopée des Croisades*, René Grousset relève la sympathie de Nūr al-Dīn à l'égard des soufis en particulier et sa politique qui contraste avec celle de son père. Pour Grousset, « la politique fait place au saint. [...] Mais précisément la guerre sainte, en tant que telle, est toute sa raison d'être. [...] Il continue, dans ses palais d'Alep et de Damas à mener une vie étonnamment simple qui, dans les heures d'exaltation religieuse, devient presque la vie d'un ascète, toute mortifiée de jeûne et brûlée de prière »²³⁸.

En 1154, Damas est prise et à peine quelques années plus tard, l'ensemble de la Syrie est aux mains de Nūr al-Dīn ; ce qui contribue sans doute à créer de nouvelles tensions entre les Musulmans et les Francs, expliquant vraisemblablement l'exode des Banū Qudāma deux ans plus tard (1156).

Sous Nūr al-Dīn, Damas devient un haut lieu de l'affirmation de l'orthodoxie sunnite et ce, jusqu'à l'époque Mamelouke. Lui-même d'obédience hanafite, Nūr al-Dīn prêche l'unification religieuse et veille au développement des sciences de la religion notamment en construisant ou restaurant des mosquées et en fondant le premier centre d'enseignement du hadith. Sa politique sympathisante à l'égard des soufis et ses pratiques ascétiques contribuent à la création d'un

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ ELISSÉEFF, 1967, p.380.

²³⁶ HEIDEMANN, « Zangī », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/AmufpCa> (Consulté le 27 novembre 2018)

²³⁷ MORRISSON, 2006, p.38.

²³⁸ GROUSSET, 2002, p.151.

environnement favorable pour les hanbalites soufis de cette époque et qui comptent, parmi eux, Ibn Qudāma, héritier spirituel d'al-Ġilānī notamment. L'école juridique et théologique hanbalite s'affirme alors et lorsqu'Ibn Qudāma s'installe définitivement à Damas en 1179, il y trouve un hanbalisme déjà bien implanté.

En 1169, Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī (m. 589/1193), lieutenant de Nūr al-Dīn en Égypte abolit le califat fatimide et y rétablit un pouvoir sunnite. Cinq ans plus tard, Nūr al-Dīn meurt et ne laisse derrière lui qu'un enfant mineur dont la régence fait l'objet de discordes. Le contexte politique se révèle alors favorable à Ṣalāḥ al-Dīn qui se pose en successeur moral du défunt²³⁹, aspirant à unifier la Syrie et l'Égypte sous une seule autorité afin de contrer les Francs et les repousser du Proche-Orient²⁴⁰. Il s'empare de Homs, de Hama et de Damas avant de se faire investir par le calife du gouvernement d'Égypte et de Syrie. Les campagnes militaires et politiques qu'entreprend Ṣalāḥ al-Dīn connaissent un certain succès avec notamment la victoire de Hattin, la prise de Saint-Jean-d'Acre et celle de Jérusalem en 1187²⁴¹.

En plus d'être imam, juriste et ascète, Ibn Qudāma participe à la plupart des expéditions de Ṣalāḥ al-Dīn contre les Francs, aussi bien pour la prise de Jérusalem que pour la conquête du littoral²⁴². En raison des Croisades, une « dynamisation du djihad » prend forme et la « réaction d'ordre spirituel et militaire » devient nécessaire : « C'est aux chefs militaires qu'incombait de guider les croyants vers la défense de l'islam, ceux-là même qui veillaient à faire étalage de leur piété [...] »²⁴³. La mort en martyr (*šahīd*) est désormais valorisée et Ibn Qudāma l'aurait même vivement encouragée²⁴⁴.

En effet, dans une anecdote rapportée par Ṣibt ibn al-Ġawzī (m. 654/1256)²⁴⁵, Ibn Qudāma raconte que durant une des expéditions militaires, alors qu'il commandait l'armée, il arrive dans tel pays. Il y appelle les gens au *ġihād* et les anime du désir de récompense, leur rappelant les mérites du martyr. Les gens se dispersent ensuite et il remonte sur son cheval, repartant chez lui. Sur le chemin, une femme l'intercepte. Pensant d'abord à une ruse de Satan, il finit par prêter attention à la requête de cette femme. Elle lui donne un papier qu'il ouvre une fois seul

²³⁹ MORRISSON, 2006, p.2.

²⁴⁰ GROUSSET, 2002, p.170.

²⁴¹ *Ibid.*, 199-201.

²⁴² LAOUST, 1950, p.XVIII.

²⁴³ ZOUACHE, 2015, p.90.

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ SIBT IBN AL-ĠAWZĪ, 1989, p.106-07.

et sur lequel est écrit : « J'ai appelé les gens au *ġihād* et les animai du désir de récompense mais je suis une femme et je ne peux combattre. Puis j'ai coupé ce qu'il y a de mieux chez moi : mes deux tresses. Je vins donc à toi [avec ces deux tresses] afin que tu les attaches à ton cheval. Peut-être Dieu verra-t-Il cela et me pardonnera-t-Il ». Lorsque survient la nuit du combat, il voit un jeune homme dont le visage reflète une patience face aux épreuves et qui combat sans monture. Après de brefs échanges, Ibn Qudāma lui donne un bouclier et lui prête également trois flèches. Le jeune est touché, et avant de mourir, il demande à Ibn Qudāma d'aller rendre visite à sa mère et de lui donner sa sacoche. Ibn Qudāma l'interroge au sujet de sa mère qu'il ne connaît pas. Le jeune homme lui répond qu'il s'agit de la dame qui lui a donné le papier. Lorsqu'il se rend chez elle, elle lui dit : « Si mon fils est mort, alors exprime-moi tes condoléances, et s'il est mort en martyr, alors félicite-moi ». Ibn Qudāma lui confirme la mort de son fils en martyr.

Nous n'offrirons pas une analyse détaillée du récit mais nous nous arrêterons sur certains points particulièrement pertinents. Tout d'abord, cette anecdote confirme la prise de position d'Ibn Qudāma sur le *ġihād*. Ce n'est donc pas seulement un savant, un juriste et un soufi qui prend part au combat mais sa participation est d'autant plus active qu'il exhorte les gens à s'y rallier ; jouant, qui plus est, un rôle important dans ces expéditions puisqu'il en est parfois le dirigeant. Ensuite, ce que nous confirme également cette anecdote est qu'Ibn Qudāma est un prédicateur. Sans doute ne l'est-il pas autant que son maître Ibn al-Ġawzī mais celui-ci a sans doute exercé une influence sur notre auteur. En outre, si Ibn Qudāma exhorte les gens au *ġihād*, pourquoi ne les exhorterait-il pas au repentir ? Il est, par conséquent, fort probable que le *Kitāb al-tawwābīn* ait été conçu sous forme de prédication orale, avec des objectifs propagandistes (intégrant dès lors la catégorie des textes de prédication (*mawā'iz*) en plus du spirituel).

Pour en revenir à la chronologie des Croisades, lorsque Ṣalāḥ al-Dīn, d'obédience chafite²⁴⁶ prend le pouvoir, il avantage plutôt son école juridique ainsi que le soufisme²⁴⁷ ; mettant à l'écart de la scène religieuse le hanbalisme.

Le succès des conquêtes de Ṣalāḥ al-Dīn provoque une réaction défensive chez les Francs qui entreprennent la troisième Croisade dès 1189, dirigée par les principaux souverains d'Occident. Ibn Qudāma ne participe pas à cette dernière, demeurant à Damas pendant que Ṣalāḥ al-Dīn essuie de nombreuses défaites, notamment à Arsouf (1191) et à Jaffa (1192). La même année,

²⁴⁶ DAWKINS, « Ṣalāḥ al-Dīn », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/AmuxzwS> (Consulté le 2 décembre 2018)

²⁴⁷ LAOUST, 1950, p.XIX.

une trêve est signée garantissant la liberté de pèlerinage aux Chrétiens qui se rendent à Jérusalem et aux Musulmans qui se rendent à La Mecque.

Après la mort de Ṣalāḥ al-Dīn en 1193, les Ayyoubides, descendants de celui-ci, parviennent à maintenir la trêve avec les Francs ; une trêve facilitée par la quatrième Croisade (1202-1204) qui aboutit à la prise de Constantinople²⁴⁸. Le contexte est donc marqué par une certaine coexistence avec les Ayyoubides jusqu'en 1210, date à laquelle al-ʿĀdil, frère de Ṣalāḥ al-Dīn et sultan ayyoubide construit une forteresse sur le mont Thabor, dominant la ville d'Acre et provoquant ainsi le camp adverse qui entame la cinquième Croisade dès 1217 (1217-21)²⁴⁹.

Étant donné qu'Ibn Qudāma meurt en 1223, nous n'évoquerons pas les dernières Croisades afin de demeurer dans les limites chronologiques du *Kitāb al-tawwābīn*. Néanmoins, la question que nous pourrions poser ici est la suivante : le contexte historique des Croisades se reflète-t-il dans notre recueil de récits ? Le choix de faire figurer des Gens du Livre notamment à la fin du recueil traduit-il un message particulier, lié aux Croisades précisément et à la confrontation directe des différents monothéismes ? Peu d'informations relatives à l'auteur nous permettent d'élaborer une réponse claire et exhaustive quant au rôle qu'auraient pu jouer les Croisades dans le message transmis par Ibn Qudāma dans son ouvrage. Néanmoins, la place finale accordée aux récits des Gens du Livre et la portée de ces récits est telle qu'elle fera l'objet d'une étude plus approfondie ultérieurement.

1.3.1. Contexte religieux : développement et évolution du hanbalisme

Lorsque la dynastie chiite des Bouyides s'installe à Bagdad durant la deuxième moitié du 10^e siècle, le hanbalisme, déjà implanté, se pose en défenseur de l'orthodoxie sunnite. Parmi les grandes figures hanbalites de Bagdad, Abū al-Qāsim al-Ḥiraqī (m. 334/945-6) bien qu'il ait quitté la ville pour Damas dès l'arrivée des Bouyides, laisse derrière lui le premier manuel de *fiqh* hanbalite, le *Muḥtaṣar*²⁵⁰.

En 447/1055 lorsque Tughrilbeg s'empare de Bagdad, il met fin à la dynastie chiite. Une dizaine d'années plus tard, la *Nizāmiyya* est inaugurée pour l'enseignement du *fiqh* chafite. Malgré la dislocation politique du grand empire seldjoukide et le contexte historique des Croisades, le mouvement de restauration sunnite continue sous l'égide des Zengides puis des Ayyoubides.

²⁴⁸ MORRISSON, 2006, p.54.

²⁴⁹ *Ibid*, p.62.

²⁵⁰ LAOUST, « al-Ḥiraqī », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Imu1dxV> (Consulté le 28 juin 2021)

Henri Laoust qualifie même cette période (447-656/1055-1258) « d'âge d'or du hanbalisme qui, quel que fût son attachement au traditionalisme de son *credo*, apparaît lui aussi, à travers la personnalité de ses principaux représentants, comme profondément diversifié »²⁵¹. Il se trouve que c'est précisément à cette époque qu'Ibn Qudāma évolue et reçoit sa formation. En effet, dès son plus jeune âge, il étudie non seulement le Coran et la Sunna comme l'exige la tradition mais également le *Muḥtaṣar* d'al-Ḥiraqī²⁵² susmentionné.

Parmi les personnages qui ont une influence notoire dans le développement du hanbalisme et qui évoluent à une époque plus ou moins contemporaine de notre auteur, figure le vizir Ibn Hubayra – précédemment mentionné – qui s'emploie à la restauration de la Sunna et de l'autorité califale, inaugurant une *madrassa* destinée à l'enseignement de la Tradition et de la jurisprudence hanbalite²⁵³. Il exerce une pression importante sur Nūr al-Dīn et aspire à l'unification de tous les sunnites sous l'égide du hanbalisme.

Le deuxième personnage a, quant à lui, exercé une influence directe sur notre auteur puisqu'il s'agit de 'Abd al-Qādir al-Ġilānī (m. 561/1166)²⁵⁴ que nous avons déjà mentionné et qui – rappelons-le – est à la fois hanbalite et éponyme de la première confrérie soufie, la *qādiriyya*. Enfin, « l'âge d'or » du hanbalisme (447-656/1055-1258) voit également s'affirmer Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200) que nous avons déjà mentionné également.

L'étroite collaboration entre Ibn al-Ġawzī et le calife engendre une politique gouvernementale de plus en plus favorable au hanbalisme. Toutefois, la même politique provoque en 573/1177 de violentes tensions entre Musulmans et Juifs puis entre sunnites et chiïtes l'année suivante²⁵⁵. Bien que l'on ne possède pas de chronologie précise attestant des séjours d'Ibn Qudāma à Bagdad, il est fort probable qu'il ait été témoin de ces tensions, justifiant peut-être sa prise de position à travers certains récits que nous évoquerons plus loin (1.3.2).

Le fils et successeur du calife al-Mustaḍī', al-Nāṣir (m. 622/1225), contrairement à son père adopte une attitude relativement défavorable et ambiguë à l'égard du hanbalisme, aspirant plutôt à une réconciliation entre sunnites et chiïtes²⁵⁶. Les tensions que provoque l'ascension du hanbalisme prennent de l'ampleur en 595/1198 avec l'exil d'Ibn al-Ġawzī, l'hostilité

²⁵¹ LAOUST, « Ḥanābila », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/cmu1hDk> (Consulté le 13 février 2018)

²⁵² LAOUST, 1950, p.XII.

²⁵³ G. MAKDISI G., « Ibn Hubayra », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/qmu1kND> (Consulté le 2 décembre 2018)

²⁵⁴ Sur 'Abd al-Qādir al-Ġilānī (m. 561/1166), consulter notamment : DEMEERSEMAN, 1988 ; CHABBI, 1971 ; 'ABD ALLĀH ḤIDR, 2014 ; AYNİ, 2016.

²⁵⁵ LAOUST, 1950, p.XVI : note n°1.

²⁵⁶ *Ibid*, p.XIX.

grandissante en Égypte à l'égard des hanbalites et l'accusation portée contre 'Abd al-Ġānī, le cousin d'Ibn Qudāma, sur ses présumées positions anthropomorphistes²⁵⁷. Toutefois, bien que cet épisode crée de véritables tensions dirigées vers les hanbalites de Syrie, il ne porte pas vraiment préjudice au hanbalisme qui continue de se développer par le biais des enseignements, des institutions, des mosquées et des instruments de propagande.

A Damas, après la mort de 'Abd al-Ġānī, le hanbalisme évolue sous l'autorité d'Ibn Qudāma désormais maître de l'école hanbalite de Syrie. Tout en continuant à enseigner, il dirige la prière des hanbalites à la mosquée des Omeyyades et compte parmi les personnages les plus influents de la ville : « sans exercer de fonctions d'État, il occupait à Damas une place de premier plan »²⁵⁸. Le hanbalisme se développe ainsi de façon régulière jusqu'en 624/1227 marquant la fin du règne et la date du décès d'al-Mu'azzam, un philanthrope qui entretenait d'étroites relations avec les Banū Qudāma. Un des événements les plus représentatifs des tendances favorables du calife à l'égard du hanbalisme est l'établissement du *mihrab* hanbalite.

Ibn Qudāma joue donc un rôle important dans le développement du hanbalisme à Damas et ce, non seulement en raison de son influente position au sein de la communauté mais également grâce à la rédaction de son *Muġnī fī-l-fiqh* (*Le précis de droit/jurisprudence*) en une vingtaine de volumes qui représente depuis plus de neuf siècles une référence incontestable en matière de jurisprudence hanbalite. Henri Laoust dit d'ailleurs à son sujet : « Écrit avec une admirable clarté, dans une langue élégante et pure, dépouillée de tout ornement inutile, le *Muġnī* constitue une des sommes du droit musulman les plus harmonieusement composées. Accueilli avec une extrême faveur, même par des auteurs non hanbalites, le *Muġnī* a souvent été considéré comme le dépositaire de la doctrine de l'école, dont la connaissance pouvait permettre, à un jurisconsulte de s'élever au rang de *muġtahid* [...] »²⁵⁹.

En outre, Ibn Qudāma affirme son obédience hanbalite non seulement par sa production intellectuelle juridique mais également dans le *Kitāb al-tawwābīn* où le schéma narratif des récits n°96 et 97 met essentiellement l'accent sur la différenciation entre chafisme et hanbalisme, privilégiant explicitement cette dernière école.

²⁵⁷ *Ibid*, p.XXI.

²⁵⁸ *Ibid*, p.XXIV.

²⁵⁹ *Ibid*, p.XL.

Il s'agira donc dans cette troisième sous-partie d'explorer les positions doctrinales et idéologiques d'Ibn Qudāma en illustrant notre argumentation par des récits dans lesquels sont dévoilées lesdites positions.

1.3.2. Positions doctrinales et idéologiques d'Ibn Qudāma

1.3.2.1. Fervent défenseur du hanbalisme (récits n°96 et n°97)

Dans le récit n°96²⁶⁰ lequel s'insère dans le huitième chapitre intitulé « Repentir d'un groupe parmi les peuples », Abū al-Faḍl Muḥammad ibn Nāṣir al-Sulāmī²⁶¹ raconte avoir eu l'habitude d'entendre les juristes d'obédience chafiiite de la *Nizāmiyya* dire que le Coran est d'essence divine (*al-dāt*), que les lettres et les sons sont l'expression et la preuve de cette parole essentiellement divine²⁶².

Ces paroles l'influencent tellement qu'il approuve les propos de ces juristes et lorsqu'il prie, il invoque Dieu et l'implore de le guider vers la meilleure doctrine et le meilleur dogme.

Puis un jour, en 494/1100, durant la première nuit du mois de *rağab*, dans un rêve, il se voit se rendre à la mosquée du *šayḥ* Abū Mansūr al-Ḥayyāt (m. 499/1106)²⁶³. Devant le *šayḥ*, le prophète est assis, vêtu de blanc et coiffé d'un turban blanc. Al-Sulāmī prend place derrière eux et voici que le prophète se tourne vers lui, l'incitant par trois fois à adopter la doctrine du *šayḥ* Abū Mansūr. A son réveil, il raconte à sa mère son rêve laquelle lui confirme l'inspiration divine de celui-ci. Le lendemain matin, il se rend à la mosquée d'Abū Mansūr et lui raconte son rêve. Le *šayḥ* lui conseille alors de suivre la doctrine chafiiite en matière de droit et celle d'Ibn Ḥanbal dans le dogme. N'appréciant pas l'adhésion à deux courants, al-Sulāmī choisit de suivre l'école juridique et théologique hanbalite. Après quoi, le *šayḥ* lui conte sa propre histoire. Au départ chafiiite et porté sur les questions de divergences, il finit par délaïsser ces questions pour se consacrer à l'étude du *Muḥtaṣar* d'Abū al-Qāsim al-Ḥiraqī d'obédience hanbalite, remerciant Dieu qui « l'a sauvé du dogme hétérodoxe pour l'orienter vers la Sunna »²⁶⁴.

²⁶⁰ Dans un recensement qui s'appuie essentiellement sur le site de sources arabes *shamela.ws*, il s'avère que le texte n'apparaît que dans une source postérieure à la nôtre, dans le *Al-ḍayl 'alā ṭabaqāt al-ḥanābila* d'Ibn Rağab (Banque de données en ligne *shamela.ws* : <https://cutt.ly/HR7QXZH> (Consulté le 5 novembre 2021)).

²⁶¹ Surnommé plus communément Ibn Naṣir al-Sulāmī (m. 550/1155), il est connu pour être un traditionniste irakien (Al-maktaba al-šāmila, [base de données en ligne] : <https://cutt.ly/pmu2ibj>) (Consulté le 10 décembre 2018)

²⁶² « *Al-qur'ān ma'nā qā'im al-dāt wa-l-ḥurūf wa-l-aṣwāt 'ibārāt wa dalālāt 'alā al-kalām al-qadīm al-qā'im bi-l-dāt* » (IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.217)

²⁶³ Abū Mansūr al-Ḥayyāt (m. 499/1106) était un érudit hanbalite et imam de la mosquée d'Ibn Ğarda à Bagdad. On dit qu'il y vivait et qu'il y enseignait le Coran, refusant toute rémunération et n'oeuvrant que pour la récompense dans l'au-delà (EPHRAT, 2000, p.83).

²⁶⁴ « *Wa aškuruhu id anqadanī min i'tiqād al-bid'a ilā i'tiqād al-sunna* » (IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.219)

Dans le second récit (n°97) qui succède au premier dans le recueil et par lequel s'achève ce huitième chapitre²⁶⁵, Abū al-Ḥasan al-Hurṭānī²⁶⁶ amorce son histoire en évoquant l'un de ses camarades, Muḥammad ibn Ḥunays le *mutakallim*, qui exposait devant al-Qayrawānī des propos tirés du livre d'al-Bāqillānī, savant *mutakallim* également.

Par la suite, al-Hurṭānī voit en rêve 'Alī ibn Abī Ṭālib assis sur le toit d'un *ribāṭ* d'un dénommé Abū Sa'īd al-Ṣūfī, entouré de gens. Il s'approche de lui et le salue. Sans transition, 'Alī lui demande s'il est à la recherche de la bonne doctrine à adopter, ce à quoi le personnage répond positivement. 'Alī lui propose donc de suivre la voie de l'Imam Ibn Ḥanbal.

Il se voit, par la suite, refuser la compagnie d'un de ses camarades avec qui il étudie le *kalām* puis se rend à la mosquée du *ṣayḥ* Abū Mansūr et lui raconte sa vision. Après lui avoir confirmé qu'il a été élu (*anta murād*²⁶⁷), le *ṣayḥ* offre, en guise de célébration de cette nouvelle, du pain et des dattes à ceux qui ont appris l'intégralité du Coran ou ne serait-ce qu'une partie. Dès lors, al-Hurṭānī affirme avoir cessé de fréquenter al-Qayrawānī et avoir adopté la doctrine et la profession de foi hanbalite et ce, jusqu'au jour de la résurrection.

Bien que ces deux récits soient courts, ils renferment un nombre important d'éléments révélateurs sur le point de vue juridique et théologique soutenu par Ibn Qudāma et qu'il entend propager autour de lui. Les personnages y sont nombreux et les messages transmis également. Pour tenter de discerner, au mieux, les points de vue de l'auteur, une analyse aussi bien littéraire qu'historique et religieuse de ces récits pourrait nous apporter un éclairage tout à fait intéressant sur les tendances plus précises de l'auteur et sur ce qu'il souhaite transmettre à ses lecteurs.

²⁶⁵ Toujours selon un recensement basé sur le site alwaraq.net, la seule mention de ce récit qui nous soit parvenue est celle du *Kitāb al-tawwābīn*.

²⁶⁶ Dans les deux éditions du *Kitāb al-tawwābīn* que nous possédons (celles de G. Makdisi G., 1961 et d'al-Arna'ūt, 1996), le nom est orthographié comme suit : Abū al-Ḥasan al-Haraqānī. Or, il semble que cette orthographe ne corresponde pas au personnage dont il s'agit dans ce récit. En effet, Abū al-Ḥasan al-Haraqānī (m. 425/1033) est un célèbre mystique persan notamment connu pour ses pratiques ascétiques extrêmes et ses voyages spirituels. Néanmoins, lors de nos recherches, nous avons constaté qu'il existait un dénommé Abū al-Ḥasan également mais dont le nom de famille est al-Hurṭānī, suggérant qu'il ait pu y avoir une erreur de copie et une confusion entre le « ṭ » (ث) et « q » (ق) du point de vue des points diacritiques (bien que dans le Ms. 1384 de la BNF le copiste ait bel et bien noté al-Haraqānī avec un « q » (<https://cutt.ly/lmld4sF> (Consulté le 4 juillet 2021))).

Et il se trouve que ledit al-Hurṭānī a appris le Coran à Bagdad sous la guidance d'Abū Mansūr al-Ḥayyāt précédemment mentionné et qu'il aurait été initié à la théologie spéculative par al-Qayrawānī justement (IBN AL-NAĞĠĀR, vol.4, 2006, p.546). Il en va sans doute que le personnage dont il s'agit dans ce récit est, par conséquent, Abū al-Ḥasan al-Hurṭānī et non Abū al-Ḥasan al-Haraqānī. En outre, dans la notice biographique que lui consacre Ibn al-Nağğār, il y est mentionné qu'il fit l'objet d'un rêve ; sans donner au lecteur des détails relatifs à ce rêve. Toutefois, la référence au rêve semble renvoyer au rêve dont il est question dans le récit n°97.

²⁶⁷ Signifiant littéralement « voulu, désirer », il désignerait, chez les mystiques, l'élus de Dieu (« R-w-d », *Kazimirski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/YQQnpIL> (Consulté le 4 juillet 2021)).

Dans le premier récit, le narrateur amorce celui-ci par une référence à la *Nizāmiyya*, soit l'établissement supérieur religieux sunnite premièrement fondé à Bagdad en 459/1067 par Nizām al-Mulk, ministre des Sultans seldjoukides Alp Arslān et Malikshah, fervent défenseur du chafiisme et ayant joué un rôle notoire dans la renaissance politique, culturelle et intellectuelle du sunnisme. Le très célèbre al-Ġazālī, de tendance chafiite y enseigne quelques années. Cependant, la *Nizāmiyya* de Bagdad commence à décliner au 6^e/12^e siècle, au moment où les institutions d'enseignement hanbalites deviennent influentes²⁶⁸. Une influence qui se reflète notamment dans le récit lorsque le narrateur, après avoir mentionné les discussions entre savants chafiites dans la *Nizāmiyya*, situe son rêve en l'an 494/1100 et qu'il est invité par le prophète à adopter la doctrine d'Ibn Ḥanbal à laquelle adhère le *ṣayḥ* Abū Mansūr. Dès lors, adhérer à l'école hanbalite est représentée comme le cheminement le plus salutaire, un idéal de vie supposé « sauver la communauté musulmane de la corruption »²⁶⁹.

L'information qui succède à la mention de la *Nizāmiyya* et des discussions chafiites qu'y tiennent les savants concerne la nature de la Révélation (*kuntu asma 'u al-fuqahā' min aṣḥāb al-ṣāfi'ī fī-l-Nizāmiyya yaqulūna – ya 'nī – al-qur'ān ma 'nā qā'im bi-l-dāt wa-l-ḥurūf wa-l-aṣwāt 'ibārāt wa-dalālāt 'alā al-kalām al-qadīm al-qā'im bi-l-dāt*)²⁷⁰. Nous savons qu'une des affirmations principales avancées par les Mu'tazilites et en particulier chez certains *Mutakallimūn*, ayant provoqué de nombreux débats et fait l'objet de maintes réfutations, est le caractère créé du Coran²⁷¹. La plupart soutient l'idée que le Coran est « au sens technique, un accident (*'araḍ*) ; comme toute parole, il est fait de « lettres mises en ordre et sons fragmentés (*ḥurūf manzūma wa-aṣwāt muḳaṭṭa'a*) que Dieu crée dans tel ou tel support corporel (*maḥall*) »²⁷².

Il est intéressant de noter que cette référence aux lettres et aux sons est la même référence faite au début du récit n°96 lorsqu'il est dit que « *wa-l-ḥurūf wa-l-aṣwāt 'ibārāt wa dalālāt 'alā al-kalām al-qadīm al-qā'im bi-l-dāt* » et affirmant ici que ces lettres et ces sons sont précisément une preuve de l'essence divine de cette Révélation, soulignant ainsi son caractère tout à fait increé.

²⁶⁸ BOWEN et BOSWORTH, « Nizām al-mulk », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/4mu27v3> (Consulté le 8 avril 2021)

²⁶⁹ KINBERG, 1985, p.61.

²⁷⁰ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.217.

²⁷¹ GIMARET, « Mu'tazila », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Xmu9qrV> (Consulté le 4 décembre 2018)

²⁷² *Ibid.*

A travers une réfutation implicite de la thèse du Coran créé, Ibn Qudāma se positionne fermement par rapport à la théologie spéculative qu'il rejette d'ailleurs dans son ouvrage *Tahrīm al-nazar fī kutub ahl al-kalām* et que G. Makdisi édite sous le titre de *Ibn Qudāma's censure of speculative theology*²⁷³.

Cette prise de position contre les *Mutakallimūn* se retrouve également dans le deuxième récit où le personnage, une fois la doctrine hanbalite adoptée, dit s'être éloigné de ses fréquentations aux tendances théologiques spéculatives. En outre, dans un rêve mentionné dans l'article de Leah Kinberg, Aḥmad ibn Ḥanbal y est vu se tenant devant la porte du paradis, face aux *ahl al-sunna* qui défendent la thèse du Coran incréé, se posant dès lors comme une figure principale dans le débat contre les Mu'tazilites et fervent défenseur du caractère éternel du Coran²⁷⁴.

Dans le premier récit (n°96), lorsque le personnage entend ce qui est dit à propos des lettres, des sons et de l'essence divine de la Révélation, il témoigne avoir été particulièrement ému et influencé de sorte à implorer Dieu de le guider vers la doctrine la plus convenable. Si le récit s'inscrit dans un recueil dédié au repentir, il suppose une mise en avant des fautes commises par un individu, sa volonté d'y renoncer et son retour à Dieu par une certaine dévotion.

Or, dans ces récits où le thème principal consiste en l'apologie d'une école juridique et théologique en particulier, ce que le schéma narratif du recueil nous incite à considérer comme une faute n'en est une qu'au regard de l'auteur qui défend sa propre école.

Contrairement à d'autres récits où la prise de conscience s'opère à la suite d'un événement défini dans le temps, elle se manifeste ici après une période plus longue où le personnage avait l'habitude d'entendre les savants chafites s'entretenir au sujet du caractère incréé et divin du Coran.

Puis, à défaut de ne pouvoir s'orienter lui-même, il implore Dieu de le guider vers la bonne voie. S'en suit le véritable élément déclencheur représenté par un rêve où le prophète en personne lui recommande de suivre la doctrine hanbalite. Abū Hurayra et Anas disent à ce sujet avoir entendu le prophète dire que « Quiconque me voit dans un rêve me voit réellement (en étant éveillé) ; Satan ne pouvant prendre ma forme²⁷⁵ ». Toutefois, il ne s'agit pas exclusivement de l'apparition du prophète dans le rêve mais d'une fréquente tendance à

²⁷³ G. MAKDISI G., 1962.

²⁷⁴ KINBERG, 1985, p.66.

²⁷⁵ AL-BUḤĀRĪ, vol. 9, 1997, p.92 : n°6993.

légitimer, dans la littérature de l'époque, telle ou telle école juridique en s'appuyant – entre autres – sur un rêve²⁷⁶ et sur quoi nous reviendrons dans les paragraphes suivants.

Pour en revenir au récit, à son réveil, al-Sulāmī se rend à la mosquée d'Abū Mansūr, savant hanbalite mort en 499/1106 et ayant exercé la fonction d'imam à Bagdad, à *Dār al-ḥilāfa*²⁷⁷. Ce qu'il est intéressant de signaler est l'évolution du choix d'école entre les deux récits et qui représente relativement bien l'évolution des écoles mêmes.

En effet, dans le premier récit, lorsque notre personnage raconte à Abū Mansūr son rêve, celui-ci lui conseille d'adopter le chafisme pour les questions de droit et le hanbalisme pour celles relatives au dogme. Les deux écoles sont donc appréciées à leur juste valeur et aucune n'est préférée à l'autre alors qu'Abū Mansūr est vraisemblablement hanbalite²⁷⁸. Cette double orientation peut être expliquée par le fait que le contexte du récit ne voit pas encore une implantation significative du hanbalisme, que le chafisme occupe une place encore importante en milieu savant et que les deux écoles partagent une vision commune en ce qui concerne l'usage du Coran et des hadiths dans les problématiques d'ordre juridique. Ce qui justifierait, selon Leah Kinberg notamment, l'absence de condamnation de l'une ou de l'autre des écoles dans les rêves mais plutôt l'élévation de celles-ci et les louanges dont elles font l'objet²⁷⁹.

Toutefois, malgré la proposition émise par Abū Mansūr de suivre deux écoles distinctes, le personnage privilégie une seule école et choisit, par conséquent, le hanbalisme, représenté dans le texte comme étant la voie menant à la Sunna.

Cette idée se cristallise dans le deuxième récit où le personnage principal amorce son récit en mentionnant certaines personnalités rattachées à la théologie spéculative. Il évoque ensuite son rêve où cette fois-ci, ce n'est pas le prophète qu'il voit en rêve mais son gendre et le représentant des chiites, 'Alī b. Abī Ṭālib. Il le trouve assis sur le toit de la citadelle du *ṣayḥ* Abū Sa'īd al-Ṣūfī (m. 440/1049)²⁸⁰ et en profite pour souligner la dimension particulière de 'Alī dont la tête, bien qu'assis, arrive à hauteur des gens debout. Sans aucune transition, 'Alī se retourne et invite notre personnage à choisir l'école hanbalite. Le rôle que joue 'Alī dans la transformation du

²⁷⁶ KINBERG, 1985, p.49.

²⁷⁷ EPHRAT, 2000, p.83.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ KINBERG, 1985, p.71.

²⁸⁰ Abū Sa'īd al-Ṣūfī, de son nom commun Abū Sa'īd Abū al-Ḥayr, est un mystique persan né dans le Ḥorasān qui étudie le droit chafite avant de s'adonner « avec un zèle extrême à un ascétisme sévère et aux exercices mystiques ». Il a l'habitude de s'isoler mais également de séjourner dans des monastères (RITTER, « Abū Sa'īd Faḍl b. Abī l-Khayr », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Pmp5hhn> (Consulté le 4 décembre 2018)

personnage est particulièrement significatif : en tant que représentant des chiïtes, lorsqu'il invite à choisir le hanbalisme, c'est la communauté chiïte dans son ensemble qu'il invite à se faire hanbalite. Le discours dénigre le chiïsme en faisant l'apologie du hanbalisme et d'un type de hanbalisme en particulier : un hanbalisme favorable aux soufis.

En effet, le fait que soit précisé l'appartenance au soufisme du personnage chez qui prend place 'Alī témoigne d'une certaine approbation à l'égard du soufisme.

Quant à la taille de 'Alī, elle symbolise vraisemblablement son importance et met l'accent sur sa supériorité par rapport aux gens qui l'entourent aussi bien en tant que personnalité affiliée au prophète mais également en tant que représentant de l'islam agréé par Dieu.

Dans le deuxième récit et à l'instar du premier, Abū al-Ḥasan al-Ḥirqānī, le personnage principal, se rend également dans la mosquée d'Abū Mansūr afin de lui conter sa vision. Toutefois, celui-ci ne réagit pas de la même façon dans ce deuxième récit puisqu'il ne mentionne plus le chafisme comme l'une des deux voies à suivre. En effet, lorsqu'al-Hurṭānī lui fait part de sa vision, Abū Mansūr le qualifie de *murād*. Le personnage est dès lors considéré comme un élu de Dieu ; conférant au processus d'adhésion au hanbalisme une dimension quelque peu salvatrice puisqu'il se présente dès lors comme la meilleure des voies à suivre et la plus conforme à la Sunna. En effet, dans ce type de rêves qui tendent à promouvoir l'école hanbalite, les individus sont invités à suivre les enseignements d'Aḥmad ibn Ḥanbal mais pas seulement : s'ils y adhèrent, le paradis leur est promis²⁸¹. La place que possède Ibn Ḥanbal dans le développement de la civilisation islamique est notoire. Comme le mentionne Leah Kinberg dans son article dédié à la légitimation des *maḏāhib* à travers les rêves, Ibn Ḥanbal

*« is one of the most celebrated traditionists, is known as a protector of the sunnah, is one of the central figures in ethics (zuhd literature), he is probably the most prominent figure in the debate between the mu'tazilah and sunnī Islam concerning the nature of the Koran. [...] Consequently, it is not surprising that he occupies a more central role in dream literature and the number of dreams that praise him is more extensive than those told about any of the other jurists »*²⁸².

Par ailleurs, elle s'emploie à mettre en exergue, dans son article, le rôle exercé par Ibn Ḥanbal au sein de la communauté, à travers un certain nombre de rêves explicites qui le présentent comme un sauveur, un idéal éthique et religieux, ainsi qu'un modèle à suivre en adhérant notamment à son école juridique et théologique.

²⁸¹ KINBERG, 1985, p.60.

²⁸² *Ibid*, p.58.

Il est également intéressant de noter la relation linguistique qui s'établit entre le terme *murād*, un participe passif signifiant « ce qui est voulu, désiré » (ici « élu ») et le terme *murīd*, un participe actif qui désigne plus spécifiquement le disciple spirituel. Par son choix porté sur le hanbalisme, le personnage accomplirait-il une sorte d'ascension spirituelle en passant d'un état en évolution à un état plus achevé ? La réaction d'Abū Mansūr est, à cet effet, relativement surprenante puisqu'il décide de célébrer cette nouvelle adhésion par la distribution de nourriture à ceux qui ont entièrement ou partiellement mémorisé le Coran. Le huitième chapitre s'achève sur cette célébration faite en l'honneur du hanbalisme que le personnage s'engage d'ailleurs à suivre jusqu'au jour de la Résurrection, signifiant sa détermination, ainsi que les promesses et menaces qu'annonce ce jour.

Par une analyse des enjeux religieux de ces deux récits, nous avons pu constater l'importance de ceux-ci en ce qu'ils révèlent éminemment bien certaines prises de position de l'auteur et en particulier la place qu'il accorde au hanbalisme dont il fait la propagande. De par le nombre d'éléments pertinents qu'ils renferment, ces récits mettent l'accent aussi bien sur la préférence au hanbalisme que sur la réfutation du *kalām* que nous allons prochainement aborder.

1.3.2.2. Réfutation de la théologie spéculative (récits n°76 et n°80)

Dans les deux récits précédemment mentionnés (n°96 et 97), l'auteur est très clair par rapport à la théologie spéculative qu'il réfute explicitement par le biais de ces histoires. Tout en faisant l'apologie du hanbalisme, les adeptes du *kalām* et leurs idéologies sont écartés. Toutefois, le thème principal de ces récits demeure le hanbalisme, contrairement aux récits 76 et 80 spécifiquement axés sur cette réfutation²⁸³.

Dans le récit n°76 qui vient clôturer le chapitre consacré au « repentir des rois de cette communauté », Ṣālīḥ ibn ʿAlī ibn Yaʿqūb al-Hāšimī raconte avoir été présent lors du conseil tenu par le calife abbasside al-Muhtadī bi-llāh (m. 256/870)²⁸⁴ qui avait l'habitude de recevoir

²⁸³ A ce sujet, il est intéressant de noter que le récit de Ġaʿfar ibn Ḥarb (n°69), personnage mutazilite de la première moitié du 9^e siècle, ne fasse pas intervenir celui-ci en tant que mutazilite mais en tant qu'ascète uniquement. Dans le récit, aucune mention n'est faite quant à ses tendances théologiques. Le schéma narratif qui s'étale sur une douzaine de lignes met l'accent sur un personnage, Ġaʿfar ibn Ḥarb, jouissant d'une position sociale importante et qui, après avoir entendu un verset du Coran, décide de renoncer au pouvoir et distribue tous ses biens. Il se baigne dans le Tigre pour se purifier et à la suite de cela, se consacre au savoir et à la dévotion jusqu'à sa mort. Le récit s'inscrit dès lors dans le thème du renoncement et non plus du débat théologique. Est-ce qu'il se retire du monde ? Est-ce qu'il poursuit les débats ? Est-ce qu'il ne cesse pas d'une certaine manière d'être mutazilite ?

²⁸⁴ Al-Muhtadī bi-llāh (m. 256/870) est un calife abbasside dont le règne est particulièrement court (255-6/869-70). Connu pour son rigorisme, il aurait retiré tous les instruments de sa cour, aspirant à « tirer le califat de son

le peuple et entendre ses requêtes. Ce que Ṣāliḥ entend lui plaît. Il ne cesse donc de porter son regard sur le calife jusqu'à que ce dernier le remarque. Leurs regards se croisent trois fois. Le calife finit par lui demander s'il a quelque chose à dire. Ṣāliḥ répond par l'affirmative. Il lui dit alors de retourner à sa place et ordonne à l'huissier de ne pas le laisser sortir.

Lorsque les gens s'en vont, il convoque Ṣāliḥ et lui dit : « Ô Ṣāliḥ ! Voudrais-tu me dire ce à quoi tu penses ou voudrais-tu que je te dise moi ce à quoi tu penses ? ». Ṣāliḥ répond : « Ô Prince des Croyants ! Ce qu'il te plaît et ce que tu ordonnes ». Celui-ci dit alors : « Je pense que ce que tu as vu t'a déplu alors tu t'es dit : « Il serait meilleur calife s'il ne disait pas « Le Coran est créé » (*al-Qur'ān maḥlūq*) ».

Ṣāliḥ confirme lesdits propos et lui répond qu'en tant que calife, personne ne saurait mieux transmettre la vérité. Après quoi, le calife lui confie n'avoir cessé de proclamer que le Coran est créé depuis le règne d'al-Wāṭiq jusqu'au jour où Aḥmad ibn Abī Dū'ād²⁸⁵ fait venir un *ṣayḥ*, doté d'un certain charisme.

Le calife l'invite donc à engager le débat avec Ibn Abī Dū'ād mais le *ṣayḥ* pointant du doigt la faiblesse de son adversaire, provoque la colère du calife. Le *ṣayḥ* s'engage tout de même à affronter Ibn Abī Dū'ād et s'en suit un débat où le *ṣayḥ* met à l'épreuve la thèse du Coran créé soutenue par son adversaire en lui posant des questions sur la Révélation, son objectif, le message transmis par Dieu et Son prophète, laissant Ibn Abī Dū'ād sans voix.

Remportant le débat, les chaînes du *ṣayḥ* sont défaits. Le calife veut le garder près de lui mais après quelques échanges et face au refus du *ṣayḥ* d'accepter un don du calife, celui-ci lui demande tout de même de le nommer combattant pour protéger les frontières ; ce que le calife accepte. Par la suite, le calife al-Wāṭiq se met à réfuter la doctrine du Coran créé, suivit par al-Muhtadī qui en fait de même.

Dans le second récit (n°80), le narrateur raconte que le repentir de Dāwūd al-Ṭā'ī s'opère lorsque celui-ci voit une femme pleurer dans un cimetière, auprès d'une tombe où se trouve enterré son bien-aimé. À la suite de cette vision, Dāwūd ne cesse de s'instruire et d'adorer Dieu, dépassant par son ascèse les gens de Kūfa. Ayant hérité de vingt dinars, il subsiste durant vingt ans avec cet argent, buvant sans étancher sa soif, ne se nourrissant que de pain et récitant cinquante versets entre chaque bouchée.

abaissement et □...□ à rétablir la puissance du Commandeur des Croyants » (ZETTERSTÉEN et BOSWORTH, « Al-Muhtadī », *EI*, □ en ligne □ : <https://cutt.ly/EQ2SF22> (Consulté le 20 août).

²⁸⁵ Aḥmad ibn Abī Dū'ād (m. 240/854) : célèbre juge mutazilite qui occupe une place importante auprès des califes abbassides al-Ma'mūn (m. 217/833), al-Mu'taṣim (m. 227/842) et al-Wāṭiq (m. 232/847). Il joue un rôle notoire également dans la répression intellectuelle et théologique à laquelle est soumis Aḥmad ibn Ḥanbal.

Un jour, un homme lui rend visite et lui fait remarquer qu'une poutre s'est brisée dans le plafond de sa maison. Ce à quoi il répond qu'il habite cette maison depuis vingt ans et qu'il n'a jamais porté son regard au plafond jusqu'à ce moment.

Le narrateur achève alors le récit par une remarque affirmant « qu'ils détestaient aussi bien les regards que les propos superflus » (*wa kānū yakrahūna fuḍūl al-nazar kamā yakrahūna fuḍūl al-kalām*)²⁸⁶.

Dans le premier récit, la prise de position anti-*kalām* prend la forme d'un long débat qui oppose un *ṣayh* à une célèbre figure mu'tazilite et qui s'étend sur environ trois pages. Le *ṣayh*, personnage de fiction défie le grand juge mu'tazilite Ibn Abī Dū'ād (m. 240/854) et ses idées par une série de questions qui, en l'absence de réponses, finissent par montrer l'ignorance de son adversaire. Il lui demande, entre autres, si la doctrine qu'il prêche est elle-même prêchée par le prophète ; si elle lui est connue ou non ; si oui, pourquoi ne l'a-t-il pas diffusée et autant de questions qui tendent à démontrer l'inexistence de cette doctrine dans les fondements de l'islam et auxquelles le juge ne peut répondre.

Outre sa thématique principale qui informe explicitement le lecteur sur les prises de position théologiques de l'auteur, ce récit présente également la particularité de mettre en avant une controverse et certains personnages connus.

Le récit figure notamment dans le *Tā' rīh Baġdād* d'al-Ḥaṭīb al-Baġdādī²⁸⁷ (m. 463-5/1071) et le *Muntaẓam* d'Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200). Il met l'accent sur une polémique qui a joué un rôle important dans le développement de la théologie islamique et qui contribue – dans une certaine mesure – à consolider la doctrine hanbalite en plein essor, poussant celle-ci à parfaire son raisonnement et à s'imposer. Le récit révèle donc à la fois le thème de la polémique anti-*kalām* et celui du développement de la doctrine juridique et théologique hanbalite.

Quant au deuxième récit, la référence à cette controverse est exprimée de façon plus subtile et c'est G. Makdisi dans son édition qui relève cette référence exprimée par un « jeu de mots »²⁸⁸. Il explique ainsi que lorsque le narrateur dit « qu'ils [sous-entendu les ascètes] détestaient

²⁸⁶ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.197.

²⁸⁷ Fils de prédicateur et célèbre prédicateur lui-même, al-Ḥaṭīb al-Baġdādī consacre le plus clair de son temps à la science du hadīth. Au départ hanbalite, il semblerait avoir provoqué l'hostilité de ses confrères après qu'il ait manifesté une certaine inclination pour le chafisme et l'adoption d'idées asharites, suscitant la désapprobation des tenants du hanbalisme, catégoriquement opposés à toute forme de théologie spéculative.

²⁸⁸ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.xxv.

l'excès du *nazar* et du *kalām* », c'est par la polysémie des termes que le message est implicitement communiqué ; le *nazar* signifiant tout aussi bien le regard que la spéculation et le *kalām*, la parole et la théologie spéculative traitant des attributs divins en particulier²⁸⁹. D'ailleurs, l'ouvrage d'Ibn Qudāma qui traite de cette problématique s'intitule justement *Taḥrīm al-nazar fī kutub ahl al-kalām*, réunissant les deux termes dans leur deuxième acception. Le récit du repentir de Dāwūd al-Ṭā'ī (n°80) est nettement plus court que le premier (n°76) et donne lieu à des variations plus importantes selon les différentes versions. En comparant les versions présentes dans la *Risāla al-quṣayrīyya* d'Abū al-Qāsim al-Quṣayrī (m. 465/1072)²⁹⁰, celle d'Ibn Ḥamdūn (m. 562/1166-7) tirée de l'ouvrage *Al-taḍkira al-Ḥamdūnīyya*²⁹¹ et celle du *Kitāb al-tawwābīn*, nous avons constaté qu'Ibn Qudāma est le seul à terminer son récit par la phrase qui révèle implicitement la réfutation de ce type de théologie spéculative (« qu'ils détestaient aussi bien les regards que les propos redondants, superflus ») tandis que les deux autres (al-Quṣayrī et Ibn Ḥamdūn) la font suivre par des considérations relatives au caractère éphémère de la vie d'ici-bas, à l'approche de la mort et aux moyens de garantir son salut dans l'au-delà. Conclure – volontairement – le récit par une phrase où la polysémie de certains termes renvoie à une controverse contemporaine à l'auteur contribue à recentrer le thème du récit sur le débat en question et pour l'auteur, à définir sa position doctrinale.

1.3.2.3. Un hanbalite soufi (récits n°86 et n°135)

Le dernier débat que nous évoquerons dans cette première grande partie est celui qui opposait le hanbalisme au soufisme et que G. Makdisi a su déconstruire à travers des articles et documents dans lesquels il s'emploie – entre autres – à prouver l'affiliation d'Ibn Qudāma au soufisme²⁹². Dans cette sous-partie, il s'agira donc de mentionner le débat en question et de contribuer aux travaux de G. Makdisi en nous appuyant sur des références directement tirées du recueil et par l'analyse de deux récits en particulier où le schéma narratif est explicitement favorable au soufisme.

²⁸⁹ *Ibid*, p.xxv.

²⁹⁰ AL-QUṢAYRĪ, 2007, p.50, [en ligne] : https://archive.org/details/Library.mmn_20160412/page/n49/mode/2up (Consulté le 19 juillet 2021)

²⁹¹ IBN ḤAMDŪN, vol.1, 1996, p.174-75, [en ligne] :

https://archive.org/details/FP84631/01_84631/page/n173/mode/2up (Consulté le 19 juillet 2021)

²⁹² Les études les plus récentes dédiées au débat qui oppose durant longtemps le hanbalisme au soufisme s'articulent – pour la grande majorité – autour de la figure d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et de ses rapports – étroits – avec le soufisme (MAKDISI G., 1975 ; LAOUST, 1986 ; BORI, 2004 ; QAIS, 2011).

La question de la compatibilité entre hanbalisme et soufisme est au centre des recherches avancées par Henri Laoust et par son successeur G. Makdisi dont les divers travaux tendent à inscrire le soufisme dans une perspective tout à fait compatible avec le hanbalisme, souvent rapproché du Wahhabisme, longtemps considéré comme un genre de « néo-hanbalisme »²⁹³.

Bien que datés, les chapitres et articles de G. Makdisi représentent les études les plus pertinentes et les plus complètes à ce sujet. Son article intitulé « The Hanbali school and Sufism » (1974)²⁹⁴, par exemple, est construit sur un ensemble d'arguments destinés à démontrer que le hanbalisme ne s'oppose pas par nature au soufisme mais que les critiques des premiers siècles de l'islam visent plutôt un type de soufisme et ses pratiques en particulier, jugées presque hérétiques²⁹⁵.

Il débute son article par une brève introduction à l'histoire du soufisme et de son émergence. L'opposition qui caractérise le rapport entre le soufisme et la doctrine officielle atteint son paroxysme avec l'exécution du mystique al-Ḥallāḡ en 309/922. La période qui suit témoigne alors d'une tentative de réconcilier le soufisme et l'islam officiel. Le premier exemple cité par l'auteur est al-Ġazālī²⁹⁶ qui parvient à intégrer le soufisme dans le développement de l'islam en général²⁹⁷ car après tout, le soufisme naît de cet islam et il n'est, en réalité, qu'une « méditation continue du Coran même »²⁹⁸.

En prenant l'exemple d'al-Ansārī, surnommé *al-ṣūfī* (le soufi) et d'al-Ġīlānī, comment étant *al-zāhid* (l'ascète)²⁹⁹, G. Makdisi démontre bien qu'il est possible d'être à la fois soufi et hanbalite³⁰⁰.

La suite de son exposé mentionne Ibn Qudāma al-Maqdisī et son *Livre des Repentants*, appuyant son argumentation notamment par une référence à son article « L'Isnad initiatique soufi de Muwaffaq ad-Din Ibn Qudama ». Dans cet article, G. Makdisi révèle au lecteur, en s'appuyant sur une généalogie soufie trouvée par l'auteur dans un document de la Bibliothèque

²⁹³ PESKES, 1999. P.160.

²⁹⁴ MAKDISI G., 1974, p.115-26. En outre, l'ensemble des arguments énoncés par G. Makdisi dans cet article se retrouve dans le sous-chapitre « Soufisme et hanbalisme » tiré de l'ouvrage *L'Islam hanbalisant*, (1983, p.40-60).

²⁹⁵ Cette conception des relations entre le hanbalisme et le soufisme est également développée dans un article assez bref de Christophe Melchert intitulé « The Ḥanābila and the early sufis » (2001, p.352-67) où l'auteur s'emploie à exposer les éventuels rapprochements entre les deux. Toutefois, l'incertitude quant à ce rapprochement persiste ; du moins jusqu'à l'exécution d'al-Ḥallāḡ.

²⁹⁶ L'exemple d'al-Ġazālī est repris par G. Makdisi dans un article paru neuf ans plus tard dans lequel il remet quelque peu en question l'attribution du rôle de conciliateur entre le soufisme et le hanbalisme à al-Ġazālī. En effet, il déclare que « l'on s'était bien rendu compte que le soufisme avait existé avant al-Ġazālī, mais on ne croyait pas qu'il eût été alors intégré à l'orthodoxie musulmane » (MAKDISI G., 1983, p.44)

²⁹⁷ MAKDISI G., 1974, p.115.

²⁹⁸ *Ibid.*, p.116.

²⁹⁹ Cité par MAKDISI G., 1974, p.117.

³⁰⁰ *Ibid.*

Zāhirīyya à Damas daté du 8^e/14^e siècle, qu'Ibn Qudama aurait reçu l'habit soufi du *ṣayḥ* 'Abd al-Qādir al-Gīlānī. Dans le *Targīb al-mutaḥabbīn fī labs ḥirqat al-mutamayyizīn* d'al-Ṭaylānī cité par G. Makdisi dans son article, Ibn Qudāma est lui-même cité pour avoir dit : « *Le Ḥāfiẓ 'Abd al-Ghanī [son cousin] et moi, nous avons reçu l'habit soufi (khirqa) des mains du Shaikh al-Islām 'Abd al-Qādir al-Jīlī [al-Gīlānī] au cours d'une seule et même cérémonie* »³⁰¹. Une affirmation confirmée par d'autres sources faisant figurer l'*isnād* d'al-Gīlānī, que cite aussi G. Makdisi dans son article.

G. Makdisi met donc en évidence le double message contenu dans le *Livre des Repentants* : l'un en faveur du hanbalisme tandis que l'autre revendique une conception du soufisme compatible avec l'orthodoxie sunnite. G. Makdisi affirme même que « nous n'avons plus besoin de supposer qu'Ibn Qudāma a eu simplement de la sympathie pour les mystiques soufis et le soufisme »³⁰² et ce, grâce à la chaîne de transmission qui fait l'objet de l'article susmentionné et qui « le situe dans une lignée de hanbalites, ascendants et descendants spirituels dont il a reçu l'habit soufi et auquel il l'a transmis »³⁰³.

Toujours selon G. Makdisi, « the Hanbali School preserves Sufism in the spirit of the early Sufis who, as Massignon has pointed out, belonged to *Ahl al-Hadīth*, the Traditionalists, from whose ranks al-Hallāj emerged and which he never renounced »³⁰⁴.

Outre Laoust et G. Makdisi, Christopher Melchert dédie également un article intitulé « The Ḥanābila and the early sufis » (*Arabica*, n°48, fasc.3, 2001 : 352-67) à cette compatibilité. Il y poursuit l'objectif de définir précisément la relation entre les premiers hanbalites de Bagdad et le soufisme primitif, évoquant l'amitié qui caractérisait les relations d'Aḥmad ibn Ḥanbal et de Biṣr al-Ḥāfi'³⁰⁵ mais également le scepticisme quant à ce rapprochement, du moins jusqu'à l'exécution d'al-Hallāj (m. 309/922)³⁰⁶.

³⁰¹ MAKDISI G., 1970, p.93.

³⁰² *Ibid.*, p.90.

³⁰³ *Ibid.* Une donnée confirmée notamment par le récent article de Gabriel Said Reynolds (2021).

³⁰⁴ MAKDISI G., 1974, p.126.

³⁰⁵ MELCHERT, 2001, p.352-67.

³⁰⁶ Al-Hallāj (m. 309/922) est un théologien mystique qui naît à Ṭūr avant de partir pour Wāsiṭ et de devenir le disciple soufi de Sahl al-Tustarī. Il quitte ce dernier à vingt ans et part à Basra où il contracte mariage avec une dénommée Umm al-Ḥusayn. Il effectue quelques séjours à Bagdad où il se forme près d'al-Ḡunayd avant d'entreprendre ses premiers pèlerinages à La Mecque. Il y expérimente alors « sa voie personnelle d'union à Dieu □...□ ». Ses prédications et revendications lui valent d'être emprisonné durant neuf ans avant d'être exécuté publiquement. Parmi ses chefs d'accusation les plus connus, il est accusé de blasphèmes (déclarant notamment « Je suis Dieu-Vérité (*anā al-ḥaqq*) ») et de « prétendre au *ḥulūl* (union des substances avec Dieu) ; et son désir d'intériorisation des actes culturels □...□ fut dénoncé comme une volonté d'abolir le culte » (MASSIGNON et GARDET, « al-Ḥallādj », *EI*, □ en ligne □ : <https://cutt.ly/ZQ2GWyc> (Consulté le 20 août 2021)

Talmon-Heller, quant à elle, voit même le discours du repentir et ses multiples manifestations durant les 12^e et 13^e siècles comme « une influence évidente et profonde de « l'ascétisme soufi » et du hanbalisme au sein de la société médiévale islamique »³⁰⁷.

Le hanbalisme se méfie, par conséquent, d'une certaine forme de soufisme manifestant un excès de confiance en Dieu et condamne, en réalité, la joie, le plaisir, les divertissements, favorisant plutôt un rigorisme morose où la piété s'exprime par la crainte de l'enfer, la crainte de Dieu et les pleurs – entre autres.

Dans le récit n°86 intitulé « Un commerçant » (« rağul min al-tuğğār »), le narrateur raconte avoir connu un commerçant qui médissait sur le soufisme (explicitement mentionné par *al-şūfiyya*)³⁰⁸ mais qui, après un certain temps, se met à fréquenter ses adeptes et dépense même de son argent pour eux. Le narrateur lui demande des explications quant à ce retournement de situation. Le commerçant lui raconte qu'un jour, alors qu'il assiste à la prière du vendredi, il voit sortir Bişr al-Ḥāfi de la mosquée à toute vitesse.

En son for intérieur, il se dit « Regardez-moi donc cet homme que l'on prend pour renonçant et qui ne reste pas à la mosquée ! » (*unzur ilā hāda al-rağul al-mawşūf bi-l-zuhd laysa yastaqirru fī al-masğid*)³⁰⁹. Il décide de le suivre et voit Bişr acheter du pain, de la viande grillée et des pâtisseries ; cette vision provoquant chez lui la détermination de troubler son plaisir une fois installé pour manger. Bişr part pour le désert, suggérant au commerçant qu'il est parti à la recherche d'une oasis et d'eau. Bişr marche sans s'arrêter jusqu'au milieu de l'après-midi (*ʿaşr*), parvenant à la mosquée d'un village où se trouve un malade. Il s'assoit près de lui et se met à le nourrir. Le commerçant se lève alors pour se promener dans le village mais lorsqu'il revient vers le malade une heure plus tard, celui-ci lui dit que Bişr est déjà reparti. Le commerçant l'interroge au sujet de la distance qui sépare le village de la ville de Bagdad ; ce à quoi il répond quarante *farsaḥ*. Le commerçant s'exclame : « Certes nous sommes à Allāh, et c'est à Lui que nous retournerons ! (Coran 2 : 156) Qu'ai-je fait de ma personne ? Je n'ai même pas de quoi louer une monture et je ne peux pas marcher ! ». Le malade lui propose de demeurer jusqu'à ce que Bişr revienne, le vendredi suivant. Il accepte.

Lorsque Bişr revient au même endroit, apportant de quoi manger au malade, celui-ci l'informe de la présence du commerçant. Bişr, irrité, demande à ce dernier pourquoi l'a-t-il suivi. Celui-ci répond : « J'ai fauté ». Bişr lui ordonne ensuite de marcher. Ils arrivent aux environs de

³⁰⁷ TALMON-HELLER, 2009, p.279.

³⁰⁸ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.203.

³⁰⁹ *Ibid.*

Bagdad à l'heure du *magrib*. Une fois arrivés, Bišr lui dit de partir et de ne pas revenir. Le commerçant se repent et se met à les fréquenter [sous-entendu les soufis].

Ce récit n'est pas l'unique récit du recueil qui met en scène un personnage ayant joué un rôle important voire de premier plan dans le développement du soufisme primitif et ce n'est pas non plus le seul récit qui mentionne Bišr al-Ḥāfi. Cependant, il est l'un des seuls récits qui plaide en faveur du soufisme, de façon explicite, mettant en scène un commerçant quelconque qui ne tient pas en grande estime les soufis. Le récit qui s'intitule ici « un commerçant » et qui s'inscrit dans le huitième chapitre suit en réalité trois autres récits (n°83, 84 et 85) consacrés à Bišr al-Ḥāfi, faiseur de miracles (*karāmāt*) et saint (*walī*). Grâce à de petites anecdotes qui ne révèlent pas toujours le processus de repentir si caractéristique des autres récits, la sainteté du personnage et ses attributs sont mis en avant dans les trois récits où des événements extraordinaires font de lui un personnage tout à fait singulier dont le seul toucher, par exemple, peut-être à l'origine de la résolution d'un problème (récit n°85).

L'histoire du marchand (n°86) vient clore alors cette série de récits en mentionnant dans le corps du texte une référence explicite au soufisme. En mettant en scène un commerçant qui, au départ, se moque des soufis avant de se mettre à les fréquenter et de dépenser pour eux, il s'agit, pour l'auteur, de persuader du bien-fondé du soufisme. A travers la figure extraordinaire de Bišr al-Ḥāfi et des miracles qu'il accomplit, l'auteur cherche à convaincre le lecteur de ses thèses, parmi lesquelles l'apologie du soufisme et de la générosité notamment.

Le premier lieu mentionné dans le récit et le premier élément qu'ont en commun le commerçant et Bišr est la mosquée. Néanmoins, une opposition caractérise cette situation initiale : le commerçant qui, au sortir de la prière du vendredi, médite sur les soufis, commettant ainsi un acte blâmable par sa médisance ; et Bišr qui commet un acte doublement louable : il dépense de son argent pour nourrir un malade mais pas seulement puisqu'il lui rend également visite.

En réalité, la distinction de Bišr en tant que soufi est implicite : ce n'est que lorsque le personnage principal raconte avoir été médisant à l'égard du soufisme que Bišr est mentionné dans le but d'illustrer son propos. Aucune de ses actions n'est le propre des soufis puisqu'elles intègrent une éthique plus globale qui suppose d'adopter un comportement vertueux envers ses semblables. Ce que l'auteur met donc en avant c'est un type de comportement caractérisé par la générosité, la charité et la piété et qui s'oppose à celui du commerçant dont l'enrichissement ne poursuit aucun objectif charitable. Et en attribuant ce comportement vertueux au soufi qui

s'oppose à celui du commerçant, l'auteur fait l'apologie du soufisme et déprécie – dans une certaine mesure – l'activité commerciale.

En outre, cette dépréciation est explicitée dans le récit qui suit (récit n°87) où l'on raconte qu'Abū 'Abd Rabb comptait parmi les hommes les plus riches de Damas. Un jour, il part commercer en Azerbaïdjan. Il s'arrête dans une prairie près d'un fleuve où il entend une voix qui ne cesse de louer Dieu. Suivant la voix, il voit un homme dans une fosse, enroulé dans une natte de jonc. Il le salue et demande : « Qui es-tu serviteur de Dieu ? » L'homme répond : « Un homme musulman » (*rağul min al-muslimīn*)³¹⁰. Le commerçant s'enquiert alors de son état et l'homme lui répond « [C'est] un état de grâce pour lequel je dois louer Dieu » (*hāl ni'ma yağīb 'alayya ḥamd Allāh fihā*)³¹¹. Il poursuit en évoquant tout ce dont il remercie Dieu. Le commerçant lui propose de lui offrir de quoi se nourrir et se vêtir mais l'homme refuse. Face à l'attitude de celui-ci, le commerçant le quitte et se met à ressentir du mépris vis-à-vis de lui-même. Il se repent auprès de Dieu et juge que son repentir ne serait pas sincère s'il poursuit son activité commerciale (*mā anā bi-šādiq al-tawba in anā maḍaytu fī matğarī*)³¹². Il décide de tout quitter, de donner en aumône tout son or et d'équiper toute l'armée.

Dans ce récit, le repentir n'est jugé sincère que si l'activité commerciale est délaissée et que tout l'or accumulé est offert en aumône. La dépréciation du commerce et de la figure du commerçant est mise en avant et confirme la thèse soutenue par l'auteur dans le récit précédent.

L'autre élément qu'il est important de relever dans le récit du commerçant (n°86), c'est la figure extraordinaire de Bišr al-Ḥāfi. En réalité, le commerçant n'a pu suivre Bišr qu'en raison des dons que celui-ci possède. La distance qui sépare le village où se trouve le malade et Bagdad est de quarante *farsah*. Un *farsah* correspond aujourd'hui à une distance de six kilomètres³¹³. La distance qui sépare les deux lieux est donc de 240 kilomètres ; une distance que parcourt Bišr suivit discrètement par le commerçant entre la prière du vendredi (*zuhr*) et le *'aṣr*, soit un laps de temps entre deux heures (en hiver) et quatre heures (en été). Parcourir 240 kilomètres à pied en si peu de temps relève clairement du miracle et le miracle n'est rendu possible que par les pouvoirs que détient Bišr. En effet, lorsque celui-ci repart du village et que le commerçant se retrouve seul, il ne peut rebrousser chemin et doit attendre le retour de Bišr. Par conséquent, dès lors que le commerçant se retrouve en compagnie de Bišr, il se retrouve investi des mêmes

³¹⁰ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.206.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Ibid.*, p.207.

³¹³ HINZ, « Farsakh », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/BmaTYIf> (Consulté le 10 décembre 2018)

pouvoirs ; ces pouvoirs que seuls les élus de Dieu possèdent. Cet épisode extraordinaire joue un rôle fondamental dans la transformation positive du commerçant : il participe, à côté des nobles et extraordinaires caractères de Bišr, à convaincre le personnage du bien-fondé du soufisme et des caractéristiques héroïques de certains de ses représentants ; l'incitant dès lors à adopter la même conduite dans l'objectif d'atteindre le même degré de piété.

En choisissant de mettre en avant des personnages tels que Bišr (n°83, 84, 85, 86, 89), Malik ibn Dinār (n°60, 79, 101, 103, 108), Al-Fuḍayl ibn 'Iyāḍ (n°70, 81, 82), Du-l-Nūn al-Miṣrī (n°91, 92), Ibrāhīm ibn Adham (n°63, 64, 65, 66, 124) et Sarī al-Saqtī (n°110, 127), tous mystiques, faiseurs de miracles aux pouvoirs extraordinaires et à l'éthique exemplaire, c'est une certaine conception du soufisme que l'auteur révèle dans son recueil et c'est celle généralement partagée par les savants hanbalites dont un certain nombre serait soufi. Elle est axée sur la piété, l'ascèse, le renoncement, le bon comportement, la générosité et par extension, la charité et l'hospitalité. Le récit n°86 est donc le premier récit du recueil à mentionner explicitement dans le corps du texte les soufis mais il n'est pas le seul puisqu'en réalité, Ibn Qudāma achève son recueil par la mention et l'apologie d'un groupe de soufis.

Dans le récit en question (n°135), on raconte³¹⁴ qu'un *šayḥ* soufi sort rejoindre ses quarante compagnons qui n'ont rien mangé depuis trois jours. Il décide d'envoyer l'un des leurs à la recherche de nourriture. Celui-ci part en direction de Bagdad. N'y trouvant rien et pris de fatigue et de faim, il s'assoit devant la boutique d'un médecin chrétien autour duquel sont rassemblés les gens. Voyant le soufi devant sa boutique, le médecin s'enquiert de sa situation. Ne souhaitant pas dévoiler son état au chrétien, le soufi se contente de tendre la main comme pour se faire ausculter, ce que le médecin comprend immédiatement. Après que le soufi lui révèle que c'est une « maladie » qui touche quarante autres personnes, le chrétien envoie l'un de ses serviteurs leur acheter du pain, de la viande grillée et des douceurs.

Le soufi, accompagné du jeune homme, repart avec les vivres nécessaires mais non sans se faire suivre secrètement par le médecin chrétien qui, doutant de la sincérité du soufi, tient à vérifier la véracité de la situation.

Une fois arrivé, le soufi raconte à ses compagnons son aventure et ils se lèvent tous pour manger. Le *šayḥ* leur dit alors : « Mangerez-vous de la nourriture vous venant d'un chrétien sans l'en récompenser ? Ils répondent : “Quelle est sa récompense ?”. Le *šayḥ* dit : “Avant de

³¹⁴ Le récit débute par « on raconte que » et ne contient aucune chaîne de transmission.

manger de sa nourriture, invoquez Dieu en sa faveur pour qu'il soit sauvé du feu" » (*tad'ū Allāh lahu qabla akl ṭa 'āmihi bi-l-naġāt min al-nār*)³¹⁵.

Lorsque le chrétien voit qu'ils se retiennent de manger et entend ce que le cheikh dit à son sujet, il sort de sa cachette, frappe à leur porte, coupe sa cordelière et atteste de l'unicité de Dieu et du prophète Muḥammad en tant que Messenger. Par la profession de foi s'achève le dernier récit du recueil.

Dans ce récit comme dans la plupart des récits du recueil, de nombreux éléments permettent de saisir l'univers spirituel et religieux de l'auteur. Tout d'abord, ce récit s'inscrit dans la dernière partie du recueil consacrée à « un groupe de convertis » et composée de huit récits. L'une des particularités de ce chapitre est qu'il met en scène des personnages non-musulmans dont le repentir se traduit, en fait, par une conversion.

En outre, sur les huit récits qui constituent le chapitre, les cinq derniers présentent un intérêt d'autant plus grand qu'ils révèlent des personnages à l'éthique exemplaire et dotés de *makārim al-aḥlāq* (« nobles caractères ») qui les conduisent à l'islam. Les cinq récits mettent en avant l'une des vertus les plus importantes en islam, à savoir la générosité et ses « sœurs » que sont l'hospitalité et la charité, et qui caractérisent ici, non sans raison, trois Mages (récits n°131, n°133 et n°134), un Juif (n°132) et un Chrétien (n°135).

Dans le récit du médecin chrétien, la situation initiale présente un certain *ṣayḥ* soufi et ses trente-neuf compagnons qui n'ont pas mangé depuis trois jours. Il leur dit : « Certes, Dieu a permis à [ses] serviteurs de partir à la recherche de nourriture, de moyens de subsister [et ici, vraisemblablement de mendier] » (*inna Allāh qad abāḥa al-tasabbub lil- 'ibād*)³¹⁶ puis cite un verset coranique qui dit : « *parcourez donc ses grandes étendues. Mangez de ce qu'Il vous fournit. Vers Lui est la Résurrection* » (*fa-mšū fī manākibihā wa kulū min rizqihā wa ilayhī-l-nuṣūr*) (Coran 67 : 15). L'accent est mis sur la nécessité de modérer cet acte d'adoration qu'est le jeûne et de ne pas pratiquer l'excès. Le *ṣayḥ* envoie donc l'un des leurs, un *faqīr* (litt. *un pauvre* – appellation donnée également aux soufis) mendier, à la recherche de subsistances. Lorsque le médecin tente d'échanger avec lui et finit par lui procurer suffisamment de nourriture pour lui et ses compagnons, son acte de générosité est dévalué par la méfiance qu'il manifeste en le suivant pour s'assurer de sa sincérité. Toutefois, le lecteur ne s'arrête pas plus

³¹⁵ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.292.

³¹⁶ *Ibid.*

longtemps sur cette méfiance puisqu'en réalité, c'est son doute qui lui permet d'être témoin du comportement des soufis et de se convertir, par la suite.

L'élément déclencheur par lequel s'opère la prise de conscience du médecin est la scène à laquelle il assiste : avant d'entamer le repas, le *ṣayḥ* invite ses compagnons à invoquer Dieu en faveur du chrétien pour qu'il soit sauvé du feu de l'enfer. C'est en voyant les soufis faire du salut de son âme une priorité au détriment de leur propre faim que le chrétien décide de les rejoindre pour se convertir.

Dans ce récit, la référence au métier du personnage n'est pas insignifiante. En effet, le rapport au médecin n'est pas sans rappeler la question des cœurs malades qui est souvent posée comme allégorie d'une faible foi, d'un cœur à soigner³¹⁷. Le remède consiste à raffermir cette foi notamment par les actes de dévotion et le développement personnel et spirituel de chacun dans l'objectif d'élever son âme vers Dieu. Par sa fonction, le médecin est celui qui connaît intégralement le corps humain. Capable de soigner les maux physiques, ses aptitudes sont même mises en avant dans le récit où il est encerclé par les gens venus le consulter. Or, en plus d'être médecin, le personnage du récit est un médecin qui se distingue par sa générosité ; une qualité morale qui conduit le dernier converti du recueil à une conversion mystique³¹⁸.

En achevant son recueil par le récit d'un médecin, spécialiste des corps désormais tourné vers le cœur et la voie mystique, Ibn Qudāma insiste sur la dimension ascétique et particulièrement soufie comme composante essentielle à sa conception de l'idéal humain.

Les différentes études avancées par G. Makdisi et mentionnées notamment dans son introduction de l'ouvrage sur l'affiliation d'Ibn Qudāma au soufisme ne fait donc aucun doute. En plus d'être hanbalite et d'en faire explicitement la propagande dans son recueil, notre auteur fait explicitement l'apologie du soufisme, mettant l'accent sur un type de soufisme en particulier : celui qui valorise l'ascèse et le renoncement, avec pour point de départ le repentir.

³¹⁷ Al-Ġazālī use très souvent de cette allégorie dans son *Iḥyā'* et notamment dans son chapitre consacré au repentir (AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.1336-98).

³¹⁸ Le comportement du médecin à l'égard du soufi est marqué par une certaine méfiance qui ne se retrouve dans aucun autre récit de conversion et qui a tendance à dénaturer quelque peu sa générosité mais sans laquelle il n'aurait pu assister à la situation qui fut l'élément déclencheur de sa conversion.

2. De la *tawba* aux *maqāmāt*, puis à un comportement éthique et religieux général

2.1. Comprendre la *tawba*

2.1.1. La *tawba* dans les dictionnaires et avant l'islam

Il existe, en arabe, plusieurs racines³¹⁹ qui expriment l'idée de repentir. Dans ce sous-chapitre, nous en mentionnerons trois en particulier : *a-w-b*, *n-w-b* et *t-w-b*³²⁰.

Tout d'abord, relevons le dénominateur commun des trois racines : *w-b* et qui nous renvoie aux travaux de Georges Bohas, cités notamment dans un article relativement récent de son ancien doctorant Jonas Sibony³²¹. Les travaux en question s'articulent autour de la problématique de la notion de racine trilitère/triconsonantique et celle des bases bilitères. Plus précisément, sa *Théorie des Matrices et des Étymons* réorganise la formation des termes sémitiques en trois procédés, considérant d'emblée « qu'une partie des mots en sémitique serait d'origine onomatopéique »³²². Constituées d'une paire de traits phoniques, les onomatopées en question génèrent ensuite plusieurs paires de phonèmes avant que la troisième consonne radicale s'y ajoute et forme ainsi ce que l'on nomme une racine trilitère. L'une des raisons avancées pour justifier cette troisième étape est le besoin de « créer plus de lexique »³²³. Si l'on part de ce constat, ce qu'il en ressort est l'absolu nécessité d'avoir deux consonnes dans un objectif sémantique avant tout. Une idée que l'on peut rapprocher des deux consonnes radicales *w-b* auxquelles se fixent une troisième consonne radicale et qui apportent – à des égards – certaines nuances.

³¹⁹ Ces différentes racines font l'objet d'une mention dans l'article portant sur la « *tawba* » de Frederick M. Denny dans l'*EI* (<https://cutt.ly/imlmixW> (Consulté le 4 juillet 2021)).

³²⁰ Dans son ouvrage *Repentance and the Return to God*, Atif Khalil mentionne d'autres racines (*n-w-b*, *'-w-d*, *'-w-b*) (2018, p.16) évoquant l'idée de pardon, par exemple, et qu'il rapproche du concept de *tawba*. Les racines que nous avons néanmoins choisi d'évoquer ont été sélectionnées en raison de leur proximité avec la notion de *tawba*. Notre étude portant sur la notion de *tawba* telle qu'elle apparaît dans notre recueil de récits et non sur une étude sémantique et linguistique de celle-ci, ne mentionner que ces trois racines nous a paru être le choix le plus pertinent.

³²¹ SIBONY, 2015, p.181-96.

³²² *Ibid*, p.185.

³²³ *Ibid*, p.190.

2.1.1.1. La racine *a-w-b*

Parmi donc ces trois racines, nous retrouvons la racine *a-w-b*, dont le substantif *al-awb*, signifie « le retour » (*al-ruġūʿ*), « revenir fréquemment, se repentir »³²⁴. Dans la notice du *Lisān al-ʿArab* consacrée à ladite racine³²⁵, l'accent est initialement mis sur l'idée de retour, sans connotations religieuses dans un premier temps. Nous reviendrons sur la dimension profane de cette racine lorsque nous étudierons celle de *t-w-b*.

Toutefois, plus loin dans la notice, le substantif *awb* est juxtaposé à celui de *tawb* dans l'invocation (*du ʿāʾ*) du voyage : *tawban li-rabbīnā awban*, traduisant l'idée d'un retour, d'un repentir réitéré (*tawban rāġiʿan mukarraran*). Plus encore, *al-awwāb* (« celui qui retourne ») désigne celui qui délaisse ses péchés, retourne vers Dieu, tel que le *tāʾib*. Quant à son substantif, *al-awba* (« le retour »), il est associé à la *tawba* (*al-ruġūʿ ka-l-tawba*). A noter également que huit occurrences des formes dérivées de *a-w-b* sont citées dans la sourate *Ṣād* laquelle relate – entre autres – le retour à l'obéissance de Job, David et Salomon³²⁶.

L'auteur de la notice cite Abū Bakr qui mentionne en tout sept définitions du *awwāb*, selon sept groupes et personnes différents. Le *awwāb* serait donc : le clément, le miséricordieux (*al-rāḥim*), le repentir (*al-tāʾib*), celui qui loue et prie Dieu (*al-musabbih*), celui qui pêche, se repent puis pêche à nouveau avant de se repentir (*al-llaḍī yuḍnibu tumma yatūbu tumma yuḍnibu tumma yatūbu*), l'obéissant (*al-muḥīb*), celui qui se rappelle de son péché « dans la solitude », qu'il prend le temps d'y penser puis demande pardon à Dieu (*al-llaḍī yaḍkuru ḍanbahu fī-l-ḥalāʾ fa-yastagfiru Allāh minhu*) et enfin, selon les linguistes (cité dans le texte comme étant *Ahl al-luġa*³²⁷), *al-awwāb* est celui qui retourne au repentir et à l'obéissance (*al-raġġāʿ al-llaḍī yarġiʿu ilā-l-tawba wa-l-tāʾa*). Toutefois, contrairement à la forme *tawwāb* qui possède une dimension aussi bien divine qu'humaine, le *awwāb* ne peut être qu'humain : la *awba* ne s'opérant que de l'Homme vers Dieu et non l'inverse.

En somme, l'idée principale qui émane de cette racine et de ses définitions est celle du retour, dans sa signification aussi bien profane que religieuse. Bien que cette définition soit associée à celle de la *tawba*, certaines de ses conceptions – tel que le regret et la détermination à ne plus réitérer sa faute – n'apparaissent pas dans ses significations.

³²⁴ DENNY, « Tawba », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/imlmixW> (Consulté le 4 juillet 2021).

³²⁵ « A-w-b », *Lisān al-ʿArab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/TR7RJT9> (Consulté le 5 novembre 2021)

³²⁶ KHALIL, 2018, p.56.

³²⁷ « A-w-b », *Lisān al-ʿArab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/kR7RPTx> (Consulté le 5 novembre 2021)

En outre, l'auteur mentionne, à deux reprises, l'idée de « répétition ». Le *awwāb* est celui qui retourne vers Dieu après avoir commis à nouveau un péché, entravant ainsi l'une des conditions de la *tawba* et du pardon divin, soit la détermination à ne plus réitérer sa faute et qui rend effectif et achève, en quelque sorte, le processus de la *tawba*. Cependant, il n'en demeure pas moins que la *awba* intègre, dans une certaine mesure, la notion de *tawba* et d'obéissance (*tā'a*).

2.1.1.2. La racine *n-w-b*

Parmi les différentes racines, celle de *n-w-b* – avec toujours le même noyau *w-b* – exprime avant tout le fait de « descendre ». Ce n'est que plus loin dans la notice du *Lisān al-'Arab* qu'il est dit du substantif de la quatrième forme dérivée (*anāba*) qu'il signifie littéralement « le retour à Dieu par le repentir » (*al-ruġū' ilā-llāh bi-l-tawba*). L'auteur cite, à cet effet, un passage du Coran en particulier où Dieu dit : « *Et revenez repentant³²⁸ à votre Seigneur, et soumettez-vous à Lui [avant que ne vous vienne le châtement et vous ne recevez alors aucun secours]* » (*wa anībū ilā rabbikum waslimū lahu [min qabl an ya'tīkum al-'adāb tumma lā tanṣarūn]*) (Coran 39 : 54). Ce verset aurait été révélé à un groupe qui se serait détourné de la religion, Dieu les invitant à retourner vers Lui afin que leur faute leur soit pardonnée et ce, avant que la mort ne les frappe. A l'instar de la *tawba*, la *ināba* décrit l'idée d'une « conversion » de l'humain, se détournant de l'égarement et se tournant vers Dieu³²⁹. Toutefois, l'usage de cette racine dans le Coran traduit plutôt le fait de se tourner vers Dieu et n'est pas toujours associée à l'idée de péché, pouvant de fait accompagner un acte vertueux dont les conséquences sont placées entre les mains de Dieu³³⁰.

L'idée du retour à Dieu occupe, par conséquent, peu de place dans cette notice explicative où l'accent est mis sur les définitions premières de la racine *n-w-b* et de ses dérivées. La référence au repentir est brève et il n'est mentionné que comme moyen employé pour se tourner vers Dieu.

En outre, il est intéressant de constater que leur emploi dans le *Kitāb al-tawwābīn* est limité. En effet, la racine *a-w-b* et ses dérivées sont absentes du recueil tandis que *n-w-b* et en particulier le verbe *anāba* ainsi que le substantif *ināba* font l'objet de quatre mentions.

³²⁸ Berque traduit *anībū* par « faites retour » (BERQUE, 1995, p.500). Nous verrons plus tard que le substantif *anāba* signifie aussi bien « retourner vers Dieu » que « se repentir ».

³²⁹ KHALIL, 2018, p.57.

³³⁰ *IBID*, p.54.

Le verbe apparaît pour la première fois dans le sixième récit consacré au repentir de Salomon en tant que verset (34) tiré de la sourate *Šād* : « *Et nous avons certes éprouvé Salomon en plaçant sur son siège un corps*³³¹. *Ensuite, il se repentit* » (*Wa laqad fatannā Sulaymān wa alqaynā ‘alā kursiyyihi ġasadan tumma anāba*).

Dans ce verset, l'utilisation du terme en question s'inscrit dans un contexte où Salomon récupère l'anneau que lui avait volé le démon et par conséquent, le pouvoir dont il avait été dépossédé. La plupart des traductions françaises traduit *anāba* par « il se repentit ». Or, parmi les trois exégèses coraniques que nous avons consultées – à savoir celle d'al-Ṭabarī (m. 310/923), d'al-Qurtubī (m. 671/1273) et d'Ibn Kaṭīr (m. 774/1373) – seule la deuxième définit l'usage de *anāba* par « *raġa‘a ilā-llāh wa tāba* » (« il est retourné vers Dieu et s'est repentit »)³³². Dans les deux autres, *anāba* est expliqué par : « il retourna/reprit possession de son pouvoir » (*fa-raġa‘a ilā mulkihi wa sulṭānihi*)³³³ puis recouvra sa splendeur (*ubbahatihi*)³³⁴. Si l'on se réfère au contexte dans lequel s'insère ce verset dans le récit du *Kitāb al-tawwābīn*, les deux traductions trouvent leur sens. Lorsque Salomon récupère l'anneau, il tombe en prosternation, s'empresse d'invoquer Dieu, de le louer et de lui demander pardon. Dieu lui répond alors par le verset susmentionné. Il pourrait s'agir aussi bien d'un retour au pouvoir qu'un retour à Dieu puisque Salomon, dans le récit, accomplit les deux. Toutefois, le thème général de l'ouvrage portant sur le repentir et la plupart des traductions optant pour « il se repentit », l'usage de *anāba* traduit la prédominance de l'idée d'un retour à Dieu plutôt que d'un simple retour au pouvoir.

Dans les trois autres récits, le substantif *ināba* apparaît à la fin de ceux-ci et intègre l'expression du repentir du personnage. Ainsi, dans le récit de « *Ḍu-l-Kalā‘* » (n°57), une missive du prophète Muḥammad est envoyée à *Ḍu-l-Kalā‘* (qui s'était élevé en tant que divinité) afin qu'il se convertisse à l'islam. Sa prise de conscience ne s'opère qu'après la mort du prophète, sous le califat de ‘Umar (m. 23/644)³³⁵. Il se convertit et affranchit 4000 esclaves. Le calife ‘Umar lui propose de lui racheter le reste de ses esclaves mais *Ḍu-l-Kalā‘* décide de tous les affranchir.

³³¹ Au sujet du corps en question, Berque pose la question de savoir s'il s'agit d'une idole ou d'un sosie de Salomon (BERQUE, 1995, p.489).

³³² <https://cutt.ly/nmaKZfd> (Consulté le 21 août 2018)

³³³ <https://cutt.ly/TmaKCWp> (Consulté le 21 août 2018)

³³⁴ <https://cutt.ly/JmaKB7r> (Consulté le 28 août 2018)

³³⁵ Dans l'édition du recueil d'al-Arnā'ūt, celui-ci précise qu'il s'agit de *Ḍu-l-Kalā‘ al-Aṣġar* (« le petit »), fils de *Ḍu-l-Kalā‘ al-Akbar* (« le grand ») dont le surnom *Ḍu-l-Kalā‘* provient du nom d'action *al-takallu‘* désignant le « rassemblement » (*al-taġammu‘*). Dans la note de bas de page explicative de l'éditeur, il précise que *Ḍu-l-Kalā‘* ne rencontre pas le prophète. En effet, comme le souligne le texte, ce dernier lui envoie une missive et ce n'est que plus tard qu'il se convertit. Une fois musulman, il participe à nombreuses batailles dont celle de Yarmūk (IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1969, p.136).

Il retourne près du calife pour l'en tenir informé et lui confie, par la même occasion, qu'il a commis un péché que Dieu ne lui pardonnera probablement pas. Avant sa conversion, il avait réuni ses sujets et s'était placé sur un endroit en hauteur d'où il pouvait les dominer. Environ mille personnes s'étaient prosternées devant lui tandis qu'il se posait en divinité.

Le calife lui répond à cela que les conditions du repentir et l'obtention du pardon divin comprennent la sincérité (*al-iḥlās*), le retour (*al-ināba*) et le détachement (*al-iqlā'*)³³⁶. Outre la sincérité du repentir et le détachement (de la faute), l'idée de retour intègre ici la conception du repentir et confirme le lien intrinsèque entre les deux notions.

Il en est de même dans le récit d'« Un gouverneur de Basra » (n°59) qui relate l'histoire suivante³³⁷ :

Il y avait un gouverneur qui se consacrait à la dévotion puis qui inclina à ne plus s'occuper que du monde et du pouvoir. Il construisit donc un palais, qu'il ordonna d'aménager et de meubler. Puis il invita les gens autour d'un banquet. Ceux-ci mangeaient, buvaient, contemplaient l'édifice et invoquaient Dieu en sa faveur avant de s'en aller. Après quelques jours, lorsque prirent fin les festivités, il convoqua ses proches et leur fit part de son souhait de faire construire la même demeure pour chacun de ses enfants. Ils passèrent des jours chez lui, à se divertir et s'amuser, tandis qu'il leur demandait des conseils au sujet des palais qu'il voulait construire pour ses fils et leur exposait ce qu'il voulait faire. Une nuit, alors qu'ils étaient absorbés par leurs amusements, ils entendirent réciter depuis l'autre côté de la maison :

Ô bâtisseur oublieux du trépas

Quitte tout espoir, car la mort est écrite

Pour toutes les créatures, qu'elles s'en réjouissent ou s'en affligent ;

la mort est une fin annoncée à ceux qui placent ailleurs leurs espérances !

Ne bâtis donc pas des demeures que tu n'habiteras pas,

et retourne plutôt à la dévotion, afin que la faute te soit pardonnée !

Le gouverneur et ses compagnons, terrorisés par ce qu'ils venaient d'entendre, furent pris d'une grande frayeur. — Avez-vous entendu la même chose que moi ? dit le gouverneur. — Oui, firent les autres. — Éprouvez-vous la même chose que moi ? — Et qu'éprouves-tu ? — Un serrement de cœur, qui annonce sans doute ma mort ! — Mais non, dirent-ils, plutôt ta vie et ta santé ! Le gouverneur pleura, puis se tourna vers ses compagnons : — Vous êtes mes amis et mes frères, m'écoutez-vous ? — Ordonne-nous ce que tu veux. Il ordonna alors de renverser le vin et de

³³⁶ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.132.

³³⁷ Les traductions de ce récit et de celui du « Roi du Yémen » (n°14) ont été réalisées avec l'aide de mon collègue Loïc Bertrand dans le cadre d'une Journée d'études qu'il a organisé sur « Les usages du vers : éthique et poésie dans la littérature arabe classique » (25 avril 2017 – INALCO/CERMOM).

remporter les instruments de musiques, ce qui fut aussitôt fait. Puis il dit : « Mon Dieu ! J'atteste, tout comme tes serviteurs ici présents, que je me repens auprès de toi de tous mes péchés et que je regrette les excès commis dans mes jours d'insouciance, et c'est toi que j'implore : si tu me pardonnes, puisses-tu, pour comble de ta bienfaisance, me ramener (bi-l-ināba) à ton obéissance ; et si tu m'emportes vers toi, puisses-tu me faire la grâce de me pardonner. » La douleur s'intensifia ; il ne cessa de répéter : « La mort, par Dieu ! La mort, par Dieu ! », jusqu'à rendre l'âme. Les juristes estiment qu'il est mort en repentir.

Dans ce récit, le substantif *ināba* se traduit plutôt par l'idée de retour que par celle de « repentir » à proprement parlé même si ici encore, il signifie un retour à Dieu puisqu'il implore celui-ci de le « ramener à [Son] obéissance ». En outre, si l'on s'arrête quelque peu sur cette idée de « retour à Dieu », nous noterons qu'elle suggère également l'idée d'un rapprochement avec le Divin laquelle suppose l'emprunt du droit chemin. Et emprunter le bon chemin signifie que l'on renonce aux mauvaises actions.

La même idée est exprimée dans le récit de « Ṣadaqa ibn Sulaymān al-Ġa'farī » (n°90) où celui-ci, menant une vie de jeune fougueux, assiste à la mort de son père. Il regrette sa négligence passée puis commet à nouveau une erreur. Après cela, il voit son père en rêve qui lui révèle la fierté qu'il a ressentie lorsque lui furent présentées les bonnes actions de son fils, pareilles à celles des vertueux (*al-ṣāliḥīn*). Le fils se réveille, se soumet [à Dieu] (*ḥaṣa'a*) et se livre à l'ascèse (*nasaka*). Il implore dans ses invocations que Dieu – Celui qui conduit à la vertu les vertueux (*muṣliḥ al-muṣliḥīn*), qui guide les égarés (*hādī al-muḍillīn*) et qui pardonne aux pécheurs (*rāḥim al-muḍnibīn*) – lui octroie le repentir/retour (*ināba*) sans possibilité de retourner [à ses fautes] ou de défaillir (*lā raġ'a fīhā wa lā ḥawr*)³³⁸.

Ināba peut donc traduire aussi bien l'idée d'un simple retour que d'un retour à Dieu, selon le contexte dans lequel il est employé. Ainsi, lorsqu'il intègre l'expression d'un repentir, il fusionne avec celui-ci et désigne « le retour à Dieu par le repentir », tel qu'il a été énoncé dans le *Lisān al-'Arab* notamment.

2.1.1.3. La racine *t-w-b*

La dernière racine que cite Frederick Denny dans son article consacré à la « tawba » dans l'*Encyclopédie de l'islam* est *n-d-m*. Dans le *Kazimirski*, la première définition donnée est « se repentir de quelque chose »³³⁹. Or, dans la notice du *Lisān al-'Arab*, le verbe *nadama* traduit avant tout l'idée d'affliction, de désolation et de regret – sans aucune portée religieuse. Puis,

³³⁸ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.211.

³³⁹ « T-w-b », *Kazimirski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/LmlmIXG> (Consulté le 4 juillet 2021)

dans les hadiths, il est dit que « le regret [est] le repentir » (*al-nadam al-tawba*). Du point de vue religieux, la définition du *nadam* fusionne avec celle de la *tawba* ; une fusion que l'on retrouve réciproquement dans la notice du *Lisān al-ʿArab* susmentionnée. Toutefois, la récurrence de cette notion dans le Coran ne révèle aucune étroite association entre le *nadam* et la *tawba* tel que le veut le hadith. Par ailleurs, Atif Khalil dit à ce sujet que le regret « [...] is always associated with the response of wrongdoers in the face of an impending and inescapable divine punishment »³⁴⁰. Il traduit les conséquences du rejet du message divin.

La *tawba* est littéralement définie dans la notice du *Lisān al-ʿArab* comme étant avant tout le fait de « se détourner du péché » (*al-ruḡūʿ min al-ḍanb*). Plus loin, l'auteur utilise le verbe *anāba* précédemment mentionné pour définir la *tawba* qui signifierait « se détourner de la désobéissance et retourner à l'obéissance » (*anāba wa raḡaʿa ʿan al-maʿṣiya ilā al-ṭāʿa*)³⁴¹. Le *tawwāb* est alors le *tāʾib ilā-llāh*, autrement dit « celui qui se repent auprès de Dieu ». Quant à Dieu le *tawwāb*, il est « le Pardonneur des péchés, l'Accueillant au repentir [...] » (*ḡāfir al-ḍanb wa qābil al-tawb [...]*) (Coran 40 : 3).

Toujours dans la même notice, l'auteur cite Abū Mansūr selon qui le verbe *tāba* signifie initialement retourner à Dieu, impliquant l'idée d'une demande de pardon.

Ce qui distingue la racine *t-w-b* des autres racines concerne, d'une part, le lien direct établi avec Dieu, selon les diverses définitions recensées ainsi que l'emploi exclusif de *tawwāb* concernant Dieu. D'autre part, l'usage « banalisé » de ce terme qui domine le discours relatif au repentir et représente le thème majeur autour duquel s'articulent les 135 récits du *Kitāb al-tawwābīn*.

Tandis que les racines *a-w-b* et *n-w-b* peuvent signifier un simple retour, utilisée dans son sens profane, la *tawba* est systématiquement définie comme un retour à Dieu. Tel que l'affirme Atif Khalil, « perhaps the most significant difference between *tawba* and the aforementioned terms is that derivatives of **t-w-b** are almost entirely marked by an ostensible ethical coloring. In other words, they are almost exclusively of a religious nature »³⁴².

Le repentir dans son expression arabe la plus commune est, par conséquent, une conception avant tout religieuse. Néanmoins, avant d'être investie de cette dimension sacrée, la racine *t-w-b* était nécessairement employée, avant l'islam, dans un sens profane. Et ce sens profane, nous ne le retrouvons pas sous la racine *t-w-b* mais sous celle de *ṭ-w-b* dans le *Lisān al-ʿArab* et le *Tāḡ al-ʿarūs* d'al-Murtaḍā al-Zabīdī (m. 1205/1791), suggérant d'une part, l'idée d'une

³⁴⁰ KHALIL, 2018, p.51.

³⁴¹ « T-w-b », *Lisān al-ʿArab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/XmlmF22> (Consulté le 4 juillet 2021)

³⁴² *Ibid*, p.16.

éventuelle évolution linguistique où la racine *t-w-b*, ayant pour point de départ *t-w-b* se serait séparée de celle-ci pour se parer d'un sens communément religieux. Et d'autre part, cette observation tend à confirmer, dans une certaine mesure, la thèse de Bohas sur les deux consonnes radicales précédemment mentionnée.

Dans la notice du *Lisān al-‘Arab*, la première définition donnée pour *t-w-b* est l'idée de retourner après s'en être allé (*raġa ‘a ba ‘da dahābihi*)³⁴³. La deuxième définition, quant à elle, fait directement intervenir Dieu et associe *t-w-b* à *t-w-b* : *tāba fulān ilā Allāh wa tāba bi-l-tā ‘a wa-l-tā ‘a ay ‘āda wa raġa ‘a ilā tā ‘atihi wa kaḍālika aṭāba bi-ma ‘nāhu*. Autrement dit, les deux verbes *tāba* ou *tāba* signifient tous deux retourner vers Dieu, de la désobéissance à l'obéissance. Plus loin dans la notice, à côté de l'idée de « retour » suggéré par la racine *t-w-b* se distingue une autre définition de *tāba*, celle de *aqla ‘a*, désignant l'idée de « quitter un lieu »³⁴⁴ et rejoignant, en quelque sorte, le fait de « revenir après s'en être allé » puisque l'on quitte un deuxième lieu pour revenir au premier.

La dimension profane de la notion de *tawba* avant qu'elle ne revête un caractère religieux est donc indéniable, bien qu'elle ne fasse pas systématiquement l'objet de mentions dans les dictionnaires qui s'attachent à révéler l'idée d'un retour vers Dieu avant tout.

En basant notre recherche sur dix-neuf dictionnaires, nous avons pu constater que dans chacun de ces ouvrages, toutes les définitions tendent vers la même idée de « retourner/revenir vers Dieu ». Le repentant/repenti est celui qui se détourne des péchés, se convertit, renonce, retourne à l'obéissance, vers Dieu. La plupart des définitions converge vers les mêmes références. Néanmoins, nous retrouvons, dans le dictionnaire en ligne *al-ma ‘ānī* une mention du titre de la neuvième sourate et pour la première fois, celle de la « prière du repentir » et la *tawbat al-nuṣūh*, le « repentir des véridiques », celui réalisé aussi bien avec la langue qu'avec le cœur³⁴⁵. Le même dictionnaire définit aussi la *tawba* comme l'excuse (*al-i ‘tiḍār*), le regret (*al-nadam*), le détachement (*tark al-ḍanb*) et la détermination [à ne plus réitérer la faute] (*al-‘azīma ‘alā tarki al-mu ‘āwada*).

³⁴³ « T-w-b », *Kazimirski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/NmaXgeU> (Consulté le 28 mai 2019)

³⁴⁴ « Q-l-‘ », *Kazimirski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/pmaCYUt> (Consulté le 28 mai 2019)

³⁴⁵ « Tawba », *Almaany*, [en ligne] : <https://cutt.ly/emaCOx9> (Consulté le 20 août 2018)

L'idée de la détermination se retrouve notamment dans *al-Mufradāt fī-ġarīb al-qur'ān* d'al-Rāġib al-Iṣfahānī (m. 502/1108)³⁴⁶ dans lesquels les quatre conditions nécessaires au repentir sont citées : le délaissement de la faute commise, le regret, la détermination à ne plus réitérer la faute et rendre effective cette détermination en se détournant des actes susceptibles de conduire au péché. L'ouvrage d'al-Rāġib al-Iṣfahānī est parmi les seuls dictionnaires à développer la conception du repentir en différentes étapes (le délaissement du péché (*tark al-ḍanb li-qubḥihi*) ; le regret (*al-nadam 'alā mā faraṭa minhu*) ; le fait de mettre à exécution le fait de ne plus vouloir réitérer la faute (*al-'azīma 'alā tark al-mu'āwada*) et faire en sorte d'abandonner les actions qui font que l'on est amené à commettre ces fautes (*tadāruk mā amkanahu minhu an yutadāraka min al-a'māl*)³⁴⁷ ; une hiérarchisation que l'on retrouve notamment dans les ouvrages/chapitres théoriques consacrés au repentir et dans le *Kitāb al-tawwābīn* en particulier où le schéma narratif des récits est construit – la plupart du temps – à partir des différentes étapes du repentir. Néanmoins, nous reviendrons sur ces étapes postérieurement.

Parmi les notices qui ont retenu notre attention figure également celle du *Muḥīt al-muḥīt*, première encyclopédie moderne publiée entre 1876 et 1887 par Boutros al-Boustani (m. 1300/1883). Dans la notice en question, les définitions du repentir relatives à l'idée de retour à Dieu sont reprises, mentionnant également la *tawbat al-nuṣūḥ* selon Ibn 'Abbās (m.v. 68/686-8)³⁴⁸ et qui comprend le regret avec le cœur, la langue [demande de pardon] et la détermination à ne plus réitérer sa faute.

Puis, pour la première fois, l'auteur procède à une catégorisation de la *tawba*. Selon lui, celle-ci se divise en trois : la *tawba*, la *ināba* et la *awba*. Tandis que dans les notices concernant la *ināba* et la *awba* les définitions revêtaient une dimension profane avant tout, les deux notions intègrent, selon Boustani, une dimension tout à fait religieuse et intrinsèquement liée à l'idée générale de la *tawba*. Ainsi, la *tawba* définirait celui qui se repent par crainte du châtement (*man*

³⁴⁶ Al-Rāġib al-Iṣfahānī est un lettré et savant en sciences religieuses. Malgré l'influence qu'il aurait eu sur al-Ġazālī, ses domaines d'expertises et la popularité de ses œuvres intellectuelles, les données biographiques le concernant sont rares et certaines informations vagues. Sa « prédilection » pour l'analyse sémantique le pousse sans doute à rédiger l'ouvrage cité consacré à certaines expressions « étranges » du corpus coranique (ROWSON, « al-Rāġib al-Iṣfahānī », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/DmFlwV1> (Consulté le 14 juillet 2021)

³⁴⁷ « T-w-b », *al-Mufradāt fī-ġarīb al-qur'ān*, [en ligne] : <https://cutt.ly/fRFuCQg> (Consulté le 27 octobre 2021)

³⁴⁸ 'Abd Allāh ibn al-'Abbās, communément cité Ibn 'Abbās, est un cousin paternel du prophète Muḥammad. « Père » de l'exégèse coranique, il est l'un des plus grands savants des débuts de l'islam. Il recueille les paroles du prophète, fait revivre la poésie préislamique, émet des *fatwas* et participe activement aux événements politiques et expéditions militaires de l'époque (VAGLIERI, « 'Abd Allāh b. al-'Abbās », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/7mFxxg9i> (Consulté le 14 juillet 2021).

yatūbu li-ḥawf al-‘iqāb). La *ināba* s’appliquerait à celui qui se repent par avidité de récompense (*bi-ṭama‘ al-ṭawāb*) et la *awba* à celui qui se repent dans un état d’esprit pur, sans crainte du châtement ni avidité de récompense (*man yatūbu li-maḥḍ murā‘at amr Allāh min ḡayr ḥawf al-‘iqāb wa-lā ṭama‘ al-ṭawāb fa-huwa ṣāhib awba*)³⁴⁹.

Par cette catégorisation, l’auteur confère à chacun de ces termes une signification nuancée et hiérarchisée où la *ināba* et la *awba* représenteraient un degré de repentir plus élevé que la *tawba* dans la mesure où elles sont, dans le Coran, étroitement associées au repentir des prophètes en particulier³⁵⁰. Mais quelle place possède cette catégorisation dans la littérature dédiée au repentir et peut-elle s’appliquer à la conception du repentir révélée dans le *Kitāb al-tawwābīn* ? Le recueil distingue-t-il la *ināba* de la *tawba* ? Et pourquoi la *awba* serait-elle absente du recueil si celle-ci définit un repentir dans un état d’esprit pur ?

Si l’on tient compte de l’absence du terme *awba* dans le recueil et de l’analyse – bien que brève – des quatre récits cités plus haut, nous constatons que la racine *t-w-b* et ses dérivées dominent l’ensemble du recueil et que lorsque le substantif *ināba* est employé, il ne l’est que dans un contexte de processus du repentir et ne traduit pas nécessairement une avidité de récompense.

Bien que nous ne pensions pas que cette catégorisation puisse s’appliquer à l’analyse du repentir dans le recueil, la définition de la *tawba* en tant que repentir par crainte de châtement y trouve, néanmoins, un certain écho. Motivé à la fois par la crainte d’être châtié et l’espoir d’être récompensé, le personnage jongle en réalité entre deux affects qui régissent la conception même du repentir. Par ailleurs, plus que de revenir uniquement sur sa faute (ce qui impliquerait une absence de châtement et non forcément une récompense), le repenti doit entreprendre des bonnes actions en vue d’une récompense. La crainte du châtement et plus généralement et durablement de Dieu (d’où la tristesse et les pleurs) faisant partie intégrante de la conception du repentir, la première catégorie énoncée par Boutros al-Boustani révèle, de fait, une certaine pertinence ; d’autant plus que si la *ināba* et la *awba* concerneraient plutôt les prophètes, la *tawba* permet la transformation éthique de toutes les catégories sociales confondues.

De tous les termes cités, la racine *t-w-b* et ses formes dérivées sont, par conséquent, celles qui dominent le discours relatif au repentir, aussi bien dans le Coran et les hadiths que dans la littérature primaire et spécifiquement notre recueil de récits.

³⁴⁹ « T-w-b », *Muḥīt al-muḥīt*, [en ligne] : <https://cutt.ly/ImlQq5R> (Consulté le 4 juillet 2021)

³⁵⁰ KHALIL, 2018, p.93.

2.1.2. La *tawba* dans le Coran et les hadiths

2.1.2.1. Dans le Coran

Dans le Coran, plus de soixante-dix-sept versets invitent au repentir, à la *tawba*. Parmi les formes dérivées de la racine *t-w-b*, nous retrouvons les substantifs *tawba* et *tawb* (« repentir »), le verbe à la première forme *tāba* (« se repentir », « se (re)tourner vers Dieu », « se convertir ») ainsi que les participes actifs *tā'ib* et *tawwāb* (« repenti » et « repentant »)³⁵¹.

Alors que *tā'ib* apparaît seulement deux fois dans le texte coranique (Coran, 9 : 112 ; 66 : 5) et s'applique uniquement aux serviteurs de Dieu, la forme *tawwāb* est, quant à elle, citée au moins vingt-sept fois et se rapporte systématiquement à Dieu. Dieu est dans la plupart de ces versets « l'Accueillant au repentir » et le « Miséricordieux » (*al-tawwāb al-raḥīm*). Autrement dit, dans presque un tiers de ces versets, Dieu rassure le lecteur sur Sa miséricorde et Son indulgence car « [...] *Allāh demeure Accueillant au repentir et Miséricordieux (tawwāban raḥīman)* » (Coran 4 : 16) ; l'attribut « miséricordieux » y étant mentionné, quant à lui, 283 fois.

Dans son article sur la *tawba*, Frederick Denny établit une distinction entre les formes médinoises et les formes mecquoises : les formes *tawba* et *tawwāb* sont médinoises alors que les racines *'-w-b* (tel que *awwābīn* dans Coran 17 : 25) et *n-w-b* sont exclusivement mecquoises, par exemple³⁵². Il est intéressant de constater que lorsque l'on effectue une recherche dans le texte coranique de la traduction française³⁵³ de « repentant », ce sont les occurrences de la forme *munīb* qui apparaissent. Or, le *munīb* est celui qui « s'est tourné [vers Dieu], s'est repenti et est retourné à l'obéissance » (*aqbala wa-tāba, raḡa'a ilā al-ṭā'a*)³⁵⁴. L'emploi de cette racine est donc la même que celle de *t-w-b* bien que cette dernière renferme une dimension religieuse qui lui est propre, ce qui explique sa prédominance dans les textes sacrés et la littérature religieuse notamment.

Le substantif *tawba* (ou *tawb* dans certains cas) apparaît dans huit versets lesquels mettent l'accent sur l'acceptation de Dieu du repentir de Ses serviteurs. Mais l'un de ces versets pose une condition décisive dans la définition de la notion du repentir : il est impératif de se repentir avant de mourir. En effet, Dieu dit :

³⁵¹ Toutes ces formes font l'objet, dans le texte coranique, d'un emploi aussi bien singulier que pluriel.

³⁵² DENNY, « Tawba », *EI*, [en ligne]: <https://cutt.ly/VmaVY0q> (Consulté le 30 juin 2021)

³⁵³ Les occurrences ont été recensées à partir du site « le-coran.com » : <https://cutt.ly/7maBurq> (Consulté le 30 juin 2021) qui propose une recherche par terme.

³⁵⁴ « N-w-b », *Lisān al-'Arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/QQQm1V4> (Consulté le 22 novembre 2018)

« Mais l'absolution n'est point destinée à ceux qui font de mauvaises actions jusqu'au moment où la mort se présente à l'un d'eux, et qui s'écrie : « Certes, je me repens maintenant » - non plus pour ceux qui meurent mécréants. Et c'est pour eux que Nous avons préparé un châtiment douloureux » (*wa laysat al-tawba li-llaḍīna ya 'malūna al-sayyi'āt ḥattā idā ḥadara aḥadahum al-mawt qāla innī tubtu al-'ān wa lā-llaḍīna yamūtūna wa hum kuffār ulā'ika a 'tadnā lahum 'aḍāban alīm*) (Coran 4 : 18).

L'idée qui domine ces versets est celle du repentir comme moyen de garantir son salut dans l'au-delà ; une démarche facilitée par la miséricorde de Dieu étant donné qu'il est « accueillant au repentir » – entre autres. L'ensemble des versets invite à se repentir et témoigne de l'immensité de l'indulgence divine et le seul verset à travers lequel ne transparaît aucun espoir est le verset précédemment mentionné où seuls celui qui attend la mort pour se repentir et celui qui meurt en mécréant n'obtiennent aucune absolution divine.

Dans le *Kitāb al-tawwābīn*, trente-et-un récits citent le texte coranique. Plus précisément, quatre-vingt-treize versets sont mentionnés dans le recueil et certains, à plusieurs reprises. En outre, parmi les sourates mentionnées, la plus citée est celle de la *Tawba* (récits n°41, 42 (deux fois), 48 et 129). La sourate *al-Tawba* est également celle qui, comme son nom l'indique, fait apparaître le plus souvent la racine *t-w-b* et ses dérivées. Elle est la seule du corpus coranique à ne pas être introduite par la *Basmala* et à travers ses 129 versets qui la constituent, le repentir est abordé sous forme de négociation, faisant intervenir les mécréants et les hypocrites et diffusant ce qu'on pourrait appeler l'idée d'une « seconde chance » : peu importe la condition du personnage et sa faute, s'il est sincère, son repentir est agréé.

En effet, Dieu dit dans un contexte qui met en scène des associateurs, des mécréants et des hypocrites que s'ils se repentent, cela « sera mieux » pour eux :

Et proclamation aux gens, de la part d'Allah et de Son messenger, au jour du Grand Pèlerinage, qu'Allah et Son messenger, désavouent les associateurs. Si vous vous repentez, ce sera mieux pour vous. Mais si vous vous détournez, sachez que vous ne réduirez pas Allah à l'impuissance. Et annonce un châtiment douloureux à ceux qui ne croient pas » (*wa aḍānun min Allāh wa rasūlihi ilā-l-nās yawma-l-ḥaġġ al-akbar inna Allāh barī' min al-mušrikīn wa-rasūluhu fa-inn tubtum ḥayrun lakum wa inn tawallaytum fa-'lamū annakum ġayru mu'ġizi-Allāh wa baššir al-laḍīna kafarū bi-'aḍābin alīm*) (Coran 9 : 3).

De même que de nombreux versets de cette sourate invitent vivement au repentir, le *Kitāb al-tawwābīn* dans son ensemble est un appel au repentir. Les personnages des récits – peu importe

leur profil – sont amenés à se repentir et à se convertir pour certains. Le lien thématique établi entre la sourate en question et le recueil est manifeste.

En outre, il est dit dans la sourate que les associateurs ne seront pas uniquement désavoués mais vraisemblablement « tués », « capturés », « assiégés » ou encore « guettés » sauf s'ils se repentent, accomplissent la *ṣalāt* et acquittent la *zakāt* ; alors ils auront « la voie libre » (*fa-ḥallū sabīlahum*) (Coran 9 : 5) et « deviendront vos frères en religion » (*fa-iḥwanukum fī al-dīn*) (Coran 9 : 11) car « Allah accueille/accueillera le repentir de qui Il veut » (*yatūbu Allāh 'alā man yašā'*) (Coran 9 : 15, 27). Et c'est précisément ce qu'il advient de nombreux personnages du recueil qui se repentent et se convertissent à l'islam, répondant positivement à cet appel.

Par ailleurs, la structure globale de la neuvième sourate rappelle, dans une certaine mesure, la progression des schémas narratifs du recueil. A commencer par les associateurs qui occupent les cinquante-cinq premiers versets et que l'on retrouve dans le *Kitāb al-tawwābīn* sous le thème de l'obéissance et de la soumission à Dieu avant l'avènement de l'islam. Puis, nous retrouvons la catégorie des hypocrites (versets 56-70), à savoir ceux qui ont adhéré à l'islam mais de façon superficielle sans s'y engager cultuellement par exemple et qui constitue la plupart de nos récits dès le sixième chapitre du recueil. Enfin, la catégorie des croyants occupe la troisième partie de la sourate à partir du verset 71. De ces trois catégories se distinguent une hiérarchisation certaine : du mécréant au croyant en passant par l'hypocrite qui « commande le blâmable et interdit le convenable » (*ya 'murūna bi-l-munkar wa yanhawna 'an il-ma'rūf*) (Coran 9 : 67) ; une hiérarchisation qui se reflète également dans le *Kitāb al-tawwābīn* et rendue par une élévation religieuse et spirituelle grâce à la *tawba* notamment.

Dans cette même sourate, après avoir mentionné tous ceux qui feraient mieux de se repentir, Dieu cite, à la fin de la sourate, ceux qui ont échangé leur personne et leurs biens contre la promesse du paradis et

« ils sont ceux qui se repentent, qui adorent, qui louent, qui parcourent la terre, qui s'inclinent, qui se prosternent, qui commandent le convenable et interdisent le blâmable et qui observent les lois d'Allah...et fais bonne annonce aux croyants » (al-tā'ibūn al-'ābidūn al-ḥāmidūn al-sā'iḥūn al-rāki'ūn al-sāğidūn al-āmirūn bi-l-ma'rūf wa-l-nāḥūn 'an-il-munkar al-ḥāfiżūn li-ḥudūdi-llāh wa baššir al-mu'minīn) (Coran 9 : 112).

Dans ce verset qui énumère les caractéristiques des croyants à qui il fait « bonne annonce », figure en tête de liste ceux qui « se repentent ». Citer le repentir comme première caractéristique du croyant c'est insister sur l'importance du repentir, sur le rôle qu'il joue dans l'affirmation de la foi du croyant, sur la place qu'il occupe, de façon générale, dans l'islam et justifier la

présence de versets tirés de la sourate *al-Tawba* dans un recueil de récits qui s'articule spécifiquement autour de cette thématique.

2.1.2.2. Dans les hadiths

Dans les recueils de hadiths d'al-Buḥārī (m. 256/870) et de Muslim (m. 261/875), le repentir fait l'objet de soixante-six hadiths dans le premier et de trente hadiths dans le second recueil ; sachant que dans les deux recueils un seul hadith peut être cité plusieurs fois.

Dans les deux recueils, l'un des hadiths le plus souvent cité est celui rapporté notamment par Anas ibn Mālik (m.v. 91-93/709-11)³⁵⁵ qui entend le prophète dire que Dieu se réjouissait du repentir de Son esclave plus que ne se réjouit l'un de vous lorsqu'il retrouve par hasard son chameau après l'avoir perdu dans le désert (*Allāh aḫṣaḫ bi-tawbat 'abdihi min aḫadikum saqaṭa 'alā ba 'irihi wa qad aḏallahu fī arḍ falāt*)³⁵⁶.

Le repentant possède une position telle qu'Abū Sirma entend le prophète dire que quand bien même aucun être humain n'aurait commis de péchés, Dieu aurait créé d'autres créatures qui auraient commis des péchés pour ensuite les leur pardonner (*law-lā annakum tuḏnibūn la-halaqa Allāh ḥalqan yuḏnibūn yaḡfir lahum*)³⁵⁷ car sans péchés ni repentir, point de miséricorde divine. Une miséricorde qui caractérise Dieu, « le Miséricordieux, le Très-Miséricordieux » (*al-rahmān, al-rahīm*).

Dans le *Ṣaḥīḥ Muslim*, le repentir est cité pour la première fois dans un hadith rapporté par Abū Hurayra dans lequel il est dit que celui qui fornique, celui qui vole et celui qui boit ne sont plus considérés comme des croyants aussi longtemps qu'ils commettent l'acte en question mais que leur repentir peut être agréé (*lā yaznī al-zānī ḥīna yaznī wa huwa mu'min wa lā yasriqu ḥīna yasriqu wa huwa mu'min wa lā yaṣrabu al-ḥamr ḥīna yaṣrabuhā wa huwa mu'min wa-l-tawba ma'rūḍa ba'd*)³⁵⁸.

Toujours dans le *Ṣaḥīḥ Muslim*, l'un des hadiths répétés six fois est celui rapporté par Abū Hurayra et qui rapporte avoir entendu le prophète dire que Dieu créa la clémence qu'il divisa en cent « parts ». Il garda près de lui quatre-vingt-dix-neuf parts et en fit descendre une sur la terre ; la part qui est à l'origine de l'amour mutuel qui existe entre les créatures³⁵⁹. Quant aux

³⁵⁵ Anas ibn Mālik est un traditionniste notoire placé au service du prophète dès l'âge de dix ans. Il participe notamment aux conquêtes arabes après la mort du Messager et lui sont attribuées de nombreuses traditions bien qu'il soit probable qu'elles lui aient été attribuées à une époque postérieure (WENSINCK et ROBSON, « Anas b. Mālik », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/CmFnhKI> (Consulté le 14 juillet 2021))

³⁵⁶ AL-BUḤĀRĪ, 1997, vol.8, p.181 : n°6308-6309.

³⁵⁷ MUSLIM, 2006, p.1260 : n°2748, n°2749, n°2750.

³⁵⁸ MUSLIM, 2006, p.46 : n°104, □ en ligne □ : <https://archive.org/details/samusamu> (Consulté le 17 août 2021)

³⁵⁹ *Ibid*, p.1261-2 : n°2752-3.

quatre-vingt-dix-neuf autres, Il les mit de côté pour le jour de la Résurrection. La véritable clémence divine est donc immense et dépasse celle manifestée dans le monde d'ici-bas. Dieu, aussi souvent que pèche son serviteur mais se repent et sollicite le pardon divin, lui garantit son pardon³⁶⁰ car Il « étend Sa main » durant la nuit pour accueillir le repentir de ceux dont la faute fut commise entre l'aube et le crépuscule et durant le jour pour ceux dont la faute fut commise entre le crépuscule et l'aube et ce, « jusqu'à ce que le soleil se lève à l'ouest », autrement dit au jour de la Résurrection (*in Allāh 'azza wa ġalla yabsuṭ yadahu bi-l-layl li-yatūba musī' al-nahār wa yabsuṭ yadahu bi-l-nahār li-yatūba musī' al-layl ḥattā taṭlu'a al-šams min maġribihā*)³⁶¹.

Les hadiths insistent également sur l'importance de réaliser des bonnes actions car les bonnes actions annulent les mauvaises actions ; Dieu « ne laisse pas perdre la récompense des gens bienfaisants » (*wa-šbir fa-inna Allāh lā yuḏī'u aġra al-muḥsinīn*) (Coran 11 : 115).

Dans les deux recueils, al-Buḥārī et Muslim³⁶² mentionnent le célèbre récit de l'homme qui a tué quatre-vingt-dix-neuf personnes et qui figure également dans le *Kitāb al-tawwābīn* (récit n°37).

Ce récit, rapporté par Abū Sa'īd al-Ḥudrī qui entend le prophète le relater, raconte l'histoire d'un homme qui tue quatre-vingt-dix-neuf personnes et qui s'enquiert au sujet des plus érudits de ce monde, susceptibles de pouvoir lui indiquer le chemin du salut. Il est dirigé vers un dévot à qui il relate son histoire et lui demande si son repentir peut être accepté. Le dévot lui répond : « Non » ! L'homme tue le dévot et arrondit ainsi le nombre de ses victimes à cent. Il reprend sa quête et est dirigé vers un savant à qui il pose la même question. Le savant lui répond que le repentir est possible et qu'il faut se rendre dans tel pays où un groupe de gens se consacre à la dévotion et au culte. Il l'invite à se joindre à eux dans leurs pratiques dévotionnelles et lui conseille de quitter cette terre qui représente le lieu où il a commis ses péchés.

L'homme quitte donc son pays et lorsqu'il parcourt la moitié de la distance qui le sépare du pays où se trouvent les dévots, il meurt subitement. Les anges du châtement et ceux de la clémence se disputent alors, ce dernier disant au premier : « Cet homme est venu en tant que repentir » (*tā'iban*). Quant aux anges du châtement, ils répondent : « Il n'a fait aucune bonne action ». Un ange d'apparence humaine arrive pour arbitrer et exige que soit mesurée la distance

³⁶⁰ *Ibid.*, p.1265 : n°2759.

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² AL-BUḤĀRĪ, vol.4, 1997, p.424 : n°3470 ; MUSLIM, 2006, p.1268 : n°2766 ; IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.78-80.

entre l'homme et les deux pays. Ils constatent qu'il se trouve plus près du pays vers lequel il se dirigeait, « le pays de la piété » et les anges de la clémence l'emmènent donc avec eux³⁶³.

Les séquences de ce récit méritent que l'on s'attarde sur son analyse plus tard dans cette étude, lorsque nous évoquerons notamment la place que possède les dévots dans le recueil (2.2.1.2.1). Ce qu'il en ressort néanmoins et qui apparaît dans un autre hadith rapporté par Sa'īd ibn Ğubayr dans le *Ṣaḥīḥ Muslim*³⁶⁴ est que le repentir du meurtrier, quand bien même il aurait tué l'âme d'un(e) croyant(e) intentionnellement, peut être accepté.

Hormis ce récit, l'un des récits que se partagent les recueils de hadiths et le *Kitāb al-tawwābīn* est le récit du repentir de Ka'b ibn Mālik, le compagnon du prophète qui lui fait défection durant la bataille de Badr (an 2/624). Ce récit qui met en scène un personnage important est l'un des plus longs du *Kitāb al-tawwābīn* mais également de l'ensemble des hadiths relatifs au repentir. De même que pour le récit de l'homme et de ses quatre-vingt dix-neuf victimes, le récit de Ka'b ibn Mālik sera analysé de manière approfondie ultérieurement (2.3.4.1).

Bien que les deux recueils se partagent un certain nombre de hadiths, Muslim dans son *Ṣaḥīḥ* cite, toutefois, de nombreux hadiths qui insistent sur l'habitude qu'avait le prophète de solliciter le pardon divin. Ibn 'Abbās rapporte que lorsque le prophète se levait durant la nuit pour prier, il avait l'habitude d'implorer Dieu à qui il se soumettait, en qui il plaçait sa confiance et vers qui il retournait repentant³⁶⁵. Et bien que prophète, Muḥammad avait pour habitude de se repentir cent fois par jour³⁶⁶. Que le prophète soit exempt de péchés mais qu'il se tourne vers Dieu repentant autant de fois par jour est un acte qui témoigne de son exemplarité et invite la communauté des croyants à se repentir également.

Dans de nombreux hadiths que nous avons évoqués dans cette sous-partie, certains des grands péchés sont mis en avant. Du meurtre à la fornication en passant par la défection au combat et la calomnie d'une croyante chaste, tous sont des péchés que nous retrouvons cités dans le hadith d'Abū Hurayra³⁶⁷ notamment ; les deux premiers intégrant presque unanimement la catégorie des « grands péchés » (*kabā'ir*). Mentionner des grands péchés dans des histoires exemplaires qui se terminent par la confirmation de l'acceptation du repentir par Dieu, c'est offrir une

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ MUSLIM, 2006, p.1376 : n°3023.

³⁶⁵ *Ibid.*, p.349 : n°769.

³⁶⁶ *Ibid.*, p.1243 : n°2702.

³⁶⁷ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1978, p.253.

chance de se racheter à l'ensemble des croyants. Peu importe la gravité de l'acte, l'immensité de la miséricorde divine dépasse toute chose et du moment que le fauteur décide de se repentir, Dieu est accueillant et miséricordieux. Les hadiths confirment ici ce qui est déjà mentionné dans le Coran et fournissent au lecteur des exemples concrets et inspirants.

2.1.3. La *tawba* dans l'itinéraire spirituel des soufis

De même qu'elle occupe une place fondamentale dans le texte coranique et les hadiths, la *tawba* joue un rôle essentiel dans le soufisme et dans l'itinéraire spirituel du soufi en particulier. Dans le soufisme, cet itinéraire spirituel reçoit l'appellation de *ṭarīqa*, communément traduite par *Voie*. Cette *Voie* est celle qui conduit le croyant de la « Loi manifestée » (*al-ṣarī'a*) à la « Réalité divine » (*al-ḥaqīqa*), autrement dit, à Dieu. Entre la *ṣarī'a* et la *ḥaqīqa*, le cheminement est constitué de plusieurs étapes que le disciple doit parcourir et qui représentent des « demeures » (*manāzil*), appelées plus communément « des stations » (*maqāmāt*) et des « états » (*aḥwāl*). Le rapport entre le *ḥāl* et le *maqām* dans la littérature primaire varie sensiblement d'un auteur à l'autre.

En effet, dans son article sur le « ḥāl » paru dans *l'Encyclopédie de l'islam*, Louis Gardet y définit le terme technique soufi de *ḥāl* (pl. *aḥwāl*) comme désignant sommairement l'« état spirituel » de l'itinérant. Néanmoins, tandis que certains auteurs tels qu'al-Muḥāsibī (m. 243/857) insiste sur le caractère « reçu » [comme une faveur divine intérieure] du *ḥāl* alors que les *maqāmāt* seraient premièrement acquises, d'autres insistent sur la seconde place du *maqām* qui n'interviendrait qu'une fois cette faveur divine reçue³⁶⁸. Quant aux *manāzil*, elles seraient l'appellation donnée aux « demeures » de l'itinérant³⁶⁹ et regrouperaient dans leur définition les *aḥwāl* ainsi que les *maqāmāt*.

Les *maqāmāt* sont donc des « stations » spirituelles qui marquent les différentes étapes que l'itinérant franchit et qui comprennent l'idée d'un « effort » (*muḡāhada*) de l'âme. L'idée d'effort contraste avec la caractéristique des *aḥwāl* qui sont « reçues » de Dieu et ne demandent aucun effort particulier. Cependant, elles sont, dans une certaine mesure, le résultat des efforts que l'âme déploie pour traverser ces stations. L'étude de ces stations, en particulier, présente un intérêt certain et ce, pour deux raisons principales. La première étant que ce qui incarne la première station spirituelle (la *tawba*) pour la plupart des auteurs de manuels soufis représente

³⁶⁸ <https://cutt.ly/WmdsnXj> (Consulté le 1^{er} octobre 2018)

³⁶⁹ *Ibid.*

le thème principal autour duquel s’articule le *Kitāb al-tawwābīn* que nous considérons dès lors comme une introduction à la voie mystique (*ṭarīqa*). La deuxième concerne cinq stations spirituelles en particulier (le *zuhd*, le *faqr*, le *tawakkul*, le *riḍā* et la *maḥabba*) que le texte met en exergue dans plusieurs récits, contribuant ainsi à inscrire le recueil dans une perspective d’itinérance soufie. Nous étudierons néanmoins la présence de ces stations ultérieurement, dans la partie (2.2) de cette thèse.

Pour en revenir aux considérations faites quant aux *maqāmāt* et aux *aḥwāl* : tandis que certains traités n’établissent aucune distinction entre les deux, se limitant à les énumérer en tant que concepts se succédant sans une logique de « stations » formulée, le nombre de *maqāmāt* – lorsque la catégorisation est annoncée – n’est pas le même dans tous les traités et les différentes étapes du cheminement ne suivent pas le même ordre non plus.

2.1.3.1. *Kitāb al-Luma’* d'al-Sarrāğ (m. 378/988)

Ainsi, dans *Kitāb al-Luma’*³⁷⁰ d'al-Sarrāğ (m. 378/988), celui-ci recense sept *maqāmāt* après lesquels ils mentionnent les *aḥwāl*, établissant ainsi une distinction entre les deux notions. Le *Kitāb al-Luma’* qui représente selon A.J. Arberry « le plus ancien exposé d’ensemble qui nous soit parvenu sur le soufisme »³⁷¹ offre une analyse novatrice des doctrines et des pratiques soufies en adoptant notamment le plan des traités de théologie. En plus d’y mentionner de façon détaillée les stations et les états de l’itinéraire du mystique, il y évoque également l’importance de la Révélation, l’exemplarité du prophète, décrit l’éthique des soufis, cite les textes des grands maîtres et insiste sur le vocabulaire technique du soufisme devenu relativement complexe à cette époque.

Bien qu’al-Sarrāğ propose au lecteur – à certains moments – ses points de vue, l’auteur cite surtout des hadiths et des paroles de grands maîtres soufis, très caractéristique de la littérature islamique primitive. En réalité, l’absence d’idée qui lui sont propres traduit son rôle passif vis-à-vis de ces apophtegmes : « by detaching himself from all that is transient in this world and single-mindedly turning his gaze toward eternity, he becomes a mouthpiece of God, a channel for the outpouring of celestial knowledge »³⁷².

³⁷⁰ Le *Kitāb al-Luma’* est le seul ouvrage d'al-Sarrāğ qui nous est parvenu et il est le seul document qui nous confère des informations biographiques sur son auteur. Il y fait mention de ses voyages et évoque sa propre élévation spirituelle, qu’il illustre notamment par des anecdotes miraculeuses comme celle où il aurait plongé son visage dans de la braise sans en éprouver aucune douleur.

(LORY, « Al-Sarrāğ », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/8mdf8RR> (Consulté le 1er juillet 2021)

³⁷¹ ARBERRY, 1988, p.72.

³⁷² KHALIL, 2018, p.85.

La contribution d'al-Sarrāġ connaît alors un franc succès de son vivant et postérieurement, influençant des auteurs tel qu'al-Qušayrī (m. 465/1072) ou encore al-Ġazālī (m. 505/1111) et contribuant à la « légitimation du soufisme comme science islamique de plein droit [...] Les vrais soufis sont non seulement en conformité complète avec l'orthodoxie musulmane, mais ils en constituent même l'élite spirituelle »³⁷³. Son ouvrage incarne dès lors un « constat argumenté et assuré de l'harmonieuse intégration de la mystique au sein de la vie religieuse musulmane »³⁷⁴ ; une idée qui fera l'objet, plus tard, d'une consécration dans le *Ihyā' 'ulūm al-dīn* d'al-Ġazālī.

En dépit du volume de l'ouvrage – plus de six-cents pages – l'auteur ne consacre qu'une page et demie à la première station de l'itinérant, soit celle de la *tawba*. Al-Sarrāġ y cite notamment la définition du repentir énoncé par Abū Ya'qūb al-Sūsī qui affirme que la *tawba* désigne le fait de se détourner (litt. « le retour ») de tout ce qui est blâmé par la connaissance (divine) pour se rapprocher de ce qui est loué par celle-ci (*al-tawba al-ruġū' min kulli šay' dammahu al-'ilm ilā mā madaḥahu al-'ilm*)³⁷⁵. Il cite également l'un des débats dont la *tawba* fait l'objet et qui pose la question de l'oubli. Le repentir implique-t-il que l'on oublie ses fautes ou consiste-t-il justement à s'en souvenir ? Tandis que Sahl ibn 'Abd Allāh (m. 283/896) définit le repentir par le souvenir de ses péchés³⁷⁶, al-Ġunayd (m. 297/910) préconise de les oublier³⁷⁷ au profit du souvenir permanent de Dieu. Puis, al-Sarrāġ conclue le débat sur l'oubli par la définition d'Abū al-Ḥusayn al-Nūrī (m. 295/907) pour qui la *tawba* signifie se repentir de toute chose excepté de Dieu³⁷⁸.

Enfin, il établit une distinction entre plusieurs catégories de repentis : celui qui se repent des péchés et des mauvaises actions (*fa-tā'ib yatūbū min al-dunūb wa-l-sayyi'āt*), celui qui se repent des erreurs et des inadvertances (*wa tā'ib yatūbū min al-zilal wa-l-ġaflāt*), puis celui qui se repent de la vision des bonnes actions et des actes d'obéissance (*wa tā'ib yatūbū min ru'yat al-ḥasanāt wa-l-tā'āt*) ; la dernière catégorie correspondant à l'élite spirituelle, vraisemblablement celle mentionnée précédemment et qui se repent de tout à l'exception de Dieu.

³⁷³ LORY « Al-Sarrāġ », *El*, [en ligne] : : <https://cutt.ly/8mdf8RR> (Consulté le 8 octobre 2018)

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ Cité par AL-SARRĀĠ, 1960, p.68.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ AL-QUŠAYRĪ, 2007, p.115.

³⁷⁸ AL-SARRĀĠ, 1960, p.68.

2.1.3.2. *Kitāb al-ta'arruf li-maḍhab ahl al-taṣawwuf* d'al-Kalābādī (m. 380/990 ou 384/994)

A la même époque, al-Kalābādī (m. 380/990 ou 384/994³⁷⁹) rédige son *Kitāb al-ta'arruf li-maḍhab ahl al-taṣawwuf*, l'un des manuels les plus célèbres du soufisme. Il y aborde plusieurs notions générales (unicité, attributs, interprétation du Coran, etc.) du point de vue des soufis, des pratiques spécifiques aux soufis et les stations/états sans les mentionner comme tel ; contrairement à son contemporain al-Sarrāḡ qui amorce son exposé en annonçant que la première station franchie par l'itinérant est la *tawba*³⁸⁰.

Néanmoins, dans son *Kitāb al-ta'arruf*, al-Kalābādī fait mention de la *tawba* avant le *zuhd*, le *ṣabr* et autres stations, nous permettant d'en déduire qu'il s'agit du premier *maqām* – même s'il ne l'explique pas. Il y consacre, ici encore, pas plus d'une page, reprenant essentiellement les hadiths déjà cités par son contemporain al-Sarrāḡ. Il débute son exposé par la question de l'oubli posée par Sahl ibn 'Abd Allāh et al-Ḡunayd avant de mentionner Rābi'a al-'Adawiyya (m. 185/801) pour qui la *tawba* consiste à demander pardon à Dieu du manque de sincérité contenu dans cette demande de pardon (*astaḡfiru-llāh min qillat ṣidqī fī qawlī astaḡfiru-llāh*)³⁸¹ et qui rejoint – dans une certaine mesure – l'idée du repentir qui englobe toute chose sauf Dieu. Une idée qui rejoint l'un des messages du *Kitāb al-tawwābīn* où l'accent mis sur le repentir est renforcé par la présence récurrente du thème du renoncement. Le personnage, dans bien des cas, entreprend une transformation éthique où la dévotion et la soumission absolue à Dieu n'occupe désormais que la première place.

Toujours dans l'ouvrage d'al-Kalābādī, un certain al-Ḥasan al-Muḡāzilī établit une distinction entre *tawbat al-ināba* et *tawbat al-istiḡāba*³⁸² ; la première forme de repentir consistant à craindre Dieu en raison du pouvoir qu'il possède sur nous et la deuxième désignant la honte éprouvée du fait de la proximité avec Dieu.

Ici encore, l'auteur expose certaines caractéristiques de la *tawba* en fondant son argumentation exclusivement sur des hadiths. Il n'aborde pas la *tawba* en tant que première station spirituelle sur le chemin de l'itinérant et son exposé qui ne suit aucune linéarité ne nous communique que très peu d'informations sur les définitions, les conditions et les caractéristiques de cette *tawba* ; contrairement à son contemporain Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996) qui offre à la postérité une description complète de la première station spirituelle, s'étalant sur plus de vingt pages et qui

³⁷⁹ NWIYA, « al-Kalābādī », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/PmdhuMO> (Consulté le 9 octobre 2018)

³⁸⁰ AL-SARRĀĠ, 1960, p.68.

³⁸¹ AL-KALĀBĀDĪ, 1994, p.64.

³⁸² AL-KALĀBĀDĪ, 1994, p.64.

permet, plus tard, à al-Ġazālī de s'en inspirer dans son *Ihyā'*, voire d'en recopier des chapitres entiers³⁸³.

2.1.3.3. *Qūt al-Qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996)

Plus conséquent que les précédents, le célèbre *Qūt al-Qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996) poursuit deux objectifs : présenter au lecteur les principes et devoirs religieux nécessaires pour assurer la relation entre l'être humain et son Dieu et exposer les différentes étapes que l'itinérant doit franchir dans sa quête spirituelle pour atteindre la station de l'unification (*al-tawḥīd*).

L'ouvrage est divisé en quarante-huit chapitres dont la moitié est essentiellement dédiée aux différentes prières puis à la récitation du Coran et au jeûne. Dans la seconde moitié de l'ouvrage, il aborde des devoirs, des principes et des concepts relatifs au dogme musulman parmi lesquels il énumère, dans le trente-deuxième chapitre, les stations de la certitude [acquise par la foi] et les états de « ceux qui savent avec certitude » (*maqāmāt al-yaqīn wa aḥwāl al-mūqinīn*)³⁸⁴. La première station qu'il cite est celle de la *tawba*. Développé sur plus de vingt pages, le chapitre sur la *tawba* est l'exposé le plus complet et le plus long des quatre premiers siècles de l'islam. Dans son article intitulé « *Tawba in the Sufi Psychology of Abū Ṭālib al-Makkī (d. 996)* », Atif Khalil inscrit l'ouvrage dans une dimension à la fois éthiquement philosophique et spirituellement psychologique :

*Like Muḥāsibī (d. 857-8) before him, Makkī minutely examines the workings of the human psyche and draws attention to the various maladies of the heart. He explores, like an astute psychoanalyst, the inner promptings of the soul which impel it in the directions of virtue and vice*³⁸⁵.

Dans son chapitre sur la *tawba*, al-Makkī fait référence à de nombreux versets coraniques, à des hadiths et à des paroles de grands maîtres soufis, comme s'il s'agissait d'une exégèse. Or, bien qu'il compile bon nombre de citations, Atif Khalil rappelle au lecteur qu'il s'agit avant tout du premier ouvrage où les pratiques et principes soufis sont systématisés et que les citations en question lui permettent de développer son argumentation dont la structure demeure confuse³⁸⁶.

Al-Makkī amorce son exposé par la citation d'un fragment du verset 31 de la sourate *al-Nūr* (*La Lumière*) : « [...] *Et repentez-vous tous devant Dieu, ô croyants, afin que vous récoltiez le*

³⁸³ KHALIL, 2012, p.297.

³⁸⁴ AL-MAKKĪ, vol.2, 2001, p.499.

³⁸⁵ *Ibid*, p.298.

³⁸⁶ *Ibid*, p.300.

succès » (*wa tūbū ilā-llāh ḡamī'an ayyuh-al-mu'minūn la'allakum tufliḥūn*). Par ce verset, il explique au lecteur que le repentir est nécessaire au salut et que par « repentir », il entend le *repentir sincère* (*tawbat al-nuṣūḥ*) qui consiste à se détourner du péché pour se tourner purement/sincèrement (*ḥālīṣan* ; syn. *nāṣiḥ*) vers Dieu car « le repentir est le bien-aimé de Dieu et celui qui se repent d'un péché est comme celui qui n'a pas péché »³⁸⁷. Il insiste ensuite sur le caractère obligatoire de la *tawba*, citant Sahl al-Tustarī pour qui la *tawba* représente le plus important des devoirs³⁸⁸.

Antérieurement, nous avons déjà signalé l'influence d'al-Makkī sur al-Ġazālī lequel exerça une influence notoire sur Ibn Qudāma. De fait, nous remarquerons que le début du chapitre d'al-Makkī fait justement écho au message principal de notre auteur. Lorsqu'al-Makkī cite le verset qui commence par « *Et repentez-vous tous devant Dieu [...]* », le *Kitāb al-tawwābīn* se saisit de cet appel pour en faire l'ossature de l'ensemble de ses schémas narratifs. Ibn Qudāma appelle ainsi tous les croyants et à plus forte raison les non-croyants à se repentir, à se tourner exclusivement vers Dieu. Le repentir est, comme l'affirme plus haut Sahl al-Tustarī, obligatoire. Et par cet aspect, le *Kitāb al-tawwābīn* instaure la perspective d'une culpabilité généralisée. Si tout le monde – toute catégorie sociale et appartenance religieuse confondues – est invité à se repentir, c'est que tout le monde est coupable, de quelque façon que ce soit³⁸⁹. Un point de vue qui tend à inscrire l'ouvrage dans une dimension prosélyte, exhortant tout le monde à emprunter la voie mystique et plus particulièrement soufie comme nous le verrons plus tard.

Pour en revenir au chapitre d'al-Makkī, dix conditions incombent au repentir : (1) ne pas réitérer le péché ou du moins, (2) éviter de le commettre à nouveau ; (3) se détourner du péché pour se tourner vers Dieu ; (4) éprouver du regret ; (5) demeurer sur le droit chemin pour le reste de sa vie ; (6) craindre le châtement ; (7) espérer le pardon divin ; (8) reconnaître le péché commis et que (9) Dieu avait, en fait, prédestiné le péché en question mais que cela n'amoindrit aucunement la justice de Dieu ; et enfin, (10) réparer ses torts antérieurs par un acte de pénitence ou d'expiation.

Dans son article susmentionné, Atif Khalil réorganise le chapitre du *Qūt al-Qulūb* consacrée à la *tawba* à partir des dix conditions que nous venons de citer en les thématisant. Il part de la

³⁸⁷ Hadith du prophète Muḥammad rapporté notamment par Abū Ṭālib al-Makkī lui-même (2001, p.500).

³⁸⁸ KHALIL, 2012, p.301.

³⁸⁹ Une idée qui trouve sans doute son origine dans Coran 66 : 8 où Dieu invite tous les croyants à se repentir, qu'ils aient péchés ou non (*yā ayyuhā al-ḥādīna āmanū tūbū ilā Allāh tawbatan naṣūḥan*). Puis qu'Ibn Qudāma projette dans son recueil en insistant sur la culpabilité de tout un chacun et par extension, sur la faiblesse de tous.

condition la plus problématique, celle de la « prédestination du péché » (9) et sur laquelle al-Makkī ne s'attarde pas – à l'opposé d'al-Ġazālī et d'Ibn 'Arabī (m. 638/1240) qui proposent une réponse à cette question.

Il cite ensuite la cinquième condition (demeurer sur le droit chemin pour le reste de sa vie) qui défend la libération de toute marque de péché et une obéissance infinie, stipulant que « God rejects the repentance of the sinner who repents from one sin but not others »³⁹⁰ ; rejoignant à ce sujet le point de vue des Mu'tazilites³⁹¹. Le repentir doit également éprouver du regret (4) ; une condition que partage l'ensemble des théologiens et qui s'explique par sa présence dans les hadiths. Néanmoins, al-Makkī précise que ce sentiment de regret qui accompagne le repentir sincère doit être profond et se traduire par une tristesse permanente qui se manifeste par la douceur du cœur (*riqqat al-qalb*) et l'abondance de larmes (*ġazārat al-dam*)³⁹². Le motif des pleurs comme expression de la sincérité du repentir/repentant est un motif récurrent dans le *Kitāb al-tawwābīn* où les pleurs accompagnent le sentiment de regret du personnage dans quarante-neuf récits précisément. Pour ne citer qu'une brève étude menée par William C. Chittick sur les pleurs dans le soufisme classique, les pleurs sont un attribut des croyants de ce monde et « le résultat de la reconnaissance (*ma'rifa*) de la vérité (*ḥaqq*)³⁹³. En outre, ils sont également la conséquence de la joie, du regret, de la peur et du désir ardent, l'agonie d'être séparé de son Bien-aimé³⁹⁴.

Le croyant ne doit donc pas minimiser ses péchés et la démarche de son repentir doit impliquer le souvenir de ses péchés (1) qui augmente le sentiment d'humilité envers Dieu³⁹⁵, la volonté d'éradiquer toute forme de passion (*ṣahwa* et *hawā*) susceptible de le conduire à réitérer ses péchés et la détermination à remplacer la passion par l'obéissance. Les deux moyens grâce auxquels le croyant peut entreprendre cette démarche à l'encontre de ses passions sont la lutte [dans l'effort] (*muḡāhada*) et la patience (*ṣabr*) qui n'est autre que la deuxième station spirituelle.

Le croyant désireux de se repentir doit également procéder à une introspection (*murāqaba*) afin d'identifier les causes de sa désobéissance à Dieu et les « déraciner de son âme »³⁹⁶. Durant tout le processus du repentir, les notions de *muḡāhada* et de *ṣabr* sont omniprésentes. Elles

³⁹⁰ KHALIL, 2012, p.305-06.

³⁹¹ *Ibid*, p.306.

³⁹² ABŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ, 2001, p.507.

³⁹³ CHITTICK, 2005, p.134.

³⁹⁴ *Ibid*, p.135.

³⁹⁵ KHALIL, 2012, p.307-08.

³⁹⁶ Traduit de l'anglais par nous-mêmes et tiré de Khalil, 2012, p.312.

posent la question de la double récompense et du renoncement au péché sans effort : renoncer au péché sans *muğāhada* en raison d'un certain tempérament non-enclin au péché est-il plus louable que le renoncement au péché par la *muğāhada* lequel mériterait, par conséquent, une double récompense ?

Al-Makkī, dans son dessein d'offrir une vision complète du soufisme au lecteur aborde les deux points de vue. L'une des écoles, soutenues notamment par Ibn Abī al-Ḥawārī (m. 230-244/845-860³⁹⁷) et Abū Sulaymān al-Dārānī, affirme que la *muğāhada* mériterait d'être récompensée par Dieu au même titre que la *tawba*³⁹⁸. En outre, comme le souligne Atif Khalil, « the learning of virtues, however, did not consist of acquiring a theoretical knowledge of them, or mastering their external forms, but of habituating the soul to find them pleasurable. Virtue was therefore something which had to be acquired through practice and repetition »³⁹⁹.

L'acquisition de vertus requiert, par conséquent, que l'on y trouve un certain plaisir, quand bien même le chemin qui mène à ces vertus soit parsemé d'obstacles. L'idée qu'une difficulté puisse comprendre de la félicité rejoint – à certains égards – celle d'une tristesse permanente dont le recueil fait l'apologie. Il s'agit de déceler du plaisir dans les différentes étapes de l'itinéraire spirituel et religieux du personnage afin de parvenir à la béatitude éternelle.

La deuxième école, quant à elle, rejoint l'idée développée par Aristote dans *Éthique à Nicomaque* et soutenue par al-Makkī notamment pour qui l'attitude vertueuse innée place l'individu à un niveau éthique et spirituel supérieur⁴⁰⁰.

Dans son article, Atif Khalil met en avant l'universalité de ces problématiques. Selon lui, plusieurs débats évoqués possède une signification universelle bien qu'ils s'insèrent dans un contexte soufi primitif⁴⁰¹. La dimension universaliste qui caractérise ces débats trouve écho dans le *Kitāb al-tawwābīn* également où l'un de messages transmis par l'auteur à travers le motif récurrent du renoncement dépasse le contexte islamique, voire religieux, et s'insère dans un contexte beaucoup plus global, qu'il soit classique ou contemporain.

Al-Makkī met ensuite l'accent sur le caractère perpétuel du repentir qui contribue à parfaire le processus de celui-ci et ce n'est qu'une fois que le *tā'ib* réalise cela qu'il devient un *tawwāb*. Pour l'auteur, la nuance entre les deux formes, dont une intensive (*tawwāb*), se situerait au niveau de la réalisation consciente de la dimension cyclique du processus (2.1.2.1). L'individu

³⁹⁷ KNYSH, « Aḥmad ibn Abī al-Ḥawārī », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/ImdjGCq> (Consulté le 11 octobre 2018)

³⁹⁸ KHALIL, 2012, p.313.

³⁹⁹ *Ibid*, p.316.

⁴⁰⁰ *Ibid*, p.317.

⁴⁰¹ *Ibid*, p.318.

passé du *tā'ib* simplement désireux de se repentir au *tawwāb* intensivement engagé dans ce processus qui n'a de cesse de se renouveler puisque les péchés ne disparaissent jamais : « For everything he witnesses other than God, says Makkī, there is a sin, and in every rest he finds in other than Him, there is a blame »⁴⁰² ; une omniprésence des péchés qui implique un sentiment permanent de culpabilité lequel alimente un repentir, une tristesse et un chagrin persistants.

⁴⁰² *Ibid*, p.320.

2.1.3.4. *Al-Risāla* d'al-Qušayrī (m. 465/1072)

Un siècle plus tard, al-Qušayrī (m. 465/1072) à qui les soufis attribuent « la formulation classique et définitive de la pensée mystique soufie »⁴⁰³, recense dans sa *Risāla* au moins quarante-cinq *maqāmāt*. Il n'y établit pas toujours une différenciation entre le *ḥāl* et le *maqām* alors qu'il s'est employé, un peu avant⁴⁰⁴, à définir les deux concepts de façon distincte. Mais dans son explication de cet ouvrage, Arberry affirme que l'analyse d'al-Qušayrī est néanmoins « claire et pénétrante et marque peut-être le sommet de la théorie soufie dans ce domaine »⁴⁰⁵.

Dans son chapitre consacré à la *tawba*, bien qu'il appuie, à certains moments, son argumentation sur des versets coraniques, al-Qušayrī fonde ses propos essentiellement sur des hadiths. Il amorce, de fait, son exposé par un célèbre hadith rapporté par Anas ibn Mālik qui dit avoir entendu le prophète dire que « celui qui se repent d'un péché, c'est comme s'il n'avait jamais péché ». Ensuite, quelqu'un l'interroge au sujet de ce qui caractérise ce repentir et il répond « les remords, les regrets »⁴⁰⁶. Il commence donc son exposé en soulignant l'importance du repentir auprès de Dieu avant de mentionner la place qu'il occupe dans le cheminement de l'itinérant vers Dieu. Il y définit le repentir par l'idée de « retour », sous-entendu de « retour/détournement de ce qui est blâmable, selon la Loi divine, vers ce qui est digne de louanges »⁴⁰⁷. Il met ensuite l'accent sur la nécessité de ne plus jamais commettre de telles fautes et pour cela, il invite à ne fréquenter que des compagnons qui ne désobéissent point [à Dieu].

Il cite également la question de l'oubli/souvenir du/des péché(s) mentionnée plus haut avant de citer deux types de repentir : celui du retour vers Dieu, par crainte du châtement divin et celui de l'obéissance qui consiste à se repentir en ressentant de la honte à l'égard de la générosité divine. Il termine enfin son exposé par une mise en garde : « Un homme, [...], s'il décide de se repentir, n'est jamais certain de se voir accepter son repentir par Dieu, surtout s'il estime que l'amour de Dieu lui revient naturellement »⁴⁰⁸. En outre, le chemin qui mène le pécheur à la reconnaissance des signes de cet amour divin est long et parsemé d'étapes puisqu'en réalité, l'amour (*maḥabba*) incarne, dans l'épître d'al-Qušayrī, l'une des dernières stations de la *Voie*.

⁴⁰³ ARBERRY, 1988, p.79.

⁴⁰⁴ AL-QUŠAYRĪ, 2007b, p.92-92.

⁴⁰⁵ ARBERRY, 1988, p.85.

⁴⁰⁶ AL-QUŠAYRĪ, 2007a, p.111.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ AL-QUŠAYRĪ, 2007a, p.117. La traduction de l'anglais a été réalisée par nous-mêmes.

2.1.3.5. *Manāzil al-sā'irīn* d'al-Anṣārī (m. 481/1089)

Dans son *Manāzil al-sā'irīn*, le savant hanbalite al-Anṣārī (m. 481/1089) développe encore plus de notions qu'il divise en dix grandes catégories thématiques comportant chacune dix concepts. Dans cette classification, la *tawba* se retrouve, pour la première fois, en deuxième position après ce qu'al-Anṣārī appelle *al-yaqāza*, l'« éveil »⁴⁰⁹. Le repentir interviendrait donc après que l'itinérant ait « [...] dirigé son regard vers les bienfaits [dont Dieu l'a comblé] [...], [...] considéré les méfaits [dont il s'est rendu coupable [...et s'est éveillé] à la connaissance de [son] actif et de [son] passif en ce qui concerne les jours [...] »⁴¹⁰. Pour al-Anṣārī, ce n'est donc qu'après avoir pris connaissance de son état de fautif que l'itinérant peut entièrement se consacrer à Dieu. Cette classification qui fait intervenir la prise de conscience avant d'entamer le processus de repentir retient particulièrement notre attention puisqu'elle correspond à la plupart des schémas narratifs du *Kitāb al-tawwābīn* où une prise de conscience s'opère souvent chez le personnage avant qu'il ne décide de se repentir.

Dans son *Manāzil al-sā'irīn*, al-Anṣārī offre au lecteur l'un des exposés les plus concis et sans doute le moins référencé concernant la *tawba*⁴¹¹. Il ne cite que deux versets (Coran 49 : 11 ; 24 : 31) et aucun hadith. Il amorce son sous-chapitre sur le repentir par un fragment du onzième verset de la sourate *al-Ḥuḡurāt* (*Les Appartements*) : « [...] *Et quiconque ne se repent pas...ceux-là sont les injustes* » (*wa man lam yatub fa-ulā'ika hum al-zālimīn*).

Il poursuit son exposé en mettant l'accent sur le péché et sa reconnaissance comme fondement du repentir avant de préciser qu'il est nécessaire de considérer le péché de trois façons : « le fait de se soustraire à la protection [divine] au moment où le péché advient ; la joie éprouvée au moment où le sujet s'en empare et la persistance à ne pas réparer le péché en question, « tout en ayant la certitude que Dieu te regarde »⁴¹². La référence à la joie dans la description faite du péché par l'auteur n'est pas sans rappeler le rapport à la joie et à la tristesse dans le *Kitāb al-tawwābīn* dans lequel le sentiment de joie est le plus souvent associé au péché tandis que la

⁴⁰⁹ Du point de vue narratologique, il est intéressant de relever la référence à l'éveil, un terme souvent employé pour désigner la curiosité qu'est censé susciter l'intrigue chez le lecteur (« Intrigue », *Litturé*, [en ligne] : <https://cutt.ly/dmdOPP8>) (Consulté le 3 mai 2019) Le terme est fréquemment associé à la narratologie et particulièrement à l'intrigue. Sans nécessairement approfondir ce point, relevons la proximité de l'idée d'éveil avec celle de prise de conscience que l'on retrouve dans nos récits et qui représente précisément le point de départ à partir duquel la curiosité du lecteur est acquise. Cette prise de conscience, cet éveil, est indissociable du repentir et permet ainsi au récit de faire débiter « l'intrigue ».

⁴¹⁰ AL-ANṢĀRĪ, 1985, p.159.

⁴¹¹ AL-ANṢĀRĪ, 1988, p.13-15.

⁴¹² AL-ANṢĀRĪ, 1985, p.160.

tristesse au repentir et à la démarche sincère du nouveau repentir. Une dichotomie sans doute alimentée par le rapport de la Tradition au rire et aux pleurs où ceux-ci sont loués tandis que les premiers blâmés⁴¹³. Selon Chittick, ceci s'explique par le fait que la Tradition « suggests that weeping is more appropriate for the soul that laughter, this is because human beings are by definition separate from God and immersed in death and darkness. [...] Weeping appears as the natural response to human awareness of distance from the Creator, who is the source of all being, good, consciousness, and joy »⁴¹⁴.

La suite de son exposé mentionne brièvement les conditions du repentir sans en définir la notion, ne serait-ce que l'idée communément acceptée du « retour vers Dieu ». Les trois conditions du repentir qu'il mentionne sont le regret, la demande de pardon et l'éloignement [du péché dont il est question]. Contrairement à al-Makkī lequel insistait dans son ouvrage sur le rôle notoire que jouent la tristesse et les pleurs dans l'expression sincère du repentir, al-Anṣārī n'en fait guère mention. En outre, lorsqu'il définit la joie comme une composante du repentir, sa prise de position reflète une conception de ce repentir quelque peu antagoniste de celle véhiculée par notre auteur lequel associe la tristesse et les pleurs au repentir.

La dernière page du *Manāzil al-sā'irīn* est consacrée à la mention des trois catégories de repentir : celui du commun des gens caractérisé par la multiplicité des actes d'obéissance (*tawbat al- 'āma li-istiklāl al-ṭā'a*) ; celui des gens du milieu défini par la diminution des actes de désobéissance (*wa tawbat al-awṣāṭ min istiqlāl al-ma'ṣiya*) ; et celui des élites, des privilégiés qui œuvrent pour la préservation du temps [à des fins plus élevées] (*wa tawbat al-ḥāṣa min tad'yī' al-waqt*). « La demeure du retour n'atteint son achèvement que si l'on parvient à revenir de [tout] ce qui est en deçà de Dieu, que si l'on voit ensuite la déficience de ce retour, et que si l'on revient de la vision de cette déficience »⁴¹⁵ ; al-Anṣārī rejoignant dans cette conclusion l'idée de « se repentir du repentir » et qui caractérise la conception du repentir chez les itinérants les plus avancés.

N'appuyant son argumentaire sur aucun hadith, aucune parole de célèbres personnages soufis et uniquement sur deux fragments de versets coraniques, al-Anṣārī propose ici un exposé très concis du repentir. Son texte est linéaire mais se contente d'énumérer les différentes conditions, caractéristiques des péchés et du repentir. Son exposé se distingue ainsi de ceux d'al-Sarrāḡ et d'al-Kalābādī par son manque de références notamment et de ceux d'al-Makkī et d'al-Quṣayrī

⁴¹³ CHITTICK, 2005, p.138.

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ AL-ANṢĀRĪ, 1985, p.161.

lesquelles développent longuement la notion du repentir et plusieurs de ses aspects. Quel est donc l'intérêt de citer en dernier cet ouvrage pour l'étude du *Kitāb al-tawwābīn* ? Et que reflète la brièveté de son chapitre consacré à la *tawba* et l'ordre que celle-ci possède dans le cheminement spirituel ?

Al-Anṣārī est un savant hanbalite : « les biographes sont unanimes à vanter sa piété, l'amplitude de ses connaissances en tous les domaines des sciences religieuses et l'ardeur indomptable de son attachement au Coran, à la Sunna et à l'école d'Ibn Ḥanbal, qui lui valut d'être taxé par ses ennemis de fanatisme borné et d'anthropomorphisme »⁴¹⁶. Toutefois, ce qu'il est intéressant de noter est le peu d'influence que semble avoir eu al-Anṣārī sur Ibn Qudāma contrairement à al-Makkī et ce, en dépit de l'attachement du premier à l'école hanbalite. Cette constatation se justifie notamment par la place qu'al-Anṣārī accorde à la *tawba* qui intervient en deuxième position après *al-yaqāza*, par le peu de considérations qu'il porte à la *tawba* dans son chapitre et par l'absence de référence à la tristesse et aux pleurs. L'influence qu'aurait eu al-Makkī, de tendance plutôt chafīite⁴¹⁷, est alors incontestable. Peut-être est-ce dû à la personnalité d'al-Makkī qui était un « *Ṣūfī* who had attained very high spiritual status, he always aligned himself with the orthodox Sunnī faith and practice, and he showed no disdain towards the requirements of religious law that characterized the lives of some *Ṣūfīs* of the later period »⁴¹⁸. Plus loin dans son article, Shukri se réfère à al-Makkī comme ayant été un soufi pour qui importait considérablement les lois religieuses :

*He minutely abided by the religious laws because he says that to whatever high mystical station a man may rise, the religious law – (sharī'ah) – is always binding upon him, and whatever high mystical revelations he may experience it is always incumbent upon him to follow the way of the Prophet*⁴¹⁹.

La notoriété d'al-Makkī en tant que mystique ayant atteint un degré spirituel élevé et savant rattaché à l'orthodoxie sunnite, a vraisemblablement conquis des érudits tels qu'al-Ġazālī ou encore Ibn Qudāma, tous deux fidèles à l'orthodoxie sunnite et aux tendances soufies confirmées. De ces constatations se distingue un élément en particulier : l'affiliation d'un auteur à l'école hanbalite ne détermine pas nécessairement l'influence de celui-ci sur notre auteur. Qu'al-Anṣārī ait été hanbalite ou non, son influence est manifestement moindre que celle d'al-Makkī. Outre la place que possède la *tawba* dans le *Qūt al-Qulūb* lequel inspira

⁴¹⁶ DE BEAURECUEIL, « Al-Anṣārī al-Harawī », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/tmdAWcD> (Consulté le 4 mai 2019)

⁴¹⁷ SHUKRI, 1989, p.164.

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ *Ibid.*, p.165.

considérablement al-Ġazālī et par extension Ibn Qudāma, le rôle que jouent la tristesse et les pleurs dans le *Kitāb al-tawwābīn* attestent indéniablement de l’empreinte conceptuelle d’al-Makkī sur notre recueil de récits.

Pour en revenir aux *maqāmāt*, malgré la différence qui subsiste dans les traités quant à la classification de celles-ci qu’al-Anṣārī ne distingue pas toujours des *aḥwāl*, sept stations majeures font l’unanimité auprès des auteurs, à commencer par la *tawba* qui représente la première station spirituelle dans la plupart des traités.

La deuxième station est celle du *wara*⁴²⁰, définie tantôt comme la piété tantôt comme le fait d’avoir des scrupules et de s’abstenir de telle ou telle action. S’en suit la station du *zuhd*, autrement dit du renoncement et du détachement des biens et des plaisirs éphémères d’ici-bas et qui amène l’itinérant à la quatrième station, celle du *faqr*, de la « pauvreté ». Les stations qui suivent sont celles du *ṣabr* (patience), du *tawakkul* (subordination) et enfin, de la *riḍa* (satisfaction). Tandis que le *tawakkul* désigne le fait de placer presque aveuglement sa confiance en Dieu, la *riḍa* exprime le fait de se satisfaire pleinement de ce que l’on possède.

Il émane alors de cette succession de *maqāmāt* une certaine logique où la *tawba* ne semble avoir de meilleure place que la première puisqu’elle initie le cheminement spirituel en détournant l’itinérant non seulement de ses péchés mais en le réorientant vers Dieu exclusivement. Cette *tawba* que les mystiques traduisent également par *conversion* « intérieure »⁴²¹ dans le sens d’un retour à Dieu et d’une vie entièrement dédiée à lui⁴²², désigne l’abandon d’une vie séculière pour une vie consacrée à la dévotion. Il paraît donc tout à fait logique que cette *tawba* représente la première station franchie par l’itinérant puisque sans elle, il est difficile d’imaginer l’acquisition des autres stations. Elle incarne la première étape de la *Voie* qui mène à Dieu, à la Vérité.

Du fait du rôle fondamental qu’elle joue dans l’itinéraire spirituel du soufi en particulier où elle représente majoritairement la première étape de la *Voie* et par conséquent la seule et unique chance pour s’élever, la *tawba* occupe une place essentielle dans l’éducation de l’âme du croyant et le développement de sa foi. L’importance de la *tawba* se reflète non seulement dans

⁴²⁰ Le *wara* est la deuxième station selon al-Sarrāġ et al-Quṣayrī notamment et elle est citée comme telle dans l’article de l’*EI* (GARDET, « Hāl », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/4m9lhch> (Consulté le 27 juillet 2021))

⁴²¹ KHALIL, 2018, p.61.

⁴²² MOUCARRY, 1994, p.518.

les ouvrages axés sur l'éducation spirituelle et les manuels de l'itinérant soufi mais également dans des ouvrages plus généraux relevant aussi bien de la littérature d'*adab* que d'une littérature primaire spécifique.

Pour illustrer la notion de *tawba* dans l'*adab*, nous nous sommes appuyés sur des passages tirés d'ouvrages de référence tels que le '*Uyūn al-aḥbār*' d'Ibn Qutayba (m. 276/889), *Al- 'iqd al-farīd* d'Ibn 'Abd Rabbih (m. 328/939-40) ou encore le *Kitāb al-aḡānī* d'Abū al-Faraḡ al-Iṣfahānī (m. 356/967).

2.1.4. La *tawba* dans les ouvrages d'*adab*

La notion de *tawba* et les termes dérivés de sa racine figurent aussi bien dans une littérature à portée religieuse que dans une littérature de type profane. En recensant la récurrence des formes *tawba* et *tāba* à l'aide du moteur de recherche du site maktaba.org/shamela.ws, nous avons constaté que leur emploi est, la plupart du temps, investi d'une dimension religieuse. Souvent juxtaposés à l'idée de péché (*ḡanb*, *iṭm*) et de regret (*nadam*), les termes sont employés pour signifier un retour à Dieu, de la désobéissance à l'obéissance.

2.1.4.1. '*Uyūn al-aḥbār*' d'Ibn Qutayba (m. 276/889)

Le premier ouvrage que nous avons choisi de mentionner dans ce sous-chapitre est le '*Uyūn al-aḥbār*' d'Ibn Qutayba. La mention faite de cet ouvrage en dépit d'un autre est justifiée notamment par le rapport de l'auteur à un *adab* « qui englobe une éthique et une culture où confluent l'ensemble des courants intellectuels ambiants dans la société 'abbāsside au début du 3^e/9^e siècle, et qui témoigne d'une intention vulgarisatrice au moins pour un certain public lettré [et qui] s'identifie en ce sens avec un humanisme »⁴²³.

Malgré le caractère englobant de cet ouvrage et sa notoriété, aucune mention n'est faite de la *tawba* bien qu'il contienne un volume (le deuxième) où trois chapitres portent sur le *zuhd* en général, le *zuhd* chez les califes et les rois, puis la prédication. Les soixante-dix pages environ qui portent sur le *zuhd* en général révèle des sujets tels que les invocations, les pleurs, les prières nocturnes, la mort ou encore la vie d'ici-bas – pour ne citer que quelques thèmes. L'absence de passages consacrés à la *tawba* est assez surprenant lorsque l'on sait d'une part, le lien qui existe entre cette notion et celle de *zuhd* et d'autre part, lorsque l'on considère l'ampleur de l'ouvrage qui s'étend sur plusieurs volumes et comprend des thèmes aussi bien profanes qu'éthico-religieux, loin de ne représenter qu'un « humanisme laïciste ou simplement profane » comme

⁴²³ LECOMTE, « Ibn Qutayba », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/NmdJ433> (Consulté le 10 juin 2019)

le suggérait notamment la recherche en Occident⁴²⁴. En outre, la dimension à la fois profane et religieuse de sa production intellectuelle est le reflet d'une double personnalité : « ouvert à toutes les vérités intellectuelles ambiantes qu'il tente de répandre dans les cercles responsables de son époque, Ibn ʿAbd Rabbih, sollicité à un moment donné d'apporter à la réforme d'al-Mutawakkil l'appoint de son autorité littéraire, se retrouve [...], le porte-parole de la Sunna en formation »⁴²⁵.

L'aspect religieux de sa production se reflète notamment dans le deuxième volume que nous avons déjà mentionné et qui réunit des propos variés concernant aussi bien la nature et les animaux que les comportements blâmables (*Kitāb al-ṭabāʾi wa-l-aḥlāq al-maḍmūma*), le savoir et l'éloquence (*Kitāb al-ʿilm wa-l-bayān* – comprenant des prêches de figures notoires ainsi que des passages relatifs au Coran et aux hadiths), le *zuhd* et la prédication comme il a déjà été mentionné. Pourquoi donc l'auteur, à la fois théologien associé au hanbalisme, par ailleurs, et auteur d'*adab* aurait-il voulu ne mentionner que le *zuhd* ? C'est une question que nous posons car pertinente mais à laquelle nous ne répondons pas étant donné les limites imposées par notre étude qui se veut axée sur le *Kitāb al-tawwābīn* avant tout⁴²⁶.

2.1.4.1. *Al-ʿiqd al-farīd* d'Ibn ʿAbd Rabbih (m. 328/939-40)

Le deuxième ouvrage que nous mentionnons est *al-ʿIqd al-farīd* d'Ibn ʿAbd Rabbih. L'ouvrage se divise en vingt-cinq chapitres, chacun des chapitres portant le nom de perles et les thèmes qu'ils révèlent sont très variés. Ibn ʿAbd Rabbih y aborde entre autres les thèmes de la gouvernance, de l'autorité, de l'ascétisme, des vertus des arabes, des prédications, de la poésie, de l'art ou encore des femmes ; le thème occupant le plus de place étant celui des conseils aux gouvernants.

Dans un chapitre intitulé « al-amṭāl fī makārim al-aḥlāq » (« Les exemples relatifs aux nobles caractères ») d'*al-ʿIqd al-farīd*, nous retrouvons les sentences déjà mentionnées et qui considèrent que « le repentir d'une faute est comme celui qui n'en commit point » (*al-tāʾib min al-ḍanb ka-man lā ḍanb lahu*) ou encore que « regretter c'est se repentir » (*al-nadam tawba*)⁴²⁷. Plus encore, les modalités du repentir sont développées dans un sous-chapitre très bref intitulé « qawluhum fī-l-tawba »⁴²⁸ et qui débute par une référence à Jésus puis à ʿAlī ibn Abī Ṭālib.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ Nous avons tout de même effectué quelques recherches du côté du contexte historique et religieux mais il ne semble pas que l'absence du thème de la *tawba* dans le *ʿUyūn al-aḥbār* soit liée au développement du *zuhd* étant donné qu'il s'agissait d'un thème faisant déjà l'objet d'une littérature primaire antérieure.

⁴²⁷ IBN ʿABD RABBIH, vol.3, 1983, p.49,131.

⁴²⁸ Les quatre récits qui suivent sont tirés de : IBN ʿABD RABBIH, 1983, p.130-31.

On raconte que le premier est passé un jour près d'un peuple qui pleurait sur ses fautes (*nabkī li-dunūbinā*). Il leur dit de se détourner de leurs fautes afin qu'elles leur soient pardonnées (*utrukūhā tuġfar lakum*). Quant à 'Alī, il s'étonne de celui qui meurt en possédant le moyen d'obtenir le salut. On l'interroge donc sur ce moyen et il répond : « le repentir et la demande de pardon » (*al-tawba wa-l-istiġfār*). Il y est également rapporté l'histoire d'un homme qui obéit à Dieu durant vingt ans avant de lui désobéir durant les vingt années qui suivent. Il demande à Dieu s'Il l'accepterait auprès de Lui s'il décidait de retourner vers Lui. Il entend ensuite un bruit provenant d'un recoin de sa maison lui disant : « Tu Nous as aimé, Nous t'avons aimé. Tu Nous a délaissé, Nous t'avons délaissé. Tu Nous as désobéi, Nous t'avons négligé. Si donc tu reviens vers Nous, Nous t'accepterons » (*aḥbabanā fa-aḥbabnāka wa taraktanā fa-taraknāka wa 'aṣaytanā fa-amhalnāka wa inn raġa 'ta ilaynā qabalnāka*).

Le récit qui suit met en scène 'Abd Allāh ibn al-'Alā' à qui l'on raconte l'histoire d'un homme de Basra qui aurait exigé de sa domestique qu'elle garnisse sa literie en soie de roses éparpillées. Lorsque celle-ci oublie malencontreusement une épine dans le coussin, l'homme la frappe violemment. Durant la nuit, il voit en songe un homme affreux qui l'exhorte à prendre conscience et à réagir face à son égarement. S'en suit une parenthèse théorique sur le repentir affirmant que « le signe du repentir réside dans le fait d'échapper à l'ignorance, de regretter sa faute, de résister au désir, de délaissé le mensonge et de mettre fin au mauvais comportement (*'alāmat al-tawba al-ḥurūġ min al-ġahl, wa-l-nadam 'alā al-ḍanb, wa-l-taġāfī 'an al-ṣahwa, wa tarak al-kaḍīb, wa-l-intihā' 'an al-ḥuluq al-sū'*)⁴²⁹. Puis, l'auteur cite le verset suivant : « Ô vous qui avez cru ! Repentez-vous à Dieu d'un repentir sincère [...] » (*yā ayyuhā al-llaḍīna āmanū tūbū ilā Allāh tawbatan naṣūḥan [...]*) (Coran 66 : 8) qui signifie le délaissement de la faute par le serviteur et son intention de ne jamais la réitérer (*an yatūbu al-'abd 'an al-ḍanb wa lā yanwī al-'awd ilayhi*)⁴³⁰. Le dernier paragraphe, quant à lui, met en exergue deux versets au contenu différent. Le premier stipule que « Dieu accueille seulement le repentir de ceux qui font le mal par ignorance et qui aussitôt se repentent [...] » (Coran 4 : 17), sous-entendu qu'un homme ne commet de faute que s'il est ignorant (*inna al-raġul lā yarkab ḍanban wa lā ya 'tī fāḥiṣatan ilā wa huwa ġāhil*)⁴³¹. Cette idée peut être rapprochée de nombreux récits du *Kitāb al-tawwābīn* où la faute du personnage n'est révélée qu'à la suite de la mise en scène de l'élément déclencheur ayant provoqué sa prise de conscience. Dans d'autres récits, notamment ceux qui font figurer des idolâtres dont le repentir se traduit globalement par un retour à Dieu

⁴²⁹ IBN 'ABD RABBIH, vol.3, 1983, p.131.

⁴³⁰ *Ibid*, p.132.

⁴³¹ *Ibid*.

(récits n°17, 18, 130), la référence à l'ignorance est explicite et traduit l'état du personnage avant sa conversion. Dans ce type de récit, la transformation éthique du personnage revêt un caractère également cognitif puisqu'il passe de l'ignorance à la connaissance grâce à sa prise de contact avec l'islam et sa conversion. La dernière citation du chapitre est un fragment du verset du verset déjà mentionné et qui met l'accent sur l'urgence de se repentir (Coran 4 : 18).

Il n'est pas surprenant de voir apparaître dans ce type d'ouvrage une référence à la *tawba* puisqu'il s'agit, à l'instar du *'Uyūn al-aḥbār* d'Ibn Qutayba duquel il se serait inspiré⁴³², d'un ouvrage d'*adab* dont le contenu porte sur la mise en exergue d'un ensemble de valeurs aux dimensions profanes et/ou sacrées.

La mention relative à la *tawba*, quant à elle, s'insère dans le huitième chapitre associé à l'émeraude et portant sur la prédication et le renoncement (*kitāb al-zumurruda fī al-mawā'iz wa-l-zuhd*). La référence à la *tawba* que l'ouvrage situe après la description du *zuhd* et des propos relatifs à la crainte (*qawluhum fī al-ḥawf*) et à l'espoir (*qawluhum fī al-raġā'*) s'étend sur à peine une page. Néanmoins, sa mention, associée à la prédication et au renoncement demeure significative et vient confirmer l'idée que la *tawba* était bel et bien un thème de prédication et le *Kitāb al-tawwābīn* un ouvrage conçu à cet effet, pouvant être lu et entendu. En outre, l'insertion du thème de la *tawba* dans le chapitre consacré au *zuhd* d'Ibn 'Abd Rabbih tend à confirmer le lien intrinsèque qui existe entre les deux notions et qui se reflète éminemment bien dans notre recueil où ils représentent les deux thèmes les plus importants.

Plus loin dans *Al-'iqd al-farīd*, al-Ma'mūn⁴³³ exhorte les fidèles dans un prêche du vendredi à craindre Dieu puis la mort avant laquelle il est nécessaire de se repentir : « *ittaqu' Allāh 'ibād Allāh [...] wa huwa-l-mawt maktūb [...] wa lā tuḥzar qablahu tawba* »⁴³⁴. L'importance du repentir avant la mort est un thème qui se répète et sa mention de la part du calife al-Ma'mūn dans son prêche qui suit d'ailleurs celui du calife Hārūn al-Rašīd n'est pas sans rappeler les récits du *Kitāb al-tawwābīn* qui les mettent en scène et qui, là aussi, se suivent (récits n°71 et 72). Toutefois, il est intéressant de relever que ce sont les califes qui prêchent le repentir dans

⁴³² BROCKELMANN, « Ibn 'Abd Rabbih », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/bmdGzUj> (Consulté le 11 juin 2019)

⁴³³ Al-Ma'mūn (m. 218/833) est le septième calife abbasside, fils du calife Hārūn al-Rašīd. Très porté sur l'érudition, il reçoit une formation en sciences du hadith ainsi qu'en jurisprudence islamique. L'une des particularités de son règne réside sans doute dans son adhésion au mu'tazilisme qu'il érige en doctrine officielle abbasside (REKAYA, « al-Ma'mūn », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/qmNnNz4> (Consulté le 19 juillet 2021)

⁴³⁴ IBN 'ABD RABBIH, 1983, p.194.

Al-‘iqd al-farīd, contrairement aux récits du *Kitāb al-tawwābīn* qui mettent surtout en scène le repentir et le renoncement de leurs fils.

A cet effet, tandis que l’ouvrage d’Ibn ‘Abd Rabbih se contente de mentionner un extrait de prêche des deux califes parmi lesquels al-Ma’ mūn exhorte les fidèles au repentir, les récits n°71 et 72 de notre recueil s’attardent sur la transformation éthique et spirituel de leurs fils qui ont tous deux délaissé la vie au palais pour se faire ascètes. La notion de *tawba* y est développée et associée au *zuhd* puisqu’ils ne se contentent pas de retourner à Dieu par la dévotion mais délaisse le pouvoir, le palais et tout type de divertissement pour se consacrer corps et âme au Créateur. La différence entre les deux ouvrages permet d’insister sur le message transmis par Ibn Qudāma dans son recueil qui se veut plus qu’un ouvrage d’éthique puisqu’il se pare d’une dimension spirituelle presque omniprésente.

En outre, la notion de *tawba* peut revêtir, dans certains passages de cette littérature à portée non spécifiquement religieuse une dimension profane où le repentir désigne une forme d’obéissance due à autre que Dieu.

Par exemple, toujours dans *Al-‘iqd al-farīd*, l’un des récits qui s’insère dans un sous-chapitre consacré essentiellement aux aveux (« al-isti‘āf wa-l-ī‘tirāf ») met en scène un certain Na‘īm ibn Ḥāzim qui se présente devant al-Ḥasan ibn Sahl (m. 236/850-1), secrétaire et gouverneur du calife al-Ma’ mūn⁴³⁵. Ibn Ḥāzim dit à celui-ci : « ma faute est plus grande que le ciel, et plus grande que la terre » (*ḍanbī a‘ẓam min al-samā’*, *ḍanbī a‘ẓam min al-arḍ*). Al-Ḥasan lui répond : « [...] l’obéissance s’est présentée à toi, ainsi que le repentir, et entre les deux, la faute n’a point de place et quand bien même, elle trouverait une place, elle n’est certainement pas plus grande que le pardon du calife » (*qad taqaddamat laka t̄a‘a wa ḥadaṭat laka tawba wa laysa li-l-ḍanb baynahumā mawḍi‘ wa li’an waḡada mawḍi‘an fa-mā ḍanbuka fī al-ḍunūb bi-a‘ẓam min ‘afw amīr al-mu‘minīn fī al-‘afw*)⁴³⁶. L’emploi de la *tawba* peut être comprise, dans cet extrait, dans un sens aussi bien religieux que profane ; désignant dès lors le délaissement des fautes sans que l’accent soit nécessairement mis sur un retour à Dieu et sur la dévotion.

⁴³⁵ SOURDEL, « Hasan ibn Sahl », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/lmdJeoh> (Consulté le 1^{er} juin 2019)

⁴³⁶ IBN ‘ABD RABBIH, 1983, p.31.

2.1.4.2. *Kitāb al-aġānī* d'Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī (m. 356/967)

Dans le *Kitāb al-aġānī*, la plupart des occurrences du nom d'action *tawba* désignent le nom propre d'Abū Tawba Ṣāliḥ⁴³⁷ ou celui de Tawba ibn al-Ḥumayyir⁴³⁸. Parmi les mentions de la *tawba* néanmoins, la plupart sont employées dans son sens religieux. Par exemple, dans la notice d'Ibn Abī Rabī'a wa Umm 'Amr bint Marwān, le récit plus ou moins bref met en scène Umm 'Amr qui demande à Ibn Abī Rabī'a de ne plus la mentionner dans ses poèmes lequel promet, devant le calife, de cesser. Le texte nous dit ensuite qu'il fait le serment à Dieu de se repentir et les quitte (*fa- 'āhada Allāh 'alā tawba wa ḥalāhu*)⁴³⁹. Plus loin dans l'ouvrage, on apprend qu'un personnage, Adam ibn 'Abd al- 'Azīz, est mort en repentir (*māta 'alā tawba*)⁴⁴⁰. Il en est de même pour Sa'īd ibn Wahb dont on raconte qu'il est copiste, employé par les Barmécides et poète de *ġazal* principalement. Il a un penchant pour les jeunes et la boisson mais il finit par se faire ascète, se repent, fait le pèlerinage et meurt en repentir (*tumma tanassaka wa tāba wa ḥaġġa (...) wa māta 'alā tawba*)⁴⁴¹.

2.1.5. La *tawba* dans la littérature primaire

Dans la littérature primaire contemporaine ou antérieure au *Kitāb al-tawwābīn*, les chapitres axés sur la notion de repentir abordent celle-ci le plus souvent d'un point de vue théorique, mentionnant définition, caractéristiques, conditions et autres éléments qui contribuent à façonner la définition complexe de la *tawba*.

2.1.5.1. *Kitāb al-tawba* et *Salāh al-qulūb* d'Ibn Abī al-Dunyā (m. 281/894)

Parmi les auteurs ayant consacré un ouvrage entier à la *tawba* et souvent associés à Ibn Qudāma al-Maqdisī, Ibn Abī al-Dunyā est le premier auteur que nous évoquerons.

Né et mort à Bagdad en 281/894, Ibn Abī al-Dunyā est connu pour avoir mené une vie pieuse et ascétique exemplaire tout en déployant une activité intellectuelle importante. En outre, il joue un rôle notoire dans l'éducation de plusieurs princes abbassides parmi lesquels al-Mu'taḍid (m. 289/902) et le fils de celui-ci, al-Muqtafi (m. 295/908).

⁴³⁷ De son vrai nom Ṣāliḥ ibn Darrāġ, Abū Tawba al-Kātib est un personnage très peu connu et au sujet duquel nous n'avons pas trouvé d'informations.

⁴³⁸ Tawba ibn al-Ḥumayyir (date de mort incertaine) est un poète des débuts de l'islam dont la notoriété repose avant tout sur son amour pour sa cousine et célèbre poétesse Layla al-Aḥyalīyya (EL ACHÈCHE, « Tawba b. al-Humayyir », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/JmNY6bj> (Consulté le 19 juillet 2021))

⁴³⁹ AL-IṢFAHĀNĪ, vol.1, 2008, p.252.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, vol.15, p.197.

⁴⁴¹ *Ibid.*, vol.20, p.214.

Sa production intellectuelle appartient – pour la plupart – au domaine de la littérature édifiante. Il prêche, entre autres, la confiance en Dieu, l’humilité, la patience et le repentir puis condamne la colère, l’envie, l’usage d’instruments de musique et tout plaisir associé à la vie d’ici-bas (*al-dunyā*).

Bien que tous ses ouvrages ne nous soient pas parvenus, deux retiennent particulièrement notre attention : *Kitāb al-tawba* (*Le Livre du repentir*) et *Ṣalāḥ al-qulūb* (*La loyauté/droiture des cœurs*). Le *Kitāb al-tawba* est un ouvrage d’un peu moins de deux cents pages portant exclusivement sur la notion du repentir et ce qu’elle implique. L’ouvrage est structuré en soixante-neuf « chapitres » ou « thèmes » qui abordent les aspects du repentir sous forme d’affirmations ou d’interrogations que l’auteur développe ou auxquelles il répond en citant essentiellement des versets coraniques et des hadiths. Cette succession de thèmes ne répond à aucune organisation particulière et provoque une certaine confusion chez le lecteur puisqu’Ibn Abī al-Dunyā cite tantôt des versets et des hadiths, tantôt des paroles de personnages éminents, leur récit de repentir ou encore des fragments de poèmes.

Le corps du texte, qui ne commence réellement qu’à la trentième page, introduit le thème de l’ouvrage par un fragment de verset coranique dans lequel il est dit : « [...] *Ne suivez point les pas du Diable [...]* » (*wa lā tattabi’ū ḥuṭuwāt al-ṣayṭān*) (Coran 2 :168, 208 ; 6 :142) car « chaque acte de désobéissance à l’encontre de Dieu est l’œuvre du Diable » (*kul ma ‘ṣiyya li-llāh fa-hiya min ḥuṭuwāt al-ṣayṭān*)⁴⁴².

Il poursuit son exposé par la mise en évidence de la notion de péchés (*dunūb*) et son rapport au pécheur. Puis, toujours de façon relativement désordonnée, il cite des vers liés au repentir, mentionne les conseils de certaines figures à propos du repentir, affirme que les péchés laissent des traces dans le cœur et cite les quatre plus grands péchés. Il est intéressant de constater, concernant les quatre grands péchés, qu’Ibn Abī al-Dunyā s’appuie sur un hadith rapporté par Abū Ṭufayl et remontant à Ishāq ibn Ismā‘īl⁴⁴³ pour qui les quatre péchés en question sont : le fait d’associer Dieu (*al-ṣirk bi-llāh*), de désespérer de la miséricorde divine (*al-qunūṭ min raḥmat Allāh*), de se croire à l’abri de l’astuce de Dieu (*al-amn li-makr Allāh*) et de désespérer de son âme (*al-ya’s min rūḥ Allāh*)⁴⁴⁴.

⁴⁴² IBN ABĪ AL-DUNYĀ, 2010a, p.30.

⁴⁴³ Il est quelque peu difficile de rendre compte avec exactitude de quel Ṭufayl s’agit-il puisqu’aucun des Ṭufayl que nous avons trouvé ne doit sa notoriété à la transmission des hadiths. Étant donné le peu d’importance à relever les éléments biographiques d’un personnage qui ne joue que le rôle de transmetteur dans ce hadith, nous ne nous attarderons pas sur ledit Abī Ṭufayl ni même sur Ishāq ibn Ismā‘īl, peu connu lui aussi.

⁴⁴⁴ IBN ABĪ AL-DUNYĀ, 2010a, p.54.

Lorsque l'on considère notamment les hadiths qui énumèrent les péchés, qu'ils soient grands ou petits, il est curieux qu'Ibn Abī al-Dunyā ne fasse aucunement mention des péchés les plus communs que sont, par exemple, l'associationisme, la fornication, le meurtre, etc. En effet, sur la base d'une étude comparative, il en ressort, selon Wensinck et Gardet dans leur article sur la « faute » (*ḥaṭī'a*) que les grandes fautes unanimement qualifiées comme telles sont : la mécréance (*kufr*) et l'associationnisme (*ṣirk*), les insultes à l'encontre du prophète, la fornication et l'adultère, le péché contre nature, le meurtre, l'usage, le vol et la magie noire – entre autres⁴⁴⁵. Cette affirmation s'appuie sans doute sur un hadith rapporté par Abū Hurayra et dans lequel le prophète aurait ordonné que l'on s'écarte des sept qui mènent à la perdition. On l'interroge donc au sujet de ces « sept » et il répond qu'il s'agit de : « l'association à Dieu, la sorcellerie, tuer une âme que Dieu a interdit sans droit, manger l'usure, manger l'argent de l'orphelin, fuir le jour de la bataille et accuser injustement de fornication les croyantes chastes et insouciantes »⁴⁴⁶.

Une autre tradition, qui remonterait à l'école d'Ibn Ḥanbal, aurait qualifié l'associationnisme, le meurtre du musulman et la défection au combat comme étant des péchés capitaux⁴⁴⁷.

Quant à al-Dahabī (m. 758/1348), il recense dans son livre *Les grands péchés (Al-kabā'ir)* soixante-dix péchés qu'il qualifie de capitaux. Si nous ne citons que les quatre premiers péchés qu'il mentionne, al-Dahabī évoque l'associationnisme, le meurtre d'un être humain, la sorcellerie et le délaissement de la prière.

L'associationnisme est, par conséquent, l'unique grand péché qui fait réellement l'unanimité et que les auteurs placent logiquement en première position puisque la notion d'associer quelque chose ou quelqu'un à Dieu défait l'essence même du dogme musulman, autrement dit l'absolue unicité divine. Tous les autres péchés font l'objet d'une considération différente selon l'auteur et les écoles théologiques et juridiques. Néanmoins, le choix d'Ibn Abī al-Dunyā de ne mentionner que ces quatre péchés que l'on retrouve dans son *Ṣalāḥ al-qulūb* également met l'accent sur l'importance qu'il accorde à la foi de manière générale ou plus spirituelle. Le lecteur y distingue la volonté d'insister sur le désespoir que le hadith place après la mécréance et qui incarne – dans une certaine mesure – cette absence même de foi.

Dans le *Ṣalāḥ al-qulūb*, qui est un ouvrage assez généraliste, le thème du repentir fait l'objet d'un chapitre de vingt-six pages situé dans le premier des deux volumes édités. Contrairement

⁴⁴⁵ WENSICK et GARDET, « ḥaṭī'a », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/YmYldyJ> (Consulté le 19 décembre 2018)

⁴⁴⁶ AL-BUHĀRĪ, vol.8, 1997, p.447 : n°6857.

⁴⁴⁷ GRIL, 2007, p.659.

aux « manuels » de l'itinérant soufi où les chapitres sur la *tawba* s'inséraient dans une logique voulue par la conception de la *ṭarīqa* qui définissait souvent le repentir comme étant le premier *maqām*, la *tawba* dans le *Ṣalāh al-qulūb* ne fait pas l'objet d'une classification particulière puisqu'elle intervient même après la patience.

Quant au chapitre en question, il est constitué de cent soixante-neuf paroles, relativement courtes, numérotées⁴⁴⁸ et rapportées, sous forme de hadiths ou de propos émis par d'éminentes personnalités – mais sans aucun développement émanant de l'auteur même.

Loin de faire l'objet d'une catégorisation thématique, ces paroles que l'auteur fait succéder sans logique apparente sont rendues confuses pour le lecteur qui les voit se répéter et se suivre sans pouvoir en distinguer une conception théorisée du repentir.

Là encore, Ibn Abī al-Dunyā débute son exposé par des hadiths relatifs aux péchés (*dunūb*). Il reprend des hadiths et des paroles déjà mentionnées dans son *Kitāb al-tawba* ; mentionnant là encore les quatre péchés que l'on a précédemment évoqués. Il cite à plusieurs reprises des propos de Mālik ibn Dīnār (m. 130/747-8 ou 127/744-5)⁴⁴⁹ et de Fuḍayl ibn 'Iyād (m. 187/803) deux personnalités connues pour leur piété exemplaire et que nous étudierons plus spécifiquement dans la dernière grande partie de cette étude.

Au milieu de cette succession de paroles qu'il présente au lecteur, Ibn Abī al-Dunyā met notamment l'accent sur l'absolue nécessité de demander pardon (*istiḡfār*) à Dieu de ses péchés car « *quiconque agit mal ou fait du tort à lui-même, puis aussitôt implore d'Allah le pardon, trouvera Allah Pardonneur et Miséricordieux* » (*wa man ya 'mal sū'an aw yazlim nafsahu tumma yastaḡfir Allāh yaḡid Allāh ḡafūran raḥīma[n]*) (Coran 4 :110)⁴⁵⁰.

Il insiste également sur le caractère périssable de la vie d'ici-bas qui n'est profitable qu'aux repentis et sur l'importance du repentir dans la tradition judéo-chrétienne. A ce sujet, il rapporte une tradition de Sallām ibn Miskīn⁴⁵¹ qui aurait interrogé un chrétien au sujet du premier Psaume. Celui-ci lui cite les paroles suivantes : « *Bienheureux le serviteur qui n'emprunte pas*

⁴⁴⁸ Dans le prologue – très bref – de l'ouvrage et dans son introduction, ni l'auteur ni l'éditeur ne précisent si la numérotation relève du texte de base ou d'un ajout postérieur. Néanmoins, si l'on compare avec d'autres textes tels que le *Kitāb al-aḏkiyā* d'Ibn al-Ġawzī, nous remarquerons que les propos se suivent sans numérotation. Bien que notre suggestion demeure hypothétique, il est probable que le texte d'Ibn Abī al-Dunyā ait été numéroté par l'éditeur.

⁴⁴⁹ Les dates de mort peuvent diverger selon les sources :

PELLAT, « Mālik b.Dīnār », dans *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Nmd0Qdf> (Consulté le 15 septembre 2018)

⁴⁵⁰ IBN ABĪ AL-DUNYĀ, vol.1, 2013a, p.265.

⁴⁵¹ Abū 'Ubayd al-Ḳāsim ibn Sallām (m. 224/838), dit également Sallām ibn Miskīn, naît à Harāt où il reçoit une formation de base avant de parachever ses connaissances de grammaire, de jurisprudence et de hadiths à Kūfa, Basra et Bagdad. Sa production intellectuelle est riche et il se fait notamment connaître pour avoir rédigé un dictionnaire comptant pas moins de 17'990 mots (GOTTSCHALK, « Abū 'Ubayd al-Ḳāsim b. Sallām », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/XmMuhUP> (Consulté le 19 juillet 2021))

le chemin du péché et qui ne s'assied pas en compagnie des moqueurs et des fauteurs » (tūbā li-'abdin lam yaslik sabīl al-iṭm wa lam yuḡālis al-mustahzi 'īn wa-l-hāṭi'īn). Puis Sallām se met à répéter ces paroles à Mālik ibn Dīnār qui lui répond : « Vrai »⁴⁵². Mais si le serviteur en question emprunte malencontreusement le chemin du péché, une parole de la Torah affirme que le pardon de Dieu est infini, quand bien même les péchés se répètent⁴⁵³. En dépit de cela, Ibn Abī al-Dunyā cite plusieurs hadiths et paroles de personnages éminents pour qui la répétition des péchés provoque la noirceur du cœur, voire la mort de celui-ci. Les pleurs permettent alors de cerner la faute et de l'étreindre, comme pour la faire disparaître sous un océan de larmes.

Au début de son exposé, l'auteur mentionne un récit que l'on retrouve notamment dans le *Kitāb al-tawwābīn*. Il s'agit du « Boucher et l'esclave »⁴⁵⁴ dans lequel le narrateur met en scène le récit suivant :

Un boucher fut épris de la servante d'un de ses voisins. La famille de celle-ci l'envoya pour une affaire dans une autre localité.

Le boucher la suivit donc et lui demanda de céder à ses désirs. Elle lui répondit : « Ne fais pas cela ! Car l'amour que j'ai pour toi est encore plus fort que celui que tu me portes mais je crains Dieu » (lā taf'al ! la-anā ašadd ḥubban laka minka lī wa-lākinnī aḥāfu Allāh). Il répliqua : « Le craindrais-tu donc et moi non ? » (fa-anti taḥāfīnahu wa anā lā aḥāf ?). Le boucher s'en alla repentī, reprenant la route de sa cité. Tandis que la soif le gagnait de plus en plus, il rencontra, sur sa route, l'émissaire d'un prophète israélite.

Après s'être enquis de son état, l'émissaire l'invita à invoquer Dieu en sa compagnie en espérant qu'un nuage puisse les couvrir jusqu'à la cité. Le boucher lui confia n'avoir réalisé aucune bonne action. L'émissaire lui proposa de répondre « Amen » aux invocations qu'il fera lui-même.

À la suite des invocations de l'émissaire, un nuage les couvrit jusqu'à la cité où les deux personnages partirent chacun de leur côté. Mais au moment de se séparer, le nuage suivit le boucher, ce qui fit réagir l'émissaire : « Tu as dit n'avoir réalisé aucune bonne action. J'ai donc invoqué Dieu et alors que tu ne répondais que par « Amen », voilà que le nuage qui nous couvrait se mit à te suivre lorsque l'on se sépara. Informe-moi de ta situation ».

⁴⁵² IBN ABĪ AL-DUNYĀ, vol.1, 2013a, p.275.

⁴⁵³ *Ibid*, p.278.

⁴⁵⁴ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.68-69.

Le boucher lui raconta son histoire ; ce à quoi l'émissaire répondit : « Le repentir jouit d'une place auprès de Dieu comme personne d'autre ne peut en jouir » (al-tā'ibu ilā Allāh bi-makānin layssa aḥadun min al-nās bi-makānihi)⁴⁵⁵.

Ce récit est le seul que se partagent le *Ṣalāḥ al-qulūb* et le *Kitāb al-tawwābīn* et ce choix pourrait notamment s'expliquer par la dernière phrase du récit qui affirme explicitement l'importance que le repentir possède auprès de Dieu. Dans le récit du « Boucher et de l'esclave », la simple résistance du boucher face à la tentation lui assure une place particulière auprès de Dieu. Le récit le met en scène « repentir », mourant presque de soif mais sauvé par Dieu qui met sur sa route un personnage dont le rôle n'est pas moindre puisqu'il est l'émissaire d'un prophète israélite. Mais lorsqu'ils sont amenés à se séparer, c'est le boucher que le nuage suit et non l'émissaire en question, ce qui est significatif pour la compréhension du récit et du message transmis par l'auteur. Le nuage, signe de l'obtention du pardon divin suite au repentir du boucher, le suit et révèle ainsi la réaction pieuse de celui-ci face à la tentation. La confrontation de deux personnages aux profils antagonistes intègre la dimension universaliste du *Kitāb al-tawwābīn* où le personnage, une fois repentir, intègre une catégorie socio-religieuse toute autre, celle des rapprochés de Dieu, celle de ceux qui disposent d'une place spéciale auprès de Lui. Le schéma narratif de ce récit, que l'on retrouve également dans le *Ḥilyat al-awliyā'* d'Abū Nu'aym al-Isfahānī (m. 430/1038) ainsi que dans le *Muntaẓam* d'Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200), présente une indéniable pertinence pour plusieurs raisons que nous nous contenterons d'évoquer ici mais que nous approfondirons plus tard. Tout d'abord, nous constatons que ce qui provoque chez le boucher une prise de conscience trouve son origine dans la réaction de la servante qui lui exprime son amour réciproque mais lui révèle sa crainte de Dieu. Son expression de la crainte le renvoie à sa propre crainte du châtement divin s'il cède à ses passions. La femme, incarnant souvent le sujet de cette tentation, devient ici la femme exhortatrice. Le deuxième élément à relever est la confrontation des deux profils antagonistes déjà mentionnée puis l'apparition du nuage comme manifestation théophanique, expression de la grâce de Dieu et de la place qu'acquiert le personnage dès lors qu'il entreprend son repentir. Et enfin, le dernier élément qui retient notre attention est précisément cette position que le repentir confère au personnage puisqu'il le qualifie comme ayant « une place singulière auprès de Dieu » et rejoint, sur ce point, d'autres hadiths qui insistent sur la place privilégiée du repentir au sein de la communauté des croyants.

⁴⁵⁵ *Ibid*, p.69. Nous avons préféré, dans le cadre de cette thèse, offrir un résumé des récits plutôt qu'une traduction systématique de ceux-ci. Toutefois, les rares traductions complètes de récits que l'on retrouve s'explique par un travail opéré en amont dans le contexte d'une participation à un colloque ou d'une publication d'article.

Pour en revenir au *Kitāb al-tawba* en particulier et au lien qu'il pourrait entretenir avec le *Kitāb al-tawwābīn* d'Ibn Qudāma, il est signalé comme étant un ouvrage mineur par Arberry dans son article « Ibn Abī'l-Dunyā on Penitence ». Selon Arberry, le *Kitāb al-tawba* aurait indubitablement inspiré Ibn Qudāma pour la rédaction de son livre⁴⁵⁶. En effet, Ibn Qudāma l'aurait eu en mains et l'aurait transmis au copiste qui y inscrivit des notes en marge⁴⁵⁷.

Or, cette thèse qui est réfutée par G. Makdisi qui conclue ne voir qu'une connexion liée au nom des deux ouvrages⁴⁵⁸ est, à son tour, rejetée par nous-mêmes. En effet, les lectures et un recensement des occurrences des récits du *Kitāb al-tawwābīn* nous ont permis de constater que les deux auteurs se partageaient cinq récits uniquement (n°28, 29, 30, 58, 59)⁴⁵⁹ sur les cent trente-cinq qui composent notre recueil. En outre, hormis le récit du « Boucher et de l'esclave », les autres récits sont cités dans les ouvrages suivants : *Muḥāsabat al-naḥs* (récits n°29 et 30), *al-Qubūr* (récit n°58), *Mawsū'at rasā'il Ibn Abī al-Dunyā* (récit n°59) et *Qaṣr al-amal* (récit n°59). Si l'on considère donc le peu de récits communs et les rares conceptions théoriques partagées, il est probable – même si hypothétiquement possible – qu'Ibn Abī al-Dunyā n'ait pas influencé la rédaction du *Kitāb al-tawwābīn*, ou alors de façon superficielle.

Il faut attendre les 11^e et 12^e siècles pour voir évoluer des personnages qui ont exercé une influence indéniable sur notre auteur, à commencer par l'éminent théologien, juriste et mystique : al-Ġazālī.

2.1.5.2. Le chapitre sur le repentir d'Al-Ġazālī (m. 505/1111)

A l'âge de trente-trois ans, al-Ġazālī occupe un poste d'enseignant à la *Nizāmiyya* de Bagdad, *madrassa* fondée par Nizām al-Mulk (m. 484/1092). Durant ses années d'enseignement où il donne parfois cours à plus de trois cents étudiants, il devient l'une des figures les plus influentes de Bagdad. En 488/1095, atteint d'une maladie, al-Ġazālī cesse non seulement d'enseigner mais il interrompt toute activité intellectuelle. Les raisons de ce renoncement font toujours l'objet de débats mais selon Montgomery Watt, « il craignait lui-même d'aller en enfer, [blâmant] souvent la corruption des *'ulamā'* de son époque ; il est donc possible qu'il ait senti [...] que le seul

⁴⁵⁶ ARBERRY, 1951, p.49. L'article ici mentionné présente brièvement l'auteur et le manuscrit avant de s'attarder sur les mentions de différents personnages et l'énumération d'une vingtaine de passages censés illustrer le contenu du livre.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p.61-62.

⁴⁵⁸ Makdisi G., 1974, p.526-27.

⁴⁵⁹ Ces récits figurent également dans : ABŪ NU'AYM, vol.6, 1996, p.68-69 et IBN AL-ĠAWZĪ, 1993, p.220-21 (pour le récit 28) ; AL-ĤARĀ'ITĪ, 2000, p.38 (pour le récit n°29) ; AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.1779 ; IBN AL-ĠAWZĪ, 1995a, p.180 et IBN AL-ĠAWZĪ, 1998, p.248 (pour le récit n°30) ; IBN 'ASĀKIR, 1995, p.33-34 et IBN AL-ĠAWZĪ, 1995b, p.329 (pour le récit n°58).

moyen de mener une existence honnête, telle qu'il la concevait, était de l'abandonner complètement »⁴⁶⁰. Il est possible également qu'il craignait les Ismaéliens qui avaient assassiné Nizām al-Mulk et qu'il avait lui-même critiqués dans ses ouvrages ou encore se méfiait-il de la situation politique en générale qui connaissait des tensions.

Durant ses onze années de retraite, il est dit qu'al-Ġazālī vit « comme un pauvre soufi, souvent dans la solitude, passant son temps en méditations et en d'autres exercices spirituels »⁴⁶¹. A la même époque, il rédige son monumental *Ihyā' 'ulūm al-dīn* ou *Revivification des sciences religieuses* dans lequel il concilie les principes de l'orthodoxie sunnite avec ses expériences mystiques. Cette conciliation se reflète notamment dans la structure de l'ouvrage qu'il divise en quatre grandes parties constituées chacune de dix sous-parties : les *'ibadāt* (pratiques cultuelles), les *'ādāt* (habitudes sociales), les *muhlikāt* (fautes et actes de désobéissance menant à la perdition) et les *munğiyāt* (vertus et actes menant au salut).

Le *Kitāb al-tawba* d'al-Ġazālī se situe dans la quatrième partie puisqu'il représente un moyen d'atteindre le salut, aussi bien dans l'ici-bas que dans l'au-delà. Dans cette partie de l'ouvrage précisément, il est intéressant de relever l'ordre établi par al-Ġazālī dans l'énumération de certains principes qui mènent au salut. En effet, lorsqu'il étudie la *tawba* qui occupe plus de cinquante pages, il poursuit son exposé par les chapitres suivants : la patience et la gratification (*al-ṣabr* et *al-ṣukr*) ; la crainte et l'espoir (*al-ḥawf* et *al-rağā'*) ; la pauvreté et le renoncement (*al-faqr* et *al-zuhd*) ; l'unicité et la confiance en Dieu (*al-tawḥīd* et *al-tawakkul*) ; l'amour, le désir, l'amitié et la satisfaction (*al-maḥabba*, *al-šawq*, *al-uns* et *al-riḍā*). En réalité, ces principes/vertus correspondent exactement aux stations spirituelles énumérées par al-Makkī dans son *Qūt al-qulūb* ((1) *tawba* (2) *ṣabr* (3) *ṣukr* (4) *rağā'* (5) *ḥawf* (6) *zuhd* (7) *tawakkul* (8) *riḍā* (9) *maḥabba*). Bien qu'al-Ġazālī les ait regroupées en catégories, nous retrouvons l'ordre énoncée par al-Makkī un siècle plus tôt.

En décrivant les *munğiyāt* qui mènent au salut, al-Ġazālī décrit en utilisant un ton injonctif et brisant la distance entre l'auteur et le lecteur par l'usage du « tu », la *ṭarīqa* qui conduit l'itinérant vers la *Ḥaqīqa*, vers Dieu ; chemin qu'il a sans doute entrepris lui-même durant ses années d'isolement. La *tawba* est alors « le principe du chemin des itinérants » (*mabda' ṭarīq*

⁴⁶⁰ MONTGOMERY W., « al-Ġazālī », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Pmd8zki> (Consulté le 17 octobre 2018)

⁴⁶¹ *Ibid.*

al-sālikīn)⁴⁶², la « somme spirituelle qui permet au novice (*murīd*) de parvenir à la rencontre de Dieu (*liqā'*) après avoir franchi toutes les stations (*maqāmāt*) de la Voie (*ṭarīqa*) »⁴⁶³.

Il adopte une rhétorique médicale où la question des cœurs malades est, comme nous l'avons déjà mentionné, désignée par une allégorie d'une faible foi et d'un cœur à purifier. Le remède consiste à raffermir cette foi notamment par les actes de dévotion et le développement personnel et spirituel de chacun dans l'objectif d'élever son âme vers Dieu. La *tawba* représente la partie essentielle du traitement (*'ilāğ*) avant que l'itinérant ne s'apprête à découvrir l'invisible (*ğayb*). Elle s'articule autour des notions de savoir (*'ilm*), d'instant présent (*ḥāl*) et d'action (*'amal*) ; et les deux moyens utilisés pour exhorter le pécheur au repentir sont avant tout la crainte/peur (*ḥawf*) et l'espoir (*rağā'*). La crainte du châtement et l'espoir face à la miséricorde divine.

Dans la démarche du repentir, la certitude est selon al-Ġazālī « le véritable élément qui ôtera le voile (*hijāb*) de la vue du Bien-Aimé (*mahbûb*) et c'est dans la certitude que les fruits du repentir se développeront pleinement »⁴⁶⁴.

Dans son introduction au chapitre d'al-Ġazālī, Lyess Chacal dit ne pas considérer celui-ci comme un soufi compte-tenu des critiques qu'il émet à leur rencontre⁴⁶⁵. Or, nous avons vu dans notre première partie que la plupart des critiques émises à cette époque-là à l'encontre des soufis l'était surtout par rapport à certaines de leurs pratiques notamment liées à l'utilisation d'instruments de musique, au chant et à la danse. Les représentants de l'orthodoxie sunnite tels qu'al-Ġazālī, al-Ġilānī, Ibn al-Ġawzī ou encore Ibn Qudāma n'affichent aucune hostilité à l'encontre du fondement spirituel du soufisme qu'ils jugent tout à fait compatible avec l'orthodoxie sunnite. Si l'on considère donc la vie d'ascète que mène al-Ġazālī durant ses onze années de retraite, la place qu'occupe le soufisme dans son *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* et celle qu'elle occupe dans les débats et les développements intellectuels de certains, il serait erroné d'opposer al-Ġazālī au soufisme.

Lyess Chacal lui reproche également d'exprimer un certain dédain pour les classes sociales les plus « ignorantes » mais insiste sur l'aspect social du *Kitāb al-tawba* qui « met en avant des valeurs morales et éthiques et qui ont pour objectif d'assurer intrinsèquement une stabilité sociale et de ce fait politique »⁴⁶⁶. La portée de la *tawba* est, par conséquent, tout aussi

⁴⁶² AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.1336.

⁴⁶³ AL-ĠAZĀLĪ, 1999, p.12.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p.18-19.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p.19.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p.24.

individuelle que collective. Elle est l'expression d'une démarche profondément individuelle et personnalisée mais elle intègre une éthique sociale collective et bidimensionnelle, régissant les rapports entre Dieu et son serviteur et entre les serviteurs eux-mêmes.

Le premier fondement cité par al-Ġazālī porte sur la nature du repentir. Il cite à cet effet une parole de Sahl al-Tustārī pour qui « le repentir c'est échanger les activités blâmables contre les activités louables, et ceci n'est réalisable que par la retraite, le silence, et la consommation de ce qui est licite »⁴⁶⁷. Nous retrouvons les mêmes conditions citées par Ibn Qudāma dans son *Muḥtaṣar minhāġ al-qāsidīn* auxquelles il ajoute la nécessité de limiter sa consommation alimentaire et ses heures de sommeil et de délaissier ses péchés et ses désirs liés à l'alimentation et aux vêtements⁴⁶⁸. Le profil que les conditions du repentir « façonnent » correspond au profil de l'ascète, du repenti-renonçant, celui qui délaisse les biens et les plaisirs d'ici-bas pour se consacrer entièrement à Dieu et qui représente, dans le recueil du *Kitāb al-tawwābīn*, la caractéristique d'un tiers des personnages du recueil. Préserver l'essence de la foi nécessite que soit délaissé tout ce qui porte atteinte à cette foi et que soit emprunté, expressément, le chemin de la *tawba*. Mais l'abandon du péché n'est rendu effectif qu'après en avoir pris connaissance ; la connaissance jouant un rôle primordial dans ce processus.

Al-Ġazālī mentionne également les remords comme composante essentielle de ce processus. Les remords se caractérisent par la durée de la tristesse et de l'affliction, par les larmes versées et le temps passé à pleurer et à réfléchir. « Le signe distinctif de la validité du remords est la sensibilité du cœur et l'abondance des larmes, ainsi que l'indique la tradition : « recherche la compagnie des repentants, car leurs cœurs sont plus sensibles » »⁴⁶⁹. Plus haut, dans son *Qūt al-qulūb* dont des chapitres entiers furent recopiés par al-Ġazālī, al-Makkī caractérisait déjà les remords de tristesse permanente, se manifestant par la douceur du cœur (*riqqat al-qalb*) et l'abondance de larmes (*ġazārat al-dam*)⁴⁷⁰.

Al-Ġazālī établit ensuite une catégorisation des repentis que l'on retrouve notamment dans le *Muḥtaṣar minhāġ al-qāsidīn* d'Ibn Qudāma⁴⁷¹ et qui répartit les personnes en quatre catégories distinctes : (1) Le repenti sincère qui s'astreint au repentir jusqu'à la fin de sa vie (2) le repenti qui a emprunté le droit chemin dans les actes fondamentaux de dévotion mais qui commet

⁴⁶⁷ *Ibid*, p.44.

⁴⁶⁸ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪN, 1978, p.262.

⁴⁶⁹ AL-ĠAZĀLĪ, 1999, p.156.

⁴⁷⁰ ABŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ, 2001, p.507.

⁴⁷¹ Une catégorisation qui est une copie conforme de celle quadripartite énoncée par al-Makkī (cf. KHALIL, 2018, p.167).

certaines péchés de temps à autre (3) celui qui emprunte le droit chemin pour un temps déterminé mais dont l'âme tentée ne cesse de céder aux désirs, retardant perpétuellement le repentir (4) et enfin, le repentir qui, après avoir pris le chemin de la droiture, réitère ses péchés sans pour autant en être affligé⁴⁷².

L'expiation des péchés doit donc s'opérer par le cœur en priant, par la langue en avouant son acte, en le réparant et en demandant pardon, puis par les membres en réalisant des actes de dévotion tels que l'aumône, par exemple ; le tout régit par la connaissance, la patience et rendu sincère par l'intensité de l'affliction et sa manifestation.

En usant de l'allégorie du médecin, du malade, de la maladie et du traitement, al-Ġazālī affirme la nécessité pour la personne consciente de ses péchés de solliciter son traitement auprès du médecin et si elle n'est pas consciente de ses erreurs, c'est au médecin – autrement dit au savant – de l'en informer. Cette allégorie est – évidemment – reprise par Ibn Qudāma dans son *Muḥtaṣar* dans lequel il insiste sur le rôle que jouent ces savants (‘*ulamā*’) – associés dans le texte à des médecins et reprenant, de fait, la rhétorique médicale d'al-Ġazālī – auprès de la communauté des croyants. Mais avant Ibn Qudāma, elle a été réinterprétée par al-Ġilānī pour qui le médecin d'al-Ġazālī est plutôt un enseignant, un maître au cœur pur, un rapproché de Dieu (*šayḥ wāṣil maqbūl min al-sābiqīn tumma radda ilā takmīl al-nāqiṣīn bi-amr Allāh ta‘ālā wa bi-wāsiṭat nabīyyihi*)⁴⁷³.

2.1.5.3. *Sirr al-asrār* Al-Ġilānī (m. 561/1166)

‘Abd al-Qādir al-Ġilānī, considéré par beaucoup comme « le plus grand saint de l'islam »⁴⁷⁴, naît vraisemblablement dans le pays de Ġilān en 470/1077-8, au sud de la Mer Caspienne. A dix-huit ans, il entame ses études à Bagdad où il demeure jusqu'à son décès en 561/1166. Il étudie la philologie, le droit hanbalite, la science du hadīth et est initié au soufisme par Abū al-Ḥayr Hammād al-Dabbās (m. 523/1131), un marchand de sirop (*dibs*) qui était un maître soufi apprécié en son temps mais qui n'a acquis aucune renommée particulière.

A l'âge de cinquante ans, al-Ġilānī dont la renommée grandit, commence à prêcher en public. Héritant des locaux de son maître al-Muḥarrimī, il y exerce en tant que *mufti*, professeur de

⁴⁷² AL-ĠAZĀLĪ, 1999, p.189-95.

⁴⁷³ AL-ĠILĀNĪ, 1994, p.71.

⁴⁷⁴ <https://cutt.ly/5mgKjko> (Consulté le 23 octobre 2018)

jurisprudence, d'exégèse, de hadith et prédicateur. Ses discours édificateurs auraient attiré des Musulmans de toute part et même converti à l'islam des Juifs et des Chrétiens⁴⁷⁵.

Le contexte dans lequel évolue al-Ġilānī est favorable au soufisme qui connaît un réel épanouissement, donnant lieu à la problématique de la conciliation des principes ascétiques et soufis avec la *šarī'a*. Tandis que de nombreux tenants d'un hanbalisme rigoriste s'opposent au soufisme, certains savants hanbalites tels qu'al-Ansārī al-Harawī (m. 481/1088) rédigent des ouvrages aux tendances explicitement soufies. Chez 'Abd al-Qādir al-Ġilānī, cette compatibilité entre soufisme et hanbalisme se manifeste d'autant plus qu'il n'est pas seulement hanbalite et soufi mais également éponyme de la première confrérie soufie et qu'il joue, dès lors, un rôle essentiel dans le développement du soufisme.

Comme évoqué précédemment dans cette étude, le soufisme que défendent les savants hanbalites notamment est un soufisme fondamentalement lié au Coran et à la Sunna. Il suppose l'accomplissement au préalable des obligations religieuses avant celui des pratiques surrogatoires et les exercices extatiques de même qu'ascétiques répondent à certaines conditions, limités par les obligations familiales et sociales. Pour al-Ġilānī, le soufisme est « un *ġihād* [...] contre les passions ; il consiste aussi à vaincre un *širk* caché, l'adoration du moi et à dominer toutes les contingences humaines, à reconnaître la volonté de Dieu dans le meilleur comme dans le pire, à être soumis à Sa volonté conformément à Sa loi »⁴⁷⁶.

Selon al-Ġilānī, la première étape de ce *ġihād* contre les passions et de ce cheminement spirituel destiné à parfaire les âmes et à polir les cœurs est également la *tawba*. Cependant, dans son *Sirr al-asrār* – présenté et traduit par Shaykh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti – al-Ġilānī présente l'une de ses thèses principales : le repentir ne s'enseigne que par quelqu'un qui connaît le processus et qui s'est lui-même repenti⁴⁷⁷. Cette thèse présente une pertinence certaine dans l'étude de nos récits et relève d'une problématique en particulier : tous les personnages du *Kitāb al-tawwābīn* ont-ils tous entrepris leur repentir sous la guidance d'une personne déjà repentie ? Sans nous attarder sur ce point, contentons-nous de souligner que la réponse à cette question est aussi bien négative que positive. En effet, il existe des récits où la prise de conscience du personnage est provoquée par les paroles d'un autre appelé « élément déclencheur externe » et qui semble s'être lui-même repenti, si l'on tient compte de ses tendances ascétiques ou plus généralement de la place que possède la dévotion dans sa vie. A l'inverse, il existe des récits

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ *Ibid.*

⁴⁷⁷ AL-ĠILĀNĪ, 1992, p.31.

où l'élément déclencheur n'est pas une personne physique mais une vision ou une voix, par exemple. Et d'autres récits encore où le repentir est le fruit d'une prise de conscience propre au personnage (récits n°8, 17, 18, 26, 27, 28, 29, 30, 41, etc). Autrement dit, en affirmant que le repentir ne s'enseigne que par quelqu'un qui connaît le processus, al-Ġilānī pose comme une nécessité l'initiation dans la voie mystique par un maître confirmé ; contrairement à Ibn Qudāma pour qui cette initiation par une tierce personne n'est pas une condition.

Pour al-Ġilānī, la foi implique la crainte de Dieu, la crainte du châtimeut mais également la crainte de Le perdre, de perdre Son amour, Sa grâce et Sa miséricorde. Il propose alors que l'individu, dont l'absence de crainte l'entraîne dans la désobéissance vis-à-vis de Dieu, reçoive cet enseignement de quelqu'un dont le cœur est pur : « le cœur ne s'anime que lorsqu'il reçoit la graine de l'unité d'un cœur vivant, car une telle graine est saine et bien vivante » (*al-qalb innamā yahya idā aḥada biḍar al-tawḥīd min qalb ḥayy fa-yakūn baḍran kāmilan*)⁴⁷⁸.

La première étape qu'il mentionne dans sa conception du processus de repentir est la libération de l'ego et de laisser place à une conscience, bien que partielle, qui conduira au délaissement du péché (*fa-taṭahhar min al-aḥlāq al-ḍamīma al-bahīmīyya*)⁴⁷⁹. Et seuls les capables de tels accomplissements peuvent être considérés comme de sincères repentis, profondément purifiés : *wa idā taṭahharta minhā fa-qad taṭahharta min aṣl al-ḍunūb fa-anta min al-mutaṭahhirīn wa-l-tawwābīn*⁴⁸⁰ car « Dieu [...] aime ceux qui se repentent, et Il aime ceux qui se purifient » (*inna Allāh yuḥibbu al-tawwābīn wa yuḥibbu al-mutaṭahhirīn*) (Coran 2 : 222).

En outre, al-Ġilānī met en évidence deux types de repentir : l'un sincère et l'autre pas, l'un conduisant vers Dieu et l'autre l'en éloignant. Or, dans le Coran, la distinction entre deux types de repentir est inexistante et il s'agit plutôt de repentir ou de l'absence de repentir (Coran 4 : 18). En revanche, dans le *Sirr al-asrār*, ceux qui n'entreprennent pas leur repentir de façon sincère, peu importe combien de fois se repentent-ils, ne sont pas de véritables repentants (*fa-man tāba 'an muḡarrad zāhir al-ḍanb lā yadhul fī ḥāḍiqi al-āya wa in kāna tā'iban lākin laysa bi-tawwāb*). Ils sont ceux qui prononcent des paroles de regret mais ne considèrent point l'étendue de leur péché, ni ne font le serment de ne pas réitérer celui-ci, ni n'entreprennent aucune démarche en ce sens (*fa-innahu lafz al-mubālaḡa wa-l-murād minhu tawbat al-*

⁴⁷⁸ AL-ĠILĀNĪ, 1994, p.67. La traduction de l'anglais a été réalisée par nous-mêmes.

⁴⁷⁹ *Ibid*, p.69.

⁴⁸⁰ AL-ĠILĀNĪ, 1992, p.22.

hawāṣṣ)⁴⁸¹. Il distingue donc entre le repentir du commun des gens et celui des élites [spirituelles] (*tawbat al-‘ām wa tawbat al-ḥāṣ*), le repentir qui mène vraisemblablement au paradis et celui qui mène encore plus loin, vers un état spirituel élevé caractérisé par le rapprochement avec Dieu. Pour atteindre ce degré d’élévation spirituelle, al-Ġilānī mentionne la nécessité d’avoir un maître mature, en communion avec Dieu, respecté de tous et destiné à ne transmettre sa sagesse – exclusivement inspirée de celle du prophète – qu’à un certain nombre d’élus. La suite de son chapitre sur la *tawba* est consacré à ces Maîtres et à leur enseignement suivant l’exemplarité du prophète Muḥammad.

Dans son ouvrage intitulé *Al-faṭḥ al-rabbānī wa-l-fayḍ al-raḥmānī*, al-Ġilānī consacre un chapitre de quelques pages sur la *tawba* où le ton qu’il utilise est injonctif et non plus explicatif – comme c’était le cas dans le *Sirr al-asrār* – prêchant au lecteur les bienfaits de la *tawba* et lui ordonnant ce qu’il doit faire et ce qu’il ne doit pas faire. Usant de l’impératif à la deuxième personne, tantôt ordonnant, tantôt interdisant, il est possible que ce texte fût avant tout conçu dans l’objectif d’être entendu par le public ; al-Ġilānī ayant été lui-même prédicateur pendant un certain temps⁴⁸².

Ainsi, il exhorte d’emblée les gens (*yā qawm*) à emprunter la porte du repentir tant qu’elle demeure ouverte (*iġtanimū bab al-tawba wa-dḥulū fī-hi mā dāma maftūḥan lakum*)⁴⁸³. Il les invite à ne pas faire preuve de fainéantise, à invoquer Dieu avant la mort, à faire preuve de pudeur (*ḥayā*) à l’égard de Dieu, de patience (*ṣabr*), de confiance (*tawakkul*) car alors ils seront du nombre des protégés. Enfin, il insiste sur l’importance de la détermination à ne plus réitérer sa faute et la persévérance dans le repentir : « *repens-toi et persévères dans ton repentir. L’important ne réside pas dans ton repentir mais dans la persévérance que tu y mets* » (*tub wa-tbut ‘alā tawbatika fa-layssa al-ša’n fī tawbatika al-ša’n fī tubūtika ‘alayhā*)⁴⁸⁴.

Représentant l’une des conditions du repentir, la détermination à ne plus jamais commettre la/les faute(s) en question constitue dans le *Muḥtaṣar minhāġ al-qāsidīn* d’Ibn Qudāma la première condition du repentir.

⁴⁸¹ AL-ĠILĀNĪ, 1994, p.69.

⁴⁸² Nous fondons cette remarque sur deux arguments principaux : d’une part, sur la différence entre les deux chapitres consacrés à la *tawba*. Si l’un est explicatif, l’autre est plutôt injonctif, suggérant l’éventualité d’une utilisation prédicative. D’autre part, sur les activités de prédication d’al-Ġilānī, notamment connu pour celles-ci (BRAUNE, « Al-Djilānī, ‘Abd al-Kādir », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/rmgCNdy> (Consulté le 4 mai 2019)

⁴⁸³ AL-ĠILĀNĪ, 2007, p.25.

⁴⁸⁴ *Ibid*, p.30.

2.1.5.4. *Muḥtaṣar minhāğ al-qāsidīn* d'Ibn Qudāma al-Maqdisī (m. 620/1223)

Le *Muḥtaṣar minhāğ al-qāsidīn* d'Ibn Qudāma est un abrégé de l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* d'al-Ġazālī. La structure de l'ouvrage suit exactement la même que celle de de l'*Iḥyā'* puisqu'elle est divisée en quatre grandes parties : les pratiques cultuelles, les habitudes sociales, les fautes et actes de désobéissance menant à la perdition et les vertus et actes menant au salut. Ainsi, le *Kitāb al-tawba* du *Muḥtaṣar* se situe lui aussi dans la quatrième grande partie.

Alors que le chapitre de la *tawba* dans l'*Iḥyā'* s'étendait sur une cinquantaine de pages, celui du *Muḥtaṣar* ne s'étend que sur seize pages. Du point de vue rhétorique, Ibn Qudāma amorce son exposé de la même façon qu'al-Ġazālī en interpellant le lecteur avec « Sache : » (*i'lam*) ; une formule injonctive qui introduit chaque nouvelle grande idée.

La première idée par laquelle il interpelle le lecteur et amorce son chapitre est que « les péchés sont un voile [entre le pécheur et] le Bien-aimé et le détournement de ce qui éloigne du Bien-aimé est un devoir » (*i'lam : anna al-dunūb ḥiğāb 'an-il-maḥbūb wa-l-inṣirāf 'ammā yub'id 'an al-maḥbūb wāğīb*)⁴⁸⁵. Ce détournement des péchés et ce retour au Bien-aimé se réalisent au moyen du « savoir (*ilm*), du regret (*nadam*) et de la détermination, volonté (*azm*) ». Et l'appellation donnée à Dieu – *al-maḥbūb* – est un acte mystique important, une façon d'inscrire l'ensemble du discours dans cette idéologie. La suite de l'exposé reprend les idées développées dans l'*Iḥyā'* en les synthétisant.

Ibn Qudāma mentionne les mêmes versets (Coran 24 :31 ; 66 :8 ; 2 :222) qu'al-Ġazālī aurait vraisemblablement lui-même repris d'al-Makkī. Il en est de même pour les hadiths que l'on retrouve dans l'*Iḥyā'* notamment. Amorcer son exposé par des références tirées des deux sources textuelles principales de l'islam, à savoir le Coran et la Sunna, permet, dans une certaine mesure, de légitimer la suite de l'exposé et de conférer à la *tawba* une dimension essentielle à l'islam puisque Dieu, qui « aime les repentants » (Coran 2 : 222) invite à plusieurs reprises au repentir et que le prophète, lui-même exempt de péchés, se repent auprès de son Seigneur cent fois dans la journée⁴⁸⁶.

Il insiste ensuite sur le caractère « animal » de certains péchés, faisant appel aux désirs, aux passions et aux pulsions ; cette catégorie de péchés étant la plus commune aux humains.

Puis, il introduit la partie consacrée à la catégorisation des péchés par une mention de l'associationnisme (*širk*), considéré comme étant le plus impardnable des péchés. Il cite ensuite plusieurs hadiths dans lesquels les grands péchés ne font pas toujours l'objet d'une

⁴⁸⁵ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1978, p.251.

⁴⁸⁶ *Ibid*, p.251.

même hiérarchisation, évoquant par la même occasion le débat concernant la question du nombre de grands péchés en particulier.

Le premier hadith qu'il cite d'Abū Hurayra est celui relatif au péché et que nous avons déjà mentionné⁴⁸⁷. Il cite ensuite Ibn Mas'ūd qui rapporte qu'un jour, le prophète est interrogé au sujet du plus grand péché. Il répond : « de ne rien associer à Dieu alors qu'il est ton Créateur [...], de ne pas tuer ton enfant de peur de ne pas pouvoir le nourrir [...], de ne pas forniquer avec la femme de ton voisin »⁴⁸⁸.

Quant au reste des hadiths, ils mettent l'accent sur le *širk/išrāk* puis sur le mensonge et la désobéissance aux parents. Néanmoins, lorsque l'auteur évoque la controverse du nombre des grands péchés dans les hadiths, il continue à mentionner d'autres péchés, sans prendre position pour une hiérarchie en particulier. Mais il précise plus loin que celui qui commet un grand péché et délaisse les fondements de l'islam, s'il se repent sincèrement avant sa mort, il rejoint la catégorie de ceux qui n'ont pas péché, reprenant le fameux hadith déjà mentionné⁴⁸⁹.

Quant aux petits péchés, Ibn Qudāma y consacre un sous-chapitre, mettant l'accent sur l'éventuel développement des petits péchés qui, par l'insistance (*išrār*) et la persistance (*muwāzaba*), finissent par intégrer la catégorie des *kabā'ir*. De fait, aussi mineure soit la faute, il ne faut pas la minimiser mais plutôt prendre en considération la grandeur de Celui à qui l'on a désobéi⁴⁹⁰.

Dans son *Muḥtaṣar*, Ibn Qudāma définit la *tawba* comme « le regret, engendrant détermination et résolution » et provoquant chez l'intéressé une prise de conscience de l'obstacle que les péchés dressent entre l'humain et son Bien-aimé⁴⁹¹. A l'instar de son prédécesseur al-Makkī notamment, il associe au regret une tristesse permanente et la première condition citée par l'auteur est la détermination à ne plus réitérer les péchés qu'il a commis ni d'autres similaires⁴⁹². Néanmoins, le processus de repentir n'achèvera sa réalisation qu'au moyen de l'isolement (*'uzla*), du silence (*ṣamt*), d'une alimentation et d'un sommeil limités (*qillat al-akl wa-l-nawm*), de moyens de subsistance légaux (*iḥrāz qūt ḥalāl*), du délaissement des actions douteuses (*yatrūk al-šubuhāt*) et de l'abandon des désirs relatifs à l'alimentation et à l'accoutrement (*al-šahawāt min al-ma'kulāt wa-l-malbūsāt*). Réunis, les trois premiers moyens évoqués par

⁴⁸⁷ *Ibid*, p.253.

⁴⁸⁸ *Ibid*, p.254.

⁴⁸⁹ *Ibid*, p.256.

⁴⁹⁰ *Ibid*, p.258.

⁴⁹¹ *Ibid*, p.259.

⁴⁹² *Ibid*, p.261.

l'auteur tendent à dépeindre la figure de l'ascète qui s'isole sans nécessairement se séparer de la société et de sa communauté, qui adopte le silence pour mieux se consacrer à l'adoration de Dieu et qui mange et dort peu afin de contrôler ses désirs, ses passions et ses pulsions.

Dans le *Kitāb al-tawwābīn*, le personnage que dépeint ici Ibn Qudāma est représenté dans de nombreux récits puisque les ascètes, les dévots et les renonçants constituent l'une des catégories de profils les plus présentes dans le recueil, aux côtés des gouvernants qui deviennent, pour certains, renonçants. Que l'auteur mette ainsi l'accent sur ce qu'on peut désigner comme un « renoncement » dans son *Muḥtaṣar* reflète l'importance du rôle joué par cette notion dans son recueil de récit où, nous le verrons plus tard, il défend un type de renoncement en particulier que l'on a intégré à sa conception de l'idéal humain développée peu à peu durant nos recherches.

Pour Ibn Qudāma, il existe quatre catégories de repentis : (1) le repentir qui persévère dans son repentir jusqu'à sa mort et ne réitère plus ses péchés (2) celui qui se repent et suit le droit chemin pendant un certain temps tout en commettant, de temps à autre, des péchés, guidé par ses passions (3) celui qui se repent et demeure sur le droit chemin un certain temps puis dominé par ses désirs, il commet à nouveau des péchés tout en implorant Dieu de l'aider à contrôler ses désirs (4) et enfin, le repentir qui réitère ses péchés sans en éprouver de regret ni la volonté de se repentir.

Nous avons tenu à expliciter ces quatre catégories de repentis mentionnés par Ibn Qudāma pour pouvoir, plus tard dans notre étude, assigner aux différents personnages des récits analysés une catégorie particulière et la développer. L'ensemble du recueil portant sur des personnages qui entreprennent leur repentir, la quatrième catégorie ne fera pas partie de celles que nous évoquerons – à une exception près (celle de Hubayra al-Maḥzūmī dans le récit n°49) – car quand bien même les personnages ne font pas l'objet d'une transformation positive, ils n'en éprouvent pas moins la volonté de se repentir, ou du moins un certain regret.

La rhétorique médicale utilisée par al-Ġazālī comme allégorie d'une faible foi est reprise par Ibn Qudāma. La maladie est alors causée principalement par la négligence ; le malade ne sachant pas qu'il est malade⁴⁹³, puis par le manque de médecin et l'abstraction que représente la mort que chacun tente d'éviter sans se soucier de l'essentiel, à savoir l'au-delà. Il propose quatre remèdes à cet état défaillant : (1) la récitation de versets ciblant particulièrement les pécheurs et provoquant chez eux une crainte (2) les histoires de prophètes et d'Anciens tels

⁴⁹³ *Ibid*, p.264.

qu'Adam, David, Salomon et Joseph que les catastrophes atteignirent en raison des fautes qu'ils avaient commises (3) la prise en considération d'un châtement terrestre possible et celle d'un châtement dans l'au-delà que les gens tendent à négliger (4) et enfin, informer les gens des châtements concernant certains grands péchés tels que la boisson, la fornication, le meurtre, l'orgueil, l'envie ou encore la diffamation⁴⁹⁴.

Le remède qui refreine les désirs de l'Homme sont la faim et le jeûne perpétuel grâce à la patience, elle-même motivée par la crainte, éprouvée par le savoir qui lui, est rendu possible par la clairvoyance. L'auteur invite donc le lecteur à se rendre à des séances de *dikr* durant lesquelles le cœur doit être à l'écoute, plaçant ses espoirs en Dieu et en Sa miséricorde. La miséricorde de Dieu et l'obtention du pardon divin incarnent l'un des messages fondamentaux du Coran mais également du *Kitāb al-tawwābīn* qui peut, dès lors, être considéré comme l'un des remèdes à cet état défaillant, éthiquement insatisfaisant. Sa lecture, privée et peut-être autrefois publique, invite l'audience et les lecteurs à entreprendre leur repentir, à se tourner vers Dieu sans perdre de temps. Il leur offre un moyen de se racheter, de passer d'un état défaillant à un meilleur état, voire le meilleur des états, où le personnage, dans sa démarche de repentir, aspire au salut, ici-bas et dans l'au-delà. Comment se manifeste donc ce repentir dans le *Kitāb al-tawwābīn* et comment peut-il être interprété ?

2.1.6. La *tawba* dans le *Kitāb al-tawwābīn*

Dans le *Kitāb al-tawwābīn* que nous avons volontairement traduit par le *Livre des Repentants* et non pas des « Repentis », la plupart des formes verbales et dérivées du verbe *tāba-yatūbu* y sont mentionnées. Mais avant de nous pencher sur ces occurrences, penchons-nous sur le titre du recueil que l'auteur a choisi d'intituler *Kitāb al-tawwābīn* et non *Kitāb al-tā'ibīn*. Quelle est la différence entre les deux formes et le choix porté sur *al-tawwābīn* est-il significatif pour la compréhension de l'économie du recueil ?

2.1.6.1. Les formes *tawwāb* et *tā'ib*

Tawwāb et *tā'ib* sont tous deux des participes actifs de la première forme du verbe *tāba-yatūbu*. Néanmoins, les deux termes appartiennent à deux catégories différentes de participes actifs : *tā'ib* est un participe actif (*ism fā'il*) ordinaire de première forme tandis que *tawwāb* est un participe actif intensif, appelé *ṣīgat al-mubālaḡa*, désignant une formule d'exagération. Ces formes de participes sont au nombre de cinq : *mif'āl/fa'āl/fa'ūl/fa'īl/fa'ila*. La deuxième forme

⁴⁹⁴ *Ibid*, p.265-66.

–*fa* ‘*āl*– est celle qui nous intéresse ici puisqu’elle correspond au schème de « *tawwāb* ». Ainsi, l’emploi de cette forme peut exprimer l’idée d’une exagération, de fréquence (dans le sens de pluralité) et d’accroissement (dans le sens d’addition).

Dans les dictionnaires, la différence entre les deux formes n’est pas toujours relevée. Dans le *Lisān al-‘Arab*, par exemple, *tawwāb* est défini comme suit : « un homme *tawwāb* [repentant] est un *tā’ib* [repenti] à Dieu. Et Dieu *repentant* signifie qu’il [accueille] le repentir de son serviteur » (*wa rağul tawwāb : tā’ib ilā-llāh wa-llāh tawwāb : yatūbu ‘alā ‘abdihi*)⁴⁹⁵. Ce que le *Lisān al-‘Arab* met en avant est la distinction d’une double signification de la forme *tawwāb* dès lors qu’elle s’applique au serviteur ou à Dieu. Dans le Coran, Dieu est toujours *al-tawwāb* mais jamais *al-tā’ib*. Il est l’Accueillant au repentir mais jamais « le repentir » : « the frequency and readiness with which God re/turns is made clear by the fact that He is always described by the intensive active principle *Tawwāb*, and never, as in the more typical case of the human being, simply as *Tā’ib* »⁴⁹⁶.

Tawwāb peut donc s’appliquer aussi bien à l’Homme qu’à Dieu, le *repentant* et l’*Accueillant au repentir*, celui qui pardonne et se montre miséricordieux à l’égard de ses serviteurs qui se repentent. Cependant, l’auteur n’opère pas de distinction claire entre *tawwāb* et *tā’ib* contrairement à d’autres notices où la dimension active/intensive de la forme *tawwāb* est mise en avant. Dans le *Hans Wehr* (4^e édition), *tawwāb* est traduit par « doing penance ; repentant, penitent, contrite ; forgiving, merciful (God) » tandis qu’il traduit *tā’ib* par « repentant, penitent, contrite »⁴⁹⁷. Ce qui est pertinent à souligner ici est l’emploi de « doing » (faire) qui confère au terme une dimension active. Quant à Penrice dans son *Dictionary and Glos of Quran*, il traduit *tawwāb* par « very repentant » exprimant une exagération de l’acte alors que *tā’ib* signifie simplement « one who repents ». Il en est de même dans le *Dictionary of Quran* de M. G. Farid pour qui *tawwāb* désigne « one who repents much and returns from disobedience to obedience to God ». Encore une fois, ce qui différencie les deux formes, réside dans l’emploi du « very » ou du « much » qui exprime l’idée de multiplicité et d’exagération contenue dans la forme intensive elle-même.

Dans son article intitulé « *Tawba in the Sufi Psychology of Abū Ṭālib al-Makkī* (d. 996) », Atif Khalil propose une définition plus approfondie basée sur la pensée soufie d’al-Makkī où le *tawwāb* manifeste un degré de repentir plus élevé que le simple *tā’ib*. Ce type de repentir ne concerne pas le commun des croyants mais plutôt ceux qui ont abandonné toute forme de péché,

⁴⁹⁵ <https://cutt.ly/zmgMfYc> (Consulté le 6 novembre 2018)

⁴⁹⁶ KHALIL, 2018, p.49.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

soucieux de porter leur attention exclusivement sur leur repentir. Néanmoins, ce projet de perfection n'est rendu possible que lorsque « the *tā'ib* realizes that since repentance is an unending process, he can never fulfill the conditions of *tawba naṣūh*. Paradoxically, only when he realizes this fact, that he is never free of its demands, does he fulfill its requirements and become a *tawwāb* »⁴⁹⁸.

La question que nous posons donc ici est la suivante : l'emploi des deux termes *tawwāb* et *tā'ib* dans le *Kitāb al-tawwābīn* est-il toujours intentionnel et possède-il une signification particulière ? Les récits emploient-ils *tawwāb* lorsque les péchés sont récurrents et *tā'ib* lorsque le personnage n'a fauté qu'une seule fois ?

D'après notre lecture approfondie du recueil il semblerait que l'emploi des deux termes est – le plus souvent – aléatoire et que leur utilisation désigne avant tout celui qui se repent.

Plus haut, nous avons évoqué la structure du recueil que l'éditeur, G. Makdisi, a divisé en onze chapitres, le sixième étant consacré à l'avènement de l'islam avec le repentir des compagnons du prophète. Or, c'est précisément ce chapitre qui reçoit une appellation différente. Tandis que la plupart des titres citent le pluriel de *tawwāb* (*tawwābīn*), seul le sixième chapitre (constitué de seize récits) mentionne les histoires des *tā'ibīn* (*aḥbār al-tā'ibīn min aṣḥāb rasūl Allāh*).

Les fautes évoquées dans ce chapitre concernent notamment la défection faite au prophète, la curiosité, le meurtre (d'un croyant), le viol, la richesse, la mécréance, l'avidité, le mensonge et la boisson. Néanmoins, la défection au prophète et la mécréance sont les deux thèmes les plus présents dans ce chapitre, assez représentatifs du contexte historico-religieux qui marque l'avènement de l'islam : le doute subsistant chez certains quant au message prophétique et la mécréance qui persiste chez d'autres malgré le contenu de ce message. En réalité, ces deux fautes comptent parmi les plus importantes puisqu'elles reflètent toutes deux une incroyance vis-à-vis du texte révélé et de son messenger. Toutefois, elles s'inscrivent dans un contexte d'avènement religieux où le dogme et ses fondements sont en train d'être fixés.

En s'insérant entre les chapitres d'avant l'islam et les chapitres d'après l'islam, ce sixième chapitre représente, dans une certaine mesure, un renouveau marqué par l'avènement d'une nouvelle religion, venue sceller les deux autres monothéismes. Avant l'islam, le repentir consiste à se tourner vers Dieu, à se consacrer à la dévotion et à se convertir mais après l'islam, le repentir consiste toujours à se convertir pour les non-Musulmans mais à parfaire sa foi par l'élévation spirituelle notamment pour les Musulmans. Peut-être le *tā'ib* est-il alors celui dont

⁴⁹⁸ KHALIL, 2012, p.319-20.

les fautes se justifient par une relative ignorance alors que le *tawwāb* est celui qui faute même après avoir reçu l'islam et qui persévère dans son erreur ? Peut-être *tā'ib* désigne-t-il l'état accompli du personnage et *tawwāb* le caractère inachevé de la démarche toujours en cours ? Ou encore, l'emploi de la forme *tawwāb* dans le titre fait-elle référence à l'ensemble des personnages qui, par leur état acquis de repentis et désormais dévoués à Dieu, passent d'un état inférieur de *tā'ib* à un état supérieur de *tawwāb*, tout à fait conscient de la dimension cyclique du repentir ?

Pour tenter de répondre à ces interrogations, nous avons relevé les différentes occurrences des deux termes dans le recueil. *Tā'ib* compte onze occurrences, dans sept récits d'avant l'islam et cinq occurrences, chacune dans un récit différent à partir du chapitre sur les compagnons du prophète. Aucune différence ne subsiste quant à l'emploi de *tā'ib* selon si le terme est employé dans les récits situés avant l'islam ou après. Quant à l'utilisation de *tawwāb*, ce type de participe actif intensif est, le plus souvent, utilisé pour les titres des différents chapitres. Parmi les seize occurrences relevées, deux emplois de *tawwāb* sont juxtaposés à *rahīm* et désigne ainsi Dieu, l'Accueillant au repentir. Dans le récit d'« Un homme et son esclave » (« Rağul wa ġāriyatuhu », n°115), le terme *tawwāb* au pluriel apparaît dans le contexte d'un fragment de verset de la sourate *al-Baqara (La Vache)* où il est dit : « Allah aime ceux qui se repentent, et Il aime ceux qui se purifient » (*inna Allāh yuḥibbu al-tawwābīn wa yuḥibbu al-mutaṭahhirīn*) (Coran 2 : 222). Le verset est cité après la prise de conscience du personnage qui demande si son repentir sera accepté par Dieu. Le personnage qui agit en tant qu'agent partiel dans sa prise de conscience – l'élément déclencheur initial étant la récitation de quatre versets tirés de la sourate *al-Takwīr (L'Obscurcissement)* – répond à ses interrogations par ce verset, assurant au fautif l'acceptation de son repentir par Dieu.

Outre ces différentes occurrences du mot *tawwāb*, le seul récit qui qualifie le personnage principal de *tawwāb* dans le corps du texte est le récit du « Voleur israélite » (« Liṣṣ banī isrā'īl », n°38). Dans ce récit, le narrateur raconte que :

Jésus, accompagné d'un israélite qui comptait parmi ses apôtres, passa près d'un voleur qui se trouvait dans sa citadelle. Lorsque le voleur les vit tous deux, Dieu provoqua chez lui la volonté de se repentir (alqā Allāh fī qalbihi). Il se dit à lui-même : « Voici Jésus, fils de Marie, l'Esprit de Dieu et son Verbe ! Et voici son apôtre ! Et qui es-tu toi misérable ? Le voleur des israélites ! Tu es un brigand des routes, tu as usurpé des biens et répandu le sang ! » Il descendit ensuite vers eux, repenté et regrettant ses actes passés. Lorsqu'il les eut rattrapés, il se dit à lui-même :

« Tu voudrais marcher avec eux ? Tu ne le mérites pas ! Marche derrière eux, tel que l'aurait fait un coupable et pécheur comme toi ! ».

L'apôtre se retourna alors et le reconnut. Il se dit intérieurement : « Regarde ce misérable scélérat qui marche derrière nous ! ». Dieu, exalté soit-il, eut connaissance de ce que leur cœur éprouvait : du regret et le repentir pour l'un [le pécheur] et le mépris pour l'autre, autrement dit l'apôtre qui s'estimait meilleur que le premier.

Dieu, exalté soit-il, révéla donc à Jésus, fils de Marie : « Ordonne à l'apôtre et au voleur israélite d'œuvrer ensemble. Au voleur, je lui ai pardonné ses actes passés, grâce à son regret et à son repentir. Quant à l'apôtre, ses bonnes œuvres ont été annulées en raison de l'orgueil qu'il éprouve pour lui-même et du mépris qu'il a à l'égard de ce **repentant (tawwāb)** ».

Ce récit qui se situe dans le cinquième chapitre (« Mention de certains repentants parmi les peuples passés »), est le seul récit du recueil à mentionner le prophète Jésus. Une autre référence au christianisme survient juste avant le début du cinquième chapitre : dans le récit n°40 (« Celui qui commit le péché de la chair » (« *ṣāhib al-fāhiṣa* »)). Le personnage qui commet le péché en question, se retire à la montagne avec douze hommes. La référence au chiffre douze renvoie sans doute aux douze apôtres de Jésus. Elle survient avant le chapitre ayant pour contexte l'avènement de l'islam, comme pour assurer la transition du christianisme à l'islam avec pour première référence Jésus puis les douze apôtres.

Pour en revenir au récit du voleur, il s'agit de la première mention de ce profil de repenti dans le recueil ; le deuxième et dernier récit qui met en scène un voleur figurant dans l'avant-dernier chapitre (n°121). Bien que le profil du voleur ne représente pas la catégorie la plus citée dans le recueil, elle participe néanmoins à la diversité des profils et à la diffusion de son contenu.

La situation initiale du récit présente Jésus et son apôtre qui passent près d'un voleur qui se trouvait dans sa citadelle. Cette première séquence narrative est marquée par une opposition des personnages : Jésus et son apôtre *versus* le voleur. Jésus, le prophète de Dieu, à l'éthique irréprochable, accompagné de son apôtre, porteur des valeurs du prophète s'opposent, par leur sainteté, leur place auprès de Dieu, leur statut social et leurs valeurs morales au voleur qui accapare les biens des gens et répand le sang et dont le comportement ne répond plus à aucune éthique. Toutefois, lorsque le voleur, du haut de sa citadelle, aperçoit Jésus et son apôtre, il est dit que « Dieu provoqua chez lui la volonté de se repentir (*alqā Allāh fī qalbihi al-tawba*) ». Dieu est donc à l'origine de toute chose : « [...] Allah égare qui Il veut et guide qui Il veut. Et c'est Lui le Tout Puissant, le Sage » (*fa-yuḍillu Allāh man yaṣā' wa yahdī man yaṣā' wa huwa-l-'azīz al-ḥakīm*) (Coran 14 : 4). Le rôle déterminant de Dieu est rendu explicite puisque c'est

Dieu qui provoque chez le voleur la volonté de se repentir. Si Dieu n'avait pas décidé de le guider, il serait demeuré voleur. Toutefois, la seule volonté divine n'a pas suffi à le guider et il a fallu qu'un élément externe, une figure exemplaire, se manifeste devant le voleur pour que Dieu le guide et suscite en lui le désir de se repentir. La vue de Jésus et de son apôtre comme personnages exemplaires permet que s'opère chez le voleur une véritable prise de conscience et une remise en question de ses actes qu'il oppose à ceux de Jésus et de son apôtre, se qualifiant de « misérable » (*šaqī*). Lorsqu'il prend conscience de son état de fautif, il éprouve simultanément la volonté de se repentir (*tā'iban*) et du regret (*nādiman*). Plus haut, lorsque nous avons mentionné la définition de la *tawba*, aussi bien dans la littérature primaire et la littérature soufie que dans les dictionnaires, la *tawba* était souvent juxtaposée à l'idée de *nadam*, de « regret » (« le regret [est] le repentir » (*al-nadam al-tawba*)). L'idée de *nadam* joint celle de *tawba* et cette juxtaposition récurrente témoigne de leur complémentarité. Le regret fait partie des conditions du repentir et intègre pleinement son processus car le regret fait naître chez le personnage cette volonté de se repentir, de retourner vers Dieu.

Le voleur rejoint donc Jésus et son apôtre et ne se jugeant pas digne de marcher à leurs côtés, il choisit de marcher derrière eux, rendant manifestes les différences qui caractérisent les deux catégories de personnages. L'une des séquences narratives les plus importantes du récit survient lorsque l'apôtre réalise la présence du voleur et se dit intérieurement : « Regarde ce misérable scélérat qui marche derrière nous ! » (*unzur ilā hāda al-ḥabīṭ al-šaqī wa mašyahu warā'anā*). L'apôtre de Jésus (*ḥawārī*) est, par la position qu'il occupe auprès du prophète de Dieu, celui qui prêche la parole révélée, défend la doctrine de Jésus notamment, propage ses idées et représente son exemplarité. L'apôtre est, par conséquent, un homme de religion qui doit faire preuve de bonté, de patience et de tolérance. Or, dans le récit, il s'empresse de juger le voleur qu'il traite intérieurement de « misérable scélérat ». Dieu, « qui détient les clefs de l'Inconnaisable » (*wa 'indahū mafātīḥ al-ḡayb*) (Coran 6 : 59) a donc connaissance de ce que les deux personnages – le voleur repenti et l'apôtre – éprouvent. L'opposition est dès lors inversée : le voleur se caractérise par son repentir et donc sa volonté de retourner vers Dieu tandis que l'attitude de l'apôtre est caractérisée par sa suffisance et le mépris qu'il éprouve pour le voleur. Dieu décide de pardonner au voleur et d'annuler les bonnes actions de l'apôtre. C'est une véritable leçon de morale que le récit offre au lecteur : en jugeant le voleur alors qu'il avait décidé de se repentir, c'est l'apôtre, le compagnon de Jésus, que Dieu décide de châtier. Le voleur repenti devient meilleur que l'apôtre et tandis que le premier gagne en bonnes actions, le second se voit annuler toutes les siennes en raison du mépris qu'il ressent à l'égard du « repentant » (*tawwāb*).

En ce qui concerne l'utilisation du terme *tawwāb* à la fin de ce récit en particulier, il est intéressant de constater que dans une version antérieure du récit, dans la *Hilyat al-awliyā'* d'Abū Nu'aym al-Iṣbahānī (m. 430/1038), le terme employé est *tā'ib*. Que révèle cette différence ? Est-elle significative ou répond-elle à une utilisation hasardeuse des deux termes, sans distinction aucune entre le participe actif ordinaire et le participe actif intensif ?

D'après l'analyse de ce récit et le recensement des mentions de *tā'ib* dans le recueil, il est difficile d'assigner une signification particulière à chacun des deux termes car leur utilisation se confond la plupart du temps. L'intensif *tawwāb* qui désigne le fait de se repentir fréquemment ou activement ne définit, par exemple, pas la *tawba* du voleur dans ce récit où le personnage se repent pour la première fois et qu'il ne persévère pas dans une vie consacrée à la dévotion. En outre, l'utilisation de la racine *t-w-b* et de ses formes dérivées n'apparaît pas systématiquement dans tous les récits du recueil. Dans de nombreux récits, le personnage n'explicite pas sa volonté de se repentir.

En dépit de cela, une hypothèse mériterait ici d'être énoncée. Dans le *Qūt al-qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī, nous avons relevé une note de l'auteur relative à l'emploi de *tawwāb* et dans laquelle l'auteur s'employait à définir ce terme comme étant la réalisation du processus du *tā'ib*. En d'autres termes, il affirmait que ce n'était qu'une fois que le *tā'ib* réalisait que la *tawba* était un processus infini qu'il devenait *tawwāb* et acquérait un statut supérieur à celui du simple *tā'ib* (2.1.3.3).

Ibn Qudāma al-Maqdisī aurait-il été influencé par cette idée, du moins dans l'intitulé de son recueil ? Il aurait donc appelé son recueil *Kitāb al-tawwābīn* car les personnages, une fois repentis et donc *tā'ibūn* (pl. de *tā'ib*), intégreraient une catégorie spirituelle encore plus élevée, celles des *tawwābīn*. En outre, si l'on prend en compte les schémas narratifs des récits, tous s'achèvent par le repentir des personnages, désormais voués au culte de Dieu. Quant au récit du « Voleur israélite », l'emploi de la forme *tawwāb* confirmerait, par conséquent, cette idée puisque le voleur, en étant repent, se distingue de l'apôtre méprisant et s'élève au-dessus de lui. Néanmoins, bien que cette théorie puisse s'appliquer pour certains récits, le titre du recueil et certains titres de chapitres, elle demeure hypothétique car les schémas narratifs diffèrent et l'emploi de l'une ou l'autre des deux formes n'est pas systématique.

2.1.6.2. Les étapes et les conditions de la *tawba*

Le schéma global du *Kitāb al-tawwābīn* s'organise autour des différentes étapes du processus du repentir. Dans la littérature primaire consacrée à cette notion, les principales conditions du

repentir sont le délaissement de la faute, le regret, la demande de pardon et la détermination à ne plus réitérer la faute commise ; le nombre de conditions pouvant varier. Qu'en est-il donc du *Kitāb al-tawwābīn* ?

Bien que l'ensemble des récits repose sur un schéma narratif commun dominé par le motif de la faute, les étapes du repentir se déclinent, dans les récits les plus complets, comme suit : (1) l'état de la personne fautive ; (2) la prise de conscience de cet état et des fautes qui en découlent ; (3) le regret et la volonté de réparer ses torts et de changer d'état ; (4) la manifestation du repentir, c'est-à-dire la réparation des torts par un retour à Dieu et/ou en dédommageant autrui si cette faute a lésé d'autres personnes ; (5) l'acceptation du repentir par Dieu et l'accès à un nouvel état supérieur au premier⁴⁹⁹.

Néanmoins, les étapes ne sont pas toutes représentées dans chacun des récits et il arrive que des récits, relativement courts, ne mentionnent que certaines d'entre-elles. C'est le cas, par exemple, du repentir de Noé, l'un des deux récits les plus courts du recueil. Ce troisième récit qui survient juste après les repentirs de Hārūt et Mārūt et d'Adam, s'étend sur à peine cinq lignes et demie dont les trois premières sont l'*isnād*. Le récit est le suivant :

Lorsque Dieu, exalté soit-il, réprimande Noé au sujet de son fils, il lui fait la révélation suivante : « [...] *Je t'exhorte afin que tu ne sois pas du nombre des ignorants* » (*innī a'izuka an takūna min al-ġāhilīn*) (Coran 11 : 46). Après quoi, Noé se met à pleurer durant trois cents ans, jusqu'à ce que le dessous de ses yeux ressemble à des ruisseaux de pleurs.

Le caractère tout à fait implicite du contenu de ce récit suggère que le recueil s'adresse à des lecteurs et à des auditeurs avertis. Pour comprendre ce récit, il faut connaître l'histoire de Noé. Aucune information supplémentaire n'est donnée et on ne sait pas pourquoi Dieu réprimande Noé. Seul un fragment de ce récit est donné : celui qui expose la manifestation du repentir de Noé.

En réalité, Dieu réprimande Noé car lorsque tous doivent embarquer sur l'arche, certains membres de sa famille refusent, parmi lesquels son fils. Noé, désireux de porter assistance à

⁴⁹⁹ Dans certains récits du recueil, les pleurs s'insèrent dans ce schéma narratif commun et intègrent notamment la manifestation du repentir. Au 9^e siècle, la définition de la pénitence dans le monde chrétien est divisée en trois étapes : (1) avoir conscience de son péché ; (2) verser des larmes et (3) s'engager à améliorer sa vie et à faire pénitence (PIROSKA, 2000, p.268). Nous constatons ici que les pleurs font partie intégrante de la définition de la pénitence alors que dans la littérature arabe classique à tendance mystique, les pleurs sont souvent associés à des personnages au statut privilégié (ils sont spécifiquement l'apanage des prophètes, des Saints ou des Saints – *awlīyā'* – en devenir). D'ailleurs, Chittick mentionne Adam comme étant le « père des pleureurs » et l'instaurateur de cette « tradition » qui consiste à gémir et à pleurer, éprouvé par la douleur de la séparation (CHITTICK, 2005, p.141).

son fils, ne peut le faire. Il invoque Dieu pour que soit sauvé son fils mais Dieu lui révèle le verset suivant, duquel est tiré le fragment du verset cité dans le récit :

« Il dit : *Ô Noé, il n'est pas de ta famille car il a commis un acte infâme. Ne me demande pas ce dont tu n'as aucune connaissance. Je t'exhorte afin que tu ne sois pas du nombre des ignorants* » (*yā nūḥ innahu laysa min ahlika innahu 'amalun ḡayrun ṣāliḥ fa-lā tas 'alnī mā laysa laka bihi 'ilm innī a 'izuka an takūna min al-ḡāhilīn*) (Coran 11 : 46).

Les informations que le récit donne au lecteur sont très limitées puisque même le début du verset qui est explicatif n'est pas mentionné, partant du principe que les lecteurs connaissent l'histoire de Noé et de son fils. Si l'on contextualise donc ne serait-ce que le début de ce verset, on comprend que le fils de Noé qui ne s'est pas rallié à la cause défendue par son père, s'est rendu fautif en désobéissant à Dieu. Noé, en plaidant la cause d'un mécréant, quand bien même celui-ci serait son fils, commet également une faute en invoquant Dieu en sa faveur. Lorsque Dieu lui répond « *Ne me demande pas ce dont tu n'as aucune connaissance. Je t'exhorte afin que tu ne sois pas du nombre des ignorants* » (*innī a 'izuka an takūna min al-ḡāhilīn*), c'est une mise en garde divine adressée à Noé. Submergé par l'affection qu'il porte à l'égard de son fils, Noé place l'affection paternelle au-dessus de l'obéissance au divin. Or, l'obéissance à Dieu transcende toute chose, même les liens parentaux. Dans la sourate *al-Kahf* (La Caverne), Dieu dit : « *Les biens et les enfants sont l'ornement de la vie de ce monde. Cependant, les bonnes œuvres qui persistent ont auprès de ton Seigneur une meilleure récompense et [suscitent] une belle espérance* » (*al-māl wa-l-banūn zīnat al-ḡayāt al-dunyā wa-l-bāqiyāt al-ṣāliḡāt ḡayrun 'inda rabbika ṭawāban wa ḡayrun amalan*) (Coran 18 : 46).

Nous retrouvons notamment ce motif dans le récit du prophète Abraham et de son père qui intervient avant l'histoire de Noé dans la sourate *al-Ṣu'arā'* (*Les Poètes*). Mais quelques sourates avant, le Coran révèle le dialogue qu'Abraham eut avec son père à qui il dit :

« [...] *Ô mon père, pourquoi adores-tu ce qui n'entend ni ne voit, et ne te profite en rien ? Ô mon père, il m'est venu de la science ce que tu n'as pas reçu ; suis-moi, donc, je te guiderai sur une voie droite. [...] Je crains qu'un châtement venant du Tout Miséricordieux ne te touche et que tu ne deviennes un allié du Diable. Il dit : « Ô Abraham, aurais-tu du dédain pour mes divinités ? Si tu ne cesses pas, certes je te lapiderai, éloigne-toi de moi pour bien longtemps. « Paix sur toi », dit Abraham. « J'implorerai mon Seigneur de te pardonner car Il m'a toujours comblé de Ses bienfaits »* » (*iḡ qāla lī abīhi yā abati lima ta 'budu mā lā yasma ' wa lā yubṣir wa lā yuḡnī 'anka ṣay'an/yā abati innī qad ḡā'anī min al-'ilm mā lam ya'tika fa-ttabi'nī aḡdika ṣirāṭan sawiyyan [...] yā abati innī aḡḡfu an yamassaka 'aḡābun min al-raḡmān fa-takūna li-l-ṣayṭān walīyyan/qāla a-rāḡibun anta 'an 'āliḡatī yā Ibrāḡīm la-'in lam tantahi la-arḡumannaka wa-*

hğurnī malīyyan/qāla salāmun ‘alayka sa-astagfiru laka rabbī innahu kāna bī ḥafīyyan (Coran 19 : 42-43, 45-47).

Et un peu plus loin, dans la même sourate, Abraham implore Dieu : « *et pardonne à mon père : car il a été du nombre des égarés* » (*wa-ğfir li-abī innahu kāna min al-zālimīn*) (Coran 26 : 86). La primauté des liens familiaux et affectifs domine la relation d’Abraham avec son père qui persévère dans la désobéissance à Dieu et dans l’idolâtrie. Toutefois, la croyance l’emporte sur tout et les deux prophètes finissent par se séparer du fils pour l’un et du père pour l’autre.

Dans le récit de Noé qui figure dans notre recueil, lorsque Dieu exhorte Noé à ne pas être du nombre des ignorants, Noé se met à pleurer, durant trois cents ans. Il est celui qui pleure le plus longtemps dans notre recueil ; son affliction étant sans doute due à la fois au reproche que Dieu lui fait et à la perte de son fils, demeuré mécréant.

En ce qui concerne le schéma narratif et le processus du repentir, on distingue dans ce récit ce qui est à l’origine des pleurs de Noé : la révélation divine, la manifestation de son regret et l’intensité de son affliction. D’ailleurs, la manifestation de son sous-entendu-repentir représente l’élément le plus important du schéma narratif car le plus déterminant du point de vue du lecteur censé connaître l’histoire. L’abondance des pleurs de Noé et l’intensité de son chagrin provoque une certaine émotion auprès du lecteur que l’auteur du recueil veut amener à se repentir, d’une part. Et d’autre part, il insiste sur la primauté de la relation entre le serviteur et son Créateur⁵⁰⁰, Dieu étant au-dessus de tout et les enfants étant « *l’ornement de la vie de ce monde* ».

Néanmoins, bien que le récit de Noé offre au chercheur de nombreuses pistes d’interprétations, il n’en demeure pas moins que son contenu est destiné à un public averti puisqu’il ne mentionne ni la situation initiale du personnage, ni la faute qu’il a commise.

Contrairement à celui-ci, d’autres récits du recueil présentent un schéma narratif bien plus complet, faisant apparaître toutes les étapes et conditions du repentir.

Parmi ces récits, celui d’« Un homme et son esclave » (« *Rağul wa ġāriyatuhu* », n°115), par exemple, relate l’histoire suivante :

Abī Hāšim al-Muḍakkir voulut quitter al-Basra. Il se rendit pour embarquer sur un navire mais l’homme qui était à bord de celui-ci refusa. Après que son esclave a plaidé en faveur d’Abī Hāšim, celui-ci put embarquer. Puis, une fois que le diner fut servi et qu’Abī Hāšim fut nourri également, l’homme demanda à son esclave d’apporter du vin et lui ordonna d’en servir à Abī Hāšim. Abī

⁵⁰⁰ Ici comme ailleurs dans le recueil où les pleurs abondants illustrent le degré d’affliction du repentant/repenti, ils attestent également du lien privilégié que possède le personnage avec Dieu ; ses larmes témoignant de la grâce divine qui l’habite désormais (PIROSKA, 2000, p.17).

Hāšim dit alors : « Que Dieu te préserve ! L'invité n'est pas en droit [de boire] ». Lorsqu'il fut ivre, il ordonna à l'esclave de prendre son luth et de chanter. Elle se mit à chanter un poème qui évoquait l'éloignement de deux amants autrefois unis. L'homme se tourna ensuite vers Abī Hāšim et lui dit : « Fais-tu mieux que cela ? ». Il répondit : « Je fais beaucoup mieux que cela ». Il récita alors les trois premiers versets de la sourate l'Obscurcissement (al-takwīr) : « Quand le soleil sera obscurci, et que les étoiles deviendront ternes, et les montagnes mises en marche » (Coran 81 : 1-3). L'homme, que le narrateur appelle pour la première fois le šayḥ, se mit à pleurer à l'ouïe de ces versets. Lorsque Abī Hāšim acheva sa récitation avec le verset « et quand les feuilles seront déployées » (Coran 81 : 10), le šayḥ affranchit son esclave, jetât à l'eau ce qu'il possédait de vin et cassa le luth. Il appela ensuite Abī Hāšim et lui demanda : « Penses-tu que Dieu acceptera mon repentir ? ». Abū Hišām lui répondit en citant le fragment de verset suivant : « Allah aime ceux qui se repentent, et Il aime ceux qui se purifient ».

Ils demeurent ensemble tels des frères durant quarante ans et l'homme qui meurt avant Abū Hišām lui apparaît en rêve, au paradis, grâce au dernier verset notamment.

Dans ce récit, le processus de repentir du personnage est complet. Si l'on reprend les cinq étapes mentionnées plus haut, nous constatons que la situation initiale du personnage et son état de fautif sont, dès le départ, mentionnés. L'antipathie du personnage est d'emblée mise en avant lorsqu'il refuse qu'Abī Hāšim embarque avec eux et c'est l'esclave, manifestement plus généreuse que lui, qui pousse l'homme à accepter Abī Hāšim et qui force, pour ainsi dire, le destin. Toutefois, l'homme présente quelques qualités morales qui laisse entrevoir un espoir de rédemption : même s'il ne s'est pas montré avenant avec Abī Hāšim avant que celui-ci ne monte sur le bateau, il lui offre tout de même à manger et l'invite même à boire en sa compagnie une fois à bord. Mais Abī Hāšim refuse de boire et par son refus, il le renvoie indirectement à l'interdiction de consommer du vin. La première faute dont il est question dans ce récit réside dans l'attitude inhospitalière du personnage puis par le péché de la consommation de boissons fermentées en particulier.

L'homme appelle ensuite son esclave pour qu'elle chante et joue de son instrument. La situation initiale du récit (1) est, contrairement au récit de Noé, très longue et la mise en contexte est relativement complète, occupant plus de la moitié du récit. Après que l'esclave ait chanté un poème d'amour, Abī Hāšim se propose de faire mieux : il récite des versets du Coran. Les oppositions sont claires : l'état d'ivresse *versus* la sobriété du pieux ; la musique – instrument et chant confondus – *versus* le Coran. Tandis que l'esclave chante un poème d'amour face à son maître ivre, l'homme pieux récite des versets. Les versets en question sont tirés d'une

sourate médinoise caractérisée par la présence de nombreux éléments apocalyptiques destinés à susciter chez l'auditeur le rappel de la fin des temps et la crainte du jour du Jugement.

Ces quelques versets sont à l'origine de la prise de conscience de l'homme qui représente ici la deuxième étape du repentir (2). Selon la terminologie que nous avons établie dans le cadre de cette étude, les versets jouent le rôle « d'élément déclencheur » – externe – dans cette prise de conscience. Autrement dit, ils représentent l'élément qui provoque chez le personnage une prise de conscience et qui s'apparente à *l'agent de transformation* de Brémond. Une prise de conscience quelque peu paradoxale puisque le récit le mentionne comme étant ivre. Comment peut-il donc se rendre compte de sa faute lorsque son état d'ivresse lui fait perdre sa conscience ? Il semblerait que les versets l'aient amené non seulement à réaliser son état de fauteur mais également à le désenivrer. En effet, l'état d'ébriété est un état caractérisé par une perte de conscience et une perturbation des capacités mentales dont la gravité varie. Dans le récit, son effet est euphorisant chez le personnage qui cherche dès lors à se divertir avec la musique et le chant de son esclave. Mais la récitation des versets coraniques lui fait retrouver une certaine conscience religieuse qu'il n'avait pas et le ramène miraculeusement à la raison. La parole divine révèle son pouvoir de transformer les consciences instantanément et il n'a suffi que de trois versets, brefs mais saisissants, pour que l'homme prenne conscience de sa faute et éprouve du regret.

Ce retour à la conscience est explicité dans le récit par les larmes de l'homme. Nous l'avons déjà mentionné plus haut, les larmes accompagnent le plus souvent le sentiment de regret éprouvé par le personnage et traduisent une volonté sincère d'améliorer son état. Elles intègrent ici la troisième étape du processus énoncé. Quant à la quatrième étape qui consiste en la manifestation de ce repentir et le retour vers Dieu, elle correspond, dans le texte, à la réaction de l'homme qui : affranchit son esclave, jette tout le vin qu'il possède par-dessus bord, casse l'instrument de musique et demande à Abī Hāšim si Dieu accepterait son repentir. La transformation éthique du personnage est déterminante : il se sépare de tout ce qui incarne les plaisirs et divertissements de la vie d'ici-bas (son esclave-chanteuse, le vin et l'instrument de musique) et se tourne vers Dieu à travers sa question « Penses-tu que Dieu acceptera mon repentir ? » (*a-tarā Allāh yaqbal tawbatī*) qui confirme son intention de se repentir.

Abī Hāšim lui répond enfin qu'« *Allah aime ceux qui se repentent, et Il aime ceux qui se purifient* » (Coran 2 :222). Tandis que la transformation positive du personnage est provoquée par la récitation de versets coraniques, le récit s'achève également par la mention d'un fragment de verset coranique dont le contenu met en avant la place du repentant auprès Dieu. Ainsi, Abī Hāšim utilise ce verset pour répondre positivement à l'homme et lui confirmer que l'amour que

Dieu porte aux repentants justifie que leur repentir soit accepté. Son repentir accepté et le pardon divin obtenu, le personnage accède à un nouvel état supérieur qui correspond à la cinquième et dernière étape du processus (5).

A travers l'analyse de ces deux récits, nous avons mis en avant deux types de schéma narratif présents dans le recueil et nous avons pu observer comment peuvent se décliner les différentes étapes du repentir selon les informations narratives fournies au lecteur. C'est en nous appuyant sur ces cinq étapes notamment que nous analyserons, au fur et à mesure de notre recherche, les différents récits que nous mettrons en avant.

2.1.6.3. La *tawba* : retour à Dieu ou conversion

Outre la question des étapes révélées dans les récits et leur déclinaison selon le schéma narratif propre à chaque récit, il existe également une différence notable entre deux catégories de schémas où la notion de repentir et son utilisation dans le recueil est à spécifier. Cette distinction est notamment explicitée dans le dernier chapitre du recueil qui mentionne « Un groupe de convertis à l'islam » (« *Dikr min ġamā'a miman aslama* »). En effet, le recueil distingue deux types de « retour vers Dieu » : le « repentir » et la « conversion » ; bien que le repentir puisse être interprété comme une forme de conversion. Avant d'aborder la caractéristique de ces récits, penchons-nous sur la notion de conversion plus spécifiquement puisque nous nous sommes antérieurement penchés sur celle de « retour à Dieu » (2.1).

Dans sa compréhension la plus commune, lorsque l'on évoque une conversion, l'idée d'adoption d'une nouvelle religion est sans doute celle qui gagne le plus vite les esprits. Or, avant de signifier « l'action d'adhérer à une religion, d'abandonner une religion pour une autre ou de passer de l'incroyance à la foi religieuse »⁵⁰¹, une conversion désigne l'« action de tourner », « de changer par retournement », de « transformer ». Et dans un contexte plus religieux, la conversion signifie, aux côtés de l'idée de l'adoption d'une nouvelle religion, « l'action de se soumettre à la volonté de Dieu », de « retour[ner] à la pratique religieuse, à l'observance des lois de la morale » et par extension, d'entamer une « transformation spirituelle et morale »⁵⁰². En ce sens, comme le souligne Sirry « le concept de *tawba* dans la vie ascétique

⁵⁰¹ « Conversion », *Larousse*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Qmg6eK6> (Consulté le 21 novembre 2018)

⁵⁰² « Conversion », *CNRTL*, [en ligne] : <https://cutt.ly/emg6t8l> (Consulté le 21 novembre 2018)

est au mieux décrit comme une « conversion spirituelle »⁵⁰³. Le repentant opère un retour vers Dieu, vers l'observance des lois religieuses et morales et se soumet, par son repentir, entièrement et exclusivement à Dieu.

En arabe, le terme qui désigne une « conversion » n'est pas le même selon qu'il traduit l'idée d'une transformation ordinaire ou celle d'une transformation éthique, spirituelle et religieuse. Les termes *iršād* (du verbe à la 4^e forme *aršada*) et *hidāya* (du verbe à la 1^e forme *hadā*), par exemple, expriment tous deux l'idée de « suivre et guider vers le droit chemin ». En outre, dans les définitions données par le *Kazimirski* et le *Lisān al- 'Arab*⁵⁰⁴, *iršād* signifie le fait de « suivre le chemin droit [...] de manière à ne pas risquer de s'égarer » ou tout simplement « le contraire de se tromper, s'égarer » (*naqīd al-ġayy*) ; tous deux signifiant la même idée. Nous reviendrons sur la notion d'égarement un peu plus loin.

Lorsque l'on évoque une conversion dans un contexte islamique, le premier terme relevé est le verbe à la quatrième forme *aslama* dont le *maṣdar* a donné son nom à l'*islām*. Mais avant de désigner une religion à part entière, l'*islām* désigne de façon générale la résignation (*inqiyād*) et plus particulièrement, la manifestation d'une soumission et une obligation vis-à-vis de la Loi et de son messager (*izhār al-ḥudū' wa izhār al-šarī'a wa iltizām mā atā bihi al-nabīy (saws)*)⁵⁰⁵. Signifiant donc globalement l'idée de se soumettre à Dieu, *aslama* se dote d'une connotation spécifique dès lors qu'il est employé dans un contexte post-Révélation. Dans le *Kitāb al-tawwābīn*, la première mention du verbe *aslama* apparaît d'ailleurs dans un récit post-Révélation, situé dans le chapitre des compagnons puis le terme est cité à plusieurs reprises dans les huit derniers récits de conversion à l'islam.

Toutefois, il est important de noter que certains récits de conversion se situent avant l'avènement de l'islam, posant la question suivante : si le terme *aslama* tend à désigner une conversion à l'islam, à quoi se convertissent les personnages avant l'islam ? Tout d'abord, il est intéressant de noter que dans le recueil, aucun récit de conversion que le texte situe avant l'avènement de l'islam ne précise explicitement la religion à laquelle se convertit le personnage ou du moins, son appartenance religieuse lorsqu'il entreprend son repentir et décide de se consacrer à la dévotion. La plupart du temps, le texte nous informe uniquement que le

⁵⁰³ SIRRY, 2010, p.439. La traduction a été réalisée par nous-mêmes : « the concept of *tawba* in ascetic life that it is best described as a « spiritual conversion ».

⁵⁰⁴ « R-š-d », *Kazimirski* et le *Lisān al- 'Arab*, [en lignes] : <https://cutt.ly/ZRKVzpi> (Consulté le 2 juillet 2021)

⁵⁰⁵ « S-l-m », *Lisān al- 'Arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Jmg55sX> (Consulté le 1^{er} juin 2019)

personnage se consacre à l'adoration de Dieu (*ta'abbada*) (récits n°15, 17, 18, etc.), rejoint les ascètes/renonçants (récit n°19) ou se retire à la montagne (récit n°14) – entre autres.

Néanmoins, certains éléments d'ordre historique nous permettent d'élaborer des hypothèses et de dresser le contexte dans lequel se situent certains récits. Ainsi, dans les dixième et onzième récits, par exemple, le texte mentionne le repentir d'al-Nu'mān ibn Imrū' al-Qays qui donne son nom au titre du onzième récit mais qui fait implicitement l'objet du récit qui précède également et qui le désigne comme le fondateur de la ville d'al-Ḥawarnaq (*ṣāhib al-ḥawarnaq*). Al-Nu'mān ibn Imrū' al-Qays est un roi Lakhmide ; les Lakhmides étant – pour rappel – une dynastie arabe préislamique ayant eu pour capitale al-Ḥīra et qui règne du 3^e siècle de notre ère jusqu'à l'avènement de l'islam. Al-Nu'mān règne un peu moins de trente ans entre la fin du 4^e et le début du 5^e siècle. Alors que le nom de certains rois et les éléments biographiques qui leur sont attribués par la tradition arabe soulèvent quelques doutes, Irfan Shahid nous informe que « le V^e siècle est beaucoup mieux connu grâce aux sources tant grecques et syriaques qu'arabes, qui fournissent des données importantes sur trois rois *lakhmides* »⁵⁰⁶. Le premier dont il est fait mention est justement al-Nu'mān ibn Imrū' al-Qays, fondateur de la cité d'al-Ḥawarnaq que l'on surnommait « le borgne » (*al-a'war*) ainsi que « l'errant » (*al-sā'ih*) car il avait, d'après la tradition arabe, renoncé au monde puis aurait rendu visite à un saint syrien du nom de Siméon entre 413 et 420⁵⁰⁷.

Historiquement, les Lakhmides entretiennent d'importantes relations avec la Perse sassanide dont l'influence se reflète aussi bien dans la vie politique, économique et militaire que culturelle. Religieusement, les Lakhmides adoptent rapidement le christianisme et al-Ḥīra en devient la capitale arabe⁵⁰⁸. Bien que nos références historiques soient brèves et non approfondies, ces quelques éléments suffisent à dresser le contexte dans lequel évolue le personnage du récit. Dans les dixième et onzième récits, nous pouvons donc affirmer que le personnage, ici non-fictif, est un roi historique connu appartenant à la dynastie des Lakhmides et de confession vraisemblablement chrétienne. En outre, le récit met en scène un fait historique attesté, du moins dans la tradition arabe comme le souligne Irfan Shahid dans son article. Néanmoins, aucune référence à son appartenance religieuse n'est mentionnée dans le récit, comme pour mettre en avant l'essence du monothéisme sans lui apposer de doctrine définie. En réalité, si l'on considère le recueil dans son ensemble, nous relèverons le caractère tout à fait prosélyte de celui-ci où seul l'islam est religion de vérité une fois celle-ci révélée. Qu'en est-il

⁵⁰⁶ SHAHID, « Lakhmides », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/xmhqVvf> (Consulté le 1^{er} juin 2019)

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ *Ibid.*

donc des récits qui se situent avant cet avènement ? Aucun récit ne met en avant une religion autre que l'islam. En revanche, ce que le texte met en avant est une croyance monothéiste sans nom, les personnages se contentant de se tourner vers un Dieu unique comme manifestation de leur repentir. L'idée du Dieu unique domine la première moitié du recueil où l'auteur, à travers de nombreux récits, fait l'apologie d'un monothéisme pur en attendant l'avènement de l'islam auquel adhéreront par la suite les personnages idolâtres, chrétiens, juifs ou zoroastriens (appelés « mages ») du recueil.

Il en est ainsi dans les récits du recueil qui mentionnent les Israélites ou encore dans celui du roi Kan'ān (récit n°19) où la référence historique nous permet de situer le texte sachant que Kan'ān est l'appellation ancienne donnée à la région qui correspond à la Palestine antique⁵⁰⁹. Dans ce récit, il est raconté que sous le règne tyrannique d'un roi que l'on appelle Kan'ān, Dū-l-Kifl adore Dieu en secret. Un jour, lorsque le roi l'apprend, il fait convoquer Dū-l-Kifl et tous deux s'entretiennent au sujet de Dieu. Le type de discours mis en avant dans le texte est de type cognitif et caractérise la plupart des récits du recueil qui mettent en scène le repentir d'un idolâtre dans l'objectif d'insister non seulement sur la transformation religieuse du personnage mais également sur le passage d'un état d'ignorance à celui de connaissance. Dū-l-Kifl lui décrit alors le paradis puis l'enfer avant de lui offrir une garantie à présenter le jour du Jugement devant Dieu afin que Celui-ci lui accorde le paradis. Le roi se repent mais demande à ce-dernier de dissimuler l'affaire auprès de son peuple jusqu'à ce qu'il rejoigne les ascètes : « *Usturr hāda al-amr wa lā tuḏhirhu ḥattā alḥaqa bi-l-nussāk* »⁵¹⁰. Le roi part ensuite rejoindre secrètement les ascètes, errant désormais sur terre et se consacrant à la dévotion (*fa-ḥala'a al-malik wa ḥaraḡa sirran fa-laḥiqa bi-l-nussāk fa-ḡa'ala yasīḥu fī-l-arḍ*)⁵¹¹.

Chronologiquement, ce récit devrait se situer avant celui d'al-Nu'mān étant donné que la référence à Kan'ān est assurément antérieure. Bien que la transition entre certains récits du recueil se justifie aisément, d'autres ne trouvent pas toujours une explication logique et suggèrent qu'il faut considérer la chronologie des récits dans leur ensemble et non individuellement. Ici, il semblerait que l'ordre soit plutôt thématique si l'on tient compte du fait qu'il s'insère au milieu des récits n°17, 18 et 20 dont l'un des motifs principaux est le passage de l'idolâtrie au monothéisme.

⁵⁰⁹ DEVAUX, 1968, p.23-30. Néanmoins, la délimitation territoriale exacte de cette région a fait l'objet de discussions.

⁵¹⁰ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.54.

⁵¹¹ *Ibid.*

En outre, tandis qu'historiquement, il est difficile de situer l'époque de Dū-l-Kifl si ce n'est qu'il est cité, dans le Coran notamment⁵¹², aux côtés d'Ismaël et d'Idris (Coran 21 : 85-86) puis d'al-Yasa' (Coran 38 : 45-48), du point de vue religieux, le récit tel qu'il apparaît dans notre recueil met en avant une opposition essentielle à la compréhension du schéma narratif : l'idolâtrie du roi *versus* le monothéisme de Dū-l-Kifl. Aucun élément n'explicite donc l'identité du personnage mais l'accent est placé sur l'information la plus pertinente du point de vue général de l'ouvrage : le passage de l'idolâtrie au monothéisme, de l'ignorance à la connaissance.

En somme, il existe deux types de récits qui se situent avant le chapitre qui marque l'avènement de l'islam. La première catégorie met en scène des personnages dont le repentir consiste à se tourner vers Dieu, à se consacrer à la dévotion, à devenir ascètes sans qu'aucune appartenance religieuse particulière ne soit révélée au lecteur. Il s'en distingue alors une mise en valeur de la doctrine de l'unicité divine qui prime sur le reste et qui rapproche, à certains égards, la religion des personnages de celle d'Abraham lorsque dans le Coran, Dieu dit : « *Abraham n'était ni Juif ni Chrétien. Il était entièrement soumis à Allah (Musulman)*⁵¹³. *Et il n'était pas du nombre des Associateurs* » (*mā kāna Ibrāhīm yahūdīyyan wa lā naṣrānīyyan wa lākin kāna ḥanīfan musliman wa mā kāna min al-muṣrikīn*) (Coran 3 : 67).

La deuxième catégorie de récits (n°17, 18, 19, 20) met en scène des personnages idolâtres dont le repentir peut être compris comme une conversion car il consiste à adopter de façon explicite une autre forme de croyance.

Le premier récit qui met en scène une conversion à l'islam telle que nous pouvons l'entendre encore aujourd'hui est le récit de « Hubayra al-Maḥzūmī et 'Abd Allāh ibn al-Ziba'ra » (n°49) dont l'un des éléments les plus pertinents du schéma narratif est la référence à l'égarement en ce qu'il désigne explicitement l'état du personnage avant sa conversion.

Dans ce récit, Hubayra al-Maḥzūmī et 'Abd Allah ibn al-Ziba'ra sont deux poètes satiriques qui prennent en cible le prophète Muhammad et sa mission.

Hassān ibn Tābit envoie des vers au deuxième pour le mettre en garde quant aux conséquences du châtement divin s'il persiste dans cette voie. Ibn al-Ziba'ra prend conscience de sa faute et

⁵¹² A noter que dans l'édition du recueil d'al-Arnā'ūt (1969), celui-ci souligne qu'il ne s'agirait pas du Dū-l-Kifl coranique (IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1969, p.73).

⁵¹³ Jacques Berque traduit *ḥanīfan* par « croyant-originel, un de Ceux-qui-se-soumettent » (BERQUE, 1995, p.78).

décide de se présenter au prophète, laissant derrière lui Hubayra et la ville de Nağrān où tous deux s'étaient réfugiés.

Arrivé devant le prophète, Ibn al-Ziba'ra atteste de l'unicité de Dieu et de Muhammad comme étant son Messager. Il poursuit ensuite par l'expression de ce changement qui s'est opéré en lui et que nous avons traduit – en partie – comme ceci :

« Gloire à Dieu, celui qui m'a guidé vers l'islam. Je t'étais hostile [sous-entendu au prophète] [...] puis je me suis enfui à Nağrān en étant déterminé à ne jamais approcher l'islam. Mais Dieu en a voulu autrement. Il me l'a déposé dans le cœur et me l'a fait aimer (*alqāhu fī qalbī wa-ḥabbabahu ilayya*). **Je me suis alors souvenu de l'égarement dans lequel j'étais et mon assujettissement à ce qui ne profite guère au doué de raison** (*ḍakartu mā kuntu fīhī min aḍ-ḍalālāti wa-t-tibā' mā lā yanfa'u ḍā'aqlin*) [...] »⁵¹⁴.

Ce récit présente un intérêt particulier de plusieurs points de vue. Tout d'abord, du point de vue narratif, nous avons deux personnages ayant commis la même faute, coupables d'écrits satiriques prenant pour cible le prophète. Les deux poètes se retrouvent dans une situation pratiquement insatisfaisante car manifestement contraints de prendre la fuite et éthiquement insatisfaisante car en désobéissant, ils provoquent le mécontentement de Dieu qui les châtie s'ils persistent dans leur faute.

Néanmoins, seul l'un des deux personnages entreprend son repentir : Ibn al-Ziba'ra. Tandis que Hubayra refuse d'adhérer au message du prophète, Ibn al-Ziba'ra devient l'objet de la Volonté divine puisque Dieu « guide qui Il veut vers un droit chemin » (*[Allāh] yahdī man yašā' ilā širāṭin mustaqīm*) (Coran 10 : 25) et plus encore, « il n'appartient nullement à une âme de croire si ce n'est avec la permission d'Allah. Et il voue au châtimeut ceux qui ne raisonnent pas » (*wa mā kāna li-nafsin an tu'mina illā bi-idni-llāh wa yağ'al al-riğs 'alā al-llaḍīna lā ya'qilūn*) (Coran 10 : 100). C'est donc dans ce contexte-là que l'on peut comprendre le projet d'amélioration d'Ibn al-Ziba'ra que Dieu a finalement choisit de sauver. Le rôle que joue Dieu dans ce changement est notamment explicité dans les premières paroles du poète lorsqu'il glorifie Dieu, « celui qui l'a guidé vers l'islam [et] qui l'a déposé dans son cœur [...] ».

En poursuivant le projet d'aller à la rencontre du prophète, sa situation s'améliore non seulement du point de vue éthique mais cognitif également puisqu'il quitte la voie de l'égarement pour emprunter celle de la raison, qu'il passe de l'ignorance à la connaissance : « *ḍakartu mā kuntu fīhī min aḍ-ḍalālāti wa-t-tibā' mā lā yanfa'u ḍā'aqlin* ».

⁵¹⁴ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.110.

Dans le Coran, la racine verbale 'a-q-l apparaît quarante-neuf fois. Elle est – sans exception – toujours conjuguée au masculin pluriel ; traduisant ou non une négation. L'intérêt de cette forme telle qu'elle apparaît dans la plupart des versets réside dans le contexte de son utilisation. Souvent juxtaposée à l'idée de mécréance, dans sa forme négative elle traduit l'obstination de ceux qui n'adhèrent pas à l'islam et ne reconnaissent pas le message du prophète.

« *Les mécréants ressemblent à [du bétail] auquel on crie et qui entend seulement appel et voix confus. Sourds, muets, aveugles, ils ne raisonnent point* » (*wa maṭalu-l-llaḏīna kafarū ka-maṭali-l-llaḏī yan 'iqu bi-lā mā yasma 'u illā du 'ā'an wa nidā'an ṣummun bukmun 'umyun fa-hum lā ya 'qilūn*) (Coran 2 :171) alors que Dieu a fait descendre un livre où se trouve le rappel pour ceux qui raisonnent (Coran 21 :10).

Aux côtés d'une utilisation du terme dans une rhétorique interrogative, figure un autre emploi du verbe 'aqala qui se réfère aux signes que Dieu a fait descendre « *pour des gens qui raisonnent* » (Coran 13 :4 ; 16 :12 et 67 entre autres). La raison est comprise comme étant la capacité à l'entendement qui siège dans le cœur⁵¹⁵ « *car ce ne sont pas les yeux qui s'aveuglent, mais, ce sont les cœurs dans les poitrines qui s'aveuglent* » (*fa-innahā lā ta 'mā al-abṣār wa lākin ta 'mā al-qulūb al-llatī fī al-ṣudūr*) (Coran 22 :46).

En passant donc du côté de la communauté des croyants, Ibn al-Ziba'ra devient 'āqil, autrement dit « intelligent, sensé, sage, qui a de la raison » ; par opposition à ḡāhil, « ignorant »⁵¹⁶. Cette transition est notamment expliquée chez al-Ġazālī qui cite une parole du prophète définissant le doué de raison comme étant celui qui « obéit à Dieu » et l'ignorant comme étant celui qui lui désobéit (*anna al- 'āqil man aṭā 'a Allāh [...] wa anna al-ḡāhil man 'aṣā Allāh ta 'āla*)⁵¹⁷.

En outre, l'homme n'aspire à la perfection que lorsque son intelligence, sa sagesse, son entendement et tout ce qui est contenu dans la définition du 'aql atteignent un certain niveau ; le poussant dès lors à parfaire sa foi⁵¹⁸. Une des idées principales qui émane du chapitre consacré à la raison dans l'ouvrage d'al-Ġazālī est que l'islam est une religion essentiellement basée sur la raison (*da 'āmatu al-dīn al- 'aql*)⁵¹⁹. Adhérer à l'islam c'est entreprendre une amélioration sur le plan éthique et cognitif qui permet désormais d'intégrer le nouveau converti à la communauté des raisonnés, ceux qui ont reconnu le message du prophète.

⁵¹⁵ Pour le débat qui s'articule autour de la question du siège de l'intellect, certains le situant dans le cœur tandis que d'autres dans le cerveau, cf. DALHAT, « The Concept of al-Aql (Reason) in Islam », [en ligne] : <https://cutt.ly/vmhyWyY> Consulté le 29 novembre 2016)

⁵¹⁶ « '-q-l », Kazimirski, [en ligne] : <https://cutt.ly/aQQnjxq> (Consulté le 2 juillet 2021)

⁵¹⁷ AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.98.

⁵¹⁸ Ibid, p.99

⁵¹⁹ Ibid, p.100.

Le récit de Hubayra al-Maḥzūmī et ‘Abd Allah ibn al-Ziba‘ra illustre, par conséquent, éminemment bien ce passage de « l’irrationnel » au « rationnel » qui se définit par le repentir d’Ibn al-Ziba‘ra et sa conversion à l’islam. L’utilisation du mot *‘aql* dans le discours qu’il fait au prophète marque explicitement cette transition où le fait d’être irrationnel s’apparente à son passé de mécréant. Assujetti à ce qui ne profitait guère au doué de raison, il intègre la catégorie des gens raisonnés, concrétise, de fait, son projet d’amélioration et passe d’un état inférieur à un état éthiquement et cognitivement meilleur.

Cette conversion qui se traduit par un passage de l’égarement à la raison, de l’ignorance à l’islam est tout à fait significative dans la compréhension du message transmis par l’auteur. Le sixième chapitre qui marque la transition entre la période antéislamique et l’avènement de l’islam diffuse un message apologétique clair : la conversion à l’islam préserve de l’égarement.

Dans le *Kitāb al-tawwābīn*, dix-neuf récits mettent en avant le thème de la conversion, dans le sens d’adhérer à une nouvelle religion ou de passer de la mécréance à la croyance. Nous avons divisé ces récits en trois catégories distinctes : (1) les récits qui font figurer des idoles, (2) ceux dont la conversion se traduit par un ralliement à la cause du prophète ainsi que l’adoption de l’islam en tant que nouvelle religion et enfin, (3) la conversion à l’islam des Gens du Livre (Chrétiens, Mages et Juif).

Si le *Kitāb al-tawwābīn* est un recueil de récits axé sur le thème du repentir, pourquoi l’auteur y a-t-il intégré des récits de conversion ? La réponse est notamment liée aux définitions que nous avons mentionnées plus haut où la notion de conversion évoquait aussi bien l’idée d’adhérer à une nouvelle religion que celle de retourner aux pratiques religieuses, à l’observance des lois de la morale, voire à l’ascétisme et par conséquent, de suivre le droit chemin, celui des guidés et non des égarés. Ainsi, les définitions fusionnent – dans une certaine mesure – et la conversion intègre la notion de repentir puisqu’elle comprend l’idée d’un retour, d’une transformation. Dans les récits du recueil, les personnages, idolâtres, défecteurs ou Gens du Livre, sont amenés, par le biais d’un élément déclencheur à se rapprocher, dans tous les récits, de Dieu ou à se convertir à l’islam. Le personnage se tourne ou retourne vers Dieu, passant d’un état inférieur à un état religieux et spirituel supérieur. Il se tourne vers Dieu lorsqu’il est, par exemple, un idolâtre reclus sur une île et qu’il n’a jamais entendu parler d’un Dieu unique. Sa situation géographique justifie son ignorance malgré lui (récits n°67 et 130) ; contrairement à ceux qui connaissent le contenu des messages révélés mais qui préfèrent s’en détourner ou les délaissier, désobéissant ainsi à la volonté divine (récits n°17, 18, 19, 20, 49, 51,

52, 53, 57). Puis, il y a les Gens du Livre, les derniers cités dans le recueil, qui possèdent de nobles caractères que la conversion à l'islam vise à parfaire.

La conversion peut donc être interprétée comme une transformation manifeste de l'état du personnage dont la finalité est la même pour tous les personnages du recueil : la dévotion, la soumission et l'obéissance à Dieu. La conversion rejoint le repentir dans ses objectifs et c'est en ce sens que les deux notions se confondent.

Le renoncement – et plus globalement la dévotion – comme modalité de repentir d'après l'auteur est la deuxième grande thématique qui caractérise plus d'un tiers des récits du *Kitāb al-tawwābīn*. Après avoir tenté de comprendre la *tawba* dans son ensemble et dans ses multiples représentations, nous allons, dans la partie suivante, étudier le thème du renoncement, d'une part, tel que nous le définissons en nous appuyant sur les dictionnaires, les littératures primaires et secondaires ; et, d'autre part, tel qu'il apparaît dans le recueil en examinant l'état des personnages, selon qu'ils sont dévots, dès le départ, ou qu'ils le deviennent, une fois repentis. Puis, nous nous pencherons sur les autres stations spirituelles qui succèdent au repentir et au renoncement et qui tendent à confirmer la dimension mystique du recueil.

2.2. Critères et stations spirituelles (*maqāmāt*)

2.2.1. Le renoncement – *al-zuhd*

2.2.1.1. *Al-‘ibāda, al-nusk et al-zuhd* : précisions terminologiques

Outre la *tawba*, le *Kitāb al-tawwābīn* utilise un important et riche vocabulaire qui tourne autour de trois notions que l'on peut rendre en français par : dévotion (*‘ibāda*), ascèse (*nusk*) et renoncement (*zuhd*). Toutefois, la dévotion n'implique pas forcément le renoncement et l'ascèse. C'est pourquoi dans cette partie, nous tenterons de définir ces notions de façon générale d'une part et d'autre part, d'illustrer leurs nuances à travers leur emploi dans le recueil ; tout en partant des terminologies en arabe pour déterminer, au mieux, les traductions adéquates en français.

En arabe, la dévotion, l'ascèse et le renoncement peuvent être traduits par de nombreux termes mais nous nous focaliserons sur trois racines essentiellement ; ce choix étant justifié par leur présence dans le *Kitāb al-tawwābīn*.

La première notion que nous mentionnerons est celle de la dévotion qui se traduit notamment par la racine *‘-b-d*. Cette racine et certaines de ses dérivées (*‘ābid* et *ta‘abbada* notamment) apparaissent au moins dans quarante-quatre récits du recueil.

Le verbe de la première forme *‘abada* signifie avant tout « adorer, rendre un culte »⁵²⁰ et ne s'emploie que pour Dieu (*‘abada ya ‘budu ‘ibādatan illā li-man ya ‘budu Allāh*)⁵²¹, au risque d'être parmi les perdants (*wa-man ‘abada dūnahu ilāhan fa-huwa min al-ḥāsirīn*)⁵²². Il est donc dit des « Musulmans » (*muslimūn*) qu'ils sont les serviteurs de Dieu, adorant Dieu (*wa yuqālu li-l-muslimīn ‘ibād Allāh ya ‘budūna Allāh*). Dans le *Kazimirski*, un peu plus loin dans la notice, il est intéressant de constater que *‘abada* suivi de la préposition *‘alā* signifie « se repentir, avoir du regret »⁵²³. Néanmoins, cet usage n'apparaît ni dans le recueil ni dans les multiples définitions du repentir abordées dans le précédent sous-chapitre. L'usage le plus commun de cette première forme verbale étant « adorer, vouer un culte à Dieu ».

L'acte d'adoration contenu dans la notion de dévotion peut être conçu dans son sens large et intégrer, à son tour, d'autres notions notamment explicitées dans les synonymes de *‘ibāda* et

⁵²⁰ « ‘-b-d », *Kazimirski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/QQQncZP> (Consulté le 14 février 2019)

⁵²¹ « ‘-b-d », *Lisān al-‘arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/VmzFTAQ> (Consulté le 14 février 2019)

⁵²² *Ibid.*

⁵²³ *Ibid.*

ta'abbud, par exemple. Ainsi, de même que *'ibāda* signifie *ta'abbud*, il signifie aussi bien *al-nusk* (la piété, la dévotion)⁵²⁴ qu'*al-ṭā'a* (l'obéissance)⁵²⁵, teintée d'humilité (*ḥuḍū'*)⁵²⁶.

Quant au *ta'abbud* qu'Ibn Manẓūr (m. 711/1311) définit comme *al-tanassuk* (nom d'action du verbe à la cinquième forme *tanassaka*, « être pieux, dévot »⁵²⁷), il est, entre autres, synonyme également de *nusk* puis de *wara'* (la piété scrupuleuse⁵²⁸), de *tazahhud* et *zuhd* (le renoncement), de *ḥuṣū'* et *maḥafat Allāh* (de l'humilité et de la crainte de Dieu), de *taqwā* (la piété) et de *ṭā'a*⁵²⁹. A ce sujet, Lahcen Daaïf, dans son article « Dévots et Renonçants : L'autre Catégorie de Forgeurs de hadiths », après avoir défini l'emploi de *ta'abbud* comme renvoyant « strictement au statut d'un croyant rompu à l'adoration de Dieu au moyen de l'accomplissement des œuvres cultuelles prescrites par la religion », suggère qu'en règle générale, « celui que l'on désigne par *muta'abbid* ou *nāsik* (pl. *nussāk*) n'est pas forcément étranger au climat du renoncement ambiant de son milieu, dans la mesure où son caractère dévotionnel est susceptible de présenter des regroupements avec cette incommensurabilité du champ du *zuhd* [...] »⁵³⁰.

Bien que l'emploi de ces divers termes peut être nuancé, leur utilisation dans la littérature primaire n'établit pas toujours une distinction catégorique entre eux. A titre d'exemple, Lahcen mentionne les disciples de Ḥasan al-Baṣrī⁵³¹ qui sont considérés pour la plupart comme des renonçants (*zuhhād*) mais cités comme étant des *'ubbād* ou des *nussāk* dans les manuels hagiographiques⁵³². Par ailleurs, le dictionnaire arabe *Al-Munğid* explicite éminemment bien cette confusion polysémique lorsqu'il traduit *tanassaka* par *tazahhada* et *ta'abbada* de façon simultanée⁵³³.

La présence récurrente de la racine *'-b-d* et de ses dérivées dans le recueil n'est pas surprenante compte-tenu du caractère relativement général de cette notion qui exprime le fait de se tourner vers Dieu et de lui être dévoué. La dévotion et le repentir sont donc deux démarches intrinsèquement liées puisque le repentir, en ce qu'il implique le délaissement nécessaire des

⁵²⁴ <https://cutt.ly/qmzF9Er> (Consulté le 14 février 2019)

⁵²⁵ « *'-b-d* », *Lisān al-'arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/BmzF8bZ> (Consulté le 14 février 2019)

⁵²⁶ *Ibid.*

⁵²⁷ « *N-s-k* », *Kazimirski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/MQqNqrI> (Consulté le 14 février 2019)

⁵²⁸ Expression empruntée à GOBILLOT, « *Zuhd* », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/jmzGqPK> (Consulté le 18 février 2019)

⁵²⁹ <https://cutt.ly/lmzGeb9> (Consulté le 14 février 2019)

⁵³⁰ DAAÏF, 2010, p.204.

⁵³¹ La figure de Ḥasan al-Baṣrī et l'authenticité de certains aspects de sa vie font l'objet de controverses que nous mentionnerons postérieurement (2.2.2.1).

⁵³² DAAÏF, 2010, 204 : note n°7.

⁵³³ « *N-s-k* », *Al-Munğid*, [en ligne] : <https://cutt.ly/4mzGpl6> (Consulté le 17 février 2019)

péchés et le retour à Dieu, suppose l'acte de dévotion comme conséquence de ce processus. En outre, même lorsque les formes *'ābid*, *'ibāda* ou encore *ta'abbud* sont absentes des récits, leur absence ne signifie pas pour autant que le texte ne met pas en scène la dévotion⁵³⁴.

A l'instar de la *'ibāda* ou encore du *ta'abbud* qui tendent à signifier la dévotion, la piété et l'obéissance, le *nusk* tel qu'il figure dans le recueil d'Ibn Qudāma peut également désigner la dévotion de façon générale ou plus particulièrement le retrait du monde. Par exemple, dans le récit d'« Un gouverneur de Basra » (« Malik min mulūk al-Basra », n°59), les premières lignes dressent la situation initiale du personnage :

Al-Mubāarak ibn 'Alī nous rapporta le récit suivant (...) qu'il tenait d'Ibn Abī al-Dunyā : Un roi de Basra qui s'était un temps consacré à la dévotion/retiré du monde inclina à ne plus s'occuper que du monde et du pouvoir (inna malikan min mulūk ahl al-Basra tanassaka tumma māla ilā-l-dunyā wa-l-sultān)⁵³⁵.

A défaut d'être en présence de détails quant aux modalités du *tanassuk* dont il est question ici, cette lecture superficielle suggère probablement l'idée d'une dévotion dans son sens global⁵³⁶. D'ailleurs, aussi bien dans le *Kazimirski* que dans le *Lisān al-'Arab*, cette cinquième forme verbale est synonyme de *ta'abbada*⁵³⁷, autrement dit « être pieux, dévot »⁵³⁸. Le *tanassuk* étant lui-même synonyme de *nusk*, il est intéressant de relever la première définition donnée par le *Lisān al-'Arab* et qui est la suivante : « la dévotion, l'obéissance et tout ce qui rapproche de Dieu » (*al-'ibāda wa-l-tā'a wa kullu mā tuqarriba bihi ilā Allāh ta'ālā*). Ensuite, toujours dans la même notice, il est demandé à Ta'lab si le jeûne peut être considéré comme *nusk*. Celui-ci répond que toute chose accomplie pour Dieu – le Tout-Puissant – est appelé *nusk[an]*⁵³⁹. Le *tanassuk* et le *nusk* se voient parés d'un sens général qui les rapproche de la notion de *'ibāda* et de *ta'abbud*. Néanmoins, dans le récit d'« Abū Šu'ayb al-Burāṭī et une femme d'une grande

⁵³⁴ Voir, par exemple et parmi d'autres récits, celui de « Zādān le chanteur » (« Zādān al-muġannī », n°78) où le personnage passe d'une vie de divertissements à une vie essentiellement axée sur la dévotion. Sa transformation positive est motivée par son désir de rapprochement avec Dieu, justifié notamment par les démarches qu'il entreprend, à savoir l'apprentissage du Coran et des sciences religieuses. Si la racine *'-b-d* et ses dérivées n'apparaissent nulle part dans le récit, la dévotion n'est pas moins présente, traduisant en réalité l'intention même du repentir : on se tourne vers Dieu pour se consacrer à son adoration. Tous les personnages du recueil entreprennent ainsi leur repentir et la manifestation de cette dévotion est multiple.

⁵³⁵ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.140.

⁵³⁶ Une idée confirmée notamment par l'éditeur al-Arnā'ūt qui associe le *tanassuk* à la *'ibāda* sans précisions faites d'une quelconque pratique ascétique en particulier (IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1969, p.145).

⁵³⁷ « N-s-k », *Lisān al-'arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/wmzJoZk> (Consulté le 15 février 2019)

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ *Ibid.*

famille » (« Abū Šu‘ayb al-Burātī wa ġāriya min banāt al-kibār », n°75), nous remarquons une évolution dans l’utilisation des deux notions.

Pour résumer, il est rapporté d’al-Ġunayd ibn Muḥammad qu’Abū Šu‘ayb al-Burātī habitait une sorte de hutte (*kūh*) dans la ville de Burāta et dans laquelle il se consacrait à la **dévotion** (*yata ‘abbadu fīhi*). Un jour, la fille d’une famille connue et élevée dans les palais passe près de la hutte d’Abū Šu‘ayb, admirant l’état dans lequel il est et devenant comme prisonnière de sa personne. Elle décide de se retirer du monde (*fa-‘azamat ‘alā al-taġarrud min al-dunyā*) et de se joindre à Abū Šu‘ayb. Elle lui fait part de son souhait de se joindre à lui dans cette vie de dévotion, ce à quoi il répond qu’il faut qu’elle se détache de tout ce qu’elle possède, ce qu’elle fait, revêtant « l’habit des ascètes » (*tīyāb al-nussāk*). Abū Šu‘ayb l’épouse et lorsqu’elle s’installe chez lui, elle l’invite même à enlever du sol la seule étoffe qui sert de lit, désirant vivre dans le dénuement le plus complet⁵⁴⁰. Ils demeurent ainsi durant des années jusqu’à ce qu’ils meurent dans la dévotion (*fa-makaṭat ma‘ahu sinīn kaṭīra tata ‘abbadu aḥsan ‘ibada wa tuwuffiyā ‘alā dālika muta‘āwinayn*).

Si l’on recense l’emploi des racines ‘-b-d et n-s-k dans le récit, nous obtenons cet ordre-là :

yata ‘abbadu (Abū Šu‘ayb) ⇒ **tīyāb al-nussāk** (la femme) ⇒ **tata ‘abbadu** (les deux personnages)

La première forme utilisée est la cinquième forme **ta ‘abbada** que l’on retrouve également à la fin du récit. Le texte met en avant, dès le départ, la piété exemplaire d’Abū Šu‘ayb qui semble transcender toute chose. En effet, le terme *kūh* désigne une hutte faite de roseaux et plus généralement un logement qui n’a pas de fenêtre (*baytun min qaṣabin bi-lā kuwwatin*)⁵⁴¹. Si elle ne l’a pas aperçu par la fenêtre, sans doute l’entrée de sa hutte est une entrée ouverte laissant entrevoir l’intérieur – du moins partiellement.

Dans ce passage, le processus de transformation du dévot renonçant a déjà été entamé. Depuis, il se consacre à la dévotion (**ta ‘abbada**) dans un dénuement presque complet. Ici encore, la situation matérielle du dévot s’oppose d’emblée à celle de la jeune femme que le récit mentionne comme étant issue d’une famille importante, ayant connu les fastes des palais. Dans ce récit comme dans d’autres récits légendaires, la *rhétorique de l’antithèse*⁵⁴² caractérise le

⁵⁴⁰ A noter que dans l’édition d’al-Arnā’ūt, celui-ci précise en note de bas de page qu’il s’agit ici d’une forme d’excès dans le *zuhd* « qui n’a pas sa place en Islam » (*hādā min ġuluww fī al-zuhd al-llaḍī lā makān lahu fī al-islām*) (IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1969, 193).

⁵⁴¹ « K-w-ḥ », *Kazimirski et Lisān al-‘Arab*, [en lignes] : <https://cutt.ly/4R6V5IP> (les deux références se succèdent – Consulté le 5 novembre 2021)

⁵⁴² CHRAÏBI, 2009, p.289.

schéma narratif du récit : la richesse est opposée à la pauvreté, la jeune femme au dévot et les palais à la hutte de celui-ci.

Dans la suite du récit, lorsque la femme décide de renoncer à sa vie et d'adopter un mode de vie axé sur l'ascétisme, le texte utilise la formulation suivante : *fa-tağarradat 'an kulli mā tamlikuhu wa labisat tīyāb al-nusk*. Autrement dit, elle se défit de tout ce qu'elle possédait pour revêtir l'habit de la dévotion/ascétisme. Plus haut, nous avons évoqué les traductions de certaines formes de *n-s-k*, désignant communément « la dévotion/la piété ». Or, si l'on se penche, par exemple, sur les Encyclopédies spécialisées tel que *The Encyclopaedia of Qur'ān*, l'auteur de l'article dédié à l'ascétisme établit une distinction entre le *zuhd* et le *nusk*. En effet, tandis que le *zuhd* est généralement traduit par « renoncement », Julian Baldick suggère « another Arabic word that does not appear in the Qur'ān, *nask* (also vocalized as *nusk* and *nusuk*), which designates the pious lifestyle of the hermit, is a closer equivalent of "ascetism"⁵⁴³. Dans les dictionnaires plus modernes, les traductions de la racine *n-s-k* se réfèrent plus aisément à l'ascétisme. Dans le *Hans Wehr*, par exemple, *tanassaka* signifie « to live the life of an ascetic »⁵⁴⁴, de même que dans le Lane's *Lexicon (Supplement)* où le terme signifie « he devoted himself to religious exercises [...] »⁵⁴⁵ ou encore dans le *Steingass* où le *nusk* désigne « to lead a life devoted to God, practise virtue and piety ; become a hermit »⁵⁴⁶.

De ce point de vue, il est intéressant d'interpréter – littéralement et métaphoriquement – la mention du *tīyāb al-nusk* (récit n°79) comme un revêtement ascétique, supposant un mode de vie particulier qui comprend la dévotion mais ne se limite pas à celle-ci. Il s'agit avant tout d'exprimer la transformation positive du personnage, la démarche s'inscrivant dans un rite de purification, puis, d'ôter véritablement les vêtements symboles de la richesse passée pour enfiler ceux de la pauvreté, généralement conçus de matières grossières telle que la laine, que revêtent les Soufis⁵⁴⁷.

A ce sujet, dans le *Ihyā' ulūm al-dīn*, lorsqu'al-Ġazālī aborde le renoncement et les besoins vitaux qui lui sont associés, il cite après l'alimentation l'habillement et particulièrement :

Le moindre niveau d'habillement [qui] consiste à porter toute étoffe préservant du froid et couvrant les parties honteuses. [...] Pour ce qui est de la nature des vêtements, la bure grossière

⁵⁴³ BALDICK, « Ascetism », *The Encyclopaedia of Qur'ān*, [en ligne] : <https://cutt.ly/2mzLY89> (Consulté le 17 février 2019)

⁵⁴⁴ « N-s-k », *Hans Wehr*, [en ligne] : <https://cutt.ly/smzLAXm> (Consulté le 17 février 2019)

⁵⁴⁵ « N-s-k », *Lane's Lexicon*, [en ligne] : <https://cutt.ly/smzLAXm> (Consulté le 17 février 2019)

⁵⁴⁶ « N-s-k », *Steingass*, [en ligne] : <https://cutt.ly/smzLAXm> (Consulté le 17 février 2019)

⁵⁴⁷ « Taşawwuf », « indiquant en premier lieu celui qui porte des habits de laine, vêtement rêche des ascètes et des mystiques » (MASSIGNON et RADTKE, « Taşawwuf », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/kmzLLs8> (Consulté le 18 février 2019)

(*al-maswah*) correspond au moindre niveau ; la laine rêche (*al-ṣūf al-ḥiṣin*) correspond au niveau moyen ; et le coton épais (*al-qutn al-ḡalīt*) correspond à l'ultime niveau »⁵⁴⁸.

Un peu plus haut dans le *Iḥyā'*, al-Ġazālī cite Ḥasan al-Baṣrī qui rapporte l'anecdote suivante : « L'envoyé de Dieu (sa) montait à dos d'âne, s'habillait de laine, chaussait des sandales reprises, léchait ses doigts en fin de repas, et mangeait assis à même le sol. Il disait : « Je suis un serviteur, je mange comme les serviteurs, et je m'assieds comme les serviteurs » » (*innamā anā 'abdun ākulu kamā ta'kulu al-'abīd wa aḡlisu kamā taḡlisu al-'abīd*)⁵⁴⁹.

Puis, pour citer le *Kitāb al-tawwābīn*, dans le récit de Ḥiṣām ibn 'Abd al-Malik (n°62), par exemple, qui met en scène celui-ci épris d'une jeune femme de Kūfa qu'il fait venir dans son palais, lorsque la femme est amenée à prendre conscience du caractère éphémère et non salutaire de l'environnement dans lequel elle évolue, qu'elle décide de se repentir et de s'affranchir du monde d'ici-bas, elle se purifie avec de l'eau, ôte ses habits et revêt une chemise en laine (*midra 'at ṣūf*)⁵⁵⁰.

Dans le récit d'Abū Šu'ayb (n°75), le revêtement de l'habit de l'ascétisme rend manifeste la transformation du personnage désormais dévote, renonçante et ascète. Ses ambitions pragmatiques sont réorientées de l'ici-bas vers l'au-delà, ayant pour seule préoccupation Dieu et ne se consacrant, désormais, plus qu'à Celui-ci : « *fa-makaṭat ma'ahu sinīn kaṭīra tata 'abbadu aḥsan 'ibāda wa tuwuffīyā 'alā dālika muta 'āwinayn* »⁵⁵¹.

La définition du *nusk* se rapproche également de l'ascétisme dans le récit « Le roi Qan'ān » (« Al-malik Qan'ān », n°19) lorsque celui-ci, sous l'influence de Dū-l-Kifl, se repent mais demande à ce dernier de dissimuler l'affaire auprès de son peuple jusqu'à ce qu'il rejoigne les **ascètes** : « *Usturr hāda al-amr wa lā tuḏhirhu ḥattā alḥaqa bi-l-nussāk* »⁵⁵². Le roi part donc rejoindre secrètement les **ascètes**, errant sur terre et se consacrant à la dévotion (*fa-ḡa 'ala al-malik wa ḥaraḡa sirran fa-laḥiqa bi-l-nussāk fa-ḡa 'ala yasīhu fi-l-arḍ*)⁵⁵³. Ici, l'emploi du terme *nussāk* traduit une démarche qui s'inscrit au-delà de la simple dévotion, intégrant dès lors la notion de renoncement (*zuhd*).

La troisième racine que nous évoquerons dans cette partie est *z-h-d*, de laquelle dérive notamment le *zuhd* (le renoncement), le *zāhid* (le renonçant) et *tazahhada* (renoncer).

⁵⁴⁸ AL-ĠAZĀLĪ, 2012, p.141.

⁵⁴⁹ *Ibid*, p.140 ; AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.1587.

⁵⁵⁰ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.148.

⁵⁵¹ *Ibid*, p.186.

⁵⁵² *Ibid*, p.54.

⁵⁵³ *Ibid*.

Globalement, le *zuhd* désigne une « ascèse matérielle et spirituelle facilitant le rapprochement avec le divin »⁵⁵⁴ et sa définition comprend deux acceptions principales : celle de « renoncement, au sens de détachement, d'indifférence aux choses de ce bas-monde » et celle de « d'ascèse au sens de privation, mortification, épreuve imposée à l'âme charnelle (*nafs*) »⁵⁵⁵. Ici encore, la frontière entre l'ascèse et le renoncement peut être confuse. Les deux notions ne font pas l'objet d'une distinction claire et catégorique mais plutôt d'une controverse sémantique. En outre, l'une des problématiques mentionnées dans la littérature secondaire (Kinberg, 1985 ; Sirry, 2010 – entre autres) concerne la tendance à rendre le *zuhd* comme partie intégrante et nécessaire du Soufisme. Or, Sirry affirme que le *zuhd* commence à faire partie de la doctrine soufie une fois l'étude de celle-ci devenue plus systématique et technique⁵⁵⁶.

Concernant la traduction de *zuhd*, tandis que certains auteurs (tels que Louis Massignon et Ignaz Goldziher) tendent à le traduire par « ascétisme », Leah Kinberg dans son article dédié justement au *zuhd* met l'accent sur la complexité de cette notion et ce qu'elle comprend en termes de pratiques ascétiques : « None of the above definitions elaborate on the most essential issue in the examination of this term, namely the implications of the various aspects included in the term *zuhd* on the daily life of the individual muslim »⁵⁵⁷.

Malgré les interrogations que suscite l'emploi de ces différents termes et après avoir brièvement abordé la controverse en question et mentionné quelques définitions et traductions, nous traduirons – tout en prenant en considération la complexité de cette notion – le *zuhd* par « renoncement » et le *nusk* par « ascèse », opérant une relative distinction entre les deux. Ainsi, tandis que le *zuhd* sera employé dans le sens global de renoncement, le terme de *nusk* comprendra de renoncer mais tout en adoptant un mode de vie ascétique.

A la différence du *nusk* et de la *ibāda* précédemment abordés, le *zuhd* est au cœur d'une riche littérature primaire qui lui est consacrée ; en plus d'être étroitement associé à la *tawba*. En effet, sur les soixante-trois ouvrages consacrés au *zuhd* entre le 2^e et le 10^e siècle de l'hégire, trente-sept remontent aux 2^e et 3^e siècles. Parmi ces premiers ouvrages, le *Kitāb al-zuhd* d'Aḥmad ibn Ḥanbal⁵⁵⁸ (m. 241/855), fondateur de l'école hanbalite à laquelle est affilié Ibn Qudāma, est

⁵⁵⁴ GOBILLOT, « Zuhd », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/vmzZUQ3> (Consulté le 18 février 2019)

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ SIRRY, 2010, p.442.

⁵⁵⁷ KINBERG, 1985, p.28.

⁵⁵⁸ Parmi les ouvrages et auteurs les plus influents citons également al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728) et son ouvrage *Al-zuhd* (ouvrage non parvenu) et le *Kitāb al-zuhd wa-al-raqā'iq* d'Ibn al-Mubārāk (m. 181/797) (1995).

sans doute l'une des plus importantes monographies dédiées au *zuhd*. Dans son ouvrage, Ibn Ḥanbal amorce son exposé par la figure renonçante du prophète dont il décrit succinctement les attitudes vertueuses, suivi des renoncements d'autres prophètes, d'Adam à Jésus et de personnalités du premier siècle de l'islam notamment. Or, ce qu'il faut comprendre comme *zuhd* dans le chapitre consacré au prophète Muḥammad, par exemple, est « l'attitude intérieure qui consiste à envisager ce bas-monde avec une certaine distance » et qui trouve, justement « son archétype chez le prophète »⁵⁵⁹.

Plus généralement, l'école juridique et théologique hanbalite accorde, dès le départ, une place importante au *zuhd* comme gage de piété. Ainsi, dans les notices biographiques d'Ibn Qudāma, on lui attribuait toujours l'épithète de *zāhid* ; au même titre que plusieurs de ses confrères hanbalites. Cette focalisation sur le renoncement et ses différentes manifestations s'est transposée sans doute dans le *Kitāb al-tawwābīn* où le *zuhd* intègre les critères définissant un idéal humain, à la fois repentant, renonçant et dévot, ce qui nous amène au second point que nous voudrions aborder : la relation entre *zuhd* et *tawba*. En effet, il existe un lien intrinsèque entre le *zuhd* et la *tawba*, qui se reflète – entre autres – dans les *zuhdiyyāt* : « each theme of the *zuhdiyyah* implies the fearful judgment and urges to repentance⁵⁶⁰ ».

Al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. entre 318/936 et 320/938⁵⁶¹) considère le *zuhd* comme « l'aboutissement » du repentir⁵⁶² et al-Kalābādī (m. 380/990 ou 384/994⁵⁶³), dans son *Kitāb al-ta'arruf li-maḍhab ahl al-taṣawwuf* fait du *zuhd* la deuxième station spirituelle (*maqām*) franchie par l'itinérant après la *tawba*. A la même époque, dans son *Kitāb al-Luma'*, al-Sarrāḡ (m. 378/988) définit le *zuhd* comme étant la troisième station spirituelle après la *tawba* (1) et le *wara'* (2) ; tout comme al-Quṣayrī (m. 465/1072). Quant à al-Ġazālī, le repentir est, selon lui, « le délaissement des choses interdites, [tandis que] le renoncement est le délaissement des choses permises qui sont agréables à l'âme » (*fa-inna al-tawba 'ibāra 'an tark al-maḥzūrāt wa al-zuhd 'ibāra 'an tark al-mubāḥāt al-llatī hīya ḥazz al-nafs*)⁵⁶⁴.

Dans son *Muḥtaṣar minhāḡ al-qāsidīn*, Ibn Qudāma al-Maqdisī reprend mot pour mot al-Ġazālī lorsqu'il définit le « renoncement au monde » (*al-zuhd fī al-dunyā*) comme étant « une station

⁵⁵⁹ GEOFFROY, 2013, p.31.

⁵⁶⁰ HAMORI, 1990, p.273.

⁵⁶¹ MARQUET, « Al-Tirmidī », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/smzChB3> (Consulté le 18 février 2019)

⁵⁶² GOBILLOT, « Zuhd », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/qmzClrw> (Consulté le 18 février 2019)

⁵⁶³ NWIYA, « al-Kalābādī », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/ZmzCxpF> (Consulté le 9 octobre 2018)

⁵⁶⁴ Cité par GRAMLICH, 1997, p.15 ; AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.1571.

spirituelle de grande noblesse à laquelle accèdent les gens de la voie initiatique »⁵⁶⁵ (*maqām šarīf min maqāmāt al-sālikīn*)⁵⁶⁶.

Il existe alors, selon al-Ġazālī notamment, trois niveaux de renoncement : (1) le renoncement à ce monde tout en continuant à s'incliner vers lui ; (2) le renoncement à ce monde de façon constante car ne lui prêtant que peu de valeur et (3) le renoncement au renoncement même car ne le considérant même plus⁵⁶⁷. Cette division correspond plus ou moins à celle attribuée antérieurement à Ibrāhīm ibn Adham qui subdivise le *zuhd* en : (1) renoncement au monde ; (2) renoncement à la joie éprouvée pour ce renoncement et (3) déconsidération du monde en soi⁵⁶⁸ ; la dernière étape étant la plus élevée spirituellement, représentant le *zuhd* dans sa perfection. Il n'est pas surprenant que *zuhd* et *tawba* soient interdépendants si celle-ci implique avant tout que l'on renonce à pécher et que le *zuhd* suppose que l'on s'est tourné vers Dieu dans l'objectif de lui être dévoué. Ce lien justifierait notamment que le recueil du *Kitāb al-tawwābīn* soit composé d'autant de récits de « renonçants ». Compte-tenu de la place qu'il possède dans l'ouvrage, il est logique que le *zuhd* intègre pleinement l'éthique défendue par l'auteur et sa conception d'un idéal humain.

Après avoir évoqué l'emploi de ces différentes notions dans le recueil et quelques-unes de leurs définitions dans les littératures primaire et secondaire, nous nous pencherons, dans les deux prochaines parties, sur deux catégories de personnages en particulier : ceux dont la situation initiale est caractérisée par un état de dévotion/ascèse/renoncement et ceux dont la prise de conscience et l'intention de se repentir les mène à cet état spirituellement supérieur.

2.2.1.2. Les personnages dévots/renonçants

Dans le *Kitāb al-tawwābīn*, sept récits mettent en scène des personnages principaux qui se caractérisent, dès le départ, par leur état de dévotion et/ou d'ascèse. Parmi ces récits se distinguent deux catégories de profils : les dévots/ascètes et les tenants du pouvoir qui représentent clairement une minorité. Le message que transmet l'auteur à travers cette sélection de récits au schéma narratif singulier joue un rôle important dans l'économie du recueil car il tend à mettre l'accent sur le caractère non acquis de cet état spirituel et de la nécessité d'intégrer sa démarche dans une dimension cyclique/continue du repentir. Nous évoquerons donc en

⁵⁶⁵ AL-ĠAZĀLĪ, 2012, p.99.

⁵⁶⁶ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 2016, p.347.

⁵⁶⁷ AL-ĠAZĀLĪ, 2012, p.123-24.

⁵⁶⁸ GOBILLOT, « Zuhd », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/bmzCTtl> (Consulté le 19 février 2019)

premier lieu la catégorie des dévots/ascètes avant d'étudier celle des gouvernants qui nous permettra de poursuivre l'étude avec les récits des dévots/renonçants en devenir dont la catégorie de profils la plus significative n'est autre que les gouvernants. Le schéma narratif que nous étudierons dans la prochaine partie met nécessairement en scène un dévot qui fautive. Nous ne nous pencherons pas sur les récits où le dévot, bien que se consacrant à la dévotion dès le début du récit, n'incarne pas l'objet principal d'une amélioration éthique. L'intérêt de cette partie réside justement dans la démarche entreprise par un personnage dont la dévotion suggère une éventuelle *tawba* antérieure.

2.2.1.2.1. Les dévots/ascètes : récits n° 27, 28, 29, 30 et 94

Les récits auxquels nous avons choisis de consacrer cette sous-partie sont de brèves histoires qui mettent en scène un dévot (ou un ascète/renonçant) comme personnage principal qui se détourne de la dévotion et incline vers les biens et plaisirs d'ici-bas.

Sur les cinq récits recensés, quatre se situent dans des chapitres antérieurs à celui marquant l'avènement de l'islam (6). Les premiers récits (n°27 à 31) partagent le même schéma narratif : un dévot faute en commettant le péché de la chair (ou en désirant une femme), il meurt ou s'inflige une punition physique. Le motif littéraire que se partagent donc ces récits est le penchant pour le péché de la chair.

Avant de s'attarder sur les récits n°27 et 28 qui présentent nombre d'éléments pertinents, nous évoquerons en premier lieu les récits n°29 et 30 où le dévot qui faute se mutilé en guise de repentir. Ainsi, dans le récit d'« Un dévot » (« 'ābid min al-'abada », n°29) qui est l'un des récits les plus courts du recueil (six lignes dont quatre d'*isnād*), le narrateur rapporte qu'un dévot qui conversait avec une femme, n'a pu s'empêcher de poser sa main sur sa cuisse. Il s'en va alors et met sa main au feu jusqu'à ce qu'une odeur en émane.

Bien que bref, le récit n'expose pas moins des éléments pertinents pour son interprétation. En effet, la situation éthique du personnage principal est annoncée dès les premières lignes : *anna raḡulan min al-'abbād*. L'homme supposé se consacrer à la dévotion se laisse tenter par la femme sur qui il pose la main. La prise de conscience du dévot-fauteur est implicite et l'expression de son regret et la volonté de se repentir se manifestent par la punition qu'il s'inflige. Il brûle la main avec laquelle il a fauté.

Il en est de même dans le récit de « L'unijambiste » (« Dū-l-riḡl », n°30) qui relate l'histoire d'un homme, parmi les Israélites, qui se consacrait depuis longtemps à la dévotion dans son ermitage. Un jour, il regarde à l'extérieur de sa cellule et voit une femme qu'il se met à désirer. Alors qu'il enjambait la fenêtre pour la rejoindre, Dieu provoque chez lui une prise de conscience. Il se ressaisit, mû par le sentiment de chasteté et pris par les remords. Comme expression de son repentir, il laisse pendre à l'extérieur sa jambe laquelle, soumise aux aléas climatiques, finit par se détacher⁵⁶⁹.

⁵⁶⁹ Étrangement, ce récit fait partie intégrante des anecdotes de conversion de Dū al-Nūn lequel, un jour, voit un ascète suspendu à un arbre. Surpris par tant de dévotion, l'ascète en question l'envoie vers plus dévot que lui : le fameux unijambiste de notre récit (ARBERRY, 2008, p.88). Nous ne nous pencherons pas sur les détails de ce récit dans le chapitre consacré à Dū al-Nūn chez al-'Aṭṭār. Cependant, il est intéressant de relever la rencontre entre les deux personnages ; sachant que l'Unijambiste est, dans notre *Kitāb al-tawwābīn* un personnage israélite que le recueil situe avant l'avènement de l'islam. Ce type d'anachronismes ne fait que confirmer le caractère légendaire

Ainsi, dans les deux récits, leur intention s'est exprimée par le mouvement d'un de leurs membres et c'est précisément ce membre qui fait l'objet d'une punition. En infligeant à leur membre une punition, les personnages opèrent – dans une certaine mesure – une distinction entre le membre en question et leur esprit, désignant leur membre comme seul responsable du mouvement entamé. La séparation du corps et de l'esprit est rendue explicite dans ces récits où les esprits sont préservés. C'est sans doute une façon de se châtier ici-bas afin d'échapper au châtement de l'au-delà.

Cependant, l'expression de cette intention est-elle animée par une volonté autre que la leur ? Serait-elle animée par Satan lequel partagerait dès lors la faute des personnages ? Bien que ce soit une question ouverte, la mention, par exemple, dans le récit suivant (n°27) de Satan qui embellit une femme aux yeux du personnage semble confirmer le rôle joué par celui-ci dans la dégradation éthique du dévot.

Le schéma narratif de ce récit présente des motifs littéraires similaires au récit précédent : le dévot dans son ermitage, la femme comme objet de tentation, la prise de conscience du fauteur, l'organe qu'on laisse pourrir afin d'expier une faute et notamment l'attestation d'authenticité et d'identification finale du récit par la mention de l'appellation qui lui est attribuée une fois repenti.

Au sujet de l'intention (*al-nīyya*), en plus d'occuper une place importante dans la formulation de la foi du croyant et de ses actes, elle est le sujet du tout premier hadith du recueil d'al-Buḥārī rapporté par 'Umar bin al-Ḥaṭṭāb et qui entend le Messager de Dieu dire : « La rétribution des actes dépend des intentions et chacun sera rétribué selon celles-ci » ([...] *innamā al-a'māl bi-l-niyyāt wa innamā li-kulli imri'in mā nawā [...]*)⁵⁷⁰. En amorçant son monumental recueil par ce premier hadith, le message d'al-Buḥārī est clair : l'intention et ce qu'elle suppose en termes de sincérité est une condition *sine qua non* pour celui qui désire mettre en pratique les recommandations de la *Sunna* et permet de valider les obligations cultuelles.

L'intention joue, en outre, un rôle de premier plan dans la balance des péchés car « *Il [Dieu] sait ce qui est dans les cieux et la terre, et Il sait ce que vous cachez ainsi que ce que vous*

de ces récits qui, en tant que légendes, voyagent au fil du temps pour appuyer telle ou telle doctrine ou morale. En outre, dans son édition du *Kitāb al-tawwābīn*, al-Arnā'ūt souligne que la torture physique et l'affliction qui en découle est incompatible avec les conditions du repentir telles énoncées par le droit musulman et qu'il suffit de délaisser le péché, d'en éprouver du regret et d'être déterminé à ne pas réitérer la faute commise (*wa laysa min šurūṭ al-tawba fī šar'inā ta'dīb al-ḡasad wa ilāmihi wa innamā yakfī fī dālika al-iqlā' 'an al-ḡanb wa al-nadam 'alā fī'lihi wa al-'azam 'alā 'adam al-'awda ilayhi*) (IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1969, p.78).

⁵⁷⁰ AL-BUḤĀRĪ, vol.1, 1997, p.45 : n°1.

divulguez. Et Allāh connaît bien le contenu des poitrines » (*ya 'lamu mā fī al-samāwāt wa-l-ard wa ya 'lamu mā tusirrūna wa mā tu 'linūn wa Allāh 'alīm bi-dāt al-ṣudūr*) (Coran 64 : 4).

Dans les récits n°27 et 28, la question de l'intention et de la balance des péchés occupe justement une place notable puisqu'elle rend possible l'acceptation du repentir des personnages par Dieu. Les récits de « L'homme à la galette » (« *Ṣāhib al-raġīf* », n°27) et du « Moine israélite » (« *Rāhib min Banī Isrā'īl* », n°28) se situent dans le cinquième chapitre du *Kitāb al-tawwābīn* consacré aux anciens peuples et suivi immédiatement par celui consacré aux compagnons du prophète.

Les deux récits présentent de nombreux points de convergence mais également des différences, aussi bien du point de vue de leur contenu que de leur structure narrative. Il s'agit de textes courts dont la longueur est de dix-sept lignes pour le premier et huit lignes pour le second (sans prendre en compte les *isnād* qui sont de quatre lignes pour les deux).

Dans « L'homme à la galette (pain) » (« *Ṣāhib al-raġīf* », n°27), Abū Mūsā est sur le point de mourir. Il appelle ses fils pour leur raconter l'histoire de l'homme à la galette. De cette façon, il introduit le récit enchâssé où il est question d'un homme qui s'est consacré à la dévotion durant soixante-dix ans. Un jour qu'il décide de descendre dans la rue, Satan lui embellit une femme avec qui il passe sept jours et sept nuits. Pris de remords, il s'en va et finit par s'écrouler de fatigue aux côtés de douze pauvres. Un moine, qui avait l'habitude de distribuer à ceux-ci une galette de pain chaque jour, donne la douzième galette au dévot qui récupère donc la part de l'un des pauvres. Conscient de la situation, il donne sa galette à ce dernier et meurt, en repentir (*tā'iban*). Mais le récit ne se termine pas sur cette mort puisque le transmetteur conclue par la pesée des actions du repentir et le retour dans le récit d'Abū Mūsā : « *fa-wuzinat al-sab 'ūn bi-l-sab 'i al-layālī fa-raġaḥat al-layālī fa-wuzina al-raġīf bi-l-sab 'i layālin fa-raġaḥa al-raġīf – qāla Abū Mūsā : yā banī, uḍkurū ṣāhib al-raġīf* ». Autrement dit, lorsque les soixante-dix années de dévotion sont posées sur la balance aux côtés des sept nuits passées auprès de la femme, celles-ci pèsent plus dans la balance. Mais lorsque la galette et les sept nuits sont pesées, la bonne action du personnage l'emporte.

Dans le second récit, il s'agit d'un « Un moine israélite » (« *Rāhib min Banī Isrā'īl* », n°28) qui s'est consacré à la dévotion dans sa tourelle durant soixante ans. Un jour, il regarde à l'extérieur de sa tourelle et se met à apprécier ce qu'il voit. Il descend afin de contempler cette terre de plus près et emmène avec lui une galette de pain. Voici qu'une femme lui apparaît. Ne pouvant résister à la tentation, il a des rapports avec elle. La mort le surprend, dans cet état. Toutefois,

juste avant de rendre son dernier souffle, il offre sa galette à un mendiant qui passe devant lui au même moment. Le récit se termine également par la pesée des actions : « *fa-ğī'a bi-'amali sittīn sana fa-wuđi'a fī kaff. qāla : wa-ğī'a bi-ḥaṭī'atihi fa-wuđi'at fī kaff fa-rağāḥat bi-'amalihi. Qāla : wa-ğī'a bi-l-rağīf fa-wuđi'a ma'a 'amalihi fa-rağāḥa bi-ḥaṭī'atihi* ». Ici encore, dans la balance, la bonne action du personnage pèse plus que ses péchés.

La question des balances (*mizān*, pl. *mawāzīn*) et du poids des bonnes et mauvaises actions est présente dans plusieurs versets coraniques et s'insère plutôt dans le discours eschatologique⁵⁷¹. En effet, la pesée des actions n'intervient que dans le contexte de la Résurrection et du jour du Jugement dernier. A ce sujet, l'idée est également exprimée par le « jour de la Reddition des comptes » (*yawm al-ḥisāb*), synonyme du « jour du Jugement » (*yawm al-qiyāma*).

Ainsi, dans la sourate *al-Anbīyā'* (*Les Prophètes*), il est écrit « *Au jour de la Résurrection, Nous placerons les balances exactes. Nulle âme ne sera lésée en rien, fût-ce du poids d'un grain de moutarde*⁵⁷² *que Nous ferons venir. Nous suffisons largement pour dresser les comptes* » (*wa nađa'u al-mawāzīn al-qisṭa li-yawm al-qiyāma fa-lā tuẓlamu nafsun šay'an wa in kāna miṭqāla ḥabbatin min ḥardal ataynā bihā wa kafā binā-ḥāsibīn*) (Coran 21 : 47). Le grain de moutarde étant une semence particulièrement petite, son utilisation comme parabole dans le Coran signifie qu'aussi petite soit l'action commise, bonne ou mauvaise, elle sera prise en compte dans la balance du jour du Jugement.

Ce jour-là, chaque Homme reçoit un écrit dans lequel ont été consignées toutes ses bonnes et mauvaises actions. Si le poids des bonnes actions est plus lourd que celui des mauvaises, il reçoit le livre en question dans sa main droite. Dans le cas contraire, il le reçoit dans la main gauche⁵⁷³. Dieu a dit : « *Et au cou de chaque homme, Nous avons attaché son œuvre. Et au Jour de la Résurrection, Nous lui sortirons un écrit (kitāb) qu'il trouvera déroulé. Lis ton écrit. Aujourd'hui, tu te suffis d'être ton propre comptable. Quiconque prend le droit chemin ne le prend que pour lui-même ; et quiconque s'égare, ne s'égare qu'à son propre détriment. Et nul ne portera le fardeau d'autrui. Et Nous n'avons jamais puni [un peuple] avant de [lui] avoir*

⁵⁷¹ La question de la pesée des actions n'est pas propre à l'islam et se retrouve notamment dans les traditions juives et chrétiennes (GARDET, « al-ḥisāb », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Smz1n9P> (Consulté le 5 juillet 2021).

⁵⁷² La référence à la graine de moutarde est une parabole que l'on retrouve également dans l'Évangile de Matthieu lorsque « Jésus proposa une autre parabole et [...] dit : le royaume des cieux est semblable à un grain de sénevé [moutarde] qu'un homme a pris et semé dans son champ. C'est la plus petite de toutes les semences ; mais, quand il a poussé, il est plus grand que les légumes et devient un arbre, de sorte que les oiseaux du ciel viennent habiter dans ses branches » (Évangile selon Matthieu 13 :31-32). La parabole est aussi présente dans les Évangiles de Marc (4 :30-32) et de Luc (13 :18-19).

⁵⁷³ Selon Ibn Taymiyya, d'autres le porteront derrière le dos (1986, p.67).

envoyé un Messenger » (*iqra' kitābaka kafā bi-nafsika al-yawma 'alayka ḥasīban man ihtadā fa-innamā yahtadī li-nafsihi wa man ḍalla fa-innamā yaḍillu 'alayhā wa-lā tazir wāziratun wizra uhrā wa mā kunnā mu'addibīna ḥattā nab'ata rasūlan*) (Coran 17 :13-15). La balance incarne donc l'instrument de la pesée des actes.

Une fois la balance pesée, « ceux dont la balance est lourde [sous-entendu de bonnes actions] seront les bienheureux ; et ceux dont la balance est légère seront ceux qui ont ruiné leurs propres âmes et ils demeureront éternellement dans l'enfer » (*fa-man taqulat mawāzinuhu fa-ulā'ika hum-ul-muflīḥūn wa-man ḥaffat mawāzinuhu fa-ulā'ika al-llaḍīna ḥasirū anfusahum fī ḡahannam ḥālidūn*) (Coran 23 : 102-103).

La balance des bonnes actions doit donc peser plus lourd pour l'emporter sur celle des mauvaises actions. Les avis diffèrent concernant cette balance que certains – notamment les Mu'tazilites et certains Ash'arites – préfèrent interpréter au sens métaphorique ; la pesée symbolisant alors « la justice et l'équité de Dieu » lequel n'ayant pas « besoin d'une pesée réelle pour rendre Sa sentence »⁵⁷⁴. Les Hanbalites quant à eux, en véritables adeptes de la doctrine du *bi-lā-kayfa*⁵⁷⁵ interprètent cette balance comme une réalité eschatologique.

Selon al-Ġazālī, l'épreuve de la balance est uniquement destinée à ceux dont l'écrit révèle tout aussi bien des bonnes actions que des mauvaises⁵⁷⁶ ; la pesée ne présentant plus aucun intérêt pour les infidèles « car [ceux-ci] n'ont pas de bonnes actions »⁵⁷⁷. Mais dans le Coran, Dieu dit également que ceux qui « ont reconnu leurs péchés, ont mêlé de bonnes actions à d'autres mauvaises. Il se peut qu'Allah accueille leur repentir. Car Allah est Pardonneur et Miséricordieux » (*wa 'āḥarūna i'tarafū bi-dunūbihim ḥalaṭū 'amalan ṣāliḥan wa 'āḥara sayyī'an 'asā Allāh an yatūba 'alayhim inna Allāh ḡafūrun raḥīm*) (Coran 9 :102). Les deux conditions pour que le fauteur se voit accepté son repentir sont alors : la reconnaissance des péchés d'une part et d'autre part, d'être l'auteur de bonnes actions – ne serait-ce qu'une⁵⁷⁸ – susceptibles de faire pencher la balance en sa faveur.

⁵⁷⁴ GARDET, « al-ḥisāb », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Rmz0naH> (Consulté le 5 juillet 2021)

⁵⁷⁵ Doctrine qui signifie littéralement « sans le comment » et qui consiste à accepter la parole divine sans la questionner.

⁵⁷⁶ Cité par WENSINCK, 1932, p.171.

⁵⁷⁷ LAOUST, 1986, p.67.

⁵⁷⁸ La référence à une bonne action pouvant prendre le dessus sur les méfaits d'une personne est un propos émanant d'Ibn Abbās et cité par Ibn Kaḥīr dans son commentaire du verset 102 de la sourate des Croyants : *man raḡa'at ḥasanātuḥu 'ala sayyi'ātihi wa-law bi-wāḥidati*. [En ligne] : <https://cutt.ly/jmz0Kjd> (Consulté le 18 février 2019)

Ces deux récits ont la particularité de mettre en avant le motif de la pesée des actions, lequel est tout à fait singulier dans le recueil, ainsi que le motif de l'aumône au pauvre qui possède une place importante en islam notamment. Puis, les deux récits se distinguent également par la situation initiale des personnages dont les vies presque toutes entières furent consacrées à la dévotion. Or, il leur a suffi d'un seul jour pour passer du statut de dévot et renonçant à celui de fauteur et pire encore, celui de « fornicateur » (au sens très large).

Dans le Coran, Dieu ordonne clairement à l'Homme d'éviter la fornication car c'est une turpitude (*wa lā taqrabū al-zinā innahu kāna fāḥiṣatan wa sā'a sabīlan*) (Coran 17 : 32) et « quiconque fait cela encourra une punition⁵⁷⁹ » (*wa man yaf'al dālika yalqa aṭāman*) (Coran 25 : 68). Le pécheur en subit alors les conséquences aussi bien dans la vie d'ici-bas que dans l'au-delà en recevant cent coups de fouet (Coran 24 : 2) dans ce monde s'il se repent et dans le cas contraire, il recevra des fouets de feu en enfer⁵⁸⁰. Dans *Le précis de droit d'Ibn Qudāma*, la peine est exprimée en ces termes :

« Quiconque commet, dans des conditions normales ou contre nature, avec une femme qui n'est ni son esclave ni son épouse, ou avec un jeune garçon, un acte honteux (*fāḥiṣa*), ou le subit, est passible de la peine de lapidation s'il est muḥṣan ; s'il ne l'est point, il est passible d'une peine de cent coups de fouet et d'un « exil » (*nafy*) d'un an. [...] On entend, par muḥṣan, l'homme libre et pubère, qui a consommé, dans des conditions naturelles, avec une épouse également libre et pubère, un mariage valable »⁵⁸¹.

Les conséquences de son péché peuvent être non seulement physiques et immédiates mais elles peuvent également mettre en péril le salut de son âme dans l'au-delà. Un hadith rapporté par Abū Hurayra affirme qu'un fornicateur n'est plus considéré comme un croyant aussi longtemps qu'il commet le péché de la chair⁵⁸². Sa foi le quitte, semblable à « un petit nuage au-dessus de sa tête [...] et lorsqu'il cesse et se repent, la foi lui revient » (*idā zanā al-'abd ḥaraḡa minhu al-īmān fa-kāna 'alayhi ka-l-zulla fa-idā inqala 'a minhā raḡa 'a ilayhi al-īmān*)⁵⁸³.

Al-Ḍahabī cite également un hadith où il est dit que « celui qui fornique ou boit du vin, Dieu lui enlève la foi comme on enlève un vêtement à une personne en le lui retirant par la tête »⁵⁸⁴.

⁵⁷⁹ *Aṭām* (singulier : *iṭm*) désigne les péchés, soit une transgression de la loi divine et par extension la peine encourue par le péché (« I-t-m », *Kazimirski*, □ en ligne □ : <https://cutt.ly/dWwVoso> (Consulté le 24 août 2021)

⁵⁸⁰ AL-ḌAHABĪ, 2005, p.93.

⁵⁸¹ LAOUST, 1950, p.264.

⁵⁸² MUSLIM, 2006, p.45 : n°24.

⁵⁸³ Cité par AL-ḌAHABĪ, 2005, p.93 ; pour le texte arabe : AL-ḌAHABĪ, 2003, p.164. Étrangement, dans l'ouvrage en arabe, la fornication est citée comme étant le douzième péché majeur et non le dixième.

⁵⁸⁴ AL-ḌAHABĪ, 2005, p.93.

Une autre version qualifie la foi comme étant « un habit dont Dieu revêt celui qu’Il veut. Lorsque le serviteur fornique, Dieu le lui enlève. Lorsqu’il cesse et se repent, Il le lui rend »⁵⁸⁵. Nous verrons plus loin en quoi ce hadith est pertinent pour l’analyse de nos récits.

Commettre un tel péché ne relève pas seulement d’un acte de désobéissance vis-à-vis de Dieu mais remet en question toute la foi du croyant. Il n’y a donc aucun doute quant à la gravité de l’acte commis par le fornicateur considéré comme une turpitude (*fāḥiṣa*), autrement dit un péché grave (*ḍanban ‘aẓīman*)⁵⁸⁶ et majeur (*min al- kabā’ir*)⁵⁸⁷.

En ce qui concerne la structure des récits, le récit de l’homme à la galette a la particularité d’être un récit enchâssé. Le récit-cadre présente Abū Mūsā sur son lit de mort, appelant ses fils pour leur raconter l’histoire de l’homme à la galette. Le même narrateur intervient à nouveau à la fin du récit en exhortant ses fils à se rappeler de cette histoire. Le récit comporte plusieurs niveaux. Abū Mūsā commence par mentionner la situation initiale du récit décrivant la présence du dévot dans sa tourelle et son activité quotidienne. L’élément perturbateur est introduit par la référence au diable qui précède la faute que s’apprête à commettre le dévot avec la femme. Intervient ensuite la présence des douze pauvres et du moine dont le rôle est d’offrir à ceux-ci chaque jour une galette de pain. Un dialogue confronte le pauvre laissé sans sa galette au moine qui rétorque. Le dévot ayant cédé son pain au pauvre en question, le dénouement laisse place à la situation finale du récit, à savoir la mort du dévot et la pesée de ses bonnes et mauvaises actions.

La structure du texte est relativement cohérente, contrairement au second récit dont les détails sont parfois négligés au profit d’une mise en situation directe conférant au contenu une tournure particulière.

En effet, dans l’histoire du moine israélite, ce dernier succombe immédiatement à la tentation. Mais ici, l’information est incomplète et l’action précipitée. Aucun élément – hormis l’esprit pragmatique du lecteur – ne suppose que les deux protagonistes se soient isolés pour commettre l’acte en question puisqu’aucune transition ne caractérise la structure du récit.

Dans le premier texte, il est dit que le dévot « était avec elle » (*fakāna ma’ahā*) sept jours et sept nuits tandis que dans le second, il est littéralement « tombé sur elle » (...*in waqa’a ‘alayhā*), signifiant qu’il eut des relations sexuelles avec elle.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p.96.

⁵⁸⁶ Exégèse d’Ibn Kaṭīr, Coran 17 :32, [en ligne] : <https://cutt.ly/7mz2L8G> (Consulté le 5 novembre 2016)

⁵⁸⁷ Exégèse d’al-Qurtubī, Coran 17 :32, [en ligne] : <https://cutt.ly/1mz2VMv> (Consulté le 5 novembre 2015)

Ensuite, on apprend que l'homme à la galette, après les sept jours et nuits passés en compagnie de la femme « sort en repentant » (*faharaġa tā'iban*) alors que dans l'histoire du moine israélite, nous remarquons une absence d'informations spatio-temporelles. Les actions se suivent, sans transition, jusqu'à la mort du moine qui vient clore l'histoire.

Les deux récits possèdent la particularité de mettre en scène deux dévots ; tantôt désigné par « un homme qui se consacrait à la dévotion » (*raġulun yata'abbad*, n°27) et tantôt par « un moine » (*rāhib*, n°28). Par définition, les deux personnages sont éthiquement satisfaits. En effet, ils ont consacré soixante et soixante-dix ans de leur existence à la dévotion, atteignant vraisemblablement une position spirituelle élevée. C'est une particularité que nous ne retrouvons pas dans tous les récits du *Kitāb al-tawwābīn* où la plupart des personnages sont initialement insatisfait du point de vue éthique.

Dans le récit de l'homme à la galette, le diable, en embellissant une femme aux yeux du dévot (*šabba al-šaytānu fī 'aynihi imra'atan*) intègre la scène et participe pleinement à l'action que s'apprête à commettre le dévot. Il fait partie du processus de dégradation du personnage et la faute est en quelque sorte partagée avec Satan. N'est-il pas à l'origine du premier péché de l'Humanité ? Dans le Coran, Satan demande à Dieu de lui accorder un délai jusqu'au jour de la Résurrection. Le délai accordé, il ajoute que « *puisque Tu m'as mis en erreur, dit [Satan], je m'assoierai pour eux sur Ton droit chemin, puis je les assaillirai de devant, de derrière, de leur droite et de leur gauche. Et pour la plupart, Tu ne les trouveras pas reconnaissants* » (*qāla fa-bimā aġwaytanī la-aq'udanna lahum širāṭaka al-mustaqīm tumma la-ātīyannahum min bayn aydīhim wa min ḥalfihim wa 'an aymānihim wa 'an šamā'ilihim wa lā taġidu akṭarahum šākirīn*) (Coran 7 :16-17).

Dans le second récit, l'élément perturbateur est la femme qui, à l'instar de Satan, possède sa part de responsabilité dans la faute commise par le personnage lorsqu'elle « se dévoile à lui » (*fatakaššafat lahu*). Dans une tradition rapportée par al-Ġazālī, le prophète aurait dit que la femme incarnait « les ficelles du diable » (*ḥabā'il al-šaytān*)⁵⁸⁸. Le dévot aurait-il tout de même succombé à la tentation si la femme ne l'avait pas de quelque façon que ce soit tenté ? Si l'on tient compte d'autres récits (n°24, 25, 26, 28, 29, 30, ...) qui mettent en scène un dévot commettant le péché de la chair – ou du moins désireux de le commettre – sans qu'aucun élément ne le pousse à la tentation, la réponse est affirmative.

⁵⁸⁸ AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.986.

Après la prise de conscience du fauteur, interviennent dans le récit de l'homme à la galette les douze pauvres (*itnā 'ašara miskīnan*) ainsi que le moine (*rāhib*). L'utilisation du terme *šawma 'a* dans les deux textes est défini comme étant « une tour, tourelle » mais également une « chapelle de chrétiens, ou petit couvent de moine chrétien »⁵⁸⁹. Il en est de même pour l'emploi du mot *rāhib* qui reflète une conception relativement propre au christianisme et à sa tradition du monachisme. Ces éléments justifient peut-être la mention des « douze » pauvres en référence aux douze apôtres. Toutefois, le second récit faisant référence à un moine « israélite », il serait plus approprié de saisir ces termes dans une tradition judéo-chrétienne plus large.

Dans le second récit, le troisième et dernier personnage faisant son intervention est le mendiant (*sā'il*). Son apparition est l'élément qui permet au fauteur de réaliser la bonne action destinée à effacer son péché. Les deux récits présentent alors globalement le même schéma narratif à quelques différences près. Tandis que le récit du moine israélite superpose les faits sans procéder à une distinction entre les différentes étapes du processus de dégradation et d'amélioration du personnage, celui de l'homme à la galette possède la particularité d'avoir un schéma narratif plus structuré. Outre cela, alors que dans le premier récit (n°28), la faute incombait uniquement au dévot, elle retombe d'une certaine façon sur Satan dans le deuxième récit puisqu'il est à l'origine de la déviance du personnage. Enfin, le deuxième récit possède également la particularité de mettre en scène un moine et douze pauvres, distinguant ainsi le dévot qui succombe à la tentation du moine qui fait preuve de grande générosité en distribuant chaque jour une galette de pain pour chacun des douze pauvres. D'après le *Dictionnaire des symboles* notamment, le chiffre douze, en plus de posséder une place notoire dans la symbolique chrétienne, représenterait « le nombre d'un accomplissement, d'un cycle achevé »⁵⁹⁰. Si l'on s'appuie sur cette idée, l'on pourrait suggérer – de façon hypothétique – que lorsque le dévot s'écroule aux côtés des douze pauvres, il rompt ce cycle, ôtant à l'un d'eux sa subsistance. Il rétablit donc le cycle en donnant sa galette avant de mourir.

Que les repentis de ces récits soient des dévots permet sans doute à l'auteur de confirmer le message principal du recueil. Aussi dévot soit-il, l'Homme n'est pas à l'abri de la tentation et un jour et un regard suffisent pour se retrouver dans une position condamnable, aspirant dès

⁵⁸⁹ Définition présente aussi bien dans le *Kazimirski* que dans le *Lisān al-'arab*, [en ligne]: <https://cutt.ly/Tmz97Qq> (Consulté le 5 juillet 2021)

⁵⁹⁰ CHEVALIER, 1982, p.366.

lors à entreprendre son amélioration éthique. En outre, ce que suggère le schéma narratif de ces deux récits est qu'il faut posséder quelque chose pour y renoncer. Supposés renonçants et dévots depuis des décennies, les deux dévots se retrouvent en possession de galettes de pain qu'ils donnent, renonçants à l'unique chose qu'ils possèdent et réitérant l'opération de renoncement avant d'obtenir le pardon divin et de mourir en repentis. L'étape de l'amélioration du personnage est introduite par l'élément déclencheur interne, lui-même à l'origine de la prise de conscience et du regret éprouvé par le fauteur. Cette prise de conscience diffère chez les deux dévots.

Dans le premier récit, elle est exprimée en ces termes : *tumma kušifa 'an al-rağul ġiṭā'uhu fa ħarağa tā'iban*. L'homme est mis à nu, au sens propre et figuré puisque non seulement en passant à l'acte il est amené à se dévêtir mais en commettant cette faute, la « couverture » qui protégeait sa chasteté et sa pudeur lui est enlevée (le verbe étant employé dans sa forme passive). Cette terminologie liée au vêtement n'est pas sans rappeler les hadiths précédemment mentionnés juxtaposant vêtement et perte de la foi. Le champ sémantique lié au vêtement possède une symbolique importante que l'on retrouve dans de nombreux récits où le changement vestimentaire matérialise le projet d'amélioration du personnage et traduit une idée de purification et de renouveau.

Dans le second récit, la même racine (*k-š-f*) est employée cette fois-ci à la cinquième forme (*takaššafa*) signifiant « paraître, apparaître, être à découvert, se déclarer dans tout son éclat »⁵⁹¹. Se référant au personnage féminin, l'emploi de ce verbe dans ce contexte suppose que la femme en question possède sa part de responsabilité dans l'affaire puisqu'en se dévoilant, elle a tenté le dévot. De plus, à la différence du premier récit où l'homme à la galette sort « repentant », le récit du moine israélite n'effectue aucune transition entre l'acte commis et la mort qui le touche immédiatement après. Il est dit que « la mort le rattrapa dans cet état » (*fa adrakahu-l-mawtu 'ala tilka-l-ħāl*). Que doit-on comprendre par « cet état » ? La mort l'a-t-elle rattrapé en tant que fauteur ? La question ne se pose pas dans le premier récit où le repentir du dévot est explicité notamment par l'emploi du terme *tā'iban*. D'ailleurs, dès le moment où le fauteur entreprend son projet d'amélioration il est appelé « l'homme qui sortit en repentant » (*al-rağulu al-lađī ħarağa tā'iban*) et « le repentant » (*al-tā'ib*). Dès lors, l'information donnée concernant sa détermination à se repentir est explicite et grâce aux textes nous savons qu'il est mort en repentant (*fa ašbaħa al-tā'ibu mayyitan*). Dans le second texte, bien que la mention de « repentant » n'intervient pas explicitement, ce qui nous permet de confirmer que le personnage meurt bien

⁵⁹¹ « K-š-f », *Kazimirski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/EQQnAW1> (Consulté le 29 avril 2019)

en état de repentance est la référence à la pesée des actions et la mention de l'acte charitable de l'ancien dévot qui pèse plus lourd dans la balance, pouvant être interprété comme un acte de générosité puis comme un nouveau renoncement à tout ce qu'il possède. A noter que son acte peut être défini comme allant au-delà de l'aumône à proprement parlé puisqu'il consiste à donner tout ce qu'il possède et qu'il s'inscrit – en tant qu'acte de générosité – aussi bien dans l'*adab* que dans les préceptes islamiques où il possède une place fondamentale.

Dans les deux récits l'élément déclencheur est interne. Aucune voix, vision ou action n'est à l'origine du regret éprouvé par le fauteur et sa prise de conscience n'implique que lui-même et son intellect. Une fois de plus, la différence que l'on relève entre les deux récits est liée à la structure narrative de chacun. Dans le récit de l'homme à la galette, la prise de conscience ne s'opère qu'après les sept jours et nuits passés en compagnie de la femme. Il en sort « repenti ». Dans celui du moine israélite, il semblerait que celui-ci ait passé moins de temps avec la femme mais son statut de « repenti » n'étant pas explicité, sa prise de conscience est intériorisée et ne laisse rien transparaître au lecteur. La pesée des actions présente un intérêt considérable car elle nous permet, dans le cas notamment du second récit, de traduire sa dernière action comme étant son projet d'amélioration et sa concrétisation.

La pesée des actions est révélée dans les dernières lignes du récit. Elle se détache de l'histoire notamment par l'emploi des verbes au passif. Ainsi, dans le récit de l'homme à la galette, le verbe « peser » est représenté deux fois par *fa-wuzinat* confrontant d'abord les soixante-dix ans de dévotion aux sept jours et nuits passés avec la femme puis le péché de la chair à la bonne action commise par le pécheur.

Il est donc dit que les sept nuits passées avec la femme l'ont emporté sur les soixante-dix ans de dévotion mais que le dernier acte qui a consisté à donner la galette de pain au mendiant a fait pencher la balance. Nourrir un pauvre est présenté comme une bonne action effaçant la mauvaise action qu'est la fornication.

Dans le récit du moine israélite, l'étape de la pesée des actions est formulée de façon différente mais demeure exprimée au passif. En effet, il est dit que « l'on vint avec sa faute qui fut placée sur un des plateaux de la balance et qui fit pencher celle-ci » (*wağt'a biḥaṭī'atihi fawuḍi'at fi kaffatin farağahat bi'amalihi*). Le terme qui désigne ici la faute est *ḥaṭī'a*, désignant « un péché », une « faute » commise de façon volontaire.

L'événement qui marque l'évolution éthique du personnage, le passage de sa situation dégradante à son projet d'amélioration est la charité dont il fait preuve en donnant sa galette de

pain, à savoir la seule chose qu'il possède, au pauvre (n°27) puis au mendiant (n°28). La bonne action dont ils sont les auteurs est une action singulière et qui possède une place importante dans les fondements de l'islam. Dans un hadith rapporté dans le *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, un homme demande au prophète : « Quelle est la meilleure action en Islam ? – Le prophète répond : « C'est donner à manger (aux pauvres) [...] » »⁵⁹². Nourrir le pauvre est, par conséquent, une action dont le statut est suffisamment élevé pour pouvoir réparer une faute et effacer un méfait. L'aumône possède une place fondamentale dans le dogme musulman et se divise – si l'on peut dire ainsi – en deux catégories : la notion de *zakāt* et celle de *ṣadaqa*. La *zakāt* qui constitue le troisième pilier de l'islam après l'attestation de foi (*šahāda*) et les cinq prières quotidiennes (*ṣalāt*) consiste à verser, obligatoirement et annuellement, un certain pourcentage de ses biens, aux pauvres notamment. La *zakāt* est à différencier de la *ṣadaqa* qui désigne l'aumône volontaire. Toutefois, il semble que la distinction entre les deux termes soit sujette à quelques ambiguïtés quant à leur emploi dans le Coran où ils peuvent exprimer aussi bien l'aumône volontaire qu'obligatoire⁵⁹³.

En effet, la référence au pauvre apparaît plusieurs fois dans le Coran. Dieu dit à son serviteur : « *Donne donc au proche parent son dû, ainsi qu'au pauvre, et au voyageur en détresse. Cela est meilleur pour ceux qui recherchent la face d'Allah (Sa satisfaction) ; et ce sont eux qui réussissent* » (*fa-`āti dā-l-qurbā ḥaqqahu wa-l-miskīn wa ibn al-sabīl dālika ḥayrun li-llaḏīna yurīdūna waḡh Allāh wa ulā`ika hum al-muflīḥūn*) (Coran 30 : 38). La même exhortation est précédée, dans la sourate *al-Isrā`* (*Le Voyage nocturne*), par une incitation à se repentir : « *Votre Seigneur connaît mieux ce qu'il y a dans vos âmes. Si vous êtes bons ; Il est certes Pardonneur pour ceux qui Lui reviennent se repentant* » (*rabbukum a`lamu bi-mā fī nufūsikum in takūnū ṣāliḥīn fa-innahu kāna li-l-awwābīn ḡafūran*) (Coran 17 : 25). La juxtaposition de l'idée du repentir et de celle de l'aumône se retrouve également dans la sourate *al-Tawba* où Dieu demande : « [...] « *Ne savent-ils pas que c'est Allah qui accueille le repentir de Ses serviteurs/adorateurs, et qui reçoit les Sadaqāt/aumônes, et qu'Allah est L'Accueillant au repentir et le Miséricordieux* » (*a-lam ya`lamū anna Allāh huwa yaqbalu al-tawba `an `ibādihi wa-ya`ḥuḏu al-ṣadaqāt wa-anna huwa al-tawwāb al-raḥīm*) (Coran 9 : 104).

L'aumône est réalisée dans l'attente de bénéficier de la Miséricorde de Dieu et de Son pardon, elle est « au cœur d'une transaction entre l'homme et Dieu dont l'objet, comme le combat, est l'âme appelée à la purification et au retour vers Dieu, appel insistant et urgent, car l'au-delà est

⁵⁹² AL-BUḤĀRĪ, vol.1, 2005, p.71.

⁵⁹³ WEIR et ZYSOW, « Ṣadaka », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Dmz45Rp> (Consulté le 18 mars 2019)

proche [...] »⁵⁹⁴. C'est sans doute dans cette rhétorique que l'on peut situer les récits de l'homme à la galette et du moine israélite. L'action charitable traduit une idée de purification contenue dans un des sens de l'expression *yatazakkā* (Coran 9 : 103). Dieu et son Messager invitent donc sans cesse à faire acte de charité, que ce soit de l'argent, de la nourriture ou toute autre don car cette action – volontaire ou non mais tournée vers Dieu et l'au-delà, permet non seulement de purifier l'âme mais son mérite est également multiplié dans l'autre monde⁵⁹⁵.

Le fait de donner alors sa galette de pain au pauvre (récit n°27) et au mendiant (récit n°28) est ce qui va permettre aux deux personnages d'être sauvés car « *celui qui se repent, croit et accomplit une bonne œuvre ; ceux-là Allah changera leurs mauvaises actions en bonnes, et Allah est Pardonneur et Miséricordieux* » (*illā man tāba wa 'āmana wa 'amila 'amalan ṣālihan fa-ūlā'ika yubaddilu Allāh sayyī'ātihim ḥasanātin wa kāna Allāh ḡafūran*) (Coran 25 :70).

Le contenu de ces deux récits a fait l'objet d'une étude un peu plus approfondie dans cette partie car il révèle nombre d'éléments pertinents pour la compréhension du message transmis par Ibn Qudāma dans son recueil. En effet, la situation initiale des personnages qui se caractérise par une longue dévotion est singulière et minoritaire dans l'ouvrage. Ce motif de la dévotion abandonnée qui introduit le récit et caractérise en quelques mots la figure du dévot – laissant entendre une éventuelle *tawba* antérieure – confère au texte une singularité certaine (tout en s'apparentant au message transmis dans nos récits de prophètes repentis). Le message que diffusent ces deux récits tend à élargir l'éventail de profils susceptibles de commettre une faute puisque même les plus pieux ne sont pas à l'abri des tentations ; y compris les prophètes. Nous retrouvons cette thématique notamment dans les *Mille et une nuits* avec le récit du Berger dévot de la montagne (nuit n°148) où un ange lui est envoyé prenant l'apparence d'une belle femme chargée de le séduire et de « juger de son obéissance et de sa constance dans la foi »⁵⁹⁶. Le dévot résiste à la tentation, contrairement aux dévots de nos deux récits dont le passage à l'acte est – en fait – nécessaire au repentir.

La faiblesse humaine est au cœur de la thématique. La Création est mise à l'épreuve, confrontée à son propre destin car « l'homme a été créé faible » (*wa ḥuliqa-l-insānu ḡa'īfan* ; Coran 4 :28). Mais Dieu est Miséricordieux et il « aime les pénitents, il leur réserve un place spéciale inégalée

⁵⁹⁴ GRIL, 2007, p.102.

⁵⁹⁵ *Ibid*, p.100.

⁵⁹⁶ *Les Mille et une Nuits*, vol.1, 2005, p.709.

[...] on n'a qu'à vouloir se repentir, l'intention en est suffisante [car] Dieu ne se lasse jamais de pardonner, pourvu que le repentir soit sincère »⁵⁹⁷.

L'élément clé du repentir réside dans la sincérité que le fauteur éprouve lorsqu'il regrette d'une part son acte et que, d'autre part, il décide de se repentir. Contrairement à d'autres récits du recueil où le processus se prolonge par une série d'invocations faites par le fauteur à l'intention de Dieu, les deux récits de cette étude mettent en avant un acte en particulier, venu se substituer aux invocations. En donnant leur galette de pain au pauvre et au mendiant avant de mourir, les pécheurs commettent la dernière action qui leur sera favorable et fera pencher la balance des bonnes actions. Pour la première fois dans le recueil, les valeurs de deux actions sont comparées et pesées. Nourrir un pauvre suffit à effacer le péché majeur qu'est la fornication grâce à l'intention du pécheur, à l'acte charitable dont il fait preuve avant sa mort et à la Miséricorde de Dieu, « l'Accueillant au repentir ».

Quant à la mort des personnages, c'est un élément pertinent qui les distingue des dévots des récits 29 et 30 précédemment étudiés. Pourquoi certains s'auto-flagellent alors que d'autres meurent ? La différence qui caractérise la chute dans le schéma narratif du récit s'explique par une trajectoire propre à chaque personnage. Dans les trois premiers récits, le péché a été « actualisé » tandis que dans les deux derniers il n'est demeuré qu'intention ; ce qui explique vraisemblablement la mort décrétée par Dieu pour certains et l'autopunition physique pour les autres. En actualisant cette faute, l'inclination du dévot vers le monde d'ici-bas confirme le fait suivant : si l'homme a fauté après tant d'années de dévotion, c'est qu'il est enclin à rechuter. Cependant, nous reviendrons sur ce type de dénouement plus tard (2.2.1.2.2) lorsque nous étudierons le cinquante-neuvième récit notamment.

Le cinquième et dernier récit relevant de la catégorie des dévots/ascètes est le récit d'« al-Qass et Sallāma l'esclave » (« al-Qass wa Sallāma al-ġāriya », n°94). Dans ce récit, il est rapporté qu'al-Qass, l'un des Mecquois les plus dévots et les plus détachés – manifestement – de tout ce qui était autre que Dieu, passe un jour près de l'esclave de l'un des hommes de Qurayš et l'entend chanter. Lorsqu'il s'arrête pour l'écouter, le maître de l'esclave lui propose d'entrer. Il finit par céder aux invitations du maître et demande qu'il soit installé dans un endroit d'où il ne la verrait pas et où elle ne le verrait pas. Le voyant épris par son esclave, le maître lui propose

⁵⁹⁷ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.24.

de la prendre pour lui. Tous deux tombent amoureux et les habitants de La Mecque l'apprennent. Un jour, alors qu'ils se révélaient mutuellement leur amour, le dévot exprime sa crainte vis-à-vis du châtement qu'il pourrait encourir à cause de cette intimité ; faisant référence au verset suivant : « *Les amis, ce jour-là, seront ennemis les uns des autres ; excepté les pieux* » (*al-aḥillā' yawma'idīn ba'duhum li-ba'd'aduww illā-l-muttaqīn*) (Coran 43 : 67).

La femme, devenue sujet de tentation, lui répond : « Ne crois-tu pas que Dieu acceptera notre repentir ? ». Ce à quoi il répond qu'il craint que la mort ne le surprenne avant. Il s'en va définitivement, les larmes aux yeux et retourne à l'ascèse (*wa'āda ilā mā kāna'alayhi min al-nusk*).

A la différence des autres récits qui mettent en scène des personnages anonymes, indistincts, sans doute fictifs, il s'agit, dans le récit n°94 d'un personnage connu du temps du prophète. Al-Qass, de son nom complet 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd Allāh ibn Abī 'Ammār al-Ġuṣamī, était l'un des lecteurs (de Coran) de La Mecque. Il est surnommé al-Qass en raison de sa dévotion. Le terme « qass » est un titre chrétien qui signifie « prêtre » mais qui, dans ce contexte, ne tend pas à conférer au personnage une quelconque appartenance religieuse mais plutôt à mettre en exergue son extrême piété. Son récit est notamment rapporté dans le *Kitāb al-aġānī* d'Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī (m. 356/967) sous la notice consacrée à la chanteuse Sallāma⁵⁹⁸.

Cependant, tandis que la notice du *Kitāb al-aġānī* s'emploie à rapporter les chansons de Sallāma et à mettre l'accent sur celles-ci, le récit tel qu'il apparaît dans le *Kitāb al-tawwābīn* est centré sur le personnage d'al-Qass et sur son repentir, ne mentionnant, à aucun moment, les chansons qui ont fait la notoriété de Sallāma ; les chansons n'incarnant guère le message central autour duquel s'articule le recueil. Toutefois, la notoriété du personnage et le fait de mettre en scène des personnages connus confère au récit un dénouement quelque peu différent de ce que l'on trouve généralement dans les récits similaires du recueil.

En effet, dans le récit d'al-Qass, celui-ci, autrefois connu pour sa dévotion qu'il délaisse pour incliner vers le chant et l'amour, est l'un des seuls personnages du recueil qui retourne à la dévotion. Sans doute ce retour se justifie-t-il par la notoriété du personnage et le caractère réel du récit. Si l'on procède à l'analyse du prochain récit (n°5), à savoir le récit du repentir du prophète et roi David, nous constaterons que le dénouement est très similaire : le roi David qui se distinguait par le temps qu'il consacrait à la dévotion, incline vers les plaisirs d'ici-bas, et surtout l'amour d'une femme, avant de se repentir et de retourner vers Dieu.

⁵⁹⁸ AL-IṢFAHĀNĪ, vol.8, 2008, p.240-52.

2.2.1.2.2. Les gouvernants : n°5 et 59

Selon un récit qui remonte au prophète, on raconte que le roi David (« Tawbat Dāwūd », n°5) divisait ses journées en quatre temps : un temps qu'il consacrait aux Israélites pour l'enseignement ; un temps qu'il passait au temple ; un temps durant lequel il jugeait les affaires et un temps pour les femmes.

Un jour, alors qu'il est en train de lire les Psaumes, un oiseau en or, aux ailes de brocart ornées de perles, au bec en topaze et aux pattes en turquoise, entre par la fenêtre. Pensant que c'est un oiseau du paradis, David délaisse les Psaumes et se donne pour objectif de l'attraper. S'élançant après l'oiseau qui lui échappait, David voit par la fenêtre une femme qui se baigne dans le jardin. Lorsque la femme le voit, elle découvre ses cheveux mais couvre son corps. Il en tombe amoureux et fait envoyer son mari en guerre afin de s'en débarrasser et de l'épouser par la suite. Une fois marié, un jour alors qu'il se consacrait à la dévotion au temple, il entend des cris retentir à l'extérieur. Le récit rapporte, dans cette partie, la séquence narrative relative aux deux adversaires telle qu'elle apparaît dans le Coran, dans la sourate *Ṣād* :

*Quand ils entrèrent auprès de David, il en fut effrayé. Ils dirent : « N'aie pas peur ! Nous sommes tous deux en dispute ; l'un de nous a fait du tort à l'autre. Juge donc en toute équité entre nous, ne sois pas injuste et guide-nous vers le chemin droit. Celui-ci est mon frère ; il a quatre-vingt-dix-neuf brebis, tandis que je n'ai qu'une brebis. Il m'a dit : « Confie-la-moi » et dans la conversation, il a beaucoup fait pression sur moi. Il [David] dit : « Il a été certes injuste envers toi en demandant de joindre ta brebis à ses brebis ». Beaucoup de gens transgressent les droits de leurs associés, sauf ceux qui croient et accomplissent les bonnes œuvres – cependant ils sont bien rares –. Et David pensa alors que Nous l'avions mis à l'épreuve. **Il demanda donc pardon à son Seigneur et tomba prosterné et se repentit** » (*fa-stağfara rabbahu wa ḥarra rāki'an wa anāba*)⁵⁹⁹ (Coran 38 : 22-24)*

La suite du récit met en avant l'injustice dont il a fait preuve et le met en scène s'effondrant prosterné durant quarante jours, ne relevant la tête qu'en cas de nécessité majeure mais se prosternant aussitôt. Il ne mange point ni ne boit, pleure jusqu'à faire pousser de l'herbe tout autour de sa tête et invoque Dieu en repentir. Les deux dernières pages sont consacrées aux formules de repentir exprimées par David qui implore Dieu de lui pardonner. Par le biais d'une voix émanant du ciel, Dieu lui confirme qu'il lui a pardonné ses péchés. Mais David demande à Dieu : « Comment pourrais-tu me pardonner alors que ma victime ne m'a pas pardonné ? » Dieu lui répond : « Je lui donnerai le jour de la Résurrection une rétribution dont il n'a jamais

⁵⁹⁹ Nous n'avons translittéré que le dernier fragment du dernier verset cité car le plus pertinent pour notre étude.

vu ni entendu de pareille et je lui demanderai « En es-tu satisfait ? » La victime répondra alors : « Ô mon Seigneur ! Comment ai-je mérité cela alors que mon œuvre n'est pas aussi importante ? » Et Dieu lui répliquera qu'Il lui donne cela de la part de Son serviteur David, le rachetant à lui. Convaincu, David comprend que Dieu lui a pardonné.

Le récit du roi David avec Bethsabée l'épouse d'Urie est connu des trois monothéismes⁶⁰⁰. Les textes religieux et les recueils de récits se le partagent. Il apparaît alors aussi bien dans le *Kitāb al-tawwābīn*, que dans le Coran ou encore dans les chroniques de Ṭabarī et d'Ibn Kaṭīr. Compte-tenu de l'importance de ce récit, de sa longueur et de la structure du texte dans le *Kitāb al-tawwābīn* qui rapporte des fragments du même récit selon des transmetteurs différents, nous ne procéderons pas à une analyse détaillée de toutes les séquences narratives mais nous nous pencherons uniquement sur celles qui présentent un intérêt particulier pour le thème de ce sous-chapitre.

L'une des particularités de ce récit est la mise en scène de deux événements qui se rapportent à la seule et même faute : le deuxième événement représentant une allégorie « moralisatrice » du premier événement. Au début du récit, il est dit que David partageait son temps entre l'enseignement, la dévotion, le jugement des affaires et les femmes. Parmi ses activités, la dévotion occupe donc une place égale aux côtés de ses autres activités. Mais lorsqu'il décide d'attraper l'oiseau et de le suivre, c'est la lecture des Psaumes et la dévotion qu'il délaisse. En poursuivant cet oiseau qui semble provenir du paradis, c'est comme s'il s'élançait à la poursuite de celui-ci avant l'heure ; une précipitation qui pourrait bien incarner sa première faute. Pourquoi se précipiter vers le « paradis » lorsque Dieu n'en a pas encore décidé ainsi ?

Il se tourne ensuite vers la femme qui se baigne – sujet de tentation éloignant le personnage de ses devoirs religieux. Le regard qu'il porte sur cette femme séductrice marque le commencement d'une situation éthique qui se dégrade puisqu'il envoie le mari de la femme mourir au combat afin de l'épouser. Néanmoins, à l'opposé des autres récits étudiés où le personnage initialement dévot délaissait la dévotion pour se tourner vers les plaisirs d'ici-bas, David ne délaisse point la dévotion puisque le contexte du deuxième événement survient pendant qu'il s'était isolé au temple pour se consacrer à Dieu (*kāna yaḥlū li-l-'ibāda fī al-miḥrāb*)⁶⁰¹.

Distract par des bruits émanant de l'extérieur, il assiste à une dispute entre deux bergers à propos d'une brebis. Le récit des brebis est rapporté dans le recueil *via* les versets coraniques évoquant

⁶⁰⁰ LORY, 2007, p.201-03.

⁶⁰¹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.15.

cette histoire. On apprend que le plaignant – un berger ne possédant qu’une seule brebis – reproche à son frère – possédant quant à lui quatre-vingt-dix-neuf brebis – d’avoir voulu s’emparer de son unique brebis.

En réalité, comme mentionné précédemment, cette séquence narrative incarne une allégorie dont le rôle est de rappeler à David sa faute. A l’instar du berger qui possédait quatre-vingt-dix-neuf brebis, David possédait de nombreuses femmes. Et à l’instar du berger qui ne possédait qu’une seule brebis, Urie ne possédait qu’une seule femme. Le procès que le texte met en scène et qui figure dans le Coran révèle à David sa propre faute, son avidité ; s’emparant lui aussi de l’unique femme d’Urie alors qu’il en possédait déjà de nombreuses. Bien qu’il ne commette pas d’adultère, il envoie à la mort un homme dans l’unique objectif de s’approprier sa femme, c’est pourquoi, lorsqu’il rend son verdict et que s’opère chez lui une prise de conscience, il regrette et se repent auprès de Dieu.

La position que défend Ibn Qudāma aussi bien dans son *Muġnī* que dans son *Kitāb al-tawwābīn* s’inscrit dans les aspirations générales l’ensemble du recueil. En mettant en scène un prophète qui commet une grave faute, qui se détourne de la lecture des Psaumes d’abord pour un oiseau puis pour une femme qui n’est pas la sienne et qui envoie à la mort l’époux de celle-ci, le récit insiste sur la faiblesse de tous : dévots ou prophètes. Ici, David se caractérise, dès la situation initiale, par la place qu’il accorde à la dévotion dans l’organisation de ses journées mais surtout par son statut de prophète qui traduit la place privilégiée qu’il possède auprès de Dieu. Sa dévotion et son statut ne l’ont pourtant pas empêché de fauter. Dans le recueil, tout le monde est mis sur un pied d’égalité, au-delà de tout statut spirituel ou religieux et de toute catégorie sociale. L’accent est mis sur la faiblesse de l’être humain et par extension, sur l’immensité de la Miséricorde divine.

La dévotion est un idéal qui ne s’accomplit que par une constance sans faille. A l’instar des dévots de ces six précédents récits, le personnage principal du dernier récit que nous étudierons dans cette prochaine sous-partie est un gouverneur qui se caractérise par son ascétisme et qui finit par incliner vers les biens et plaisirs d’ici-bas. Le choix porté sur ce récit s’explique par un bon nombre d’éléments qui renseignent non seulement sur certains des thèmes les plus importants du recueil – la dévotion, l’ascétisme et le renoncement – mais qui révèlent également l’idéal politique défendu par l’auteur et sans doute inspiré de la littérature du type *miroir des princes*.

Le second récit dont il est question dans ce sous-chapitre est celui d'« Un gouverneur de Basra » dont nous avons antérieurement offert une traduction complète (2.1.1.2). Le personnage se distinguait, dès le départ, par son ascétisme puisque la première phrase mettait d'emblée en évidence une antithèse : l'ascétisme s'oppose à la *dunyā* et au pouvoir (*tanassaka tumma māla ilā-l-dunyā wa-l-sulṭān*). Dans le récit, l'accent est ensuite mis sur la construction de palais, de demeures et sur les divertissements, motifs poétiques que l'on retrouve notamment dans les vers énoncés juste après. Les vers interviennent dans ce récit au moment où le gouverneur, ayant bâti sa demeure et décidé d'en faire de même pour ses enfants, est absorbé, avec ses compagnons, par leurs amusements.

Ces trois vers interpellent le gouverneur de même qu'ils interpellent le lecteur en utilisant l'impératif à la deuxième personne du singulier. A ces vers énoncés par une voix lointaine et inconnue, depuis l'extrémité de la maison (*qā'ilan min aqāṣī al-dār*), le gouverneur et ses compagnons sont pris d'une grande frayeur. Toutefois, bien que les compagnons du gouverneur entendent les vers et y réagissent avec frayeur également, ils ne saisissent pas le message transmis par ces vers de la même façon que le gouverneur. En effet, celui-ci est le seul à faire l'objet d'une prise de conscience. En outre, son processus de repentir est dramatique et élaboré car caractérisé par des pleurs, des mesures prises contre les divertissements, des invocations adressées à Dieu et la mort du personnage. Ce qui le fait réagir et déclenche son processus de repentir est représenté par les vers qui sont placés dans la bouche d'un inconnu. Ils s'adressent directement à lui, le sensibilisant à l'importance du renoncement et de l'ascétisme.

La première information que transmet le récit au lecteur concerne la situation religieuse et spirituelle du gouverneur. Celui-ci nous est présenté comme un ascète (*tanassuk*) puis qui penche (*māla*) aussitôt pour le monde d'ici-bas. Ce motif de la dévotion abandonnée, du *tanassuk* puis du *mayl*, qui introduit le récit et caractérise en quelques mots la figure du gouverneur – laissant peut-être entendre une éventuelle *tawba* antérieure – confère au texte une singularité certaine. En outre, le motif du gouverneur dévot est l'unique motif du genre dans tout le recueil, une façon pour l'auteur d'insister sur la diversité des profils du recueil et de transmettre l'idée précédemment évoquée que la dévotion/l'ascèse n'est pas un état définitif.

Dans le récit du gouverneur de Basra, la situation éthique, pragmatique et hédonique de celui-ci est, en tout point, satisfaisante. En tant que gouverneur dévot, il dispose de ses richesses, profite des plaisirs d'ici-bas et s'acquitte de ses fonctions politiques, le tout dans les limites imposées par sa dévotion et les principes de l'islam. Néanmoins, sa situation éthique se dégrade

lorsqu'il incline (*māla*) pour la vie d'ici-bas (*dunyā*). Sa faute est contenue, d'une part, dans son attitude ostentatoire que le Coran condamne (Coran 4 : 38-39) et que le récit caractérise notamment par la construction de ces demeures éphémères et des divertissements. Et d'autre part, s'agit-il véritablement de ses richesses ? Le Trésor d'un gouverneur n'est-il pas l'argent de ses sujets également ? Ne constitue-t-il pas, d'abord, le budget à investir dans les besoins de la société ? Ne serait-elle pas là, la faute du gouverneur ? Dépenser à outrance les richesses gouvernementales ; en plus de se détourner d'une pratique dévotionnelle/ascétique qui lui permettait, justement d'appréhender le pouvoir avec modération et équité ?

La construction syntaxique de la première phrase qui juxtapose sans aucune transition le *tanassuk* au *mayl ilā-l-dunyā wa-l-sulṭān* insiste, d'une certaine façon, sur la rapidité avec laquelle le personnage peut commettre une faute en se détournant consciemment de la dévotion et en cédant à ses désirs et passions éphémères. L'utilisation de la cinquième forme verbale réfléchie *tanassaka* suggère l'éventualité d'une *volonté* antérieure d'ascèse. Son statut de dévot suppose qu'il aurait déjà renoncé au monde d'ici-bas pour se tourner vers la dévotion.

Dans ce récit qui met en scène un gouverneur dévot, la conception éthique que l'auteur se fait du mode de gouvernement renvoie le lecteur à la littérature du type *miroir des princes*⁶⁰². A ce sujet, dans l'ouvrage qui lui est attribué *L'or filé pour le conseil aux rois (Al-tibr al-masbūk fi naṣīḥat al-mulūk)*, al-Ġazālī rappelle qu'aux côtés des prophètes, les rois – et par extension ceux qui gouvernent – sont des élus de Dieu⁶⁰³. Toutefois, en raison de l'environnement opulent dans lequel ils sont amenés à évoluer, ils sont sans doute les plus enclins à s'attacher à ce monde, « les pieuses pensées [s'éloignant] de leur cœur, tandis que les concupiscences s'offraient à [eux] et que les plaisirs se sont enracinés en [eux] : c'est ainsi que leur cœur est devenu noir » ; tel que le rapporte Ibn Abī al-Dunyā de la bouche d'un sage⁶⁰⁴.

Mālik ibn Dinār rapporte à ce sujet également que « le seul ascète véritable est 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz, à qui ce bas monde s'est offert la bouche toute grande ouverte et qui l'a rejeté »⁶⁰⁵. Le mérite revient donc à celui qui pourrait incliner vers le monde d'ici-bas mais qui résiste par crainte de Dieu. Puis, probablement au gouvernant qui ne s'approprie pas les richesses de son peuple et qui ne dépense pas de façon outrancière et ostentatoire.

⁶⁰² BOSWORTH, « Naṣīḥat al-mulūk », [en ligne] : <https://cutt.ly/UmxrYms> (Consulté le 5 juillet 2021))

⁶⁰³ AL-ĠAZĀLĪ, 2013c, p.67.

⁶⁰⁴ AL-BAYHAQĪ, 1995, p.108.

⁶⁰⁵ *Ibid*, p.35-36.

La fonction du souverain implique aussi bien le rapport à ses sujets qu'à Dieu. Par ailleurs, dans un hadith cité dans le récit de Hārūn al-Rašīd et Fuḍayl ibn 'Iyād (n°70), ce dernier rapporte au calife un échange entre Ibn 'Abbās (l'oncle du prophète) et le prophète. Durant cet échange, Ibn 'Abbās demande au prophète que lui soit octroyé un gouvernorat. Le prophète lui répond « une âme que tu sauves vaut mieux qu'un pouvoir aussi incommensurable soit-il » (*nafsun tanğīhā hayrun min imāra lā taḥṣīhā*)⁶⁰⁶. Puis, que « le pouvoir n'est que malheur et regret le jour du Jugement » (*inna al-imāra ḥasra wa nadāma yawm al-qīyāma*)⁶⁰⁷. Le prophète concède explicitement à la notion de pouvoir une connotation négative et conseille à son oncle de s'en détourner. Néanmoins, à défaut de pouvoir s'en passer, il existe certains principes essentiels au bon gouvernement parmi lesquels le détachement des plaisirs d'ici-bas et le fait, pour le souverain, de se satisfaire de ce qu'il possède (*al-qanā'a*) constituent l'un des contenus attribués au *zuhd* par al-Bayhaqī (m. 458/1065) dans son anthologie⁶⁰⁸ ainsi que le septième principe énuméré par al-Ġazālī⁶⁰⁹ : « Il consiste à ne pas s'accoutumer aux plaisirs (*al-šahawāt*) de la vie comme se vêtir somptueusement ou ne manger que des mets délicats, et se satisfaire de ce qu'on a, car il est impossible d'être équitable si on ne se contente pas de ce qu'on possède (*qanā'a*) » (*al-aṣl al-sābi' : an-lā tu 'awwida nafsaka al-ištiğāl bi-l-šahawāt min libs al-tṭīyāb al-fāḥira wa akl al-aṭ'ima al-ṭayyiba lākin tasta'mil al-qanā'a fī ḡamī' al-ašyā' fa-lā 'adl bi-lā qanā'a*)⁶¹⁰.

Les vers, énoncés par une voix lointaine, font réagir le gouverneur qui profitait, inconscient, de sa nouvelle situation. La voix s'adresse à lui directement en l'interpellant comme suit : *Ô bâtisseur oublieux du trépas, Quitte tout espoir, car la mort est écrite*. Dans ce premier vers, le gouverneur est d'emblée confronté à sa situation antérieure car « oublieux » du trépas.

Le champ sémantique des vers renvoie notamment aux demeures d'ici-bas et à la mort qui *est une fin annoncée à ceux qui placent ailleurs leurs espérances !* La voix l'exhorte à se rappeler de la mort lui qui, dans son oubli, s'est mis à construire des demeures éphémères qu'il n'habitera pas (*Ne bâtis donc pas des demeures que tu n'habiteras pas*). En outre, dans le dernier hémistiche, la voix lui ordonne de retourner à l'ascèse (*wa rāḡi' al-nusk*) afin que la faute lui soit pardonnée. Le gouverneur ne retournera pas à la dévotion car « la mort est une fin annoncée » pour celui qui a justement, comme le gouverneur de Basra, placé ailleurs ses

⁶⁰⁶ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.161.

⁶⁰⁷ *Ibid.* Dans l'édition du recueil d'al-Arnā'ūt (1969), celui-ci développe en note de bas de page le hadith en question qui se décline en diverses versions, mentionnant tantôt le malheur, le regret et tantôt la souffrance et la torture (IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1969, p.168).

⁶⁰⁸ GOBILLOT, « Zuhd », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/8mxtf1z> (Consulté le 5 juillet 2021)

⁶⁰⁹ AL-ĠAZĀLĪ, 2013c, p.46.

⁶¹⁰ *Ibid.* ; en arabe : AL-ĠAZĀLĪ, 1988, p.27.

espérances d'une part et que d'autre part, nous verrons plus loin dans cette recherche que les personnages initialement dévôts, ne retournent pas à la dévotion mais sont destinés à mourir à la fin du récit.

Le contenu de ces vers se prête si fortement à la situation qu'il semble avoir été imaginé spécialement pour le personnage ; d'autant plus que les vers en question sont aussi bien anonymes dans le récit que dans la littérature primaire. Après avoir entendu ces vers, le gouverneur sent son cœur se serrer, ses larmes se mettent à couler et il invoque Dieu.

Dans le *Kitāb al-tawwābīn*, de nombreux récits renferment des passages similaires où l'expression du repentir est énoncée explicitement par le personnage qui sollicite le pardon divin et l'expiation de ses péchés. Ces passages n'accompagnent pas systématiquement le processus de repentir dans la totalité du recueil mais compte-tenu de la majorité des schémas narratifs qui aboutissent au pardon divin – implicitement ou explicitement formulé – accordé au repentir, l'auteur nous transmet, à travers ces diverses informations, l'idée que le repentir peut être aussi bien énoncé explicitement qu'être uniquement fondé sur l'intention et l'expression de celle-ci, comme c'est le cas dans ce récit.

Lorsque le gouverneur de Basra, occupé par les divertissements, entend les vers énoncés par cette voix lointaine, il est pris de frayeur et d'un serrement dans le cœur (*masaka 'alā fu'ādī*). Il ordonne ensuite que l'on déverse le vin et que l'on emporte les instruments de musique avant d'attester devant Dieu de son repentir et de demander que lui soient pardonnées ses fautes. La référence au vin et aux instruments de musique en particulier confère au schéma narratif plus d'ampleur, l'inscrivant dans une dynamique où les motifs des pleurs et de la tristesse sont valorisés, au détriment de la joie et de l'amusement.

Il met en avant le vin, boisson prohibée en islam et les instruments de musique sur lesquels Ibn Qudāma a notamment rédigé un ouvrage critiquant leur usage et que l'on a antérieurement présenté (1.1.3)⁶¹¹. La présence, entre autres, de références récurrentes relatives aux « interdits » de l'islam dans le recueil révèle une conception d'un idéal humain dominé par un comportement éthico-religieux particulier.

C'est donc une fois que le vin est déversé et que les instruments de musique emportés qu'il exprime explicitement son repentir, sa prière, son *du 'ā'*. Nous constatons que la soudaineté qui caractérise le schéma narratif du récit est dominée par l'effet immédiat que produisent les vers

⁶¹¹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1983.

sur le personnage. Cette voix lointaine qui, au milieu des festivités, se distingue malgré tout, saisit et effraie ses auditeurs aussitôt les vers prononcés, n'a pas besoin d'être identifiée.

Le message qu'elle transmet est tellement évident, qu'il fait son effet immédiatement. Qu'ils soient placés dans la bouche d'un fou ou portés par une voix lointaine, l'appel (pour le gouverneur devenu dévot) et le rappel (pour le gouverneur déjà dévot ayant fauté) est un signe évident de Dieu pour ceux qui sont avisés. La réaction presque instantanée du personnage à l'écoute des vers et l'expression de sa *tawba* révèlent la dimension performative de celle-ci. Aussitôt le repentir exprimé, le personnage repentir meurt.

Le contenu de son invocation comporte plusieurs notions qui rappellent la conception de la *tawba*. Parmi ces notions, le texte évoque le regret (*nadam*), la grâce (*rahma*), l'obéissance (*tā'a*), le pardon (*ḡufr*) et les fautes (*dunūb*). Le gouverneur introduit son invocation par l'attestation, devant tous, de son repentir (*ašhaduka wa man ḥaḍarnī min 'ibādika inni tā'ib*)⁶¹². Il se repent de tous ses péchés (*innī tā'ib ilayka min ḡamī'i dunūbī*)⁶¹³ et regrette ses excès commis dans ses jours d'insouciance que l'on peut définir par les jours qui succèdent à l'abandon de sa dévotion. Il demande ensuite à Dieu de lui pardonner et de le ramener à l'obéissance. Sur cette expression manifeste du repentir, il finit par rendre l'âme.

Pour revenir à l'invocation, nous remarquons que ce n'est qu'après avoir exprimé l'intention de se repentir que la douleur s'intensifie et qu'il finit par rendre l'âme. Dans le Coran, l'une des conditions du repentir est de l'exprimer avant que la mort ne se présente (Coran 4 : 18) ; le gouverneur de Basra remplissant les conditions requises pour l'obtention du pardon divin.

La dernière phrase du récit qui met en évidence la confirmation faite par les juristes que le personnage est mort en repentir vient renforcer, légalement, les conditions et affirmations coraniques relatives au repentir et assurer la fiabilité du processus. Plus encore, cette dernière phrase constitue, d'une certaine façon, une adresse au lecteur sur la possibilité de se repentir jusqu'au dernier moment. Le repentir peut donc être représenté par une action ou ne représenter qu'un acte de langage.

Dans ce récit, aucun laps de temps n'est donné au personnage pour qu'il réagisse et sa dévotion initiale nous laisse supposer qu'il avait déjà réagi à un premier appel : la mort s'impose donc à lui. Le dénouement n'est pas toujours le même pour les personnages et si certains renoncent et se consacrent à la dévotion, ici comme dans les récits n°27 et 28 notamment, les personnages

⁶¹² IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.142.

⁶¹³ *Ibid.*

meurent. Mais la mort représente-elle l'unique issue possible dans ce cas de figure ? Pourquoi le gouverneur de Basra ne pourrait-il pas retourner à la dévotion comme le suggèrent les vers ?

Durant l'analyse de ce récit, l'un des éléments les plus pertinents que nous avons relevé est représenté par l'état initial du gouverneur ascète. Nous avons précédemment étudié les récits de « l'homme à la galette » (n°27) et du « moine israélite » (n°28) où les deux dévots qui inclinent vers les plaisirs d'ici-bas finissent par mourir. L'un des messages transmis par ces récits consistait à affirmer que même celui qui semble être le plus éloigné du péché peut incliner vers le monde d'ici-bas et commettre des fautes. Si la dévotion ne les a pas empêchés de fauter, la chute du récit ne peut être incarnée par un retour à la dévotion. Le court laps de temps qui caractérise le passage de leur situation éthiquement satisfaisante à insatisfaisante contraste si fortement avec le nombre d'années passées dans la dévotion qu'un retour à la dévotion ne les protégerait plus de la tentation. D'ailleurs, dans les vers s'adressant au gouverneur, le contenu insiste sur la mort (« trépas » (*maniyya*), « la mort est écrite » (*fa-inna al-mawt maktūb*), « la mort est une fin annoncée » (*fa-l-mawt ḥatf li-dī al-āmāl manṣūb*)) comme pour anticiper celle du personnage. L'énonciateur le met en garde contre cette mort qui n'épargne personne mais qui est surtout annoncée à ceux qui ont placé ailleurs leurs espérances, comme c'est le cas pour le gouverneur de Basra qui construit un palais puis veut en faire de même pour chacun de ses enfants. Son attitude contraste parfaitement avec sa situation initiale et avec la notion de *qanā'a* qui consiste globalement à se satisfaire de ce que l'on possède. Ses décisions révèlent un caractère ostentatoire qui s'oppose en tout point à l'ascétisme qui le distinguait : insatisfait du palais qu'il se fait construire, il exprime le souhait d'en construire encore plus. Son penchant pour le pouvoir et les biens d'ici-bas est amplifié et les vers, en mentionnant le retour à l'ascétisme, mettent l'accent sur l'aspect idéalement moral de sa situation initiale. Mais la place que possède la mort dans ces vers est bien trop importante et joue un rôle tellement déterminant dans la fonction éthique de ceux-ci qu'elle représente l'unique issue possible.

Comment retourner à la dévotion alors que même après des années de dévotion supposant un rapprochement avec Dieu le personnage s'est laissé tenter par les plaisirs terrestres ? Parmi les conditions du repentir, la détermination à ne plus réitérer sa faute est sans doute l'étape qui scelle le processus.

En tant que gouverneur et dévot, le personnage intègre une catégorie sociale et religieuse particulière. Il se distingue, au sein de la société, par le statut social et politique le plus élevé d'une part. Et d'autre part, il se démarque de ses coreligionnaires musulmans par son ascétisme

qui fait de lui un meilleur musulman et l'un des « meilleurs » dès lors qu'il aspire à vouer sa vie à Dieu. Par conséquent, lorsqu'il commet sa faute et désire se repentir, son repentir ne lui permet plus d'être une meilleure personne. S'il retourne à son état dévotionnel, il risque de céder à nouveau à la tentation. A son stade d'évolution éthique, religieuse et spirituelle, la mort représente sa seule possibilité d'ascension. Il passe de l'ascétisme à la faute ; le renoncement incarnant l'aboutissement idéal du repentir et la mort la réponse à celui qui, dans son renoncement, incline vers la vie d'ici-bas.

2.2.1.3. Les dévots/renonçants en devenir

Après s'être penché sur les récits qui mettent en scène des personnages qui se singularisent par leur dévotion/ascétisme/renoncement initial, il s'agira, dans cette partie, de mettre en avant des personnages dont le repentir se traduit justement par le passage à cet état de renoncement.

Sur les 135 récits du recueil, un tiers met en scène une dévotion qui se manifeste par l'ascétisme et/ou le renoncement, révélant le rôle notoire que jouent ces motifs dans l'éthique défendue par Ibn Qudāma. Néanmoins, les niveaux de renoncement diffèrent d'un récit à l'autre.

Tandis que dans certains récits le renoncement se manifeste uniquement par une distribution des richesses ou encore l'affranchissement d'esclaves, dans d'autres récits, il comprend le délaissement de tous les biens mais également du pouvoir, un changement vestimentaire et une retraite spirituelle. A cet effet, le renoncement tel que nous l'entendons dans cette partie traduit une idée de renoncement (*zuhd*) intégrant aussi bien la dévotion que l'ascétisme. Ainsi, il se manifeste dans les récits par certaines pratiques telles que le jeûne, le silence, l'isolement – à l'écart ou au sein de la société – le mode vestimentaire, les prières et les invocations, entre autres.

En ce qui concerne le profil de ces renonçants, seize sont des gouvernants, huit sont des jeunes hommes et le reste des récits met en scène des profils variés parmi lesquels des femmes, des marchands, un soldat et un chanteur. Compte-tenu du nombre important de récits de renonçants, nous n'étudierons pas chacun de ces récits mais nous tenterons d'analyser les plus pertinents d'entre eux. La première catégorie de profils que nous aborderons est celle des gouvernants dont la situation initiale se caractérise, cette fois-ci, par un manque de considération éthique et religieuse mais qui fait l'objet d'une transformation positive rendue manifeste par le renoncement. La présence majoritaire d'une telle catégorie est significative : elle révèle un message politique particulier que nous avons déjà abordé et que continue à illustrer les exemples qui suivent. Après les gouvernants, nous nous pencherons ensuite sur les profils de jeunes hommes qui représentent la deuxième catégorie la plus importante de repentis devenu renonçants.

2.2.1.3.1. Les gouvernants : Le fils d'un roi israélite (n°9) et Un roi du Yémen (n°14)

Comme évoqué plus haut, seize récits du *Kitāb al-tawwābīn* mettent en scène des gouvernants : huit récits se situent avant le chapitre marquant l'avènement de l'islam et les huit autres se situent après cet avènement. En réalité, la distribution de ces récits présente une symétrie parfaite qui se reflète notamment dans les deux chapitres dans lesquels ils s'insèrent. Tandis que les huit premiers récits intègrent le troisième chapitre de la « Mention de repentants parmi les rois des peuples passés » (*dīkr al-tawwābīn min mulūk al-'umam al-māḍiya*), les huit derniers s'insèrent dans le septième chapitre « Mention de repentants parmi les rois de cette communauté [islamique] » (*dīkr al-tawwābīn min mulūk hāḍihi al-'umma*) ; comme pour créer un effet miroir. Que révèlent donc ces récits de gouvernants devenus renonçants ? Le schéma narratif de ces récits diffère-t-il selon s'ils se situent avant ou après l'avènement de l'islam dans le recueil ? Le renoncement des gouvernants non-musulmans se distingue-t-il de celui des gouvernants musulmans ?

Le premier récit que nous évoquerons s'intitule le « Fils d'un roi israélite » (« Ibn malik min mulūk Isrā'īl », n°9). L'intérêt porté pour ce récit réside notamment dans certains de ses motifs (par exemple, le motif du fils renonçant, tirant son origine vraisemblablement de l'histoire de Bouddha) que l'on retrouve dans le fameux récit de « Hārūn al-Rašīd et son fils renonçant » (« Hārūn al-Rašīd wa ibnuhu al-zāhid », n°71) et que nous évoquerons plus tard.

Le récit s'étalant sur trois pages, nous nous contenterons de le résumer. Il met donc en scène un roi israélite âgé possédant de nombreux enfants. Cependant, tous ses fils ont choisi de vêtir un habit de poils (*tīyāb al-ša'r*, sous-entendu un habit de laine et par conséquent, l'habit des ascètes), et ont rejoint la montagne (*laḥiqa bi-l-ğabal*), où ils se nourrissent de plantes et errent jusqu'à leur mort.

Mais alors qu'il atteint un certain âge, son dernier fils naît. Craignant qu'il ne suive la même voie que ses frères et qu'il n'ait personne pour lui succéder au pouvoir, le roi demande à son entourage de prendre sous leurs ailes son fils et de lui faire aimer le monde d'ici-bas (*fa-ḥabbibū ilayhi al-dunīyā*), peut-être lui succèdera-t-il alors. Ils bâtissent un grand mur et y enferment le fils pour toujours sans qu'il le sache. Mais un jour, il se met en selle et découvre qu'il a été emmuré. Sentant qu'il y a de la vie et un monde derrière ce mur, il exprime son envie de sortir, provoquant la peur du père. Il demeure un an de plus enfermé avant qu'il ne manifeste à nouveau l'envie de sortir. Cette fois-ci, le père consent à ce qu'il sorte mais non sans avoir

ordonné qu'on lui prépare un char orné d'or et de topaze et entouré de deux files d'hommes. De son char, il voit un homme malade (*rağul mubtalin*) et demande si cela représente le commun des gens. Ce à quoi on lui répond par l'affirmative. Chagriné, il rentre au palais tout en s'interrogeant sur sa vie. Son père exige de son entourage qu'on le divertisse afin d'ôter le chagrin qui s'est installé dans son cœur. Il demeure ainsi un an de plus et la situation se réitère l'année suivante ; le fils du roi apercevant cette fois-ci un homme sénile (*rağul qad harima*). Puis, la troisième année, il voit un homme mort (*rağul māṭ*). Intrigué, il interroge son entourage sur la signification de la mort et du jour du Jugement. Effrayé par les réponses qu'on lui donne, il se jette de son cheval et se met à rouler son visage dans la terre. Les gardes le ramènent devant son père à qui il confie ses craintes. Il décide ensuite de changer d'habits, de quitter le palais, suivant les traces de ses frères renonçants⁶¹⁴.

Dans ce récit, les personnages principaux mis en scène sont le roi et son fils. Néanmoins, celui qui fait l'objet d'une transformation éthique positive est le fils et non le roi ; à l'instar des récits de « Hārūn al-Rašīd et son fils renonçant » (n°71) et d'« Al-Ma'mūn et son fils renonçant » (n°72). Le roi dont la situation initiale est satisfaisante du point de vue pratique, en raison de son statut de roi, des richesses qu'il détient et des nombreux enfants qu'il a, possède la particularité de n'avoir que des fils qui empruntent la voie de l'ascétisme et du renoncement. Nous pourrions croire que les choix répétés de chaque fils auraient influencé le roi dans son

⁶¹⁴ Le récit s'achève par le personnage qui dit souhaiter que l'eau demeurât l'eau et que l'argile demeurât argile, ainsi n'aurait-il jamais jeté – ne serait-ce qu'un seul regard – sur la *dunyā* (*la-wadadtu anna al-mā'kāna fī al-mā' wa anna al-ḥīn kāna fī al-ḥīn wa lam anzur bi-'aynayya ilā al-dunyā nazratan wāḥidatan*) (IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.35). Sans trop nous attarder sur cette phrase, relevons tout de même les références à l'eau et à l'argile qui renvoient sans doute au principe de Création dans le Coran. En effet, dans la sourate *Hūd* au verset 7, il est dit : « *Et c'est Lui qui a créé les cieux et la terre en six jours, - alors que Son Trône était sur l'eau, - afin d'éprouver lequel de vous agirait le mieux. Et si tu dis : « Vous serez ressuscités après la mort », ceux qui ne croient pas diront : « Ce n'est là qu'une magie évidente »* (*wa huwa al-llaḏī ḥalaqa al-samāwāt wa-l-arḍ fī sittati ayyām wa kāna 'arṣuhu 'alā al-mā' li-yabluwakum ayyukum aḥsan 'amalan wa la-'in qulta innakum mab'ūṭūn min ba'd al-mawt la-yaqūlanna al-llaḏīna kafarū in ḥādā illā siḥrun mubīn*). Ce verset suppose que le Trône était sur l'eau avant même la création de la Terre et des Cieux et de façon générale, « the Muslim commentators too link up the throne and the water with creative activity by making the throne the first of all bodies to be produced and the water the second » (O'SHAUGHNESSY, 1973, p.212).

En ce qui concerne l'argile qui traduit ici le mot *ḥīn*, il fait l'objet de plusieurs occurrences dans le Coran et fait référence à la création de l'être humain : « *C'est Lui qui vous a créés d'argile* □...□ » (*huwa al-llaḏī ḥalaqakum min ḥīn*) (Coran 6 : 2) ; « [...] *Et Il a commencé la création de l'homme à partir de l'argile* » (*wa bada'a ḥalq al-insān min ḥīn*) (Coran 32 : 7) ; etc.

En somme, tandis que l'eau représente l'un des premiers éléments de la Création de Dieu relative à « l'Univers », l'argile est l'élément à partir duquel fut façonné l'Homme. Lorsque le personnage souhaite donc que l'eau demeurât l'eau et que l'argile demeurât argile, ainsi n'aurait-il jamais jeté – ne serait-ce qu'un seul regard – sur la *dunyā*, cela signifie vraisemblablement qu'il aurait souhaité que le monde ne fut créé.

rapport à la dévotion mais au contraire, lorsque son derniers fils naît, il commence à craindre pour sa succession.

Parmi les problématiques que pose le récit, la crainte du roi quant à sa succession est significative et relève d'une interrogation plus générale : si tous les gouvernants renoncent, qui restera-t-il pour gouverner ? Plus globalement, une société où tout le monde est renonçant ne peut pas fonctionner. Mais à travers ces récits, l'auteur aspire-t-il réellement à conduire l'ensemble de ses lecteurs vers le renoncement ou prône-t-il un type de comportement en particulier ?

Les récits du « Fils d'un roi israélite » (n°9), de « Hārūn al-Rašīd et son fils renonçant » (n°71) et d'« Al-Ma'mūn et son fils renonçant » (n°72) répondent, d'une certaine façon, à cette problématique. En effet, dans aucun de ces récits le roi/calife n'a quitté le pouvoir et s'est mis à errer sur terre en renonçant. Peut-être est-ce une façon pour l'auteur de maintenir un équilibre et d'inviter, certes, au renoncement mais de façon modérée ? Mais le roi du neuvième récit incarne-t-il pour autant cette modération ?

Plus haut, l'exemple du gouverneur de Basra (n°59) qui se distinguait par son ascétisme représentait le prototype du gouverneur idéal, intégrant la dévotion et la modération aussi bien dans son mode de gouvernement que dans son rapport aux richesses et biens terrestres. Dans le neuvième récit en revanche, le roi incarne l'excès. L'accent est mis sur sa longévité, sur la multitude d'enfants qu'il a et sur ses richesses. Le roi s'oppose, dès le départ, à ses fils qui choisissent un mode de vie antagoniste et l'opposition s'accroît avec le dernier fils qu'il protège explicitement du *zuhd*. L'un des motifs littéraires du récit inspiré de l'histoire de Bouddha et que l'on retrouve, par ailleurs, dans les *Nuits*, est celui du père-roi enfermant son enfant pour le protéger du monde extérieur mais qui n'y parvient pas, à cause du destin. Le message est donc clair : on ne change pas le destin (*qad sabaqat fīhi al-maqādir*⁶¹⁵). Même en emmurant son fils, celui-ci finit par emprunter le même chemin que ses frères. L'élément déclencheur dans ce récit est la vision des trois hommes : le malade, le sénile et le mort⁶¹⁶. Trois

⁶¹⁵ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.35.

⁶¹⁶ Le récit du prince séquestré par son père – entre autres – puise ses motifs dans la légende de Bouddha elle-même reprise par la littérature arabe dans *Le livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismélienne*, éditée et traduite par Daniel Gimaret (1971). Dans ladite version, le texte s'amorce par une présentation du roi Ğunaysar, connu pour sa tyrannie, son avidité et sa concupiscence. Un jour, il s'entretient avec un ascète renommé qui lui expose la vanité de ce monde, blâmant le roi d'y avoir cédé. Celui-ci le chasse de son royaume. Peu de temps après, la femme du roi donne naissance à son premier enfant mâle. Les astrologues prédisent au roi que le fils deviendra « un guide de la religion et de l'ascétisme » (GIMARET, 1971, p.11). Il séquestre alors son fils tandis que sa haine pour les ascètes ne cesse de s'accroître, ordonnant leur mise à mort. En grandissant, son fils Būdāsf demande à sortir. Bien que son père fasse le nécessaire afin qu'il ne puisse rien apercevoir de la misère de ce monde, il croise deux mendiants : l'un malade et l'autre aveugle. Puis, il rencontre un vieillard qui lui parle de la mort. La suite du récit met en avant la rencontre de Būdāsf avec Bilawhar qui devient alors son maître spirituel. Le

visions qui correspondent à l'évolution irréversible de la vie de l'homme. L'ambition première du père qui désirait lui faire aimer les divertissements d'ici-bas a eu l'effet contraire : il s'en est détaché et plus encore, il aurait souhaité n'avoir jamais jeté ne serait-ce qu'un regard sur cette *dunyā*. Dissimuler la réalité aux yeux de son fils n'a fait que raffermir chez celui-ci son rejet du bas-monde. Maintenir un équilibre est alors nécessaire car la réponse à toute forme d'excès est, dans ce récit ainsi que dans le récit d'« Un roi du Yémen » (n°14), une attitude extrême qui consiste à tout délaissier et partir errer jusqu'à la mort.

Voici ce qu'on peut donc lire dans « Un roi du Yémen » :

On rapporte le récit suivant : Une bataille opposa deux rois yéménites. L'un d'eux remporta la victoire, tua son adversaire et mit en déroute ses compagnons. La capitale fut décorée et les foules rassemblées pour l'accueillir. Mais tandis qu'il rentrait à cheval vers le palais, un homme que l'on taxait de fou s'arrêta à son passage et lui récita quatre vers :

*Prête l'oreille aux jours, si tu es un homme avisé,
Tu y entendras tantôt des ordres, tantôt des interdits ;
Nombreux sont les rois ensevelis sous terre
Qu'hier encore je voyais trôner sur les chaires !
Si tu es clairvoyant au sujet de ce monde,
La part que tu en prendras sera semblable au viatique du voyageur.
Tant que l'homme conserve sa religion dans la vie d'ici-bas,
Rien de ce qu'il en perd ne peut lui manquer !*

Aussitôt, le roi répondit : « Tu as dit vrai », il descendit de son cheval, se sépara de ses compagnons et partit pour la montagne non sans avoir exigé de ses compagnons qu'ils jurassent de ne pas le suivre. Par la suite, plus personne n'entendit parler de lui et le Yémen passa plusieurs jours sans gouvernement, avant qu'un successeur au pouvoir ne lui fût finalement choisi.

La lecture de ce récit particulièrement bref où les actions se succèdent promptement soulève plusieurs questions. Hormis celle qui concerne le comportement du roi et à laquelle nous avons déjà répondu par l'analyse des récits précédents, il est intéressant, dans le cas de ce récit, de se

texte est empreint d'éléments de sagesse et de spiritualité relativement « proche-orientalisée ». En effet, tel que le souligne Gimaret, « la légende bouddhique est cependant, [...], très « arrangée ». Būdāsf est ici un prophète dans la tradition du monothéisme proche-oriental. Un ange lui annonce sa mission. Quatre anges l'élèvent au ciel. La religion qu'il prêche est celle de Bilawhar (qui n'est cependant pas nommé), celle du « Royaume du Ciel », la « religion de Dieu », que Dieu révèle aux hommes par Ses prophètes. Tout ceci est fort étranger au bouddhisme » (GIMARET, 1971, p.24). En outre, les différences entre le récit n°9 de notre recueil ainsi que le récit tel qu'il figure dans *Le livre de Bilawhar et Būdāsf* sont notables, témoignant vraisemblablement d'une évolution des différentes versions. Dans le cadre d'une recherche plus approfondie du récit n°9, il serait pertinent de relever les dissemblances des différentes versions et de les contextualiser ; ce que nous ne ferons pas dans cette thèse.

pencher sur les particularités de ces vers et leur interprétation, à l'instar du poème du cinquante-neuvième récit qui avait également joué un rôle notoire dans la transformation positive du personnage. Parmi les questions qui se posent, il y a la réaction du roi ainsi que le statut du récitant. Pourquoi le roi serait-il le seul à réagir aux paroles du fou ? Comment ces paroles qui émanent d'un fou peuvent-elles être empreintes d'autant de sagesse ? Comment expliquer la réaction presque instantanée du roi ? La *tawba* relèverait-elle toujours de la spontanéité ? Qu'est-ce qui motive le roi, au sommet de sa gloire, à renoncer ? Et que traduit sa retraite à la montagne dans la compréhension du récit ?

La situation initiale du récit nous transmet très peu d'informations sur le personnage. L'accent est mis sur la bataille, sa victoire et la célébration de celle-ci. Toutefois, quelques éléments nous permettent d'interpréter son état initial comme satisfaisant. En effet, sa situation de roi, qui plus est victorieux d'une bataille durant laquelle il met en déroute ses adversaires, suppose qu'il dispose d'une notoriété certaine (les foules rassemblées pour l'accueillir), de richesses (« la capitale est décorée » ; « il rentre à cheval vers le palais ») et qu'il s'acquitte de ses fonctions royales. L'accent est mis, dès le départ, sur le roi seul qui s'élève de plus en plus socialement et politiquement par sa victoire sur l'autre roi ; une élévation que traduit également sa position sur le cheval et que nous mettrons en lien, plus tard, avec les vers du récit et le dénouement de celui-ci. Tous les éléments de la situation initiale suggèrent un contexte favorable au roi. En menant une bataille, le roi déploie ses efforts pour des motifs terrestres et en remportant la victoire, il atteint un statut encore plus élevé. Mais lorsqu'il entend ces vers, s'opère chez lui une prise de conscience immédiate. Quelle est donc sa « faute » et quel doit être son objectif ? Qu'est-ce qui le pousse au renoncement alors qu'il est au sommet de sa gloire ? En réalité, une fois l'ennemi extérieur battu, il reste l'ennemi intérieur, le *nafs* qui se doit de lutter contre les tentations d'ici-bas, la gloire, les richesses et les divertissements – entre autres.

Le premier vers (*Prête l'oreille aux jours, si tu es un homme avisé, tu y entendras tantôt des ordres, tantôt des interdits*) exprime, par la forme et par le fond, l'idée d'un ordre. Sous forme d'injonction (*tasamma* – impératif à la deuxième personne du singulier), l'énonciateur exhorte le roi, à prêter attention au monde qui l'entoure, aux jours (*ayyām*) qui passent car il y entendra « tantôt des ordres, tantôt des interdits » (*fa-innaka fīha bayna nāhin wa āmir*). La référence aux jours qui passent n'est pas sans rappeler d'une part *ayyām al-'Arab* (« les jours des Arabes »), récits des batailles à l'époque préislamique et au début de l'avènement de l'islam et

d'autre part, le genre poétique ancien axé sur la plainte du temps qui passe et communément appelé *šakwa-l-zaman/al-dahr*⁶¹⁷.

La mise en perspective de ces références rend compte du lien entre ces « jours », les batailles passées et le temps qui finit par tout ensevelir. La victoire ne protège pas contre le temps qui passe et la mort qui approche. De fait, face à cette mise en garde, à cet « ordre », le roi, d'un œil averti, est censé tirer certaines leçons de ces jours passés et de ces signes voulus par Dieu. L'interdiction (*nahy*) et l'ordre (*amr*) sont deux notions qui non seulement régissent d'une certaine façon le rapport à l'éthique et à la morale mais qui traduisent également un concept islamique important : celui d'« ordonner le bien et d'interdire le mal » ou de « commander le convenable et d'interdire le blâmable » selon les traductions (*al amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*). Dans la sourate *al-Tawba* verset 71, Dieu dit : « Les croyants et les croyantes sont alliés les uns des autres. Ils commandent le convenable, interdisent le blâmable, accomplissent la *ṣalāt*, acquittent la *zakāt* et obéissent à Allah et à Son messager. Voilà ceux auxquels Allah fera miséricorde, car Allah est Puissant et Sage » (*al-mu'minūn wa-l-mu'mināt ba'dhum awliyā' ba'd ya'murūn bi-l-ma'rūf wa yanhawna 'an-al-munkar wa yuqīmūn al-ṣalāt wa yu'tūna al-zakāt wa yuṭī'ūn Allah wa rasūlahu ulā'ika sayarḥamuhum Allah inna Allah 'azīz ḥakīm*) (Coran 9 :71). La première chose que Dieu mentionne après la référence aux croyants et aux croyantes est le fait de « commander le convenable et d'interdire le blâmable », mettant ainsi l'accent sur l'importance de s'adonner au bien avant même d'accomplir la prière.

A côté du genre poétique préislamique de la plainte du temps qui passe et de la mort qui approche s'insère une référence islamique notoire que les vers tendent à confirmer.

Après avoir ordonné au roi de prêter attention, l'énonciateur des vers lui prodigue dans le deuxième vers des exemples : *Nombreux sont les rois ensevelis sous terre ; qu'hier encore je voyais trôner sur les chaires !* Tandis qu'il mentionnait dans le premier vers les jours qui passent et desquels le roi devrait en tirer une moralité, le poète lui fournit ici des exemples concrets en évoquant des rois qui sont « ensevelis sous terre » alors qu'ils [*trônaient*] *sur les chaires* ».

Le personnage qui incarne la figure d'un roi se voit interpellé par l'injonction du premier vers et ensuite par la référence (aux rois) qui le concerne directement puisque lui-même est roi. Le poète évoque les rois passés qui, malgré leurs richesses, leur position et leur pouvoir ont fini par périr. Ils se retrouvent plus bas que terre eux qui, hier encore (*bi-l-ams*), étaient surélevés.

⁶¹⁷ Genre poétique notamment cité dans l'article de SCHOELER, 2010-2011, p.35.

La transition entre le premier et le deuxième vers est notamment marquée par *bi-l-ams* qui, à certains égards, insiste sur la brièveté du récit mais surtout sur l'approche soudaine de la mort qui frappe sans prévenir et qui dépossède du jour au lendemain tout être de ses biens, de son statut et de son pouvoir.

L'opposition sous terre/sur les chaires se reflète notamment dans la symétrie des deux hémistiches qui évoquent tantôt l'abaissement et tantôt la surélévation. Elle se manifeste également dans le corps du récit lorsque le roi est élevé par son statut, sa victoire, son cheval, comme il l'a été, dans les vers, sur les chaires. Le roi du Yémen, même au sommet de sa gloire, trônant sur les chaires, n'est pas à l'abri de subir le même sort que ces rois ensevelis sous terre. Si la mort n'épargne personne, riche ou pauvre, roi ou non, existe-il une issue qui serait plus salutaire ?

La réponse à cette question est révélée dans le troisième vers que le poème énonce sous forme de conseil. Le poète lui dit : *Si tu es clairvoyant au sujet de ce monde, la part que tu en prendras sera semblable au viatique du voyageur*. La référence à la clairvoyance (*in kunta baṣīran*) est l'un des éléments les plus importants. C'est uniquement « si » le roi fait preuve de clairvoyance qu'il sera en mesure de discerner la part qu'il prendra de ce monde. Ici encore, le contenu du vers rappelle le Coran, ses thèmes, son but et ses injonctions. On passe de l'exemple centré sur les rois dans le deuxième vers à un conseil dépersonnalisé qui, grâce à l'utilisation du verbe « être » à la deuxième personne du singulier (*in kunta*) interpelle aussi bien le personnage du récit que le lecteur du recueil.

La notion de clairvoyance fait l'objet de cinquante-trois occurrences dans le Coran. La plupart du temps, le terme *baṣīr* s'applique à Dieu comme étant le connaisseur de toutes choses, le témoin de nos actions, le clairvoyant. Lorsque le terme s'applique à l'individu, il est souvent opposé à la cécité prise dans son sens figuré. L'aveugle, aux côtés du sourd et du muet, est celui qui est égaré (litt. *Ceux qui ne peuvent donc pas revenir [de leur égarement] – fa-hum lā yarġi 'ūn*) (Coran 2 : 18), qui ne raisonne pas (*[...] fa-hum lā ya'qilūn*) (Coran 2 : 171) s'opposant aux doués d'intelligence (*ūlū al-albāb*) (Coran 13 : 19).

Baṣīr traduit donc une connaissance de la réalité divine, de la vérité transmise par Dieu à son Messager et la même notion apparaît dans le chapitre d'al-Ġazālī consacré à la réprobation du monde d'ici-bas comme nécessaire à la prise de conscience du croyant : l'homme clairvoyant, « durant son voyage vers l'au-delà [...] ne s'occupe de son corps qu'en cas de nécessité » (*fa-*

kaḍālika al-baṣīr fī al-safar ilā al-āhira lā yuṣḡalu bi-ta'ahhud al-badan illā bi-l-ḍarūra)⁶¹⁸, tourné dès-lors vers la purification de son cœur et de son âme.

Dans ce vers, l'idée de clairvoyance est liée à celle de la vie d'ici-bas (*dunyā*). A la différence du genre préislamique mentionné plus haut où la complainte du temps ne faisait pas pour autant du monde terrestre un lieu susceptible d'éloigner l'être humain de son Créateur, ici le roi/lecteur est clairement invité à se contenter du nécessaire dans cette vie puisque l'au-delà, avec l'avènement de l'islam, devient la finalité du croyant. Après l'attestation de l'unicité de Dieu et de Muḥammad comme étant son Messager, la croyance dans le jour du Jugement et l'au-delà constitue l'un des fondements du dogme islamique. Si le roi/lecteur fait preuve de clairvoyance, il saura prendre la part de ce monde semblable au viatique du voyageur (*zād al-musāfir*). La comparaison du *dīn* au viatique fait partie de ces images usuelles par la suite investies d'une dimension islamique et les provisions qu'il est invité à prendre de ce monde ne sont autres que la piété et les bonnes actions. A ce sujet, Dieu a dit : « [...] *Et prenez vos provisions ; mais vraiment la meilleure provision*⁶¹⁹ *est la piété* » (*wa tazawwadū fa-inna ḥayr al-zād al-taqwā*) (Coran 2 : 197). Luqmān, connu pour sa sagesse, aurait également dit, en s'adressant à son fils : « Mon cher enfant ! Ce bas monde est un océan profond, dans lequel se noient un grand nombre d'hommes. Que ton vaisseau pour le traverser soit alors la piété envers Dieu, que tes provisions de route soient la foi en Dieu, et que ta route soit la remise confiante en Dieu ! [...] »⁶²⁰.

A ce troisième vers succède le dernier vers qui vient expliciter l'idée du viatique du voyageur ; une affirmation qui se pose en considération générale : *Tant que l'homme conserve sa religion dans la vie d'ici-bas, rien de ce qu'il en perd ne peut lui manquer !* Le viatique que nous avons interprété plus haut comme étant la piété grâce aux références coraniques notamment est associé, dans le dernier vers, à la religion (*dīn*). En d'autres termes, cette image du viatique est ici explicitée par la « religion », l'essentiel de cette vie d'ici-bas. Le roi/lecteur est appelé à ne conserver de ce monde que sa religion au moyen du renoncement, l'un des instruments par lequel le croyant accomplit son développement spirituel et religieux⁶²¹.

Dans le chapitre intitulé « *damm al-dunyā* » de l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, al-Ġazālī met en avant trois choses du monde d'ici-bas qui n'en font pas vraiment partie car tournées vers l'au-delà :

⁶¹⁸ AL-ĠAZĀLĪ, 2013b, p.85 ; AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.1127.

⁶¹⁹ Berque traduit le mot *al-zād* par « viatique » qui, en français, prend notamment le sens de « secours, soutien » (<https://www.cnrtl.fr/definition/viatique> (Consulté le 24 août 2021)).

⁶²⁰ AL-BAYHAQĪ, 1995, p.238.

⁶²¹ ABDUL RAUF, 2008, p.591.

la réflexion (*al-fikr*), la mention de Dieu (*al-dīkr*) et l'éloignement/délaissement des désirs (*al-kaff 'an al-šahawāt*)⁶²². En outre, une parole du prophète Muḥammad citée en guise de conclusion de ce chapitre fait mention du salut d'un seul groupe parmi ceux qui l'ont suivi, ce sont ceux qui « ne prenaient pas de ce monde pour lui-même, mais uniquement pour leur religion [...] » (« *mā kānū ya'ḥudūna al-dunyā li-l-dunyā bal li-l-dīn* »)⁶²³. L'idée exprimée par les deux derniers vers, où ce qu'il y a à « prendre » se réfère à la piété et la religion est ici mise en avant et énoncée par le prophète lui-même.

Ces vers placés dans la bouche d'un fou qui exhorte le roi en lui ordonnant de prêter attention au temps qui passe, en lui procurant des exemples de rois qui ont péri et en l'invitant à être clairvoyant et à ne prendre de ce monde d'ici-bas qu'une part semblable au viatique du voyageur et représenté par la religion exhorte également le lecteur. Ils appellent le roi à se tourner vers le repentir et la dévotion de même qu'ils interpellent le lecteur, qui évolue dans un contexte où l'islam s'est implanté, à se repentir. Ils ne sont pour le musulman qu'un rappel des injonctions coraniques tandis qu'ils sont pour le roi un appel à se tourner vers Dieu. Les vers qui appartiennent au genre du poème ascétique apportent avec eux l'islam avant l'islam. Empreints de références coraniques, ces vers sont placés dans la bouche d'un fou, c'est-à-dire de l'être supposé, par définition, s'opposer au *'aql*, à la raison, et *a fortiori* à la sagesse. Comment donc cet *appel* à la sagesse, à la vérité (*bašīra*), à la religion (*dīn*) et qui n'est que *rappel* de l'injonction coranique peut-il émaner d'un fou ? Qui est ce fou ? Comment ces vers peuvent-ils engendrer une réaction si spontanée de la part du roi et ne faire réagir que lui ?

L'un des éléments les plus pertinents du récit réside dans la folie de l'énonciateur des vers et ce, pour diverses raisons. Premièrement, c'est l'un des seuls récits du recueil qui fait référence à la folie et met en scène un personnage caractérisé par celle-ci (l'autre étant celui du Maître de Bid'a, n°127). Deuxièmement, le rôle que joue le fou dans le récit du « roi du Yémen » est déterminant. En tant qu'agent dans la prise de conscience du roi, c'est, en grande partie, par sa présence et par la récitation de ses vers que le processus d'amélioration éthique du personnage est rendu possible. Mais qui est donc ce fou ?

Le texte n'explicite, à aucun moment, le nom du poète en question. Toutefois, de brèves recherches nous ont permis d'attribuer ces vers au poète abbasside Abū al-'Atāhiya (m. 210 ou

⁶²² AL-ĠAZĀLĪ, 2013b, p.83 ; AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.1123.

⁶²³ AL-ĠAZĀLĪ, 2013b, p.100 ; « *mā kānū ya'ḥudūna al-dunyā li-l-dunyā bal li-l-dīn* » (AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.1133).

211/825 ou 826), soit « le père de l'idiotie/folie⁶²⁴ » ; établissant un lien tout à fait implicite avec le fou du récit. Abū al-ʿAtāhiya contribue remarquablement au développement du genre poétique des *zuhdiyyāt* dont il est l'un des plus éminents représentants⁶²⁵.

Néanmoins, le récit que l'auteur situe avant l'avènement de l'islam ne dévoile rien concernant l'identité du poète à l'exception de sa folie qui, une fois l'auteur des vers identifié, nous permet d'établir un lien entre le fou du récit et Abū al-ʿAtāhiya. Insérer des vers abbassides dans un récit préislamique ne fait, par conséquent, que confirmer notre thèse d'un islam avant l'islam. Leur origine abbasside et leur identification au genre poétique des *zuhdiyyāt* atteste de l'attribut islamique du contenu des vers que nous avons analysés précédemment. En outre, cet anachronisme prouve non seulement l'origine controuvée du récit que vient appuyer l'absence d'*isnād* et la formulation de départ « on raconte que » (*ruwīya*) mais il permet également de mieux appréhender ce qui est considéré comme une « faute » et qui relève plutôt du changement d'attitude.

Pour en revenir à la folie, le motif du fou vecteur d'une certaine moralité n'est pas un motif exclusif à notre récit. Il se développe à partir du 10^e siècle dans plusieurs types de littérature. Les *ʿUqalāʾ al-maḡānīn* d'al-Nisābūrī (m. 406/1015) dont l'intitulé est un oxymore signifiant littéralement « Les Sages des fous », soit les sages que l'on peut trouver parmi les fous, témoigne justement de cette sagesse démentielle qui ne devient sensée que lorsqu'elle est associée au sacré et à l'au-delà.

Selon Katia Zakharia dans son article consacré à cet ouvrage, al-Nisābūrī perçoit cette sagesse démentielle comme étant « l'expression d'une dynamique dans laquelle la foi et le discernement sont dissociés de l'entendement rationnel et de l'intelligence pratique⁶²⁶ ». En d'autres termes, le fou, comme d'ailleurs l'idiot, qui est sans doute le plus étranger à la raison devient le transmetteur « d'un certain type de raison⁶²⁷ », d'un message éthique et religieux souvent axé sur les thèmes de l'ici-bas et de l'au-delà. En effet, Pierre Lory relève une certaine tendance chez ces fous à montrer que « la véritable déraison consiste à s'attacher à ce monde éphémère en oubliant l'imminence de la mort, à céder aux pièges de la vie mondaine et vaine, au risque

⁶²⁴ Le terme *ʿatāhiyya*, de la racine « ʿ-t-h » désigne la folie et l'idiotie. Les deux notions se confondent dans une seule et même racine pour désigner un individu qui se caractérise par sa folie (*taḡannun*), son ignorance (*taḡāhala*), son manque de discernement (*lā ʿaqla lahu*) et sa stupidité (*aḥmaq*) (« ʿ-t-h », Kazimirski, *Lisān al-ʿArab*, Lane's *Lexicon*, [les références se suivent en lignes] : <https://cutt.ly/OTufCde> (Consulté le 9 novembre 2021).

⁶²⁵ SCHOELER, 2010-2011, p.28.

⁶²⁶ ZAKHARIA, 1997, p.269.

⁶²⁷ LORY, 2017, p.407.

de se perdre⁶²⁸ ». Le fou est un personnage marginal de la société qui, à cause de sa folie, se fait exclure de la communauté mais s'en sépare aussi volontairement. C'est précisément cette tendance qui se manifeste dans le récit du roi du Yémen et dans les vers récités par ce fou.

Différent, il se distingue du reste de la foule car taxé de folie. Mais parmi cette même foule, il est le seul à s'être détaché des biens et des plaisirs d'ici-bas, à avoir saisi pleinement le caractère éphémère de cette vie terrestre. Marginalisé, étranger à la raison, détaché de la *dunyā*, le fou s'oppose au roi qui, par définition, gouverne la société, doit faire preuve de discernement et vit dans l'opulence, jouissant des plaisirs d'ici-bas.

La situation initiale du récit est centrée sur la victoire du roi et sur la célébration de celle-ci. La capitale est décorée (*zuyyīnat*) pour l'accueillir. L'utilisation du verbe *zayyana* n'est pas sans rappeler – entre autres – le verset 46 de la sourate de « La Caverne » où il est dit : « *Les biens et les enfants sont l'ornement de la vie de ce monde. Cependant, les bonnes œuvres qui persistent ont auprès de ton Seigneur une meilleure récompense et [suscitent] une belle espérance* » (*al-māl wa-l-banūn zīnat al-ḥayāt al-dunyā wa-l-bāqiyāt al-ṣāliḥāt ḥayr 'inda rabbik ṭawāban wa ḥayr amalan*). Le terme *zīna* y est explicitement associé aux biens du monde éphémère d'ici-bas, contrairement aux bonnes œuvres qui, elles, perdureront dans l'au-delà.

Face à cette gloire, à ces ornements et richesses exposés aux yeux de la foule, le fou évoque les rois qui, par le passé, triomphaient comme lui mais que la mort a fini par frapper. Celui que l'on taxait de fou est en réalité le plus sage de tous. Le fou s'oppose au roi et la folie à la sagesse mais tous finissent par fusionner lorsque le fou, porteur d'une sagesse, invite le roi, supposé sage, à changer de conduite. A cet effet, la réaction du roi qui répond au fou « tu as dit vrai », descend de son cheval pour se retrouver au même niveau que ses semblables et ne réfute à aucun moment ces paroles qui émanent d'un fou, vient attester de la sagesse de ses vers, de leur puissance et de leur efficacité. La fonction éthique des vers est tellement convaincante que le changement d'attitude du roi est immédiat.

Les propos du fou empreints d'une sagesse exemplaire font réagir le roi, seul parmi tous. D'une part, cette réaction isolée pourrait notamment s'expliquer par le contenu des vers qui ne font référence qu'aux rois (*Nombreux sont les rois ensevelis sous terre...*), le roi du Yémen étant donc le seul à « pouvoir » être frappé par cette exhortation. D'autre part, il semblerait qu'une prédisposition à la sagesse chez le roi expliquerait, en partie, cette volonté spontanée de se repentir ou plutôt de changer d'attitude. La notion de repentir est ici plus nuancée et il s'agirait

⁶²⁸ *Ibid.*

plutôt d'une conversion dans le sens d'un changement de comportement chez le personnage vis-à-vis de ses biens. Cette prédisposition ne renverrait-elle pas à cette idée très présente dans le texte coranique affirmant que « Dieu égare qui Il veut et Il guide vers Lui celui qui se repent » (*inna Allāh yuḍillu man yašā' wa yahdī ilayhī man anāba*) (Coran 13 : 27) ? Il y est dit également : « Nous avons destiné beaucoup d'hommes et de djinns pour l'enfer. Ils ont des cœurs, mais ne comprennent pas. Ils ont des yeux, mais ne voient pas. Ils ont des oreilles, mais n'entendent pas [...] » (*wa laqad ɗara'nā liğahannam kaṭīran min al-ğinn wa-l-ins lahum qulūb lā yafqahūn bihā wa lahum a'yun lā yubširūn bihā wa lahum aɗān lā yasma'ūn bihā*) (Coran 7 :179). Dans une compréhension du récit révélant un « islam avant l'islam », le roi aurait été guidé par Dieu car il aurait « compris », « vu » et « entendu ». Un échange « fou », de ce qui paraît être une vie superficielle et éphémère pour une vie plus essentielle et qui devient une évidence pour ceux qui comprennent et réfléchissent. Il gagne une première bataille contre le roi au début du récit mais perd, volontairement, celle menée par le fou puisqu'il délaisse pouvoir, royaume et richesses. Mais cette perte n'est-elle pas, du point de vue du recueil, la plus grande des victoires lorsque le personnage abandonne ainsi biens matériels et divertissements pour une ascension cette fois-ci spirituelle ?

Après avoir analysé cet appel, étudié la folie de l'énonciateur des vers et appréhendé la question en opposant puis en associant folie et sagesse, la suite de cette analyse sera consacrée à la réaction du roi que nous définissons comme la manifestation de son repentir et qui se caractérise par un renoncement au monde (*zuhd fī al-dunyā*) et le retrait (*halwa*) à la montagne.

Le *zuhd* suggère que l'on ne s'accroche point à ce qui est éphémère mais que l'on vive en « renonçant » aux biens et aux plaisirs d'ici-bas, tourné vers Dieu et dans l'attente de la mort. Il représente non seulement le thème principal des *zuhdīyyāt*, comme mentionné plus haut, mais fait très tôt l'objet de monographies dont le *Kitāb al-zuhd* d'Aḥmad ibn Ḥanbal (m. 241/855) déjà cité.

Dans la dernière partie du récit du « roi du Yémen », la manifestation de la « conversion » de celui-ci est caractérisée par les motifs du *zuhd* et du retrait à la montagne. Lorsque le roi entend les vers, sa réaction est immédiate : il confirme la « véracité » des propos du fou, descend de son cheval, se sépare de ses compagnons, leur fait jurer de ne pas le suivre et part à la montagne. Il descend de son cheval comme il serait descendu de son trône (*minbar*), symbolisant l'abaissement après une surélévation relative puisque dans les deux cas, on monte sur un cheval et sur un *minbār* pour en redescendre. Le roi délaisse ensuite son pouvoir, se détachant ainsi de ses sujets, puis de l'ensemble de la communauté en se retirant à la montagne. Pourquoi agit-il

ainsi et quelle était sa faute – si faute il y a ? Lorsque dans le récit, l’auteur fait l’apologie du *zuhd* en le définissant comme la manifestation du repentir du personnage et que ce même *zuhd* incarne la manifestation de repentir du personnage dans plus d’un tiers du recueil, on saisit que le renoncement est au cœur de l’éthique défendue par Ibn Qudāma. Il en fait l’apologie comme le démontrent de nombreux récits du recueil et pose le renoncement comme l’une des voies essentielles au développement éthique, spirituel et religieux du croyant.

En outre, précédemment dans cette étude, nous avons évoqué l’un des principes essentiels au bon gouvernement cité notamment par al-Ġazālī et défendu par Ibn Qudāma dans son recueil et qui résidait dans le détachement des plaisirs d’ici-bas. L’auteur incite explicitement les gouverneurs à se détacher des plaisirs d’ici-bas et à se contenter de ce qu’ils possèdent, s’éloignant de toute forme d’ostentation. Toutefois, le comportement du roi incarne-t-il vraiment une faute ? Ou l’interprétation suggérée par le schéma narratif du récit traduit-elle une perspective exagérée de l’auteur qui ferait de tout musulman détenteur de biens et de pouvoir un « coupable » ? Ce qui est, par conséquent, implicitement reproché au roi du récit est son caractère vaniteux face à une victoire qui relève du monde éphémère. La vraie victoire n’est-elle pas celle qui se dessine en vue de l’au-delà ? Du point de vue général du recueil et si l’on tient compte de l’ensemble des récits de gouvernants dont le « repentir » consiste à se détacher des biens d’ici-bas et du pouvoir, l’ostentation incarnerait cette « faute » et le renoncement une solution motivée par le repentir. La vision d’Ibn Qudāma reflète-elle une perspective particulièrement hanbalite où le *zuhd* possède une place essentielle si l’on considère – entre autres – que l’un des premiers traités de *zuhd* fut rédigé par Aḥmad ibn Ḥanbal ? Cette perspective hanbalite du rapport aux biens et plaisirs du monde d’ici-bas s’inscrirait-elle dans le contexte historique de l’époque qui voit l’affirmation progressive du hanbalisme ? Le message d’Ibn Qudāma traduit-il une réaction au contexte politique post-Ṣalāḥ al-Dīn marqué par les tensions et les rivalités de ses successeurs ? L’introduction du recueil ne révélant aucune information détaillée relative à ce contexte historique et à la rédaction de ce recueil, les interrogations demeurent ouvertes et ne sauraient trouver de réponses – à notre connaissance – qui ne soient hypothétiques.

Dans le récit, le motif du renoncement s’accroît par celui du retrait (*ḥalwa*) à la montagne. Le roi ne renonce pas uniquement au pouvoir, aux richesses et aux plaisirs terrestres mais se retire, tout seul, à la montagne. Le motif de la *ḥalwa* se retrouve notamment dans la littérature

soufie⁶²⁹, ce qui contribuant à inscrire le message du *Kitāb al-tawwābīn* dans une tendance soufie manifeste. Le motif en question apparaît plusieurs fois dans le recueil d'Ibn Qudāma. Outre le récit du roi du Yémen (n°14), le motif du retrait à la montagne se retrouve dans quatre récits notamment (n°10, 11, 40, 58, 63) et s'inscrit dans la conception éthico-religieuse du renoncement (*zuhd*) aux biens matériels et aux plaisirs du monde d'ici-bas de façon globale. L'amélioration éthique du personnage est privilégiée par son renoncement aux plaisirs terrestres et assure, d'un point de vue mystique, son salut dans l'au-delà. Au-dessus donc du musulman ordinaire qui accepte aisément richesses et pouvoir, Ibn Qudāma fait l'apologie d'une autre catégorie de musulman : les soufis. En délaissant richesses et pouvoir, le roi s'élève encore plus ; une élévation qui se manifeste dans un récit tel que celui du « Roi du Yémen » par l'abandon du trône et du pouvoir – la hiérarchie humaine – pour s'élever dans la hiérarchie divine en gravissant la montagne dont le prochain niveau n'est autre que le Ciel.

En poésie, la montagne est le comparatif, par excellence, de l'impassibilité, de l'éternité ou de l'inaccessibilité. Le verbe utilisé dans le récit, *raqīya*, évoque l'idée d'ascension, d'escalader jusqu'au sommet ou du moins jusqu'aux endroits presque impossibles à atteindre. Se retirer à la montagne traduit une volonté de solitude. Il délaisse son confort matériel et son pouvoir, devenant le *patient* d'une dégradation sur le plan pragmatique et hédonique mais s'élève, spirituellement, par son repentir, son renoncement et son retrait à la montagne. Il abandonne une communauté pour un autre type de communauté, celle avec Dieu ; de même qu'il abandonne cette vie, la *dunyā*, pour celle de l'au-delà, la *āhira*, éternelle. Le récit nous informe, à cet effet, que « *plus personne n'entendit parler de lui* » ; formule qui laisse présager la mort éventuelle du personnage.

Se retirer à la montagne permet non seulement au repentant de prendre des distances avec son environnement social où les tentations prédominent et de prendre un nouveau départ mais s'élever de cette façon permet surtout au repentant de se rapprocher de Dieu. Lorsque Moïse a reçu la Révélation, il était sur le mont Sinaï. Lorsque le prophète Muḥammad a commencé à recevoir la sienne, il était dans la grotte de Ḥirā', située sur une montagne également, où il avait l'habitude d'effectuer ses retraites et ses méditations. Les exemples de personnages historiques

⁶²⁹ Dans l'épître d'al-Quṣayrī, la *ḥalwa* représente la troisième station mystique (*maqām*) après la *tawba* et la *muḡāhada* (l'effort) (AL-QUṢAYRĪ, 2007a, p.VIII). Le terme vient de *ḥalā* qui signifie « être libre », « quitter, abandonner », « se trouver dans un lieu retiré ou secret », entre autres (« h-l-w », *Kazimirski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Mmn0O6d> (Consulté le 7 juillet 2021)).

et religieux éminents pour qui le retrait à la montagne a joué un rôle important dans leur ascension éthique et spirituelle ne manquent pas.

Se retirer à la montagne signifie se retirer dans un lieu désert, difficile à atteindre où le personnage, de même qu'il entreprend l'ascension de la montagne, entreprend le dépassement de soi, renonçant à tout ce qu'il possède pour jouir de sa nouvelle « liberté » (le verbe *ḥalā* signifie également le fait d'être libre et celui de tout quitter)⁶³⁰.

A la recherche de la solitude dans laquelle se fait le rapprochement avec Dieu, le roi se détache de sa communauté comme s'il se détachait de cette vie d'ici-bas pour atteindre celle dans l'au-delà. Face au message porteur de sagesse, le roi a réagi. Entouré de ses sujets, il est le seul à faire l'objet d'une prise de conscience, supposant que seul un être prédisposé à percevoir les signes peut réagir à un tel message (Coran 45 : 13).

Cette idée viendrait justifier son entreprise solitaire et son renoncement expliquerait probablement sa volonté de ne pas être suivi par ses compagnons. Dans cette démarche, sa précipitation, son retrait à la montagne, son besoin de solitude et son élévation vers Dieu sont semblables à une renaissance pour mieux mourir. Il se détache de tout ce qu'il incarnait auparavant pour se consacrer uniquement à la dévotion jusqu'à sa mort et franchit ainsi un niveau au-dessus de celui de roi.

2.2.1.3.2. Les jeunes hommes : une catégorie bien présente

Après celui de gouvernant, le profil du jeune homme est celui qui occupe le plus de place dans la catégorie des renonçants. A l'instar des premiers qui faisaient l'objet de huit récits avant l'islam et de huit récits après le chapitre consacré à l'avènement de l'islam, les récits de jeunes hommes sont au nombre de huit également. Qu'en est-il de ce chiffre et son interprétation possède-t-elle une certaine pertinence ? Bien qu'il s'agisse ici de considérations hypothétiques et qu'il est difficile de savoir si la récurrence de ce chiffre est volontaire ou non, il est toutefois intéressant d'évoquer brièvement la symbolique du chiffre huit en islam.

Outre sa présence en architecture avec l'étoile à huit branches, le chiffre huit fait l'objet aussi bien d'un verset coranique que d'un hadith. Dans la sourate *al-Ḥāqqa* (*Celle qui montre la vérité*), il est dit : « *Et sur ses côtés [se tiendront] les Anges, tandis que huit, ce jour-là, porteront au-dessus d'eux le Trône de ton Seigneur* » (*wa-l-malak 'alā arġā'ihā wa yaḥmilu 'arṣa rabbika fawqahum yawma'idīn tamāniya*) (Coran 69 : 17). Les différentes exégèses coraniques relatives à ce verset ne renseignent pas sur la symbolique du chiffre huit dans sa

⁶³⁰ « H-l-w », Kazimirski, [en ligne] : <https://cutt.ly/Mmn0O6d> (Consulté le 7 juillet 2021)

présente utilisation. Que ce soit le commentaire d'al-Ṭabarī (m. 310/923), d'al-Qurṭubī (m. 671/1273) ou plus tardivement, d'Ibn Kaṭīr (m. 774/1373), la problématique sur laquelle leurs textes mettent l'accent s'articule plutôt autour de l'image suggérée. S'agit-il de huit anges, de huit rangées⁶³¹ ou de huit mille anges⁶³² ? Ou s'agirait-il plutôt de quatre anges possédants chacun deux faces⁶³³ ? Néanmoins, ce qu'il est vraisemblablement intéressant de relever dans ce verset est son contexte : « *Ce jour-là* » (*yawma 'idin*) désigne indubitablement le jour de la Rétribution. En plus de figurer parmi les fondements du dogme islamique ('*aqīda*)⁶³⁴, le jour de la Rétribution représente une étape obligatoire dans l'aspiration ultime du croyant qu'est le paradis ; lequel, selon un hadith rapporté par Aḥmad ibn Ḥanbal, auraient huit portes : *man 'abada Allāh lā yuṣṣrik bihi ṣay'an fa-aqāma al-ṣalāt wa ātā al-zakāt wa sami'a wa aṭā'a fa-inna Allāh ta'ālā yudḥiluhu al-ğanna min ayyi abwāb al-ğanna ṣā'a wa lahā tamāniya abwāb*⁶³⁵. Dans le recueil d'al-Buḥārī, Abū Hurayra rapporte, d'après le prophète, un hadith dans lequel sont mis en exergue quatre portes en particulier : celle de la prière, du *ğihād*, du jeûne et de l'aumône :

Celui qui, pour la cause de Dieu, dépense une paire de choses de son bien, il lui sera dit par les portes du paradis : « Ô serviteur de Dieu ! Cela est bien ». Si celui-ci était de ceux qui accomplissaient la prière, on l'appellera par la porte de la Prière ; s'il faisait partie de ceux qui combattaient pour la cause de Dieu, on l'appellera par la porte du Combat pour la cause de Dieu ; s'il faisait partie des jeûneurs, on l'appellera par la porte d'ar-Rayyān ; et s'il était de ceux qui donnaient l'aumône, on l'appellera par la porte de l'Aumône. [...] Abu Bakr est intervenu en disant : [...] Mais y aura-t-il quelqu'un qu'on appellera par toutes ces portes à la fois ? – Oui, lui a-t-il répondu, et j'espère que tu seras l'un d'eux⁶³⁶. (Man anfaqa zawğayn fī sabīli-llāh nudīya min abwāb al-ğanna : yā 'abd Allāh hāda ḥayr. Fa man kāna min ahl al-ṣalāt du ṭya min bāb al-ṣalāt wa man kāna min ahl al-ğihād du ṭya min bāb al-ğihād wa man kāna min ahl al-ṣīyām du ṭya min bāb al-rayyān wa man kāna min ahl al-ṣadaqa du ṭya min bāb al-ṣadaqa [...] fa-qāla Abū Bakr : [...] hal yud'a aḥad min tilka al-abwāb kullihā. Qāla : na'am wa arğū an takūna minhum)⁶³⁷.

Chaque porte est donc accessible à celui qui œuvre dans la voie de Dieu. Quant à celui dont la dévotion intègre tous ces actes, le prophète affirme, à la fin du hadith, qu'il lui sera possible d'accéder au paradis par toutes les portes. Pouvoir accéder au paradis suppose donc d'avoir

⁶³¹ <https://cutt.ly/smn92dY> (Consulté le 5 mars 2019)

⁶³² <https://cutt.ly/xmn93Bv> (Consulté le 5 mars 2019)

⁶³³ <https://cutt.ly/Fmn97Mg> (Consulté le 5 mars 2019)

⁶³⁴ WATT, « 'akīda », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/Dmn3X7z> (Consulté le 5 mars 2019)

⁶³⁵ Cité notamment dans IBN KAṬĪR, 2006, p.1846.

⁶³⁶ AL-BUḤĀRĪ, 2003, p.10 : n°1897.

⁶³⁷ AL-BUḤĀRĪ, vol.3, 1997, p.82 : n°1897.

atteint un haut degré de religiosité et de spiritualité ; ce qui caractérise notamment nos personnages dévots, ascètes et renonçants.

Néanmoins, ces considérations sur le chiffre huit que l'on retrouve notamment dans les huit portes du paradis comme s'ils symbolisaient l'accomplissement d'un itinéraire spirituel des personnages demeurent hypothétiques et c'est pourquoi nous n'émettrons pas plus de postulats à ce sujet.

Pour en revenir aux récits qui mettent en scène des jeunes hommes, parmi les éléments qui les constituent, il est intéressant de relever dans l'ensemble de ces récits l'importance de la représentation de l'élément déclencheur dans la prise de conscience du personnage. En effet, tandis que dans d'autres récits du recueil cet élément était représenté par une voix lointaine, une vision durant le sommeil, une situation exemplaire, des vers, des versets coraniques ou encore par la voix consciente du personnage même, l'élément déclencheur dans les huit récits des jeunes hommes est incarné par une figure exemplaire et plus âgée, comme pour mettre l'accent sur la jeunesse du personnage et sur le rapport entre les générations. Cette figure est donc incarnée par une personne âgée (n°95), un père (n°90), une mère (n°107 et 108) ou, plus souvent, par un ascète de renom (n°78, 100, 110 et 124).

Comme pour le reste des récits mentionnés, nous ne réaliserons pas une analyse systématique des récits mais nous nous appuierons surtout sur les éléments narratifs qui présentent une certaine pertinence pour notre étude.

Dans les récits de « Ṣadaqa ibn Sulaymān al-Ġa'farī » (n°90), de « L'amuseur des Médinois » (« Mulhī ahl al-Madīna », n°107) et de « Dīnār al-'Ayyār » (n°108), les parents jouent un rôle de premier plan dans la transformation positive du personnage. En outre, les parents occupent une place importante dans les textes sacrés où il est dit, entre autres : « *Nous avons commandé à l'homme la bienfaisance envers ses père et mère ; sa mère l'a porté subissant pour lui peine sur peine : son sevrage a lieu deux ans. « Sois reconnaissant envers Moi ainsi qu'envers tes parents. Vers moi est la destination » »* (wa waṣaynā al-insān bi-wālidayhi ḥamalathu ummuhu wahnān 'alā wahnin wa fiṣāluhu fī 'āmayn an aṣkur lī wa li-wālidayka ilayya al-maṣīr) (Coran 31 : 14).

Quant aux hadiths, parmi les plus explicites concernant le comportement à adopter envers ses parents, 'Abd Allāh ibn Mas'ūd rapporte le dialogue suivant :

J'interrogeai le Messager de Dieu en disant : « O Messager de Dieu ! Quelle est la meilleure œuvre ? - La prière en son temps, répondit-il. Et quoi ensuite ? - La piété filiale. Et quoi ensuite ? - Le combat pour la cause de Dieu⁶³⁸.

(Qāla 'Abd Allāh ibn Mas'ūd (raḍīya Allāh 'anhu): sa 'altu rasūl Allāh (saw) qultu: yā rasūl Allāh ayyu al-'amali aḥḍal ? qāla: "al-ṣalāt 'alā miqātihā", qultu: tumma ayyun?" qāla: "tumma birru al-wālidayn" qultu: tumma ayyun?" qāla: al-ḡihād fī sabīli-Allāh)⁶³⁹.

Puis, plus loin dans le recueil d'al-Buḥārī, il est rapporté selon Anas ibn Mālik que le prophète aurait dit que,

Les plus grands péchés sont : (1) d'associer dans son adoration autre que Dieu ; (2) de tuer un être humain ; (3) **d'être indigne envers ses parents** ; (4) et de proférer un faux témoignage. (Anas ibn Mālik 'an al-nabīy (saw) qāla : "akbaru al-kabā'ir: al-iṣrāk bi-Allāh, wa qatl al-naḥs, wa 'uqūq al-wālidayn, wa qawl al-zūr, aw qāla wa ṣahādat al-zūr)⁶⁴⁰.

Que ce soit dans le verset coranique cité plus haut ou dans les deux hadiths où la piété filiale occupe la troisième position dans l'énumération des grands péchés, la relation parents-enfants occupe une place notable dans le chemin salutaire du croyant. La représentation des parents dans le *Kitāb al-tawwābīn* est donc doublement significative : leur présence participe d'une part à la dimension performative du recueil à travers la variété de profils qu'il fait figurer et d'autre part, le rôle qu'ils jouent dans la transformation du personnage tend à mettre l'accent sur l'obéissance de l'enfant envers ses parents comme composante religieuse essentielle. Dans les trois récits, le parent exhorte l'enfant à emprunter la voie des justes (*al-ṣāliḥīn*) et celle de la dévotion (*al-'ibāda*).

Ainsi, dans le récit de « Ṣadaqa ibn Sulaymān al-Ḡa'farī » (n°90), par exemple, Ṣadaqa lui-même raconte avoir connu une jeunesse fougueuse. Lorsque son père meurt, il se met à regretter sa négligence passée. Néanmoins, il ne cesse de pécher. Un jour, il voit son père en rêve, celui-ci lui dit : « Mon fils ! Je ne serai jamais aussi content que lorsque me seront exposées tes œuvres et qu'elles seront semblables à celles des vertueux » (*ya bunayya ! mā kāna aṣadda farahī bika wa a'māluka tu'raḍ 'alayya fa-nuṣabbihuhā bi-a'māl al-ṣāliḥīn*⁶⁴¹). À la suite de cela, Ḥālid ibn 'Umar al-Quraṣī raconte que le fils s'est soumis/s'est humilié⁶⁴² et s'est fait

⁶³⁸ *Ibid*, vol.4, 2003, p.80 : n°2782.

⁶³⁹ *Ibid*, vol.4, 1997 : 44, n°2782.

⁶⁴⁰ AL-BUḤĀRĪ, vol.9, 1997, p.17 : n°6871.

⁶⁴¹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.211.

⁶⁴² La signification de *ḥaṣa'a* dans le *Lisān al-'Arab* correspond littéralement à l'acte de baisser les yeux au sol et de baisser la voix (« Ḥ-ṣ-ʿ », *Lisān al-'Arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/amn87dB> (Consulté le 11 mars 2019)

ascète (*haša 'a wa nasaka*⁶⁴³) puis qu'à l'aube, il l'entendait, dans ses invocations – étant donné qu'il était l'un de ses voisins à Kūfa – implorer Dieu d'accepter son repentir.

La première information que nous transmettent les récits concerne l'attitude immorale de Şadaqa : on part d'une situation initialement insatisfaisante du point de vue éthique et qui persiste, voire empire, avec la mort de son père. La relation père-fils est rompue puisque celui-ci fait désormais partie du monde des morts. Toutefois, si la relation « terrestre » est rompue, la communication entre les deux personnages est maintenue par le biais d'une vision nocturne qui représente l'élément déclencheur dans la prise de conscience du jeune homme.

En effet, le père invite son fils à compter parmi les vertueux (*şāliḥīn*). Le terme *şāliḥīn* est le pluriel au cas indirect du participe actif de la première forme verbale *şalaḥa* signifiant « être intègre, vertueux »⁶⁴⁴ et s'oppose, par conséquent, « à la dépravation, à la corruption (des mœurs) » (*didd al-fasād*)⁶⁴⁵. Dans le Coran, le terme *şāliḥ* apparaît dans deux versets (Coran 11 : 46 ; 11 : 89), toujours au singulier et employé une fois dans le sens de vertueux et la seconde fois en référence au prophète du même nom (Coran 11 : 89). Dans le premier verset, Dieu répond à Noé : « *O Noé, il n'est pas de ta famille car il a commis un acte infâme [...]* » (*yā Nūḥ innahu laysa min ahlika innahu 'amalun ġayru şāliḥin [...]*) (Coran 11 : 46).

Les éléments du récit qui retiendront notre attention dans ce verset sont Noé et son fils. Le motif du père qui tente de sauver sa descendance se retrouve aussi bien dans ce verset coranique que dans le récit de Şadaqa. Cependant, le contexte du sauvetage change sensiblement. Tandis que l'objet d'accusation de Şadaqa est une attitude immorale, celui du fils de Noé est la mécréance. En outre, le schéma narratif de ces deux récits est nuancé. Dans le récit de Noé, l'acte infâme (*'amalun ġayru şāliḥin*) commis par le fils de Noé est confirmé et se situe au passé. Quant au récit de Şadaqa, l'exhortation du père laisse entrevoir l'espoir d'une transformation positive chez son fils ; espoir qui se confirme lorsqu'il se fait ascète après le rêve. Puis, il est rapporté – selon l'un de ses voisins – qu'il invoquait quotidiennement Dieu d'accepter son repentir. L'opposition entre le fils de Noé et Şadaqa devient claire : tandis que le premier a persévéré dans sa mécréance, le second a fait l'objet d'une transformation radicale. Il passe d'une vie marquée par la débauche à l'ascétisme : suggérant notamment que certains sont prédisposés à recevoir la guidance divine alors que d'autres non. Les récits de Noé et de Şadaqa illustrent éminemment bien cette idée : le fils de Noé est l'égaré tandis que Şadaqa est celui que Dieu

⁶⁴³ *Ibid.*

⁶⁴⁴ « Ş-1-ḥ », *Kazimirski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/QQQnHhy> (Consulté le 11 mars 2019)

⁶⁴⁵ *Ibid.*

choisit de guider. Plus encore, Ṣadaqa ne se contente pas de délaissier ses activités immorales seulement. Il réoriente son âme, son cœur et son corps dans l'ascétisme et les invocations qui manifestent explicitement sa détermination à se voir accorder le pardon divin. Le père de Ṣadaqa joue un rôle déterminant dans la transformation de son fils dont les actes immoraux deviennent vertueux, tel que l'avait souhaité son père dans son sommeil. Plus encore, lorsque le récit fait ainsi parler les morts (le père de Ṣadaqa) cette séquence confère à la notion de l'au-delà et au jugement dernier plus de poids et à l'islam un caractère véridique indéniable ; une véracité que l'on retrouve – peut-être de façon hasardeuse – dans le nom du fils (Ṣadaqa) et dont dérive le même verbe *ṣadaqa* qui signifie « être vrai, sincère dans quelque chose, dans ses paroles ; dire vrai [...] »⁶⁴⁶.

L'un des messages transmis par Ibn Qudāma concerne donc la relation parent-enfant de façon générale, l'obéissance que cet enfant doit à ses parents, le rôle que joue(nt) le(s) parent(s) dans la transformation positive de l'enfant et l'importance du jugement dernier et de l'au-delà comme tend à le démontrer la vision du père en rêve.

A ce sujet, le récit de Munāzil ibn Lāḥiq (n°98), bien qu'il ne fasse pas partie de la catégorie des récits de renonçants, rend explicitement compte de cette obéissance due aux parents. En effet, à travers un récit enchâssé, le narrateur al-Ḥasan, qui accompagne son père 'Alī ibn Abī Ṭālib en pèlerinage, raconte l'histoire d'un jeune homme qui persistait dans les divertissements tandis que son père l'exhortait à la dévotion. Face à l'insistance du père, le fils se met à le frapper. Le père s'accroche aux tentures de la Ka'ba et à peine a-t-il invoqué Dieu contre son fils que celui-ci est atteint d'un mal physique. Il supplie son père d'invoquer Dieu, cette fois-ci, en sa faveur mais son père meurt sur le chemin du retour. Le fils est, dès lors, montré du doigt comme étant celui qui a persécuté ses parents et bien que 'Alī ibn Abī Ṭālib lui annonce qu'il sera sauvé, la fin du texte se termine par une recommandation de celui-ci invitant le lecteur à prêter attention aux invocations des parents car celles-ci mènent aussi bien à la prospérité et au salut qu'à la perte et à la ruine (*uḥḍurū du 'ā al-wālidayn fa-inna fī du 'ā 'ihimā al-namā' wa-l-inḡibār wa-l-isti 'ṣāl wa-l-bawār*)⁶⁴⁷. La dernière phrase du récit permet de distinguer de façon explicite le message transmis par l'auteur : l'accent est mis sur les conséquences de la désobéissance aux parents et le pouvoir de leurs exhortations et de leurs invocations, qu'elles soient favorables ou non à l'enfant concerné. En outre, c'est une invocation prononcée par 'Alī, quatrième calife bien-guidé et gendre du prophète, conférant au discours encore plus d'ampleur.

⁶⁴⁶ « Ṣ-d-q », *Kazimirski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/tmmwdk5> (Consulté le 18 avril 2020)

⁶⁴⁷ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.225.

Le même motif apparaît dans les récits du « L’amuseur des Médinois » (n°107) et de « Dīnār al-‘Ayyār » (n°108) où les mères exhortent leur fils contre le caractère éphémère des plaisirs et des biens d’ici-bas, lui rappelant notamment la mort. Néanmoins, dans ces deux récits, la mère ne joue qu’un rôle partiel dans la prise de conscience du fils.

Ainsi, dans le premier récit, la mère rappelle à son fils la mort de façon fréquente et lui récite un poème en espérant qu’il lui inspire le repentir. Mais c’est lors du prêche d’un dénommé Abū ‘Amir al-Bunānī (prédicateur du Hedjaz) dans la mosquée du prophète que s’opère chez lui une prise de conscience. Il devient alors pâle et retourne auprès de sa mère en pleurant. Il entreprend son repentir, invoque Dieu afin qu’il agrée son repentir, demande à sa mère de poser son pied sur son visage et finit par mourir. Après sa mort, sa mère le voit en rêve, élevé par Dieu.

Le deuxième récit possède un schéma narratif presque similaire : Dīnār al-‘Ayyār est un jeune homme qui désobéit à sa mère, celle-ci ne cessant de l’exhorter. Un jour, alors qu’il passe près d’un cimetière, il aperçoit un tas d’ossements qui s’effritent. Une prise de conscience s’opère alors chez lui. Il retourne auprès de sa mère et lui demande comment traite-t-on un fugitif (*yā ummāh ! mā yuṣna ‘bi-l-‘abd al-ābāq idā aḥadahu sayyiduhu*)⁶⁴⁸. Elle lui répond : « son habit et sa nourriture sont rêches⁶⁴⁹ et sa main et son pied sont enchaînés » (*yuḥaššan malbasuhu wa maṭ‘amuhu wa yuḡallu yaduhu wa qadamuhu*)⁶⁵⁰. Après quoi, il enfile des habits de laine, se munit d’une galette d’orge et se met à subir le traitement d’un fugitif. Tout en parlant à sa mère, il ne cesse de se lamenter. Elle lui récite alors un verset coranique : « *Par ton Seigneur ! Nous les interrogerons tous ; sur ce qu’ils œuvraient* » (*fa-wa-rabbika la-nas’alannahum aḡma ‘īn ; ‘ammā kānū ya‘malūn*) (Coran 15 : 92-93) qui provoque chez lui une agitation puis un évanouissement. Puis elle l’interroge au sujet de la « rencontre » (le jour du Jugement). Il lui répond : « si tu ne m’y trouves pas, interroge un ange à mon sujet », avant de rendre l’âme. Le jour de sa mort, les gens ont accouru de partout et n’ont cessé de pleurer sur sa tombe.

Dans ces deux récits, la mère n’incarne pas l’élément déclencheur principal dans la prise de conscience du fils. Néanmoins, il est probable que ses exhortations aient contribué à ce que le personnage reçoive la guidance divine. Si l’on compare ces deux récits à celui de Ṣadaqa (n°90), nous constaterons que les séquences relatives à la prise de conscience sont les mêmes. Les

⁶⁴⁸ Ibid, p.240.

⁶⁴⁹ La sobriété des habits et de la nourriture renvoie sans doute au type d’alimentation préconisé par certains ascètes ou soufis qui portent des tuniques de laine, des habits grossiers et se nourrissent de pain d’orge, par exemple (FEUILLEBOIS-PIERUNEK, 2006).

⁶⁵⁰ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.240.

exhortations du père n'avaient aucun effet immédiat sur Ṣadaqa jusqu'à ce que celui-ci ait une vision de son père, une fois mort, l'exhortant dans son sommeil. Il a donc fallu un élément intermédiaire (la vision nocturne, le prêcheur de la mosquée et les ossements qui s'effritent) pour que la volonté des trois fils de se repentir s'actualise. Leur repentir se manifeste, dès lors, par une attitude de dévot et d'ascète.

Deux récits plus loin, dans « Le jeune homme et sa femme » (« al-šābb wa imra'atuhu », n°110), Sarī al-Saqaṭī raconte qu'un jour, alors qu'il prêche à la mosquée de Médine, un beau jeune homme, aux vêtements éclatants et accompagné de ses amis, retient son attention. Celui-ci l'entend dire dans son prêche : « *Je m'étonne du faible qui désobéit au puissant* » (*'aḡaban li-ḍa'īfya 'šī qawīyyan*)⁶⁵¹. Le jeune homme s'en va et revient le lendemain pour poser quelques questions à Sarī. Il l'interroge au sujet de la signification de son propos avant de s'en aller à nouveau. Il revient le lendemain portant sur lui deux vêtements blancs et non accompagné. Il interpelle Sarī et lui demande : « Quel est le chemin qui mène à Dieu ? ». Sarī lui répond : « Si tu désires la dévotion [de Dieu], tu dois jeûner le jour et prier la nuit. Et si tu désires Dieu, tu dois délaissier toute chose qui n'est pas Lui – à l'exception des mosquées, des ruines et des cimetières⁶⁵² – afin de parvenir à Lui » (*in aradta al-'ibāda fa-'alayka bi-šīyām al-nahār wa qīyām al-layl wa in aradta Allāh fa-truk kulla šay'in siwāhu taṣil ilayhi wa laysa illā al-masāḡid wa-l-ḥarāb wa-l-maqābir*)⁶⁵³. Il se lève et choisit d'emprunter la seconde voie. Quelques jours plus tard, ses amis viennent s'enquérir à son sujet auprès de Ṣarī mais personne ne sait où il se trouve.

Ils demeurent sans nouvelles de lui durant un an. Puis un jour, Aḡmad frappe à la porte de Sarī qui en informe aussitôt sa famille. Sa femme et son fils, couverts de bijoux, arrivent à la demeure de Sarī et sa femme ne peut s'empêcher de le blâmer pour les avoir délaissés. Aḡmad justifie son acte par la nécessité de celui qui aspire à Dieu de renoncer à toute chose en dehors de Lui, ce qu'il fait, malgré l'attachement qu'il éprouve vis-à-vis de sa femme et de son enfant. Il déchire un morceau d'étoffe qui lui sert de vêtement afin d'y envelopper l'enfant dont il a ôté

⁶⁵¹ *Ibid.*, p.244.

⁶⁵² A noter que dans le récit de « Celui qui commit le péché de la chair » (n°40) et dans l'édition d'al-Arnā'ūt, celui-ci souligne en note de bas de page que la dévotion dans les cimetières et les pèlerinages qui y sont effectués ont été condamnés et que le récit serait, dès lors, tiré des *isrā'īliyyāt* (IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1969, p.91).

⁶⁵³ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.244. Encore une fois, une histoire similaire est citée dans le chapitre consacré à Dū al-Nūn dans l'ouvrage d'al-'Aṭṭār : lorsqu'un jeune homme demande à Dū al-Nūn quel est le chemin qui mène à Dieu, celui-ci lui répond que le petit chemin consiste à délaissier les péchés tandis que le grand chemin consiste à tout abandonner sauf Dieu. Il choisit le deuxième chemin, se vêt de laine et devient un Saint (ARBERRY, 2008, p.96).

tous les bijoux afin d'exiger de sa femme qu'elle les donne aux pauvres. Mais celle-ci refuse de voir son enfant dans un tel état, provoquant le mécontentement d'Aḥmad qui s'en va.

Quelques jours plus tard, une vieille femme vient dire à Sarī qu'un jeune sollicite sa rencontre à *Šūnīziyya*, un cimetière connu pour être fréquenté par des saints et qui renferme un couvent soufi où avait l'habitude de se réunir le célèbre al-Ġunayd (m. 297/910), neveu et disciple de Sarī al-Saqāṭī, ainsi que ses compagnons.

Sur place, Sarī voit Aḥmad couché sur le sol, la tête posée sur une pierre. Il interroge Sarī au sujet de son état, lui demandant si Dieu pardonnerait ses agissements et accepterait son repentir. Ce à quoi Sarī répond par l'affirmative, quand bien même il aurait commis des injustices envers ses semblables car il est dit dans la Sunna qu'au jour du Jugement, les repentis seront amenés devant leurs adversaires à qui il sera demandé de renoncer à toute revanche, en échange d'une récompense divine. Il laisse également à Sarī une certaine somme d'argent afin que celui-ci puisse lui acheter le linceul dans lequel il sera ensevelit, craignant que sa famille ne l'enveloppe dans un linceul illicite. Il récite finalement le verset suivant : « *C'est pour une chose pareille que doivent œuvrer ceux qui œuvrent* » (*li-miṭl hādā fa-l-ya'mal al-āmilūn*) (Coran 37 : 61) avant de rendre l'âme. Sarī qui est parti lui acheter le linceul en question revient auprès de lui et c'est alors qu'il voit les gens accourir, disant à Šarī qui s'enquiert de la situation : « L'un des saints/amis de Dieu est mort. Nous voudrions prier pour lui » (*māta walī min awlīyā' Allāh nurīdu an nuṣallī 'alayhi*)⁶⁵⁴. Ils lui font le bain mortuaire et l'enterrent. Après un certain temps, sa femme se présente à Sarī qui lui fait part de ce qu'il est advenu de son époux et lui indique sa tombe. Pleurant abondamment, elle finit par affranchir ses esclaves, donne ses biens en aumône et demeure auprès de sa tombe jusqu'à ce qu'elle meure.

Si le texte fait mention de l'endroit où se trouve le jeune homme, c'est qu'il joue un certain rôle dans l'interprétation du mode de vie qu'il adopte. A défaut d'avoir la confirmation qu'il opte pour la Voie, le lien que le texte établit avec la *Šūnīziyya* atteste du nouvel état spirituel et religieux qu'il atteint en devenant ascète et renonçant.

Il finit par mourir et on dit de lui que « *mourut un ami de Dieu/saint [...]* » (*māta walī min awlīyā' Allāh*). Lorsque sa femme est mise au courant de sa mort, une prise de conscience lui inspire soudainement le repentir. Elle fait venir deux témoins, affranchit les esclaves, fait don de ses biens, donne en aumône son argent et demeure près de sa tombe jusqu'à ce qu'elle meure.

⁶⁵⁴ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.246.

L'une des séquences narratives les plus importantes du récit est la réponse de Sarī à la question « Quel est le chemin qui mène à Dieu ? ». Il offre au jeune homme une réponse en deux temps : s'il désire la dévotion, alors qu'il jeûne et qu'il prie. Mais s'il désire Dieu, alors qu'il délaisse toute chose à l'exception de Celui-ci. La dévotion, bien qu'étant un état, incarne surtout un moyen pour parvenir à ses fins, autrement dit l'au-delà et par conséquent, la rencontre avec Dieu. En revanche, désirer Dieu suppose une élévation spirituelle et religieuse qui se traduit dans la réponse de Sarī par le renoncement absolu. Si l'on attribue à ces deux réponses un positionnement dans l'évolution spirituelle du personnage et par extension, du croyant, le jeûne et la prière correspondrait au niveau le moins élevé dans l'entreprise initiatique de celui-ci. Quant au renoncement, il traduit un degré d'élévation spirituel supérieur. La référence au renoncement comme moyen d'atteindre Dieu directement et ce qu'il implique en termes de délaissement n'est pas sans rappeler la catégorisation d'Ibrāhīm ibn Adham – mentionnée plus haut – qui subdivisait le *zuhd* en : (1) renoncement au monde ; (2) renoncement à la joie éprouvée pour ce renoncement et (3) déconsidération du monde en soi ⁶⁵⁵. Toutefois, faute de détails concernant son renoncement et les pratiques ascétiques qu'il adopte, il est difficile d'interpréter l'attitude renonçante du jeune homme selon la hiérarchisation proposée par Ibrāhīm ibn Adham. On sait qu'il renonce au monde (1). Mais renonce-t-il à la joie éprouvée pour ce renoncement (2) et déconsidère-t-il le monde en soi (3) ? A ce sujet, la réponse affirmative que nous avançons demeure hypothétique mais se fonde sur l'esprit général du recueil qui magnifie la « régression » de ses personnages lorsqu'ils passent, par exemple, de riches à pauvres ou de la vie à la mort. De l'ensemble des récits, nous en discernons une tristesse presque permanente rendue explicite par la récurrence du motif des pleurs – parfois très abondants – et par le rapport qu'entretiennent ces histoires avec l'idée du divertissement – chant et utilisations d'instruments de musique confondus. La joie que provoquent les divertissements et biens d'ici-bas doit être écartée au profit d'une crainte motivée par le chagrin et plus salutaire ; les ascètes étant, selon Ibn al-Rūmī (m. 283/896), « between fear and hope [...] with tears streaming from their eyes, call upon God to forgive their sins »⁶⁵⁶.

L'opposition joie *versus* crainte telle qu'elle est exposée dans plusieurs récits du recueil insiste sur la vision dépréciative et globalement négative du monde d'ici-bas. Nous pouvons donc supposer que la deuxième catégorie mentionnée par Ibn Adham est un critère de renonciation défendue par Ibn Qudāma dans son recueil.

⁶⁵⁵ GOBILLOT, « Zuhd », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/YmmitXj> (Consulté le 19 février 2019)

⁶⁵⁶ HAMORI, 1990, p.273.

En outre, la mise en exergue des motifs littéraire et religieux de l'ascétisme et du renoncement tels que nous les avons interprétés dans le cadre de cette étude et ce qu'ils signifient en termes de pratiques ascétique et de détachement des choses d'ici-bas traduit incontestablement l'importance que l'auteur confère à ces motifs. En réalité, tous ces personnages partagent un point commun : la réussite de leur projet. Ils réussissent car ils répondent à un certain nombre de critères requis pour incarner cet idéal humain prôné par Ibn Qudāma.

Être renonçant c'est réussir « à regresser, à devenir pauvre et solitaire » mais c'est surtout mieux « réussir » que le croyant ordinaire dont les manifestations de foi peuvent se limiter aux obligations cultuelles. Le repentir implique nécessairement une prise de conscience et un examen de soi. Le *zuhd* participe à cette introspection car le délaissement de tout ce qui n'est pas Dieu réoriente logiquement l'intérêt du sujet vers son objet. Le *Kitāb al-tawwābīn* met-il en avant aussi bien la réussite que l'échec du personnage ? Et comment comprendre cette « réussite » ?

A cette dernière question, nous répondrons aussi bien par l'affirmative que par la négative. En effet, la plupart des personnages principaux du recueil entreprennent leur repentir et obtiennent le pardon divin. Mais cette réussite qui se traduit par une prise de conscience, un repentir, une manifestation de ce repentir, un renoncement aux choses éphémères de ce bas-monde et l'entreprise d'une quête spirituelle dont les plus éminents représentants sont les *awlīyā'* que nous étudierons dans le dernier chapitre, ne représente, en réalité, qu'une minorité si l'on saisit l'ouvrage dans une perspective plus globale et que l'on prend en considération ceux qui n'ont pas réussi. A travers la réussite des personnages, l'auteur met en relief, d'une certaine façon, ceux qui n'ont pas réussi. Mentionner différentes catégories sociales, professionnelles et religieuses qui se distinguent par leur prédisposition à recevoir la guidance divine et par la réussite de leur projet éthique, c'est montrer du doigt, implicitement, ceux qui ont échoué. A titre d'exemple, nous citerons le récit précédemment mentionné (1.3.2.3) d'Abū 'Abd Rabb (n°87).

Dans ce récit qui mettait en scène un riche commerçant, l'accent était mis sur une attitude renonçante idéale tout en dépréciant l'activité du commerçant. Face à l'attitude de l'homme pauvre satisfait de son état, le commerçant avait ressenti du mépris vis-à-vis de lui-même et décidé de se repentir, mais non sans avoir cessé toute activité commerciale comme garantie de la validité du repentir. Or, si l'on retourne à nos considérations relatives à la réussite et à l'échec des personnages, la question suivante se pose : qu'en est-il des autres commerçants ? A l'échelle

d'une ville, combien délaissent-ils leur activité et se repentent ? En outre, ces questions soulèvent une problématique encore plus importante : si tous les commerçants n'exerçaient plus leur activité, qu'advierait-il de la société ? Cette problématique partage de nombreux points communs avec la question du mode de gouvernement car elle interroge plutôt la façon d'exercer son activité. Ibn Qudāma dénonce-t-il le commerce de façon générale ou plutôt une attitude commerçante qui – à l'instar des gouvernants vivant dans l'opulence – ne laisse pas de place à la dévotion, à l'ascétisme et au renoncement ? En réalité, l'une des caractéristiques d'Abū 'Abd Rabb qu'Ibn Qudāma déprécie est l'extrême richesse de celui-ci (*kāna min aḵtari ahli dimašq mālan*⁶⁵⁷). Plus globalement, être pauvre fait partie des critères requis à l'élaboration d'un idéal humain selon Ibn Qudāma. Dans la prochaine sous-partie, nous tenterons de démontrer de la nécessité de cette caractéristique à travers, notamment, quelques récits en exemple.

2.2.2. La pauvreté – *al-faqr*

Outre le récit d'Abū 'Abd Rabb (n°87), le récit d'« Un homme riche » (« raḡul min al-aḡnīyā' », n°47) défendait déjà la pauvreté comme garantie d'accès au paradis. Dans ce récit, le narrateur met en scène un pauvre qui s'assoie, lors d'une assemblée présidée par le prophète, à côté d'un riche. Le prophète s'adresse au riche, lui disant : « Ô toi, ne crains-tu pas que ta richesse s'empare de lui ou que sa pauvreté s'empare de toi ? ». Le riche répond : « Ô prophète ! Et la richesse serait-elle un mal ? ». Ce à quoi le prophète répond : « Oui ! Ta richesse te conduira en enfer tandis que sa pauvreté le conduira au paradis » (*na'am, inna ḡināka yad'ūka ilā al-nār wa inna faqrahu yad'ūhu ilā al-ḡanna*)⁶⁵⁸. Cette réponse est particulièrement révélatrice de l'éthique défendue par l'auteur dans son recueil. L'une des conditions requises pour incarner cet idéal humain prôné par Ibn Qudāma est incontestablement la pauvreté. Une pauvreté qui, au-delà d'être comprise dans son sens profane, devrait être interprétée dans sa signification spirituelle. Par ailleurs, il est important de préciser que la pauvreté n'est pas un élément constitutif de l'islam et qu'être pauvre ne relève pas du devoir – manifestant dès lors un parti pris de l'auteur qui choisit de diffuser une certaine conception de la pauvreté, rejoignant par ailleurs la perspective mystique.

La pauvreté, bien qu'elle fasse partie – dans certains manuels soufis notamment – des étapes de l'itinéraire spirituel du mystique, elle fait l'objet de certaines divergences dans la Tradition, par exemple, où elle est tantôt dépréciée, tantôt louée. En effet, parmi les hadiths qui

⁶⁵⁷ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.206.

⁶⁵⁸ *Ibid*, p.102.

discréditent la pauvreté, Anas ibn Mālik rapporte qu'il aurait entendu le prophète dire que « la pauvreté pourrait presque être mécréance » (*kāda al-faqr an yakūna kufran*)⁶⁵⁹. Bien qu'il soit intéressant de le mentionner, l'absence de ce hadith dans les différents recueils de hadiths canoniques interroge son authenticité. Toutefois, il existe, dans le recueil d'al-Buḥārī notamment un hadith qui consiste à invoquer la protection de Dieu contre l'épreuve de la richesse et celle de la pauvreté (*a'ūdu bika min fitnat al-ḡinā wa a'ūdu bika min fitnat al-faqr*)⁶⁶⁰. En outre, certains passages coraniques invitent le croyant à profiter des ornements de ce monde de façon modérée (Coran 7 : 32) et de ne pas oublier sa « part dans ce monde » (Coran 28 : 77). Dans ces passages, la pauvreté, si elle n'est pas explicitement condamnée, elle n'est pas pour le moins louée, contrairement à sa mention dans un hadith en particulier qui met en scène le prophète se tenant devant la porte du paradis et voyant que la plupart qui s'y tenait était des pauvres alors que les riches attendaient leur sort – à l'exception de ceux qui étaient destinés à l'enfer (*qumtu 'alā bāb al-ḡanna fa-kāna 'āmat man daḥalahā al-masākīn wa aṣḥāb al-ḡadd maḥbūsūn [...]*)⁶⁶¹. Toutefois, le terme employé dans ce hadith pour évoquer les pauvres est celui de *masākīn* (sg. *miskīn*) ; lequel diffère de la notion de *faqr* mentionnée dans les manuels soufis et dont il est question ici.

La plupart du temps, les deux termes – utilisés séparément – désignent le pauvre de façon générale. Or, dans le Coran, l'un des versets (« *innamā al-ṣadaqāt li-l-fuqarā' wa-l-masākīn [...]* » Coran 9 : 60) juxtaposent les deux termes, obligeant les exégètes et juristes à établir une distinction entre les deux. Une interprétation populaire suggère que *faqīr* désigne le « pauvre passif », celui qui ne quémande rien tandis que le *miskīn* est celui qui mendie⁶⁶². Dans un autre article dédié à la perception de la pauvreté en islam, l'auteur précise que selon les Chafiites et les Hanbalites, un *faqīr* est un homme qui ne possède ni richesses ni de quoi subvenir à ses besoins et quand bien même il gagnerait un certain montant mais que celui-ci ne comblerait pas ses besoins, il est toujours considéré comme *faqīr*⁶⁶³.

Faqr et *faqīr* expriment avant tout le contraire de *ḡanīyy*, « riche, opulent »⁶⁶⁴. En d'autres termes, le pauvre est celui qui ne possède pas grand-chose, aussi bien matériellement que spirituellement. Dans le Coran, les pauvres (*al-fuqarā'*) sont les nécessiteux à qui il convient

⁶⁵⁹ AL-BAYHAQĪ, vol.9, 2003, p.12-13 : n°6188.

⁶⁶⁰ AL-BUḤĀRĪ, vol.8, 1997, p.213 : n°6376.

⁶⁶¹ AL-BUḤĀRĪ, vol.8, 1997, p.296 : n°6547.

⁶⁶² BONNER, 2005, p.399.

⁶⁶³ SHIRAZI, 1993, p.324.

⁶⁶⁴ « F-q-r », *Lisān al-'arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/9mmd3gv> (Consulté le 14 mars 2019)

de faire acte de charité (Coran 2 : 271). Ils sont ceux qui, financièrement, ne parviennent pas à subsister. Mais les *fuqarā'* peuvent également désigner les « *indigents ayant besoin/à l'égard*⁶⁶⁵ *d'Allah* » (*antum al-fuqarā' ilā Allāh*) (Coran 35 : 15) et par conséquent, les pauvres spirituellement.

Dans la terminologie mystique, le *faqīr* fait partie des termes qui désignent les ascètes de façon générale. Il désigne « not a person who is destitute, but one who embraces a lifestyle of poverty »⁶⁶⁶ ; au même titre que *zāhid*, *'ābid* et *ṣūfī* notamment⁶⁶⁷ et contrairement à *miskīn* qui désigne plutôt une personne appauvrit – de façon involontaire⁶⁶⁸.

Dans son sens mystique, le *faqīr* est le « pauvre en Dieu »⁶⁶⁹, autrement dit celui qui ne possède rien d'autre que Lui. Cependant, ne posséder rien d'autre que Dieu témoigne d'une richesse immatérielle incontestable que le récit d'« Un homme riche » (n°47) explicite notamment lorsque le prophète répond au riche que la richesse est un mal et qu'elle le conduira en enfer tandis que la pauvreté mène au paradis. La richesse du pauvre en Dieu est une richesse spirituelle et religieuse salutaire car selon al-Ġazālī qui l'exprime sur un ton qu'on lui connaît injonctif, demande à son lecteur : « Qu'es-tu, sinon un esclave sans pouvoir sur quoi que ce soit ? Celui qui sait cela, il lui faut abandonner son orgueil et cette conduite d'ignorant futile qui se vante de sa force, de sa beauté, de ses biens, de sa liberté, de son indépendance... »⁶⁷⁰. De cette opposition entre la richesse et la pauvreté se distingue une autre antithèse qu'al-Ġazālī juxtapose à la première : l'esclavage *versus* la liberté. Être spirituellement et religieusement riche même si matériellement pauvre c'est se libérer de ses passions et de tout ce qui nous détourne de la dévotion à Dieu. Par ailleurs, Jean-Yves L'Hopital rapporte dans son article consacré au point de vue d'al-Ġazālī sur la condition de l'homme les propos suivants :

[...] Il y a, sous le regard de Dieu, un renversement des valeurs et des perspectives, et c'est celui qui se sent pauvre parce qu'il n'est que désir de Dieu, qui est le véritable riche :

[...] quant à l'appellation de celui qui se dit riche alors qu'il est pauvre, elle n'est pas à prendre en considération dans ce sens ; mais s'il est nommé pauvre, c'est dans un autre sens : il s'agit de la connaissance qu'il a de l'état de besoin de Dieu dans lequel il est, [ceci] dans toutes ses affaires d'une façon générale, et particulièrement dans la persistance de son absence de besoin d'argent

⁶⁶⁵ BERQUE, 1995, p.466.

⁶⁶⁶ HOFFMAN, 1995, p.474.

⁶⁶⁷ AIGLE, 1994, p.49.

⁶⁶⁸ « F-q-r », *Lisān al-'arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/9mmd3gv> (Consulté le 21 avril 2019)

⁶⁶⁹ CHABBI, 1977, p.27.

⁶⁷⁰ Cité par L'HOPITAL, 1979, p.289.

[...] et c'est celui qui se reconnaît dans la pauvreté par rapport à Dieu qui est le plus digne de porter le nom de pauvre [...] »⁶⁷¹.

Plus haut dans l'article, L'Hopital rapporte un récit lui-même rapporté par al-Ġazālī qui illustre relativement bien cette idée et que l'on peut aisément rapprocher de certains schémas narratifs du recueil qui opposent la richesse matérielle du gouvernant à la richesse spirituelle de l'ascète. Dans le récit en question on raconte qu' :

*Un roi dit à un ascète : as-tu quelque besoin ? Celui-ci répond : comment te demanderais-je quelque chose alors que ce que je possède est supérieur à ce que tu possèdes ? Le roi dit : comment cela ? Il répond : tu es l'esclave de tes passions, de tes colères, de ta concupiscence, de ton ventre, alors que de tout cela, je suis le maître : ces choses sont mes esclaves. Ainsi, s'il est roi en ce bas-monde, il ne l'est plus dans l'autre monde*⁶⁷².

Être pauvre suppose donc la dépossession de tout type de bien qui s'associe au caractère éphémère d'ici-bas ; que cette dépossession s'exprime sous forme d'aumône, d'affranchissement d'esclaves, de changement vestimentaire ou encore de transformations d'ordre alimentaire.

2.2.2.1. L'aumône

Dans le *Kitāb al-tawwābīn*, cette dépossession se traduit non seulement dans les récits de renonçants que nous avons mentionnés précédemment, mais elle incarne un motif récurrent dans d'autres récits où le renoncement aux biens et aux plaisirs – bien que n'étant pas radical – demeure présent. Ainsi, dans le récit de « Ḥabīb Abū Muḥammad » (n°77)⁶⁷³, par exemple, Abū Na'im al-Ḥāfiẓ raconte qu'un jour, alors que Ḥabīb assiste à l'une des réunions présidées par Ḥasan al-Baṣrī, il est touché par l'exhortation de celui-ci, reconnaissant et déterminé à placer sa confiance en Dieu. Il fait alors quatre aumônes : 10 000 dirhams en début de journée comme acte expiatoire ; 10 000 dirhams comme acte de reconnaissance envers Dieu pour l'avoir rendu prospère ; 10 000 dirhams supplémentaires au cas où Dieu n'accepterait ni la première ni la deuxième aumône et enfin, 10 000 dirhams en guise de remerciement si Dieu accepte sa troisième aumône.

Dans ce récit, deux éléments principaux sont à prendre en compte : l'influence de Ḥasan al-Baṣrī ainsi que la manifestation du repentir de Ḥabīb Abū Muḥammad. Sous l'influence du

⁶⁷¹ *Ibid*, p.292-93.

⁶⁷² Cité par L'HOPITAL, 1979, p.292.

⁶⁷³ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.192.

prêche de Ḥasan al-Baṣrī, il décide de distribuer en aumône (*taṣaddaqa*) 40 000 dirhams dans une démarche de réorientation vers l'au-delà (*āğila*) et de délaissement des choses d'ici-bas (*intiḳālihi 'an al-'āğila*)⁶⁷⁴. Le contenu des exhortations de Ḥasan n'est pas rendu explicite par le narrateur et la seule mention de cette figure exemplaire semble suffire à rendre compte de l'étendue de son influence. Toutefois, le caractère exemplaire de Ḥasan al-Baṣrī et son authenticité mériterait que l'on s'y attarde quelque peu.

En effet, il semblerait que les détails concernant sa vie et son parcours intellectuel soient confus, sans doute en raison de la fascination qu'il exerce sur ses contemporains et sur la postérité qui tend à lui attribuer des récits qui relèvent de la légende. Considéré comme un véritable modèle de piété (*taqwā*), de scrupule (*wara'*) et de renoncement (*zuhd*), Ḥasan al-Baṣrī se voit attribué nombre d'exhortations, de paroles et de faits où le détachement du monde d'ici-bas – modéré ou radical selon les rapporteurs – représente l'un de ses principaux enseignements⁶⁷⁵. Cependant, comme le souligne Suleiman Ali Mourad dans l'ouvrage qui lui est consacré (2006), l'époque de Ḥasan al-Baṣrī est également l'époque qui pose le plus de problèmes en termes d'authenticité des sources du point de vue des historiens de l'islam⁶⁷⁶.

En ce qui concerne la biographie de Ḥasan, on dit que sa mère aurait été l'esclave d'Umm Salāma, la veuve du prophète et qu'elle lui donnait même le sein lorsque sa mère s'absentait⁶⁷⁷. Il en va sans doute que l'objectif de cette association est d'établir un lien étroit et immédiat entre Ḥasan et le prophète⁶⁷⁸.

Avant le 10^e siècle, il n'était pas présenté dans les ouvrages comme un mystique mais plutôt comme une figure de piété, à l'instar de nombreux de ses coreligionnaires⁶⁷⁹. En réalité, les sources primaires se sont employées, dès les 10^e et 11^e siècles, à façonner une image de Ḥasan et à associer à cette image des propos et des comportements qui relèvent de la mystique et de l'ascétisme⁶⁸⁰, avec pour point de départ sa description dans le *Qūt al-Qulūb* d'al-Makkī où la mystique serait née à Basra et aurait eu pour fondateur Ḥasan al-Baṣrī⁶⁸¹. Dans la plupart des notices biographiques post-10^e siècle, il est considéré comme l'un des successeurs (*tābi'īn*) les plus influents et parmi les plus savants⁶⁸². Or, les descriptions le

⁶⁷⁴ *Ibid.*

⁶⁷⁵ MOURAD, « al-Ḥasan al-Baṣrī », *El*, [en ligne] : <https://cutt.ly/2mmjVZw> (Consulté le 16 avril 2021)

⁶⁷⁶ MOURAD, 2006, p.2.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p.30.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p.31.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p.77.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p.150.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p.120.

⁶⁸² *Ibid.*, p.18.

concernant se succèdent et sont, pour beaucoup, contradictoires : il apprécierait la vie, l'argent, les vêtements raffinés, mangerait de la viande tous les jours mais passerait son temps à être affligé et à méditer sur le caractère éphémère de ce monde⁶⁸³. Cependant, il semblerait que ses disciples et que la postérité en général se soit employés à faire de lui une figure mystique⁶⁸⁴ dont le rôle dans le développement de celle-ci est avéré, véritable figure exemplaire de piété et d'ascétisme et peut-être bien un mythe⁶⁸⁵. Quoi qu'il en soit, la mention de Ḥasan al-Baṣrī a souvent servi à légitimer une prise de position⁶⁸⁶ étant donné qu'il devient la pierre angulaire du mouvement mystique⁶⁸⁷. Un idéal ascétique dont les exhortations et les prêches si connus exercent une influence notoire sur ses semblables, comme c'est le cas dans le récit de « Ḥabīb Abū Muḥammad » (n°77). Le récit met en avant Ḥasan et ses fameuses exhortations controversées car elles lui sont – parfois – faussement attribuées⁶⁸⁸. Authentiques ou non, le contenu de ces exhortations provoque une véritable prise de conscience chez leur auditeur, contribuant un peu plus à accentuer le rôle que possède Ḥasan auprès de ses contemporains.

Le récit (n°77) est bref et son schéma narratif peut sembler beaucoup moins élaboré que d'autres récits du recueil où le renoncement aux biens suppose bien plus qu'une distribution d'argent. Néanmoins, la brièveté du récit ne discrédite pas moins sa portée et celle de son message. En effet, rapporter un récit où le personnage renonce à son argent sans pour autant changer de vêtement, se séparer de la communauté et se consacrer uniquement à la dévotion c'est mettre l'accent sur le caractère tout à fait accessible du renoncement, caractérisé par un changement d'attitude vis-à-vis des biens de ce monde. Contrairement à l'ascétisme qui requiert un effort spirituel et religieux particulier, la distribution d'argent en aumône est – presque – à la portée de tous. Toutefois, une question se pose et à laquelle nous répondrons de façon plus approfondie dans le chapitre des figures exemplaires : Ḥabīb Abū Muḥammad se serait-il repenti et aurait-il distribué son argent si Ḥasan al-Baṣrī n'avait pas été l'auteur de sa prise de conscience ? L'influence des figures exemplaires sur la prise de conscience de certains personnages est déterminante et si la situation initiale du récit de Ḥabīb (n°77) mentionne d'emblée l'exhortation de Ḥasan al-Baṣrī c'est qu'il possède un rôle de premier

⁶⁸³ *Ibid.*, p.86-88.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p.150.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p.144.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p.132.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p.150.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p.97-98.

plan dans la transformation positive du personnage. En outre, si l'unique manifestation du repentir de celui-ci consiste à distribuer une importante somme d'argent, le message que transmet Ibn Qudāma, à travers ce récit, est une invitation faite aux lecteurs à distribuer leurs biens en aumône, au-delà de l'aumône légale (*zakāt*) imposée par l'islam. Nous ne prolongerons pas le débat sur le caractère obligatoire ou non de telle ou telle terminologie car ce qui nous intéresse dans le cadre du récit de Ḥabīb Abū Muḥammad est justement la dimension volontaire et généreuse de son acte⁶⁸⁹. Et il se trouve que le terme employé dans le récit est *taṣaddaqa*, renvoyant, par conséquent, à la dimension volontaire du terme *ṣadaqa*. Ce dont il s'acquitte est une aumône destinée à expier sa faute qui consistait à cumuler les richesses. Bien que le texte ne nous explicite pas la faute, elle est aisément déductible lorsque plus haut dans notre analyse, nous avons mis en avant un récit faisant clairement l'apologie de la pauvreté, car salutaire.

Outre le récit de Ḥabīb Abū Muḥammad, huit autres récits du recueil (n°42, 69, 73, 87, 93, 102, 117 et 125) mettent en avant le motif de l'aumône comme manifestation du repentir du personnage. Néanmoins, l'acte expiatoire de l'aumône dans ces huit récits s'inscrit dans un processus de renoncement plus élaboré qui ajoute à cela le fait de se séparer de la communauté, d'enfiler de nouveaux vêtements, de jeûner le jour et de prier la nuit, de se retirer à la montagne, de renoncer au pouvoir, d'errer sur terre ou encore d'affranchir ses esclaves.

2.2.2.2. L'affranchissement d'esclaves (*tahrīr*)

Affranchir les esclaves que l'on possède représente un autre type de dépossession exprimant le processus d'appauvrissement recherché par le personnage. Dans le *Kitāb al-tawwābīn*, cinq récits mettent en scène une manifestation du repentir qui se traduit – entre autres – par l'affranchissement d'esclaves. A ce sujet, al-Ġazālī affirme qu'« il n'y a rien de pire pour une créature que de vouloir asservir les autres, car c'est proprement vouloir égaler le Créateur »⁶⁹⁰.

⁶⁸⁹ Nous noterons, néanmoins, qu'il s'acquitte d'une somme de 40'000 dinars qu'il offre en quatre fois. Le texte nous dit que c'est tout ce qu'il possédait mais qu'il en fait l'aumône en plusieurs étapes. Pourquoi ne donne-t-il pas en aumône tout ce qu'il possède en une fois ? Dans un autre récit portant sur Ḥabīb Abū Muḥammad et figurant dans le *Tārīḥ Dimašq* d'Ibn 'Asākīr, on raconte qu'il était connu pour être un commerçant qui convoitait l'argent. Un jour, alors qu'il passait devant un groupe de jeunes hommes, il entendit certains d'entre eux l'appeler « le mangeur d'usure » (litt. *ākil al-ribā*). Il s'en va honteux et se déhabille pour vêtir une sorte de gilet/chemise en laine (*midra'a min ša'r*) (IBN 'ASĀKIR, vol.12, 1995, p.48). Ce récit confère au lecteur plus d'informations concernant Ḥabīb et son avidité manifeste pourrait expliquer l'aumône qu'il réalise en quatre fois dans notre recueil.

⁶⁹⁰ L'HOPITAL, 1979, p.292.

Or la question de l'esclavage dans le Coran et les recueils de hadiths peut faire l'objet de certaines interrogations notamment liées à l'autorisation d'en posséder. Vraisemblablement, « des raisons objectives n'incitaient pas en faveur de l'abolition radicale d'une institution établie en Arabie depuis des millénaires. L'Islam avait davantage à tirer de l'instauration d'une réglementation pour le traitement des esclaves et de l'énonciation, simultanément, d'une procédure de leur libération progressive »⁶⁹¹. La question de l'esclavage au sein de cette société musulmane émergente relève, entre autres, du maintien de l'équilibre social et économique. La problématique de son statut juridique est donc complexe et pour s'inscrire dans une démarche progressiste et en faveur de l'affranchissement des esclaves, le Coran confère à l'esclave ainsi qu'à l'homme libre la même valeur spirituelle, insistant sur la notion d'humanité, de fraternité et de justice⁶⁹². Quoi qu'il en soit, les versets qui admettent la possibilité de posséder des esclaves sont bien présents. Dans la sourate *al-Nisā'* (*Les Femmes*) au troisième verset, par exemple, Dieu dit :

Et si vous craignez de n'être pas justes envers les orphelins, ... Il est permis d'épouser deux, trois ou quatre, parmi les femmes qui vous plaisent, mais, si vous craignez de n'être pas justes avec celles-ci, alors une seule, ou des esclaves que vous possédez [...] (wa in hiftum allā tuqsitū fī al-yatāmā fa-nkihū mā tāba lakum min al-nisā' maṭnā wa tulāṭa wa rubā' fa-in hiftum allā ta'dilū fa-wāḥidatan) (Coran 4 : 3)

Si l'attention est portée, à la lecture de ce verset, sur la référence aux esclaves plutôt que sur le nombre de femmes qu'il est possible d'épouser, nous remarquerons que l'on mentionne bien des esclaves que l'on posséderait, attestant, dès lors, de la possibilité d'en avoir. D'autres versets de la même sourate dévoilent les mêmes idées, relatives à la permission de se marier avec ses esclaves. Outre ces versets, d'autres mettent en avant la possession d'esclaves et laissent entendre une certaine normalisation de la pratique.

Néanmoins, l'ambiguïté de la problématique liée à la possession d'esclaves se manifeste notamment par la présence d'autres versets où cette fois-ci, l'affranchissement d'esclaves est encouragé mais dans un contexte particulier : lorsqu'il intervient comme acte expiatoire après avoir commis un certain type de fautes : rompre volontairement le jeûne pendant le mois de Ramadan ; violer un serment que l'on a contracté (Coran 5 : 89) ; prononcer la formule de répudiation puis revenir sur sa décision (Coran 58 : 3) et en cas de meurtre involontaire sur un

⁶⁹¹ EL BOUZIDI, 2008, p.143.

⁶⁹² *Ibid*, p.148.

croyant (Coran 4 : 92). En effet, « l'affranchissement reste l'acte d'absolution suprême pour bien des péchés [...] »⁶⁹³.

Outre ces versets, les douzième et treizième versets de la sourate *al-Balad* (*La Cité*) définissent l'affranchissement comme étant la « voie difficile ». Dieu dit : « *Et qui te dira ce qu'est la voie difficile ? C'est délier un joug [affranchir un esclave]* » (*wa mā adrāka mā al-'aqaba ; fakku raqaba*) (Coran 90 : 12-13). Le terme ici employé pour désigner la « voie difficile » est *'aqaba* que le *Lisān al-'Arab* notamment rapproche du terme *'usr*⁶⁹⁴ signifiant la difficulté, la « peine qu'on éprouve à faire quelque chose, [...] le malheur »⁶⁹⁵. Par ailleurs, de la racine *'-q-b* dérive un terme qu'il est intéressant de mentionner : *'uqbā*. Il désigne la finalité d'une chose mais exprime également l'idée d'une rétribution et par extension de la vie future⁶⁹⁶. Si l'on insère ce terme dérivé dans une étude plus globale de la racine *'-q-b*, un rapprochement pourrait être établi entre la notion de difficulté et celle de l'au-delà car effectivement, tel que le mentionne al-Qurṭubī dans son *Tafsīr* : « *fa-lam ya'ti fī al-dunyā bi-mā yusahhil 'alayhi suluk al-āhira* »⁶⁹⁷. Le chemin qui mène à la vie future semble recouvert d'obstacles et parmi les moyens exposés pour franchir ceux-ci, l'affranchissement d'esclaves est cité en premier lieu suivi du fait de « *nourrir, en un jour de famine, un orphelin un proche parent ou un pauvre dans le dénuement* » (*aw iṭ'āmun fī yawmin dī masgaba yatīman dā maqraba aw miskīnan dā matraba*) (Coran 90 : 14-16). Puis, « *c'est être, en outre, de ceux qui croient et s'enjoignent mutuellement l'endurance, et s'enjoignent mutuellement la miséricorde. Ceux-là sont les gens de la droite*⁶⁹⁸ » (*tumma kāna min al-llaḏīna 'āmanū wa tawāṣaw bi-l-ṣabr wa tawāṣaw bi-l-marḥaba/ūlā'ika aṣḥāb al-maymana*) (Coran 90 : 17, 18).

Dans ce verset, l'affranchissement d'esclaves ne s'interprète donc pas comme étant un acte expiatoire mais plutôt comme une bonne action en soi. Il devient un acte charitable et méritoire, « à tel point que le prophète déclara que les membres de la famille d'un individu qui libérerait un esclave seraient eux-mêmes protégés du feu de l'enfer, et ce, en contrepartie de la libération des membres de l'esclave libéré »⁶⁹⁹. L'idée rejoint celle énoncée dans les versets de la sourate 90 où l'acte en question s'insère dans une problématique liée à l'au-delà.

⁶⁹³ *Ibid.*, p.147.

⁶⁹⁴ « *'-q-b* », *Lisān al-'Arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/JmmzDlz> (Consulté le 25 mars 2019)

⁶⁹⁵ « *'-s-r* », *Kazimīrski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/hQQnLY9> (Consulté le 25 mars 2019)

⁶⁹⁶ « *'-q-b* », *Kazimīrski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/PQQnCdX> (Consulté le 25 mars 2019)

⁶⁹⁷ <https://cutt.ly/RmmxuGu> (Consulté le 25 mars 2019)

⁶⁹⁸ Le terme *maymana* désigne la rangée de droite que formeront « les humains rangés de deux côtés le jour du jugement dernier » (« *Y-m-n* », *Kazimīrski*, *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/eWeu1uw> (Consulté le 24 août 2021))

⁶⁹⁹ EL BOUZIDI, 2008, p.146.

En outre, parmi les mentions du terme *raqaba* dans le Coran, l'une des situations dans laquelle il apparaît l'associe à la piété, à la « bonté pieuse » (*al-birr*)⁷⁰⁰ :

La bonté pieuse ne consiste pas à tourner vos visages vers le Levant ou le Couchant. Mais la bonté pieuse est de croire en Allah, au Jour dernier, aux Anges, au Livre et aux prophètes, de donner de son bien, quelque amour qu'on en ait, aux proches, aux orphelins, aux nécessiteux, aux voyageurs indigents et à ceux qui demandent l'aide et pour délier les jougs⁷⁰¹, d'accomplir la Ṣalāt et d'acquitter la Zakāt. Et ceux qui remplissent leurs engagements lorsqu'ils se sont engagés, ceux qui sont endurants dans la misère, la maladie et quand les combats font rage, les voilà les véridiques et les voilà les vrais pieux ! » (Laysa al-birr an tuwallū wuḡūhakum qibal al-mašriq wa-l-maḡrib wa lākinna al-birr man āmana bi-Allāh wa-l-yawm al-āḥir wa-l-malā'ika wa-l-kitāb wa-l-nabīyyīn wa ātā al-māl 'alā ḥubbihī ḍawī al-qurbā wa-l-yatāmā wa-l-masākīn wa abnā' al-sabīl wa-l-sā'ilīn wa fī al-riqāb wa aqām al-ṣalāt wa ātā al-zakāt wa-l-mūfūn bi-ahdihim idā 'āhadu wa-l-ṣābirīn fī al-ba'sā' wa-l-ḍarrā' wa ḥīna al-ba's ūlā'ika hum al-muttaqūn) (Coran 2 : 177)

Par conséquent, affranchir un esclave permet également au sujet d'intégrer la catégorie des gens de la droite, et plus encore, cela protège de l'enfer. Cet acte est encouragé, répondant aux préoccupations coraniques axées notamment sur l'idée de fraternité et d'humanité et peut être interprété dans l'objectif visé par la réforme coranique amorcée et fondée – entre autres – sur la valorisation de la dignité (*karāma*), de l'indulgence (*birr*) et de la libération (*taḥrīr*)⁷⁰². Des notions qui s'inscrivent toutefois dans certaines limites, dépendantes notamment des croyances et sans doute plus favorables aux tenants des monothéismes. Qu'en est-il donc de l'affranchissement des esclaves dans le *Kitāb al-tawwābīn* et dans quel contexte intervient-il ?

Dans le recueil d'Ibn Qudāma, le motif de l'affranchissement des esclaves apparaît dans cinq récits (n°57, 73, 102, 115 et 127). Dans tous ces récits, l'acte d'affranchissement intervient comme un acte expiatoire et s'inscrit dans l'étape de la manifestation du repentir (4). En outre, sur ces cinq récits, trois d'entre eux (n°73, 102 et 115) mettent en avant l'une des fautes les plus récurrentes du recueil : celle de posséder, à outrance, des biens terrestres et de se complaire dans les divertissements éphémères. L'affranchissement d'esclaves s'inscrit non seulement dans le processus de repentir amorcé par le personnage principal mais également dans une

⁷⁰⁰ EL BOUZIDI, 1999, p.253.

⁷⁰¹ Délier les jougs est une expression qui désigne l'affranchissement d'esclaves.

⁷⁰² *Ibid*, p.257.

démarche de renoncement (*zuhd*) à tout ce qui n'est pas Dieu. Le personnage libère ses esclaves et par cela, se libère lui-même des chaînes de ce bas-monde ; toujours dans un objectif salubre.

Ainsi, dans le long récit de « Mūsā ibn Muḥammad ibn Sulaymān al-Hāšimī » (n°73) que nous nous contenterons de résumer, 'Abd al-Ḥamīd ibn Muḥammad rapporte de Muḥammad ibn al-Sammāk⁷⁰³ qu'al-Hāšimī était l'un des fils (de son père) qui jouissait le plus de la vie d'ici-bas. Les deux pages qui suivent cette introduction sont consacrées à la description physique du jeune homme qui possède d'innombrables qualités, s'apparentant, d'ailleurs, à la description du prophète que nous avons mentionné dans la première partie de cette étude et qui incarnait, aux yeux de la communauté, un idéal physique certain. Le texte nous apprend également qu'il jouit d'un confort matériel et financier non négligeable. S'en suit une description du belvédère sur lequel il a l'habitude de prendre place le soir pour contempler les gens qui passent, de la coupole d'ivoire qui s'élève et qui est incrustée de toutes sortes de pierres précieuses, des domestiques et de leurs vêtements ainsi que des chanteuses qu'il a l'habitude d'écouter.

Il demeure ainsi durant vingt-sept ans, sans que soient évoquées devant lui ni maladie ni mort. Mais un soir, alors qu'il se divertit comme à son habitude, il entend un son mélodieux qui retient son attention. Bien que dans un état d'ébriété, il exige que l'on fasse venir l'homme dont on entend la voix. Ses esclaves obéissent et trouvent un jeune homme chétif et pâlot doté d'une mince nuque, aux lèvres asséchées, aux cheveux hirsutes, au ventre creux, sans chaussures aux pieds et vêtu de guenilles, occupé à invoquer Dieu dans une mosquée. Mūsā l'interroge au sujet de ce qu'il récitait et le jeune homme lui répond « les paroles de Dieu ». Il lui demande de réciter à nouveau et le jeune homme commence par lui réciter un fragment de la sourate *al-Muṭaffifīn* (*Les Fraudeurs*) :

Les bons seront dans [un Jardin] de délice, sur les divans, ils regardent. Tu reconnaîtras sur leurs visages l'éclat de la félicité. On leur sert à boire un nectar pur, cacheté, laissant un arrière-goût de musc. Que ceux qui la convoitent entrent en compétition [pour l'acquérir]. Il est mélangé à la boisson de Tasnīm, source dont les rapprochés boivent. (Inna al-abrār la-fī na'īm, 'alā al-arā'ika yanẓurūn, ta'rifu fī wuḡūhihim naẓrat al-na'īm, yusqawn min raḥīq maḥtūm, ḥitāmuhu misk wa fī dālīka fal-yatanāfas al-mutanāfisūn, wa mizāḡuhu min Tasnīm, 'aynan yašrabu bihā al-muqarrabūn) (Coran 83 : 22-28)

⁷⁰³ Muḥammad ibn al-Sammāk (m. 183/800) est un ascète, un modèle à suivre (*qudwa*) et un maître prédicateur de Kūfā (AL-ḌAHABĪ, 1982, p.328-30).

Dans la suite du texte, le jeune homme cite de nombreux versets ou fragments de versets qui font tantôt une description élogieuse du paradis, tantôt une description lugubre de l'enfer pour les mécréants et les criminels – sous-entendus les pécheurs.

A l'écoute de ces exhortations, Mūsā se lève, étreint le jeune et se met à pleurer et à crier de remords. Le jeune homme lui enjoint de ne plus désobéir et le lendemain, lorsque Mūsā se réveille, il manifeste sa volonté de se repentir en se rendant à la mosquée et en se consacrant à l'adoration de Dieu. Il renonce ensuite à tous ses biens dont il fait l'aumône et affranchit ses esclaves. Il vêt également d'autres habits, notamment de la laine grossière, s'alimentant d'orge, jeûnant la journée et priant la nuit, ne se ménageant à aucun moment. Puis il part à La Mecque pour le pèlerinage où il ne cesse d'implorer le pardon divin.

Plus loin dans le récit, on apprend que Muḥammad ibn al-Sammāk entend ses lamentations à La Mecque et après s'en être approché, ils finissent par se reconnaître, Ibn al-Sammāk n'étant autre que l'exhortateur et l'agent partiel de la transformation éthique de Mūsā. Il lui annonce d'ailleurs qu'« il n'y a rien de plus plaisant auprès de Dieu – le béni et l'exalté – qu'un jeune homme repentant » (*mā min šay'in aḥabb ilā Allāh – tabāraka wa ta'āla – min šābb tā'ib*)⁷⁰⁴. Les exhortations se poursuivent jusqu'à la fin du récit, lorsque les gens annoncent son décès.

Le choix s'est porté sur ce récit en premier lieu en raison de la pertinence des éléments révélés par son contenu. En effet, le récit débute par une description très longue de la situation de Mūsā. C'est certainement l'une des descriptions les plus longues du recueil, voire la plus longue si l'on prend en considération aussi bien sa description physique que celle des éléments qui l'entourent. Dans ces deux pages de textes, ce qu'il en ressort est un portrait relativement positif du jeune homme qui possède bon nombre de qualités et une image tout à fait fastueuse de l'environnement dans lequel il évolue. Toutefois, l'accent est mis sur les attributs matériels et non éthiques du personnage. A aucun moment, le texte n'évoque ses obligations religieuses, ses tendances ascétiques ou quelconque acte d'adoration, sans doute en raison de son insouciance. L'élément qui provoque sa prise de conscience est un son mélodieux qu'il distingue de loin et qu'il souhaite entendre de près. Cet élément déclencheur s'insère entre deux oppositions particulièrement intéressantes : ce qui suit la prise de conscience de Mūsā est une description brève du jeune homme possesseur de cette voix dont les attributs s'opposent en tous points à ceux de Mūsā. Ici encore, le texte propose au lecteur des motifs et une antithèse familière de ce type de littérature. Nous retrouvons le motif du jeune homme que l'on désire

⁷⁰⁴ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.182.

protéger des aléas de la vie terrestre en contrecarrant son destin ainsi que l'opposition de la richesse et de la pauvreté que nous avons déjà évoquée. Néanmoins, l'opposition est, dans ce récit, accentuée par la longueur de la description des richesses et des qualités de Mūsā et la brièveté de celle du jeune homme, à l'image de la pauvreté et du dénuement qui caractérisent celui-ci. Mais le pauvre est finalement celui dont on fait l'apologie car sa richesse se distingue par son excès de piété et l'influence spirituelle et religieuse qu'il possède sur autrui. Par ailleurs, l'une des séquences du récit révèle un fait extraordinaire qui rend compte des pouvoirs surnaturels que possède le jeune homme d'une part et, d'autre part, de la prédisposition certaine de Mūsā à recevoir la guidance divine.

En effet, alors qu'il se divertit comme à son habitude – sous-entendant la présence vraisemblable de chanteuses susmentionnées dans le récit – il distingue un son mélodieux. Et nous apprenons plus tard que le jeune homme qui récitait des versets coraniques se trouvait dans une mosquée à ce moment-là. En étant quelque peu réaliste, il paraît impossible que Mūsā, occupé à se distraire probablement entouré de chanteuses et qui plus est en état d'ivresse, ait pu entendre ce son mélodieux si ce n'est grâce à un quelconque pouvoir du jeune homme et une prédisposition de Mūsā à distinguer – même dans un état d'inconscience – le son en question mais également la dimension positive et performative de ce son. En outre, il est intéressant de relever le statut même de cette musique qui, pour l'une, relève du « plaisir fourni » dont il dispose et pour l'autre, s'inscrit dans une catégorie supérieure car provenant de la mosquée. Amateur de belles choses, c'est ainsi qu'il incline « inconsciemment » vers celle-ci. Une orientation que confirme la suite du récit lorsqu'on lui fait la description du paradis – la meilleure des issues – et qu'il opte pour cette voie.

Dans la suite du récit, l'antithèse qui caractérise les descriptions matérielles de Mūsā puis du jeune homme trouve écho dans l'ensemble des fragments de versets coraniques cités par celui-ci et qui dresse une opposition entre le paradis et l'enfer. Les fastes du paradis dont le récit et sa moralité font l'éloge incarne l'objectif atteint par celui dont la richesse ne se mesure point à ses biens mais à ses bonnes actions et à son état spirituel et religieux. Ces versets provoquent chez le personnage une réelle prise de conscience et nous assistons, dès lors, à une transformation radicale, sur tous les points. Le récit nous apprend qu'il s'en va à la mosquée pour se consacrer à l'adoration de Dieu ; une situation qui tend à le mettre sur un pied d'égalité avec le jeune qui récitait le Coran à la mosquée au début du récit. Il donne ensuite ses biens en aumône, affranchit ses esclaves, revêt de la laine grossière, opte pour une alimentation minimale et passe son temps à prier et à jeûner avant de partir pour La Mecque où il finit par mourir.

Comme dans de multiples récits du recueil, la manifestation du repentir du personnage ne se restreint pas à un seul acte expiatoire mais peut se traduire par plusieurs engagements pris par le repentant – alimentaires, vestimentaires, culturels, etc. – et qui s’associent le plus souvent à des pratiques liées au *zuhd* et/ou *nusk*. Ici, l’affranchissement d’esclaves intervient après la distribution des biens en aumône et est suivi par d’autres changements qui caractérisent le passage de cet état éthiquement inférieur à un état spirituel et religieux supérieur. Il représente un acte expiatoire parmi d’autres et marque le détachement soudain du personnage de tout ce qu’il possède. Son appauvrissement matériel traduit son enrichissement spirituel car désormais tourné vers Dieu dans l’objectif d’atteindre l’au-delà.

En outre, à la fin du récit, lorsque Ibn al-Sammāk, qui était en réalité l’exhortateur, reconnaît Mūsā à La Mecque, il lui dit : *mā min šay’in aḥabb ilā Allāh - tabāraka wa ta’āla - min šābb tā’ib*. Cet énoncé est significatif et à l’instar d’un énoncé similaire qui figurait dans le récit du « Boucher et l’esclave » (n°26)⁷⁰⁵, il scelle et rappelle la place notoire que possède le *tā’ib* sur la scène religieuse et particulièrement mystique. Ce rappel qui intervient une fois au début et une seconde fois au milieu du recueil contribue à rappeler occasionnellement et explicitement au lecteur la place que possède le repentant/repentir auprès de Dieu.

La même séquence narrative caractérise le dénouement des récits intitulés « Le soldat au palais » (« al-ḡundī dū al-qaṣr », n°102) et « L’esclave de Nuḥa’ et le jeune homme renonçant » (« ḡārīya min al-nuḥa’ wa-l-fatā al-zāhid », n°114). Dans ces deux histoires, les deux personnages ont pour particularité d’évoluer dans un environnement opulent voué aux plaisirs. Le premier est, comme son nom l’indique, un soldat qui possède un palais ainsi qu’une esclave jouant du luth. Un jour, alors que celle-ci chantait des vers et jouait du luth, un « *faqīr* » en haillons l’entend et se met à crier, se lamentant sur son état vis-à-vis de Dieu. Le maître de l’esclave l’invite à se rendre auprès du « *faqīr* », « car c’est un soufi » (*fa-innahu ṣūfī*), dit-il. Lorsque l’esclave réitère son chant, le « *faqīr* » rend l’âme, provoquant chez le soldat une prise de conscience. Il se déchausse, change de vêtements, affranchit ses esclaves, distribue tous ses biens et meurt. La fin du texte nous informe que les gens ont pleuré sur lui plus qu’ils ne l’ont fait sur le « *faqīr* ».

A l’instar du récit précédemment mentionné, l’un des motifs les plus importants du récit du soldat est représenté par l’antithèse richesse *versus* pauvreté. Les situations s’opposent et la

⁷⁰⁵ « Le repentant jouit d’une place auprès de Dieu comme personne d’autre ne peut en jouir » (*al-tā’ibu ilā Allāh bi-makānin layssa aḥadun min al-nās bi-makānihi*) (IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.69)

pauvreté du *faqīr* l'emporte sur la richesse du soldat qui se détache de tout ce qu'il possède pour emprunter la voie du *pauvre en Dieu* que le soldat identifie comme étant un « soufi ». Enfin, en ce qui concerne l'affirmation finale du narrateur rapportant que les gens ont plus pleuré sur la mort du soldat que sur celle du *faqīr*, elle révèle au lecteur une information notoire et confirme certaines informations relatives à la place des repentis auprès de Dieu présentes dans le recueil. Elle atteste de l'état supérieur qu'acquiert le soldat repentant et renonçant sur l'état du *faqīr*. Le « pauvre en Dieu », le « soufi », le « renonçant » incarne déjà un état spirituel et religieux élevé. Or, en se repentant et en renonçant à tous ses biens, le soldat le surpasse. Il dépasse cet état pour acquérir une meilleure position qui n'est pas sans rappeler l'attestation faite d'Ibn al-Sammāk à Mūsā (n°73) lorsqu'il lui dit qu'« il n'y a rien de plus plaisant auprès de Dieu – le béni et l'exalté – qu'un jeune homme repentant » (*mā min šay'in aḥabb ilā Allāh – tabāraka wa ta'āla – min šābb tā'ib*). Le motif des gens qui pleurent sur un inconnu reflète le niveau de piété et d'influence du personnage. Plus les gens sont nombreux et plus ils pleurent, et plus l'élévation pieuse et spirituelle du repentant est marquée.

Quelques récits plus loin, dans « Un homme et son esclave » (n°115), la prise de conscience s'opère chez le personnage – alors en état d'ivresse – grâce à la récitation de versets coraniques. Sa transformation éthique se manifeste lorsqu'il verse le vin, casse le luth, affranchit son esclave et se joint à Ibn Hāšim al-Muḍakkir (le récitateur de versets) durant quarante ans. Par ailleurs, le terme *muḍakkir* est un participe actif de la deuxième personne (verbe *dakkara*) et désigne « celui qui rappelle ». Le rôle que joue celui qui récite les versets et qui participe à la prise de conscience chez le personnage est reflété dans son nom.

A l'instar du récit de « Mūsā ibn Muḥammad ibn Sulaymān al-hāšimī » (n°73), l'affranchissement d'esclaves dans ces deux récits s'inscrit dans une démarche expiatoire et intègre l'amélioration éthique du personnage. Tandis que l'un des textes (n°102) était axé sur la richesse et les biens du personnage, ce second récit (n°114) met en avant les divertissements d'ici-bas. L'homme affranchit son esclave puis verse le vin et casse le luth ; dépréciant tout type de divertissement ici-bas et prônant une attitude exclusivement vouée à Dieu et à l'au-delà.

Dans cette démarche où le personnage se détache subitement de tout ce qu'il possède afin de se consacrer à la dévotion, les changements vestimentaire et alimentaire possèdent une place non négligeable. Ces motifs littéraires que l'on retrouve dans certains récits feront l'objet des deux sous-chapitres suivants. Nous tenterons d'interpréter la signification de ces changements et leur symbolique que nous illustrerons par certains récits tirés du recueil.

2.2.2.3. Le changement vestimentaire

Dans le *Kitāb al-tawwābīn*, le motif du changement vestimentaire apparaît dans une quinzaine de récits. Il intervient toujours à la fin de ceux-ci et incarne l'une des expressions du repentir du personnage. Sa portée est particulièrement symbolique et marque paradoxalement le passage d'un état inférieur à un état supérieur car le personnage ôte ses riches habits pour en vêtir de plus modestes.

Dans le chapitre consacré au renoncement et à la pauvreté du *Iḥyā'* d'al-Ġazālī et qu'Ibn Qudāma résume dans son *Muḥtaṣar*, al-Ġazālī énumère les besoins vitaux (*fuḍūl*) comme suit : « la nourriture, l'habillement, l'habitation, les objets d'usage courant, l'accouplement, l'argent »⁷⁰⁶. Le deuxième besoin vital est donc l'habillement, précédé de l'alimentation que nous aborderons ensuite. L'habillement possède, selon al-Ġazālī, trois niveaux :

« Le moindre niveau consiste à porter toute étoffe (*kisā'*) préservant du froid et couvrant les parties honteuses. Le niveau moyen d'habillement consiste à porter en plus une chemise longue (*qamīs*), une toque (*qalanswa*) et des sandales (*na' lān*). Et l'ultime niveau d'habillement consiste à porter en plus un mendil et un pantalon (*sarāwīl*). Au-delà, l'individu sort du cadre du renoncement »⁷⁰⁷.

Quant à la matière, al-Ġazālī fait correspondre à chaque niveau sa propre matière. Ainsi, au premier niveau correspond la « bure grossière » (*al-musūḥ al-ḥašīna*) ; au deuxième niveau la « laine rêche » (*al-ṣūf al-ḥašīn*) et enfin, au troisième niveau correspond le « coton épais » (*al-quṭn al-ġalīz*)⁷⁰⁸. En d'autres termes, plus la matière est inconfortable et plus le degré de renoncement est élevé. Toutefois, comme le relève Feuillebois-Pierunek dans son article, « le vêtement doit être adapté à l'état spirituel de celui qui le porte : on évitera de porter des vêtements misérables alors que l'on n'a pas atteint la pauvreté spirituelle (*faqr*), afin de ne pas faire illusion »⁷⁰⁹ ; ce qui rejoint l'idée précédemment relevée chez al-Ġazālī où chaque matériau correspond à un état spirituel particulier.

A cet effet, al-Ġazālī rapporte dans son chapitre certaines traditions prophétiques parmi lesquelles la suivante : « Lorsque quelqu'un porte un vêtement pour se faire une réputation parmi les gens, Dieu se détourne de lui jusqu'à ce qu'il l'enlève, même si c'est un de Ses bien-aimés »⁷¹⁰.

⁷⁰⁶ AL-ĠAZĀLĪ, 2012, p.137.

⁷⁰⁷ *Ibid*, p.141.

⁷⁰⁸ *Ibid*.

⁷⁰⁹ FEUILLEBOIS-PIERUNEK, 2006, §26, [en ligne] : <https://cutt.ly/YmWgto5> (Consulté le 8 juillet 2021).

⁷¹⁰ AL-ĠAZĀLĪ, 2012, p.142.

Le nombre de vêtements que le renonçant possède est également limité à deux pièces, assurant ainsi la possibilité de se vêtir au cas où le premier vêtement est à laver. Au sujet de ces renonçants, le prophète dit notamment que :

Parmi les plus estimables membres de ma communauté [...] comptent des gens qui rient ouvertement en pensant à la miséricorde de Dieu, et qui pleurent en secret par crainte de Son châtement. Ils sont très peu exigeants avec les autres, mais très exigeants avec eux-mêmes. Ils se vêtent de guenilles (ḥulqān), et suivent l'exemple des moines (ruhbān). Leurs corps sont sur terre, et leurs cœurs auprès du Trône divin

invitant, par conséquent, les gens de sa communauté à suivre sa voie ainsi que celle de ses successeurs⁷¹¹.

Dans ce même chapitre, l'auteur insiste sur la nécessité de ne pas porter de considération à l'apparence car contraire à l'humilité préconisée par le prophète. Les gens vivant dans l'opulence font l'objet d'un sérieux mépris. En outre, « *si un homme renonce à porter des vêtements élégants alors qu'il le pourrait, pour se montrer humble devant Dieu et aspirer à Son agrément, Celui-ci se fera un devoir de l'installer sur les riches tapis et les sièges d'émeraude du paradis* »⁷¹².

Ce que met en évidence ce chapitre sur le renoncement et la pauvreté est un dédain manifeste pour l'opulence et toute richesse matérielle. La même idée se détache du *Kitāb al-tawwābīn* où les six besoins vitaux susmentionnés s'insèrent souvent dans une démarche renonçante et « appauvrissante » du repentant. Mais qu'en est-il exactement du motif du changement vestimentaire dans le recueil ? Dans quelle catégorie de récits apparaît-il le plus ? Et les différentes mentions de l'habillement correspondent-elles à une hiérarchisation particulière du renoncement ?

Le motif du changement vestimentaire intervient dans plusieurs catégories de récits. Néanmoins, il apparaît le plus souvent dans les récits où la situation initiale du personnage est pratiquement satisfaisante, où l'environnement dans lequel il évolue est caractérisé par l'opulence et les divertissements. Il intègre alors – à l'instar du motif de l'affranchissement d'esclaves – la démarche renonçante du repentant qui désire se détacher de tout afin de ne se consacrer qu'à Dieu. Par conséquent, le changement d'habits est presque toujours suivi ou précédé par une distribution en aumône de tous les biens, l'affranchissement d'esclave(s), le

⁷¹¹ *Ibid.*, p.144-45; AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.1589-90.

⁷¹² AL-ĠAZĀLĪ, 2012, p.146.

renoncement au pouvoir, la séparation d'avec la communauté, l'errance, le départ pour La Mecque et/ou la dévotion absolue à Dieu.

Quant à la terminologie employée dans le recueil pour désigner ces habits, elle prend une signification particulière car traduit une certaine conception du renoncement. En effet, parmi les tissus les plus cités, la laine (*ṣūf*) occupe la première place, suivie de matières grossières (*ḥašīn*) et de vêtements de poils (*musūh*). Si l'on se réfère à la hiérarchisation établie par al-Ġazālī concernant les différentes matières, nous noterons que la laine occupe la deuxième place, correspondant alors au niveau moyen de renoncement. Quant aux deux autres matières, elles sont associées au premier niveau de renoncement. La question qui se pose dans le cadre de cette étude est, par conséquent, la suivante : la récurrence du premier matériau reflète-t-elle véritablement le niveau de renoncement des personnages ? Faut-il considérer ces nouveaux renonçants comme étant spirituellement moins élevés que ceux qui choisissent de vêtir un habit plus grossier ? La rareté des références aux matières grossières traduit-elle une quasi-absence de renonçants de premier niveau ?

Tout d'abord, en ce qui concerne la laine, il est important de relever d'une part la place qu'elle occupe dans les préoccupations vestimentaires du prophète et d'autre part, sa symbolique liée au soufisme. Mais la laine a-t-elle toujours été l'habit des ascètes ? Bien que la laine (*ṣūf*) ait donné, en arabe, son nom au soufisme, elle est associée – aux côtés des matières grossières de façon générale et depuis longtemps – à l'ascétisme et au renoncement. En effet, le prophète Elie était déjà décrit dans le *Livre des Rois 2* comme ayant « un vêtement de poil (*ba'al še'ar* en hébreu), et une ceinture de cuir [entourant] ses reins » (2 Rois 1, 8). Bien qu'il ne soit mentionné que brièvement dans le Coran comme étant « un homme de bien » (*min al-ṣāliḥīn*) (Coran 6 : 85), « sa présence parmi la famille de 'Imrān exprime le type de spiritualité qui lui est attaché : celle d'une figure ascétique, vouée au renoncement, d'une nature presque angélique »⁷¹³. L'idée de porter un vêtement de poil était donc déjà associée à l'ascétisme et au renoncement, à l'instar de la laine, habit des moines chrétiens puis celui des mystiques musulmans : « la coutume de porter de la laine – *suf*, adoptée par les ascètes et les mystiques musulmans fut probablement empruntée aux pratiques monastiques »⁷¹⁴. En outre, les pratiques vestimentaires se partagent dans diverses zones géographiques. Ainsi, comme il est dit dans un article consacré au

⁷¹³ LORY, 2007, p.244.

⁷¹⁴ O'MAHONY, [en ligne] : <https://cutt.ly/RmWhHci> (Consulté le 5 mai 2019)

monachisme irlandais, par exemple, « on suit les mêmes principes que dans les monastères des pays chrétiens »⁷¹⁵, la laine intégrant nécessairement l'accoutrement du moine.

Dans le *Kitāb al-tawwābīn*, la laine apparaît déjà dans les récits qui se situent avant l'islam. Dans le récit d'« Un serviteur israélite » (« 'ābid min 'abadat Banī Isrā'īl », n°15), on raconte qu'un dévot israélite ne possédait qu'une tunique en laine et une outre remplie d'eau avec laquelle il abreuvait les gens. Lorsque la mort le surprend, il dit à ses compagnons : « Je n'ai emporté de ce monde rien d'autre que cette tunique et cette outre que je ne peux emporter avec moi le jour du jugement. Lorsque je mourrai donc, donne ceux-ci au roi untel [...] » (*innī lam ada' min al-dunyā šay'an illā ġubbatī wa hādīhi al-qirba mā aṭīqu ḥamlahā yawm al-qīyāma fa-īdā muttfa-dfa 'ūhā ilā fulān al-malik*)⁷¹⁶. Le roi reçoit les affaires du dévot et se rend compte de tous les biens qu'il possède. Il décide d'enfiler la tunique en laine du dévot, prend l'outre et se met à abreuver les gens.

Le récit – relativement court – s'achève ainsi. La prise de conscience du roi est implicite et une seule phrase nous permet d'interpréter les raisons du changement d'attitude du roi : « *hāda al-'ābid 'aġaza 'an ḥamli ġubba wa qurba wa anā taḥammaltu min al-dunyā mā taḥammaltuhu* »⁷¹⁷. Bien que le texte ne détaille pas ce que possède le roi, le fait qu'il établisse une opposition entre ce que le dévot possédait et ses biens personnels laisse supposer qu'il vivait dans l'opulence. Quant au dévot, il se caractérise dès le début du récit par ses seuls biens : une tunique en laine et une outre. Par ailleurs, il est intéressant de noter l'influence immédiate et indirecte qu'il exerce sur le roi. Bien que dévot, il ne semble pas faire partie d'une catégorie de figures exemplaires connues. Néanmoins, son influence sur la transformation éthique du personnage est significative. Seule la transmission de la tunique et de l'outre au roi a provoqué chez celui-ci une prise de conscience notoire mais surtout soudaine. Ne connaissant pas le propriétaire de ces deux objets, le roi en prenant possession de la tunique et de l'outre, revêt instantanément l'identité du dévot et reprend ses fonctions. Il délaisse le pouvoir, devient dévot et abreuve les gens en eau. Le pouvoir que possède le dévot sur le roi relève de l'extraordinaire d'une part et, d'autre part, il n'est rendu possible que par la prédisposition du roi à prendre conscience de son état. Les rois réagissent-ils toujours de la sorte ? Combien de rois ont-ils délaissé le pouvoir pour revêtir l'habit de la dévotion ? Tel que nous l'avons précédemment

⁷¹⁵ LOTH, 1932, p.667.

⁷¹⁶ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.44.

⁷¹⁷ *Ibid.*

évoqué, ce type de schéma narratif contribue à dénoncer un type de gouvernement en particulier où la dévotion n'occupe pas de place mais il met également l'accent sur tous les rois qui ne renoncent pas. En mentionnant l'exception, l'auteur cible ainsi la majorité.

Concernant le dévot, la référence à la laine contribue à insister sur sa dévotion et son état de renonçant. Mais traduit-elle un état spirituel supérieur ? Si l'on se réfère à la hiérarchisation d'al-Ġazālī, le dévot intégrerait le deuxième niveau de renoncement en raison de la laine supposée être plus « confortable » que la bure grossière. Or, le texte nous informe qu'il ne possédait que ces deux objets – et rien d'autre – et qu'il consacrait son temps à abreuver les gens. La référence à la laine est-elle donc si déterminante et peut-on véritablement placer le dévot dans la deuxième catégorie de renonçants ? Sans doute qu'il incarne, du fait de son influence, une figure exemplaire et influente et qu'il remplit aisément les conditions du renoncement, voire plus puisqu'il fait acte de charité envers ses congénères. Le catégoriser en raison de la laine qu'il porte semble donc faire défaut à ses véritables caractéristiques. Néanmoins, si la question ne se pose pas vraiment dans le cadre de ce récit, elle peut être posée dans le récit de « L'esclave de Nuḥa⁷¹⁸ et le jeune homme renonçant » (n°114).

Dans le récit n°114 (« ḡārīya min al-Nuḥa⁷¹⁸ wa-l-fatā al-zāhid »), le narrateur raconte qu'il y avait à Kūfa un beau jeune homme renonçant que l'on comptait parmi les ascètes. Il s'éprend d'une des femmes d'une tribu de Naḥ⁷¹⁹ et fait part au père de la jeune fille de sa volonté de l'épouser. La jeune fille qui a pris connaissance des faits envoie une missive au renonçant, lui révélant son amour réciproque et lui proposant de le rencontrer. Le renonçant lui répond, par l'intermédiaire d'un messenger, qu'il craint, s'il désobéit à Dieu, de subir le châtement du jugement dernier. En entendant ces propos, la jeune femme prend conscience de l'importance de la dévotion/renoncement⁷¹⁹. Elle décide alors de se détacher du monde d'ici-bas, revêt la bure grossière (*musūh*) et se consacre à la dévotion ; tout en vouant un tel amour au jeune renonçant qu'elle en meure.

Celui-ci, un jour qu'il se rendait sur sa tombe, l'aperçoit en songe. Il prend de ses nouvelles et l'interroge au sujet du lieu où elle se trouve. Elle lui répond, par des vers, qu'elle se trouve au paradis. Il lui demande d'invoquer Dieu en sa faveur et la jeune femme lui répond par

⁷¹⁸ Nom d'une tribu au Yémen : <https://cutt.ly/bmWkytd> (Consulté le 15 mars 2020)

⁷¹⁹ Dans l'édition de G. Makdisi (1961), le texte place une phrase entre crochets (*wa inna al-'ibāda fiḥi lamuštariḳūn*) pour signaler qu'il s'agit d'un verset coranique. Or, cette phrase n'est pas un verset et c'est l'une des phrases antérieures dans le texte qui l'est (*innī aḥāfu in 'aṣaytu rabbi 'adāba yawm 'azīm*) (Coran 39 : 13).

l'affirmative, lui promettant qu'il la retrouvera très prochainement. Le renonçant meurt sept nuits après avoir eu cette vision.

Bien que de nombreux éléments soient à prendre en considération dans le cadre de ce récit, nous nous focaliserons sur la référence au *musūh* et à son interprétation. La prise de conscience de la jeune femme est provoquée par la résistance du jeune homme à la tentation, par sa dévotion, son obéissance et sa crainte du châtement dernier. En outre, sa prise de conscience est également motivée par le verset que le renonçant récite et par lequel il l'invite – indirectement – à la dévotion ; ce qu'elle fait, revêtant la bure grossière. L'une des séquences narratives qui distinguent ce récit du premier (n°15) est celle de la vision du jeune homme lorsqu'il se rend à sa tombe et qu'il la voit en songe, au paradis. Dans ce récit, les conséquences de l'amélioration éthique de la jeune femme sont immédiates et la séquence est caractérisée par une vision du paradis que l'on retrouve dans d'autres récits notamment (n°19, 60, 101, 109, 115) ; rendant réelle et effective l'obtention du pardon divin. Tandis que le roi devenu dévot du quinzième récit enfle la tunique en laine et revêt l'identité de l'inconnu qui lui a transmis tunique et gourde, la jeune femme revêt une bure grossière et en plus de passer d'un état inférieur à un état supérieur car désormais dévote et renonçante, elle atteint un degré sans doute plus élevé par l'attestation de sa présence au paradis. La question que nous posons est, par conséquent, la suivante : l'attestation du pardon divin révélée par sa présence au paradis est-elle associée au revêtement de la bure grossière plutôt qu'à celui de la laine ? C'est peu probable : la mention des différents types de matériaux dans le recueil ne traduit généralement pas une hiérarchisation spirituelle et religieuse relative à l'habit. En outre, dans le récit du « Repentir du peuple de Jonas » (n°21), lorsque Dieu inflige au peuple en question un châtement et que celui-ci se repent, le texte nous informe qu'ils revêtent de la bure grossière et de la laine (*wa labisū al-musūh wa-l-ṣūf*)⁷²⁰. Les deux matières sont juxtaposées et leur mention qui ne traduit aucune hiérarchisation exprime plutôt l'idée d'un intérêt général pour la dévotion.

Le changement vestimentaire s'inscrit alors dans un processus de dénuement général et si la terminologie qui lui est associée suggère, chez al-Ġazālī notamment, une certaine hiérarchisation, celle-ci n'est pas représentée dans le recueil où les matières sont citées, semble-t-il, de façon aléatoire pour signifier une tendance à l'ascétisme de façon globale. En outre, la laine ne correspondrait pas vraiment à une catégorie de renonçants inférieurs à ceux qui portent

⁷²⁰ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.60.

de la bure grossière si l'on tient compte du fait que d'après un hadith de Sinān ibn Sa'd, une tunique en laine aurait été confectionnée pour le prophète⁷²¹ et que celui-ci portait de la laine de façon générale : « al-Ḥasan a dit quant à lui : l'envoyé de Dieu montait à dos d'âne, s'habillait de laine [...] »⁷²². Cette référence au prophète est non négligeable puisqu'il incarne l'exemplarité et que pour les soufis notamment, « the Prophet's ascension through the heavens into the divine presence became the prototype of the mystic's spiritual ascension into the intimate presence of God »⁷²³.

La mention de la laine et de la bure grossière caractérise, par conséquent, avant tout une réorientation du personnage vers la dévotion, l'ascétisme, le renoncement et qui comprend, aux côtés du dénuement vestimentaire, un dénuement alimentaire.

2.2.2.4. L'alimentation

L'alimentation représente le premier besoin vital de l'être humain et la question de la nourriture intègre aussi bien le domaine juridique sunnite que le soufisme. En outre, elle est pour celui-ci partie intégrante de la vie mystique quotidienne et joue un rôle important dans l'itinéraire spirituel en tant que « routine nutritive »⁷²⁴. Comme le souligne Reynolds dans son article : « meals are not to be discouraged. They are to be conducted properly as an expression of pious devotion »⁷²⁵.

Selon Suhrawardī, le corps étant la monture du cœur, « le bon état du corps permet de s'adonner pleinement à l'adoration. Il ne faut donc manger que pour apaiser la faim et donner son dû à l'âme charnelle »⁷²⁶. À côté du développement du soufisme qui passe d'un ascétisme primitif à un courant plus institutionnalisé, l'attitude des soufis et leur rapport au corps fait l'objet d'une évolution parallèle où les corps entreprennent, *via* les pratiques ascétiques, une union progressive avec Dieu. La question de l'alimentation dépasse alors le cadre juridique qui s'emploie à définir notamment ce qu'il est permis – ou non – de manger pour intégrer une dimension plus spirituelle.

Au sujet de cette alimentation, al-Ġazālī établit – ici encore – une hiérarchisation relative à la durée et à la composition de celle-ci. Il dit : « le plus haut degré consiste à ce qu'il limite ses

⁷²¹ AL-ĠAZĀLĪ, 2012, p.143-44.

⁷²² *Ibid*, p.140.

⁷²³ SCHIMMEL, 1975, p.27.

⁷²⁴ REYNOLDS, 2000, p.198.

⁷²⁵ REYNOLDS, 2000, p.210.

⁷²⁶ FEUILLEBOIS-PIERUNEK, 2006, §7 : <https://cutt.ly/wmWzD3f> (Consulté le 11 avril 2019)

vues à la nourriture dont il a besoin dans l'instant pour soulager sa faim et éviter de tomber malade. Cela implique que l'homme ne fasse aucune réserve pour le dîner lorsqu'il trouve de quoi déjeuner ». Le deuxième degré, quant à lui, « consiste à faire des réserves pour un mois ou quarante jours » et le troisième, pour un an. Toutefois, celui qui en fait pour un an n'est pas considéré, selon al-Ġazālī comme renonçant sauf s'il n'a de revenu autre qu'annuel et qu'il rejette la mendicité, comme ce fut le cas de Dāwūd al-Ṭā'ī⁷²⁷ et qui fait d'ailleurs l'objet d'un récit dans le recueil (n°80).

En ce qui concerne la nature des aliments, al-Ġazālī l'évoque également dans son chapitre sur le renoncement et divise cette nature en trois catégories : la moins élevée correspond à tout ce qui est comestible (*kull mā yaqūt*) ; la catégorie médiane correspond au pain d'orge ou de millet (*hubz al-ša'īr wa al-dura*) et la catégorie la plus élevée au pain de blé au son (*al-burr ġayr manḥūl*). Quant au pain blanc, il est considéré comme un met de jouissance⁷²⁸. Afin de mettre en exergue le caractère élevé des deux premières catégories de pain, al-Ġazālī n'hésite pas à citer succinctement Jésus et le prophète Muḥammad :

*Jésus disait : « Ô enfants d'Israël, je vous enjoins à vous nourrir d'eau de source, de pourpier et de pain d'orge. Et gardez-vous de manger du pain de blé, car vous ne sauriez en rendre grâce comme il se doit »*⁷²⁹.

Plus haut, al-Fuḍayl rapportait que le prophète n'avait pas mangé de pain de blé plus de trois jours depuis son arrivée à Médine⁷³⁰.

Dans le *Kitāb al-tawwābīn*, le changement des habitudes alimentaires faisant partie intégrante du processus de repentir du personnage apparaît dans sept récits, tous situés après le chapitre marquant l'avènement de l'islam. Faute d'informations, il est difficile d'établir un lien étroit entre la mention des habitudes alimentaires et la position chronologique des récits dans le recueil. Néanmoins, il est possible d'inscrire cette tendance dans l'appropriation du soufisme du thème de l'alimentation et sa réinsertion dans le procédé initiatique du mystique comme réaction « against the growing worldliness of Muslims in the second half of the seventh century C.E., accompanied by an avoidance of government officials and rich people, who were likely to be corrupted by their power and wealth »⁷³¹. Un rapport au gouvernement et aux richesses

⁷²⁷ Ces trois degrés sont cités d'après : AL-ĠAZĀLĪ, 2012, p.138 ; AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.1586.

⁷²⁸ AL-ĠAZĀLĪ, 2012, p.139 ; AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.1586. Nous remarquons, néanmoins, que le seul aliment dont il est fait mention dans ce paragraphe est le pain : vraisemblablement l'unique nourriture dont il faut se contenter (GRAMLICH, 1997, p.233).

⁷²⁹ AL-ĠAZĀLĪ, 2012, p.140 ; AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.1587.

⁷³⁰ *Ibid.*

⁷³¹ HOFFMAN, 1995, p.469.

qui favorise non seulement le développement accéléré du soufisme à cette époque (deuxième moitié du septième siècle de l'ère chrétienne) mais qui se reflète également dans l'ensemble du recueil où plus ou moins le tiers des récits consiste à blâmer la concupiscence ainsi que la plupart des modes de gouvernement.

Si l'on s'appuie sur la catégorisation faite par al-Ġazālī de la nature des aliments, nous relèverons uniquement deux mentions du pain d'orge (*al-ša'īr*) : dans le récit de Mūsā ibn Muḥammad ibn Sulaymān le Hachémite (n°73) et dans celui de Dīnār al-'Ayyār (n°108). Dans le premier que nous avons déjà résumé et analysé, la mention de l'orge s'inscrit dans la manifestation du repentir du personnage. Lorsqu'il renonce aux biens d'ici-bas, qu'il donne ses richesses en aumône et qu'il affranchit ses esclaves, il opère une transformation physique également qui consiste à revêtir un habit de laine. Puis, il se munit d'une galette d'orge et le texte nous informe qu'il passe son temps à jeûner et à prier. Dans le deuxième récit, il s'agit de Dīnār al-'Ayyār qui avait une mère qui l'exhortait sans qu'il ne lui prête aucune attention. Un jour, tandis qu'il passe près d'un cimetière, il voit des ossements et s'opère chez lui une prise de conscience. De retour auprès de sa mère, il exige d'elle qu'elle le traite tel un fugitif (*ābāq*), revêt un vêtement de laine et se munit d'une galette d'orge. Il se met à se lamenter jusqu'à ce qu'il meure, probablement peu de temps après.

Ici encore, une question pourrait être posée : la référence à l'orge reflète-t-elle un degré d'élévation spirituelle particulier ? Tout d'abord, l'orge est probablement l'aliment le plus cité, tel que nous l'avons brièvement constaté plus haut. Ensuite, aucun autre aliment n'est cité dans le recueil. Doit-on comprendre qu'aucun personnage ne s'est suffisamment élevé par son repentir ? Le schéma narratif de certains récits ne permet pas de répondre affirmativement à cette question. En effet, certains récits sont explicitement axés sur la position élevée que possèdent le repentir et le repenti. Dans le récit du « Boucher et l'esclave » (n°26), l'émissaire disait au boucher dans la dernière phrase du texte que « *le repenti jouit d'une place auprès de Dieu comme personne d'autre ne peut en jouir* ». Cette phrase que l'émissaire adressait au boucher atteste de la position désormais privilégiée du boucher repenti qui ne prend pourtant aucune prédisposition particulière en termes de renoncement. Plus loin, dans le récit d'« Un serviteur du Sultan » (n°103), le repenti est qualifié d'« ami de Dieu » (*walī*).

En résumé, le texte met en scène Mālik ibn Dīnār et son voisin qui s'adonne aux turpitudes (*fawāhiṣ*), perturbant l'harmonie collective du voisinage. Les voisins se plaignent à Mālik et tous finirent par s'accorder à invoquer Dieu contre lui. Or, il répond que « Dieu est plus

Miséricordieux envers moi que vous ! (*Allāhu arḥam bī minkum*) ». La même nuit, tandis que Mālik se lève pour prier et s'apprête à invoquer Dieu contre lui, il entend une voix lointaine dire : « N'invoque pas Dieu contre lui, il compte désormais parmi les saints/amis de Dieu (*lā tad'u 'alayhi fa-innahu min awliyā' Allāh ta'āla*) ». Il s'en va donc retrouver son voisin qui lui confie s'être repenti après son altercation avec les voisins. Il quitte ensuite le pays et Mālik le revoit un jour durant le pèlerinage⁷³².

Dans ce récit qui ne met l'accent ni sur le renoncement ni sur des pratiques ascétiques particulières, la seule reconnaissance de la miséricorde divine suffit à faire du voisin un *walī* (saint homme, ami de Dieu) qui est, notons-le, un statut qu'acquiert l'ascète ayant cheminé vers Dieu, devenant par la proximité acquise, l'« ami » de Celui-ci et intégrant, dès lors, la catégorie des figures exemplaires. L'acquisition de ce statut nécessite donc que l'on ait entrepris ce cheminement spirituel. Et en effet, il semblerait que l'homme, qui, juste après l'échange avec ses voisins, s'est repenti, ait entamé une partie de ce cheminement si l'on conçoit le repentir comme étant la première étape de ce cheminement, la première station spirituelle (*maqām*) franchie par l'itinérant⁷³³.

Par conséquent, la mention d'un type de nourriture en particulier ou celui d'un habit ne traduit pas nécessairement un degré spirituel spécifique mais tend plutôt à signifier la volonté de devenir renonçant. En raison du peu de références aux types de vêtement et d'alimentation dans notre recueil, il est difficile de déterminer si leurs mentions correspondent à une catégorie spirituelle particulière si ce n'est qu'ils sont la manifestation d'une quête spirituelle entamée. Le personnage désormais repenti et renonçant reconsidère son alimentation en privilégiant une nourriture minimaliste. Cette thématique soulève, néanmoins, une autre question dont la réponse demeure ouverte : le peu de références quant au type de nourriture révèle-t-il un message prônant une certaine forme de modération voulue par Ibn Qudāma ? Y a-t-il une intention de sa part de ne pas rapporter ou raconter des récits qui mettent en avant un renoncement poussé à l'extrême ? Poursuit-il l'objectif de ne transmettre qu'une vision modérée du renoncement ? Si cette vision peut être qualifiée de modérée, cette modération demeure relative et répond surtout aux hiérarchisations établies par al-Ġazālī. Néanmoins, l'exagération dans la dévotion et les états spirituels sont déconseillés :

Est plus méritoire l'état spirituel de celui qui craint Dieu de manière modérée (muqtaṣidan) ; crainte l'invitant à faire ce que Dieu aime et à délaisser ce qu'Il déteste et ce sans s'adonner aux excès [...]. Ce fut l'état spirituel des compagnons. [...] On a mentionné d'autres, semblables aux

⁷³² Un résumé plus détaillé figure dans le sous-chapitre consacré au motif du voisinage (2.3.5.4).

⁷³³ AL-KALĀBĀDĪ, 1994; AL-MAKKĪ, 2001 ; AL-QUŠAYRĪ, 2007.

[gens de Bassora] qui, dans leurs états spirituels (*aḥwāl*), le renoncement (*zuhd*), l'abstention scrupuleuse (*wara'*), la dévotion (*'ibāda*) et bien d'autres choses, furent plus zélés que les compagnons et [allèrent au-delà de] ce qu'avait prescrit le Messager⁷³⁴.

Bien que soufi, Ibn Qudāma se réclame avant tout de l'école hanbalite laquelle est étroitement attachée à une conception modérée du *zuhd* et du soufisme plus globalement où les états extatiques et les excès sont vivement critiqués⁷³⁵. Par conséquent, à travers les récits de renonçants qu'il rapporte dans son recueil, il offre au lecteur une conception du renoncement et de l'ascétisme construite à partir de ces récits où l'on discerne tantôt ce qu'il blâme et tantôt ce qu'il tolère, voire encourage.

La pauvreté représente, par conséquent, non seulement une étape significative dans l'itinéraire spirituel du croyant mais également une composante essentielle à l'élaboration d'un idéal humain selon Ibn Qudāma ; tout comme le *tawakkul* qu'il met en exergue dans son recueil et qui représente l'un des *maqām* énoncés par al-Makkī (2001) et al-Quṣayrī (2007) dans leur guide initiatique.

2.2.3. La remise confiante en Dieu – *al-tawakkul* : le récit du « Jeune homme chrétien » (n°129)

Le récit du « Jeune homme chrétien » (« *al-šāb al-naṣrānī* », n°129) met en scène Ibrāhīm al-Ḥawaṣ qui, lorsqu'il entreprenait un voyage, n'en tenait personne informé. Mais un jour qu'il décide de partir, Ḥāmid al-Aswad (le narrateur interne) le suit dans son voyage. Un jour et une nuit passent sans qu'Ibrāhīm n'adresse un mot à Ḥāmid lequel finit par lui demander où compte-t-il se rendre ainsi, lui-même se dirigeant vers La Mecque. Ils continuent la route ensemble, rejoints plus tard par un jeune homme chrétien. Ils remarquent que celui-ci ne prie jamais et l'interrogent à ce sujet. Le chrétien leur révèle son appartenance religieuse. Il justifie ainsi son attitude tout en précisant que sa façon de vivre sa foi repose essentiellement sur le *tawakkul*. Atteignant son plus haut degré, il erre depuis dans le désert, seul avec Dieu. Se rapprochant de La Mecque, Ibrāhīm et son compagnon doivent se séparer du chrétien lequel ne peut y pénétrer du fait de son appartenance religieuse. Tout de même désireux de s'y rendre, le jeune homme intercepte une caravane qui s'y rend, enfile des vêtements qui s'apparentent à ceux portés par les Musulmans (sous-entendu les habits de sacralité nécessaire au pèlerinage) et pénètre ainsi dans l'enceinte sacrée. Sur place, après que ses yeux soient tombés sur la Ka'ba, il témoigne

⁷³⁴ ASSEF, 2011, p.111.

⁷³⁵ *Ibid*, p.91-121.

que « s'est anéanti en lui toute religion excepté l'islam » (*aḍmaḥalla 'indī kul dīn siwā al-islām*)⁷³⁶.

Dans ce récit, un seul passage retiendra notre attention de façon significative : celui qui fait mention du *tawakkul*, autrement dit le fait de « s'en remettre entièrement à Dieu »⁷³⁷. Au sujet du *tawakkul*, Dieu incite Ses serviteurs à plusieurs reprises à s'en remettre à lui : « [...] *Et c'est en Allah que les croyants doivent placer leur confiance* » (*wa 'alā Allāh fal-yatawakkal al-mu'minūn*) (Coran 14 : 11) ; « *Et place ta confiance en Le Vivant qui ne meurt jamais [...]* » (*wa tawakkal 'alā al-ḥayy al-llaḍī lā yamūt*) (Coran 25 : 58) car « [...] *quiconque place sa confiance en Allah, Il lui suffit* » (*wa man yatawakkal 'alā Allāh fa-huwa ḥasbuhu*) (Coran 65 : 3).

Dans un autre verset, Dieu s'adresse au prophète en Lui disant :

*C'est par quelque miséricorde de la part d'Allah que tu as été si doux envers eux ! Mais si tu étais rude, au cœur dur, ils se seraient enfuis de ton entourage. Pardonne-leur donc, et implore pour eux le pardon. Et consulte-les à propos des affaires ; puis une fois que tu t'es décidé, confie-toi donc à Allah, Allah aime en vérité, ceux qui lui font confiance [...] inna Allāh yuḥibbu al-mutawakkilīn*⁷³⁸) (Coran 3 : 159).

Dieu incite vivement à placer sa confiance en Lui car Il est le détenteur de toute chose. En outre, la remise confiante en Dieu incarne une manifestation de dévotion certaine et elle occupe une place importante dans les hadiths et dans le recueil canonique d'al-Tirmidī notamment. Parmi les hadiths connus, nous citerons le n°2344 de son *Ḥamī* rapporté par 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb qui entend le prophète dire : « Si vous comptez sur Dieu avec une confiance absolue, alors Il assurera votre subsistance tout comme [Il assure celle] des oiseaux qui partent le matin le ventre vide et reviennent le ventre plein⁷³⁹ (*law annakum kuntum tatawakkalūna 'alā Allāh ḥaqqā tawakkulihī la-ruziqtum kamā turzaq al-ṭayr taḡdū ḥimāṣan wa tarūḥu biṭānan*)⁷⁴⁰.

En tant que notion fondamentalement associée au *tawḥīd*⁷⁴¹, le *tawakkul* occupe évidemment une place notoire dans la littérature jurisprudentielle (*fiqhīyya*) mais pas seulement : il incarne l'une des stations spirituelles les plus importantes – voire la plus importante – dans l'itinéraire mystique du croyant. Dans le *Qūt al-qulūb* d'al-Makkī, il représente la septième station que

⁷³⁶ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.284.

⁷³⁷ « W-k-1 », *Lisān al-'Arab et Kazimirski*, [en lignes] : <https://cutt.ly/UmWnoa2> (les deux références se succèdent – Consulté le 8 juillet 2021)

⁷³⁸ Nous avons translittéré la partie qui nous intéressait en particulier.

⁷³⁹ Ce passage, initialement en anglais, a été traduit en français par nous-mêmes.

⁷⁴⁰ AL-TIRMIDĪ, 2007, p.373 : n°2344.

⁷⁴¹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1978, p.331.

l'auteur considère comme étant l'une des stations « les plus élevées » et « le plus honorable des états » (*al-tawakkul min a'lā maqāmāt al-yaqīn wa ašraf aḥwāl al-muqarrabīn*)⁷⁴². L'un des Anciens (*salaf*) aurait d'ailleurs dit un jour avoir vu dans son sommeil un dévot de Basra. Il lui demande : « *Que Dieu a-t-il fait de toi ?* » Le dévot répond : « *Il me pardonna et me fit entrer au paradis* ». Le *salaf* demande alors : « *Quelles actions figurent donc parmi les plus vertueuses ?* » (*fa-ayyu al-a'māl wağadta hunāka afḍal*) « *La remise confiante en Dieu (tawakkul) et limiter ses espoirs (qaṣr al-amal)* »⁷⁴³. En outre, bien que les stations se distinguent l'une de l'autre, les liens intrinsèques qui les caractérisent sont indéniables. Le renoncement (*zuhd*) suggère une idée de pauvreté (*faqr*) laquelle nécessite que l'on soit patient (*ṣabr*) et cette patience est notamment motivée par la remise confiante en Dieu (*tawakkul*) qui mènera à un état de satisfaction (*riḍa*)⁷⁴⁴ proche de la béatitude.

Nous ne procéderons pas à un exposé détaillé de la notion de *tawakkul* dans la littérature primitive et si nous avons choisi de citer al-Makkī parmi tant d'autres, cela s'explique avant tout par l'influence qu'il a sur le *Iḥyā'* d'al-Ġazālī et sur la place qu'occupe la pensée de celui-ci dans les ouvrages de notre auteur.

Pour en revenir au récit du « Jeune homme chrétien », notons que celui-ci se situe dans le onzième et dernier chapitre de notre édition du recueil, soit dans le chapitre consacré aux conversions de non-Musulmans. S'inscrivant dans une structure chronologique que nous avons déjà étudié dans la première partie de ce travail, la présence de ce chapitre dédié aux non-musulmans pose plusieurs questions : en choisissant de faire figurer ces récits à la fin de son recueil quelle est l'intention de l'auteur ? Quel comportement faut-il adopter, en retour, pour les musulmans, pour aspirer au salut ? Quelle est la perception générale que transmet Ibn Qudāma par la conversion de ces personnages et quel rôle jouent-ils dans la fonction générale de l'ouvrage ?

La place de ces récits de conversion en ce qu'ils constituent le dernier chapitre du recueil présente un intérêt littéraire et religieux considérable. En réalité, ils fournissent un certain nombre d'informations relatives à la perception de l'auteur quant au salut non seulement des non-Musulmans mais des Musulmans eux-mêmes⁷⁴⁵, à sa conception de l'éthique dans la constitution d'un idéal humain et à sa définition du repentir.

⁷⁴² AL-MAKKĪ, vol.2, 2001, p.851.

⁷⁴³ *Ibid*, p.852.

⁷⁴⁴ Une idée similaire est énoncée par AL-MAKKĪ, vol.2, 2001, p.854.

⁷⁴⁵ En ce qui concerne la question du salut des non-musulmans de façon générale, l'article d'Emmanuel Pisani offre une étude très intéressante sur la question dans une perspective eschatologique ghazalienne (PISANI, 2014).

Le chapitre peut être divisé en deux catégories, l'une regroupant les trois premiers récits, l'autre les cinq derniers. Nous mentionnerons cette deuxième catégorie lorsque nous évoquerons le critère de la générosité (2.3.6). Néanmoins, il est intéressant de relever que les trois premiers récits qui mettent en scène la conversion de deux chrétiens (n°128 et 129) puis celle d'un idolâtre (n°130) se distinguent des cinq derniers par la nature des éléments déclencheurs et la dimension terrestre du motif du repentir et de l'obtention du pardon divin où visions du paradis et du prophète n'interviennent pas dans le processus d'amélioration éthique – contrairement à la deuxième catégorie où ces visions peuvent jouer le premier rôle dans ce processus.

Dans le récit du « Jeune homme chrétien », peu d'informations concernant celui-ci sont données au lecteur. Lorsque le narrateur raconte le début de son périple pour La Mecque avec Ibrāhīm al-Ḥawwāṣ, il mentionne uniquement la rencontre avec un « jeune homme » (*al-šābb*). Les interrogations ne débutent que lorsque les deux compagnons se rendent compte qu'il ne prie pas. Ibrāhīm, après lui avoir exprimé l'importance de la prière, lui demande la raison de son abstention. Le jeune répond que la raison de son comportement réside dans son appartenance religieuse mais que le signe/la preuve qu'il discernait au sein du christianisme l'a conduit au *tawakkul* lequel l'a mené dans ce désert où il n'y avait rien d'autre que Celui qu'on adore (*al-ma'būd*). A la fin du récit, les deux compagnons le voient à La Mecque, vêtu tel un musulman (c'est-à-dire en état de sacralité). L'élément déclencheur qui confirme sa prise de conscience amorcée par son *tawakkul* est la vision de la Ka'ba qui « anéantit en lui toute religion excepté l'islam » (*aḍmaḥalla 'indī kul dīn siwā al-islām*). Ibrāhīm conclue l'histoire en disant à son compagnon : « *Observe la bénédiction de la sincérité dans le christianisme, comment l'a-t-elle conduit à l'islam* ». Enfin, on apprend que le nouveau converti s'est joint à eux jusqu'à ce qu'il meure parmi les pauvres en Dieu (*bayna al-fuqarā'*).

Le schéma narratif du récit et ses motifs marquent non seulement la transformation éthique, religieuse et spirituelle du personnage mais elle symbolise une transition générale plus importante : celle de la continuité entre les religions révélées. La toute fin du récit met en exergue cette continuité en insistant sur l'attachement du jeune homme au christianisme lequel l'aurait conduit à l'islam, conformément à l'image que l'islam veut donner de lui-même comme continuateur des deux autres religions, judaïsme et christianisme.

L'une des caractéristiques de notre récit (n°129) réside – à l'instar des huit récits de non-Musulmans – dans l'absence de faute. Aucune transgression n'est commise et ce qu'il faut interpréter comme une faute est sa non-appartenance à l'islam. Or, le jeune homme, lorsqu'il

se joint aux deux compagnons, il est errant et déjà renonçant. Une certaine prise de conscience s'est opérée au préalable et le processus de conversion est entamé ; ce qui représente une certaine pertinence lorsque l'on compare cette démarche avec l'itinéraire spirituel du mystique. En effet, le *tawakkul* dans les sept étapes énoncées par al-Quṣayrī et reprises dans l'article de l'*EI*⁷⁴⁶ se situe en sixième position, après le renoncement, la pauvreté et la patience ; et avant la satisfaction. La situation du *tawakkul* dans cet itinéraire semble correspondre à la situation spirituelle du personnage dans le récit : s'il se trouve dans le désert, c'est qu'il est *‘ābid* et *zāhid*, qu'il vit dans le dénuement et que son *tawakkul* incarne également une forme de patience. Selon l'itinéraire du mystique, il n'est, par conséquent, pas possible d'être *mutawakkil* sans avoir franchis certaines étapes spirituelles au préalable. Et c'est précisément ce qu'expose le récit lorsqu'il mentionne son errance et sa dévotion/renoncement.

Sa conversion incarne la suite logique de son cheminement spirituel antérieurement amorcé, venue l'officialiser et l'inscrire dans une dynamique proprement islamique. En outre, lorsqu'il se convertit, le jeune homme intègre non seulement la communauté mais il se distingue surtout du commun des musulmans par une tendance à l'ascétisme, aspirant dès lors à se rapprocher de Dieu et passant directement à une catégorie de croyants « supérieurs ». On dit de lui qu'il meurt parmi les « pauvres en Dieu » qui, comme énoncé précédemment, est une terminologie qui désigne les ascètes en général.

Bien que le récit mette en scène un non-Musulman, le message transmis par cette référence au *tawakkul* s'adresse non seulement à tout le monde mais plus encore au musulman : si un non-Musulman réussit à embrasser l'islam et plus encore, à intégrer une catégorie de Musulmans supérieurs par son ascétisme et son renoncement, alors à plus forte raison, le Musulman doit y parvenir.

Dans cet itinéraire, après le *tawakkul* vient le *riḍā* ou le fait de se satisfaire de ce que l'on possède. Dans le recueil, le récit qui met en scène cette notion se situe avant celui du « Jeune homme chrétien ». Néanmoins, nous avons choisis de nous conformer à l'ordre chronologique des *maqāmāt* et citer, par conséquent, le récit de « ‘Abd Allāh ibn Marzūq » (n°68), après celui du chrétien.

⁷⁴⁶ GARDET, « Ḥāl », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/4m9lhch> (Consulté le 21 juillet 2021)

2.2.4. La satisfaction – *al-riḍā* : le récit de ‘Abd Allāh ibn Marzūq (n°68)

Voici donc le récit :

‘Abd Allāh ibn Marzūq était un homme qui profitait, en compagnie d’al-Mahdī, des plaisirs d’ici-bas. Un jour, alors qu’il buvait et se divertissait en écoutant de la musique, il oublia de prier les deux prières de l’après-midi (zūhr et ‘aṣr) ainsi que celle du coucher du soleil (maḡrib)⁷⁴⁷.

Pendant ce temps, une esclave qu’il tenait en estime ne cessait de les lui rappeler. Quand le temps de la prière du soir (‘iṣā’) fut passé, l’esclave vint à lui avec des braises qu’elle plaça sur les pieds d’Ibn Marzūq. Il en fut secoué et dit : « Qu’est-ce donc ? ». Elle répondit : « Des braises du feu de ce monde, comment feras-tu donc avec le feu de l’au-delà ? ». Il se mit à pleurer abondamment et se leva pour prier. Il lui vint ensuite à l’esprit, en réaction aux propos de l’esclave, que la seule chose susceptible de le sauver était le renoncement, la séparation de ses biens matériels.

*Il affranchit son esclave, se désengagea de ses affaires et donna en aumône le reste de ses biens, jusqu’à vendre des légumes. Celle qui fut son esclave décida de se joindre à lui dans sa démarche. Lorsque Sufyān ibn ‘Uyayna et Fuḍayl ibn ‘Iyāḍ leur rendirent visite, ils les trouvèrent [allongés] et sous leur tête une brique et rien d’autre. Sufyān lui dit : « Personne n’invoque Dieu pour quelque chose sans qu’il compense [cette chose] par une autre. Par quoi Dieu a-t-il compensé ce que tu as délaissé pour lui ? ». Il répondit : « **La satisfaction (riḍā)** de la situation dans laquelle je me trouve ».*

Dans le récit de ‘Abd Allāh ibn Marzūq, celui-ci raconte qu’il jouissait des plaisirs d’ici-bas avec son compagnon al-Mahdī, en buvant et en écoutant de la musique, jusqu’à en oublier ses obligations cultuelles, et en particulier trois des cinq prières quotidiennes obligatoires.

Son esclave, qu’il tenait, selon le récit, en estime, ne cesse de le rappeler à ses devoirs mais en vain. Nous avons ici, une première opposition : Ibn Marzūq, un personnage dont la condition matérielle lui permet de jouir des plaisirs d’ici-bas mais qui n’a, pour l’instant, aucune conscience religieuse ; et l’esclave qui, du fait de son statut et sa condition matérielle, est inférieure à Ibn Marzūq mais dont l’éthique religieuse est supérieure à celui-ci puisqu’elle s’emploie à le rappeler régulièrement à ses obligations religieuses. En outre, l’esclave joue dans le récit le rôle d’agent transformateur et déclencheur dans la prise de conscience d’Ibn Marzūq. Par ailleurs, est-ce bien le rôle de son esclave de lui rappeler ses prières ? Les rôles ne sont-ils

⁷⁴⁷ En islam, les prières obligatoires sont au nombre de cinq, chacune intervenant à un moment différent de la journée. Le chiffre cinq étant absent du Coran, le nombre de prières obligatoires est mentionné dans la Tradition qui rapporte le voyage nocturne du prophète et son ascension durant lesquels lui est révélé le nombre de prières passant de cinquante à cinq sur les recommandations du prophète Moïse. Les détails de cette conversation sont notamment transmis dans le recueil d’al-Buḥārī (vol.1, 1997, p.237 : n°2782).

pas inversés dès lors que l'esclave est celle qui maîtrise ses penchants lorsque son maître se retrouve lui-même esclave de ses désirs ?

L'esclave lui place ensuite des braises sur ses pieds pour susciter chez lui une prise de conscience et le rappel du feu de l'au-delà, donnant lieu à une deuxième antithèse : le feu d'ici-bas *versus* le feu de l'au-delà. Si le feu terrestre réussit à le secouer ainsi, qu'en sera-t-il du feu de l'enfer ? Sa prise de conscience est rendue manifeste par ses larmes abondantes, preuve du sentiment de regret qui accompagne le repentir sincère⁷⁴⁸, puis par la prière qu'il s'empresse d'accomplir. Il se « soumet à la volonté de Dieu » et en « retourn[ant] à la pratique religieuse, à l'observance des lois de la morale », il sort du chemin de l'égarément pour emprunter, dès lors, le droit chemin et entamer son ascension religieuse et spirituelle. Il converge entièrement vers Dieu, retourne vers Lui repentant, renonçant et surtout « satisfait » de son état.

Mais le personnage ne se contente pas de pleurer et de prier. Il lui vient à l'esprit ce que nous considérons comme l'un des éléments les plus importants du récit : le salut de son âme réside dans le renoncement aux biens matériels et aux plaisirs d'ici-bas. Il décide d'affranchir son esclave, de se séparer de tous ses biens et mieux encore, de les donner en aumône.

Ici le message que désire transmettre l'auteur aux lecteurs est rendu explicite : seul le renoncement aux biens matériels et aux plaisirs d'ici-bas assure le salut de l'âme dans l'au-delà. La transformation positive du personnage est ensuite confirmée par la visite de deux personnages connus pour leur excès de piété et leur exemplarité qui voient Ibn Marzūq et son esclave allongés, la tête posée sur une seule brique, soulignant le dénuement total dans lequel ils vivent désormais. Sufyān lui dit alors que « *personne n'invoque Dieu pour quelque chose sans qu'il compense [cette chose] par une autre* [Avant de lui demander] : *Par quoi Dieu l'a-t-il compensé de ce qu'il a délaissé pour lui ?* ». Ce à quoi Ibn Marzūq répond : « *La satisfaction (ridā) de la situation dans laquelle je me trouve* ».

La référence à la satisfaction (*ridā*) par laquelle s'achève le récit retient particulièrement notre attention car elle représente – dans une certaine mesure – ce à quoi aboutit le processus de repentir mais surtout celui de renoncement.

La notion de *ridā* telle qu'elle apparaît dans les dictionnaires traduit avant tout l'idée profane de « satisfaction, d'agrément »⁷⁴⁹ – à l'instar de nombreux concepts qui ne se dotent d'une dimension religieuse que lorsqu'ils sont considérés d'un point de vue religieux. Dans le Coran,

⁷⁴⁸ AL-MAKKĪ, vol.2, 2001, p.280.

⁷⁴⁹ Ceci est une signification que l'on trouve en début de notices dans maints dictionnaires, disponibles notamment en ligne sur le site : ejtaal.net/aa

la racine *r-ḍ-y* et ses dérivés sont souvent cités dans le sens général « d'être satisfait »⁷⁵⁰ et la forme substantivée « *riḍā* » n'y apparaît point. C'est dans la littérature ascétique et mystique que le terme est véritablement conceptualisé et incarne dès lors une station/état, et plus précisément « le fait de se satisfaire des préceptes et décrets divins, et le contentement réciproque de Dieu et de l'âme humaine », tel que l'aurait suggéré Ḥasan al-Baṣrī⁷⁵¹. *Al-riḍā* passe alors de la simple satisfaction à la parfaite satisfaction grâce à Dieu.

Le concept occupe une place importante dans la littérature religieuse et mystique où il est notamment associé à la *maḥabba* et mentionné comme une station/état dans les manuels d'itinérance mystique. En effet, la satisfaction représente l'une des dernières (al-Makkī, *Qūt al-qulūb* ; al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*), voire la dernière étape de ce cheminement spirituel (al-Quṣayrī, *al-Risāla*).

En outre, bien qu'il ne soit pas considéré comme un manuel d'itinérance à proprement parlé, le *Muḥtaṣar* d'Ibn Qudāma réunit la *maḥabba*, le *ṣawq* et le *riḍā* en un chapitre entier, après celui consacré au *tawakkul* et au *tawḥīd*. Ibn Qudāma y introduit *al-riḍā* comme étant l'une des stations les plus élevées des rapprochés, un produit de la *maḥabba* et une vérité cachée que ne cerne que celui que Dieu a choisi (*fa-huwa min a'lā maqāmāt al-muqarrabīn, wa huwa min ṭimār al-maḥabba, wa ḥaḳīqatuhu ḡāmiḍa wa lā yankaṣifu al-amr fīhi illā li-man yaḑhamuhu 'an Allāh ta'ālā*)⁷⁵². Afin de justifier l'importance de cette notion, l'auteur cite un hadith du prophète qui dit : « Si Dieu désire un bien pour l'un de ses serviteurs, il le satisfait de ce dont il l'a comblé » (*iḍā arāda Allāh bi-'abdihi ḥayran arḍāhu bi-mā qasama lahu*)⁷⁵³. La suite du chapitre est consacrée à l'explication détaillée de cette notion, s'appuyant sur des hadiths et des anecdotes mettant en scène l'importance de la confiance placée en Dieu et par extension, la satisfaction de la destinée que Dieu a départit à l'Homme (*qadar*). Le *riḍā* implique que l'on se réjouisse de cette destinée⁷⁵⁴.

En ce sens, le schéma narratif du récit d'Ibn Marzūq (n°68) coïnciderait avec l'itinéraire du mystique. La première étape de son cheminement s'amorcerait par son repentir et s'achèverait, extraordinairement et presque immédiatement, par la satisfaction qui traduirait son rapprochement avec Dieu. Être satisfait de si peu, c'est placer sa confiance en Dieu et réorienter ses aspirations éthiques et spirituelles vers Lui. Cette transformation éthique, religieuse et

⁷⁵⁰ RÉDACTION, « *Riḍā* », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/mmWE2tD> (Consulté le 22 avril 2019)

⁷⁵¹ *Ibid.*

⁷⁵² IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1978, p.353. La traduction de ce passage a été réalisée par nous-mêmes.

⁷⁵³ *Ibid.*

⁷⁵⁴ AL-KAŠŠĀNĪ, 1992, p.248.

spirituelle du personnage marque le passage d'un état inférieur au meilleur des états car renonçant, satisfait et désormais proche de Dieu.

Le dernier critère qui représente également une station spirituelle et que nous avons voulu mentionner dans la prochaine partie en raison de sa proximité avec le *riḍā* est la *maḥabba*. Bien qu'il ne soit mis en avant que dans un seul récit (n°127), le concept de *maḥabba* relève d'une certaine pertinence compte-tenu des interrogations qu'il soulève dans l'histoire du développement de la mystique d'une part et d'autre part, du message qu'il transmet dans le recueil d'Ibn Qudāma pour qui la *maḥabba* posséderait une place privilégiée⁷⁵⁵.

2.2.5. L'Amour – *al-maḥabba* : le récit du Maître de Bid'a (n°127)

Le terme *maḥabba*, synonyme de *ḥubb*, est un substantif qui désigne au sens premier l'amour⁷⁵⁶ avant d'être associé au *'išq*⁷⁵⁷ et de se voir doté d'une dimension mystico-religieuse où il devient l'expression de l'amour pour Dieu⁷⁵⁸. Tout comme *riḍā*, il ne revêt de dimension spirituelle que lorsqu'il fait l'objet d'une appropriation par la littérature mystique notamment. A ce sujet, tandis que pour certains auteurs classiques la *maḥabba* incarne un *maqām* (al-Makkī, 2002), pour d'autres il est un *ḥāl* (al-Sarrāḡ, 1960)⁷⁵⁹.

Le *'išq* qui désigne « l'amour-passion [...] et qui en est la spécification la plus dynamique »⁷⁶⁰ devient une composante religieuse avec le développement du soufisme notamment. Il est le produit de la *maḥabba* tout comme le *ṣawq*, ce qui justifie vraisemblablement leur juxtaposition dans les chapitres d'al-Ġazālī et d'Ibn Qudāma. Tel que l'exprime Mohamed Arkoun dans son article :

L'amour n'est plus seulement l'expression d'une reconnaissance pour les bienfaits de Dieu ; il ne se contente plus d'une dure ascèse et d'une pratique rituelle scrupuleuse. Il devient une

⁷⁵⁵ Nous noterons au sujet de l'amour que la conception du repentir dans le christianisme intègre pleinement l'amour qu'il définit comme étant nécessaire étant donné que le regret de la faute doit s'opérer pour amour de Dieu (PIROSKA, 2000, p.272).

⁷⁵⁶ « Ḥ-b-b », *Kazimirski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/XQQn2ks> (Consulté le 18 mars 2020)

⁷⁵⁷ ARKOUN, « *'iṣḥk* », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/umWRGwB> (Consulté le 22 avril 2019)

⁷⁵⁸ A ce sujet, voir – entre autres – les articles suivants : LUMBARD, 2007 ; REGOURD, 1992.

⁷⁵⁹ Au sujet du lexique de l'amour chez les soufis, Jean-Jacques Tibon discute la notion de *maḥabba* dans un article paru en 2011 intitulé « L'amour mystique (*maḥabba*) dans la voie spirituelle chez les premiers soufis ». Il y recense son apparition dans plusieurs recueils mystiques et insiste notamment sur le fait qu'il « n'allait pas de soi que ce concept, et tout ce qu'il englobe, soit destiné à devenir une composante essentielle du cheminement spirituel, et en particulier dans son organisation en stations et étapes » (THIBON, 2011, p.664). Il s'emploie dans son article à retracer le cheminement de la *maḥabba*, ses interprétations et son intégration au lexique soufi.

⁷⁶⁰ ARKOUN, « *'iṣḥk* », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/QmWT52b> (Consulté le 22 avril 2019)

*exigence absolue qui ne suppose ni jouissance, ni apaisement, mais qui s'intensifie à mesure que s'actualise la réciprocité des perspectives entre l'amant et l'Aimé*⁷⁶¹.

Les rapports que ces concepts établissent avec le message transmis par le recueil sont significatifs. Ils vont au-delà d'une conception ordinaire de l'amour et inscrivent les critères énoncés par Ibn Qudāma dans son recueil et à travers les récits dans une dimension spécifique au soufisme. Le récit du « Maître de Bid'a » (n°127) illustre relativement bien cette idée en raison, d'une part, de la figure mystique qu'incarne Bid'a et d'autre part, de l'un des motifs du récit qui s'articule autour de l'idée de *maḥabba*.

Pour résumer ce long récit qui se situe juste avant le chapitre consacré aux huit conversions de non-Musulmans, l'auteur rapporte qu'il aurait trouvé dans « un des ouvrages »⁷⁶² de Sarī al-Saqāfī un récit dans lequel il raconte qu'un jour, alors qu'il éprouvait du chagrin, il décide de rendre visite aux fous au *maristān*, peut-être leur état l'aiderait-il à oublier le sien. Là-bas, il voit une femme enchaînée qui récite un poème dans lequel elle s'adresse à Dieu en l'implorant. Sarī s'enquiert auprès du responsable du *maristān* au sujet de cette femme, celui-ci l'informe qu'il s'agit d'une esclave ayant perdu la raison et que l'on a enfermé pour qu'elle guérisse. En écoutant les propos de son maître, Bid'a réplique par des vers dans lesquels elle nie être folle, les accuse d'avoir enchaîné ses mains alors qu'elle n'a commis aucun péché si ce n'est le zèle déployé à L'aimer [Dieu] et l'attraction éprouvée pour l'amour du Bien-aimé.

Voyant que Sarī se met à pleurer à l'écoute de ses vers, Bid'a lui dit : « Sarī ! Si ces larmes sont le fruit d'une description, qu'en sera-t-il si tu Le connaissais véritablement ? » (*Hāḍihi dumū 'uka 'alā al-ṣifa, fa-kayfa law 'araftahu ḥaqqā al-ma 'rifa*)⁷⁶³. Sarī est étonné qu'elle l'ait reconnu. Elle répond alors à son étonnement que les initiés (litt. « les gens des degrés » - *ahl al-darağāt*), autrement dit celles/ceux qui ont progressé dans la Voie se reconnaissent entre eux (*inna ahl al-darağāt ya 'rifu ba 'dahum ba 'da*)⁷⁶⁴ et lui fait une description de son Bien-aimé. Sarī, désirant la libérer, s'entretient avec le responsable du *maristān* et le maître de Bid'a sur les raisons de son enfermement. Le maître lui confie qu'elle est trop passionnée, faisant toujours couler ses larmes, ne partageant ni repas ni boisson avec ses semblables et qu'il l'avait achetée, jadis, pour ses talents de musicienne/chanteuse. Or, un jour qu'elle chantait, elle cassa son luth et se mit à pleurer. Son maître pensant qu'elle s'était éprise d'un homme, elle lui répondit que Dieu l'avait choisie et élue (*wa ḥaṣṣanī Allāh wa iṣṭafānī*). Dans la suite du récit, Sarī souhaite

⁷⁶¹ *Ibid.*

⁷⁶² Le titre de l'ouvrage n'est pas mentionné (IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.272).

⁷⁶³ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.273.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p.274.

la racheter à son maître mais implore Dieu car ne possède pas la somme d'argent exigée. Tard dans la nuit, il entend toquer à la porte. Il demande qui c'est et on lui répond « un aimé parmi les biens-aimés » (*ḥabīb min al-aḥbāb*)⁷⁶⁵. Derrière la porte se tient un homme, dénommé Aḥmad ibn al-Muṭannā⁷⁶⁶, accompagné de son domestique tenant une chandelle. Il lui tend une importante somme (5000 à 50'000 pièces d'or) et lui raconte que durant son sommeil, il entendit une voix qui lui ordonna de transporter telle somme d'argent à Sarī afin d'affranchir Bid'a. Il remplit sa mission aussitôt. Le lendemain, Sarī amène l'argent au maître mais celui-ci, pleurant et honteux, refuse, affranchit Bid'a et renonce à tous ses biens. Le propriétaire du *maristān* en fait de même. Après quoi, Bid'a revêt un manteau de poil et s'en va. Alors que son maître est décédé, Sarī la voit un jour à La Mecque. Il lui demande ce que lui avait procuré la vérité (*al-ḥaqq*) après s'être séparé de tous. Elle lui répond : tout ce que j'espérais (*kull al-munā*)⁷⁶⁷. Elle implore ensuite Dieu de la prendre auprès de Lui et meurt.

Le récit de Bid'a figurant parmi les plus longs du recueil, nous ne procéderons pas à une analyse complète des thèmes et motifs qu'il révèle mais uniquement à l'étude du motif de l'amour de Dieu (*maḥabba*) et de sa contribution à l'économie du recueil. L'un des thèmes principaux autour duquel s'articule le schéma narratif de ce récit est un thème particulièrement mystique où la conception séculière de l'amour revêt une dimension religieuse et mystique. La présence de deux personnages (Sarī et Bid'a) connus pour leur piété et leurs tendances soufies confirme le caractère spirituel de ce motif que déploie Bid'a dans plusieurs de ses vers :

wa lam āti ḍanban

ḡayra ḡahdī fī ḥubbihi wa iftiḍāḥī anā maftūna bi-ḥubb ḥabīb

[...]

Sarī lui demande alors :

Yā ḡārīya ! arāki tadkurīni al-maḥabba fa-li-man tuḥibbīn? [...]

Ce à quoi Bid'a répond :

li-man ta 'arrafa ilaynā bi-l-āya wa taḥabbaba ilaynā bi-na 'mā 'ihi

Puis deux lignes plus loin :

[...] Inna ḥabīb qalbī qad mallakanī li-ba 'ḍ mamālīkihi [...]

⁷⁶⁵ *Ibid*, p.272.

⁷⁶⁶ Aḥmad ibn al-Muṭannā, communément appelé Abū Ya'lā al-Mawṣilī (m. 307/919) est un transmetteur de hadiths né à Mossoul, en Irak (AL-ḌAHABĪ, vol.14, 1983, p.174-82).

⁷⁶⁷ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.279.

Se distingue de ces passages qui se suivent plus ou moins dans le récit une véritable conception spirituelle de l'amour. Elle parle de Dieu comme le Bien-aimé de son coeur (*ḥabīb qalbī*), Celui qui s'est révélé à travers Ses signes (*li-man ta'arrafa ilaynā bi-l-āya*) et qui témoigne de Son amour à travers Ses bienfaits (*wa taḥabbaba ilaynā bi-na'mā'ihī*)⁷⁶⁸. L'accent est mis sur cet amour : ce que son maître a pris pour une perte de raison n'est en réalité que passion amoureuse. En outre, lorsque Aḥmad ibn al-Muṭannā frappe à la porte de Sarī, il se présente comme étant un « aimé parmi les bien-aimés » (*ḥabīb min al-aḥbāb*). Nous sommes toujours dans une rhétorique où l'amour occupe la place centrale du discours.

Dans son *Muḥtaṣar*, Ibn Qudāma qui définit la *maḥabba* comme étant la neuvième station spirituelle, considère celle-ci comme la finalité des stations (influencé sans doute indirectement par al-Makkī) ; ce qui suit n'étant que son produit [...] et ce qui précède n'est autre que son commencement, tel que le repentir, la patience, le renoncement, etc. (*al-maḥabba hiya al-ḡāya al-quṣwā min al-maqāmāt fa-mā ba'da idrāk al-maḥabba maqām illā wa huwa tamara min timārihā (...) wa lā qabla al-maḥabba maqām illā wa huwa min muqaddimātihā ka-l-tawba wa-l-ṣabr wa-l-zuhd wa ḡayrihā*)⁷⁶⁹.

En outre, Dieu dit « [Allah fait venir un peuple] qu'Il aime et qui L'aime » (*yuhibbuhum wa yuhibbūnahū*) (Coran 5 : 54) et que « les croyants sont les plus ardents en l'amour d'Allah » (*wa alladīna āmanū aṣaddu ḥubban li-Allāh*) (Coran 2 : 165). Après avoir cité ces deux versets pour appuyer son argumentation et relever l'importance de cet amour, Ibn Qudāma poursuit par la mention de hadiths qui mettent l'accent sur la place que possède la *maḥabba* auprès de Dieu et un développement qui explique les raisons de cette importance. Les idées énoncées par notre auteur se retrouvent chez al-Makkī et par extension, chez al-Ġazālī. Ibn Qudāma atteste de la *maḥabba* comme étant la station spirituelle la plus élevée. Elle permet aux croyants et précisément à « ceux qui savent » (*al-ārifīn*)⁷⁷⁰ d'établir une certaine proximité et réciprocité avec Dieu (Coran 5 : 54). C'est une station spirituelle qui ne s'atteint qu'une fois un certain nombre d'autres franchies. La place notoire que possède la *maḥabba* dans la conception d'itinérance d'Ibn Qudāma révèle tout l'intérêt de son *Kitāb al-mutaḥābbīn fī-llāh* (*Le livre des aimants de Dieu*). En effet, le fait qu'il ait rédigé un ouvrage sur l'Amour puis un autre sur les pleurs reflète relativement bien sa prise de position par rapport à ces deux notions qu'il défend dans son *Livre des Repentants*. Par ailleurs, l'Amour, lorsqu'il le fait intervenir dans le récit

⁷⁶⁸ *Ibid*, p.274.

⁷⁶⁹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1978, p.338.

⁷⁷⁰ AL-MAKKĪ, 2001, p.1041.

n°127, autrement dit, à la fin du recueil, annonce au lecteur les limites du soufisme d'Ibn Qudāma et le dernier *maqām* qu'il invite à emprunter. Bid'a incarnant, par conséquent, l'archétype d'une itinérance qui touche à sa fin. Bid'a, femme dont le surnom signifie « innovation », incarne le dernier personnage musulman du recueil ayant fait l'objet d'une transformation spirituelle importante. Grâce à l'amour qu'elle voue à Son Créateur, elle parvient, par l'intermédiaire du mystique qui est venu la visiter et qui a fait comprendre son état, à faire renoncer non pas un mais deux protagonistes du récit. L'influence qu'elle possède sur ses semblables est relevée par Sarī (*mā a'zam barakat Bid'a 'alā al-ğamī*)⁷⁷¹.

Elle fait partie des figures exemplaires que l'auteur du recueil a choisi de mettre en avant, insistant sur des notions que l'on retrouve systématiquement dans la littérature mystique et qui contribuent à inscrire de façon définitive le *Kitāb al-tawwābīn* dans l'histoire intellectuelle du soufisme. Jugée comme ayant perdu la raison, elle fait en réalité partie des (sur)doués de raison ; chantant des poèmes à l'instar de *Mağnūn Laylā* considérés également comme fous et soulignant, de fait, la problématique de la folie, de la passion et de la mystique. Quels sont les caractéristiques mystiques de cet amour ? Comment le définir comme tel ?⁷⁷². Dans ce récit, Bid'a exprime son amour pour le Divin à travers une terminologie visant explicitement Dieu. Par ailleurs, le concept de *maḥabba* sur lequel revient à plusieurs reprises Bid'a dans ses vers et l'étude de cette notion telle qu'elle apparaît dans les manuels soufis ou d'autres ouvrages à tendance mystique suggèrent qu'elle a franchi les *maqāmāt* antérieures. Elle représente, dans le recueil notamment, la consécration de cet itinéraire qui débute avec le repentir, se poursuit avec le renoncement, la pauvreté, la confiance en Dieu, la satisfaction et s'achève ici avec l'amour ; la *maḥabba* incarnant probablement le périmètre extrême du soufisme d'Ibn Qudāma. En outre, l'itinéraire spirituel de Bid'a s'achève par sa propre mort et son retour à Dieu. Le lecteur ne sait pas ce qu'il est advenu des deux protagonistes nouvellement repentis mais le schéma narratif du récit ne suggère à aucun moment que leur repentir représente l'élément central du texte. Leur attitude qui consiste à renoncer à leurs biens n'est citée que pour rendre compte de l'influence de Bid'a dont les dons attribués par Dieu en raison de sa piété justifient sans doute qu'elle ait reconnu Sarī comme faisant partie des initiés.

Par ailleurs, la notion de *darağāt*, communément traduite par « degré » a fait l'objet d'un ouvrage de Sulamī (m.4 12/1021), maître d'al-Qušayrī notamment, intitulé *Les degrés des Hommes sincères dans le soufisme (Darağāt al-ṣādiqīn fī al-tasawwuf)*⁷⁷³. Contrairement au

⁷⁷¹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.278.

⁷⁷² Cf. BREMOND, 1991.

⁷⁷³ Le titre de l'ouvrage en français est tiré de l'article suivant : THIBON, 2012, p.29 : note 8.

concept de *maqām* qui désigne, dans la littérature mystique, essentiellement les stations spirituelles franchies par l'itinérant dans sa quête mystique, celui de *daraġāt* peut aussi bien faire référence à des étapes de nature différente (âme, personne, savoir, etc.) qu'au même itinéraire signifié par le terme *maqām*. Par conséquent, la référence aux « initiés » atteste ici de l'élévation spirituelle de Sarī et de Bid'a et confirme le degré le plus élevé atteint par celle-ci qui triomphe avec la mort, rejoignant l'au-delà. Une élévation spirituelle et religieuse qui se manifeste également à travers le « miracle » qu'elle accomplit en reconnaissant Sarī sans l'avoir jamais vu – tandis que Sarī ignore qui elle est quand il la voit.

Après s'être attardés, dans cette sous-partie, sur les différents critères d'élaboration d'un idéal humain qui s'avéraient correspondre à différentes stations spirituelles énoncées dans les manuels soufis et qui insère notre recueil dans une dimension mystique certaine, nous allons aborder dans la prochaine partie, un certain nombre d'éléments éthiques et religieux contribuant à façonner cet idéal humain.

Afin de rester fidèles à la chronologie du recueil, nous tenterons – au mieux – de relever de façon exhaustive ces critères par ordre d'apparition dans l'ouvrage, tout en essayant de les insérer dans des catégories thématiques. A noter que nous ne nous arrêterons pas sur les critères déjà énoncés dans les chapitres précédents afin d'éviter les redondances et, pour ces mêmes raisons, nous ne traduirons ni ne résumerons les récits déjà étudiés.

2.3. Éléments éthiques et religieux : avant et après l'islam

2.3.1. Être chaste/résister à la tentation

2.3.1.1. Hārūt et Mārūt (récit n°1)

Les débuts du recueil qui s'amorcent avec le repentir des anges Hārūt et Mārūt et se poursuivent avec la mention de certains prophètes ont la particularité, pour la plupart d'entre eux, de mettre en avant le motif de la chasteté et plus globalement la nécessité de résister à la tentation pour assurer son salut ici-bas et dans l'au-delà⁷⁷⁴. Faire commencer l'ouvrage par ce thème tend à mettre en avant le rôle inhérent des pulsions dans l'action du fauteur. Si la tentation est au cœur de certains récits associés à la chasteté, elle est, en réalité, une composante qui domine les schémas narratifs du recueil où les personnages – la plupart du temps – fautent car incapables de résister aux tentations.

A travers le motif des anges déçus, le premier récit du recueil introduit le thème de la tentation et par extension celui des désirs, des passions (*šahawāt*). Il met l'accent, dès le départ, sur la faiblesse humaine laquelle est accentuée dans le recueil par la mention de personnages au profil particulier : les anges, les prophètes et les dévots – entre autres. Si les créatures rapprochées de Dieu ne parviennent pas toujours à se détourner des tentations, qu'en est-il du commun des gens ? C'est pour avoir stigmatisé la faiblesse des êtres humains que les deux anges sont envoyés sur terre et mis à l'épreuve face aux multiples tentations d'ici-bas et à certains péchés graves tels que le meurtre et la fornication.

Le récit de Hārūt et Mārūt (n°1) est introduit par le fragment de verset dans lequel les anges disent à Dieu – après que Celui-ci ait fait descendre Adam sur terre : « [...] *Vas-tu y désigner un qui y mettra le désordre et répandra le sang, quand nous sommes là à Te sanctifier et à Te glorifier ?* » Il dit : « *En vérité, Je sais ce que vous ne savez pas !* » (*A-tağ'alu fīhā man yufsidu fīhā wa yafiku al-dimā' wa naḥnu nusabbiḥu bi-ḥamdika wa nuqaddisu laka qāla inni a'lamu mā lā ta'lamūn*) (Coran 2 : 30)

Dieu répond aux anges : « Amenez-moi deux anges afin que Nous les fassions descendre sur terre et que vous observiez leur comportement » (*halummū malakayn min al-malā'ika ḥattā*

⁷⁷⁴ Ces récits ne sont pas les seuls du recueil à mettre l'accent sur le thème de la tentation. Les récits n°24 à 31 – entre autres – abordent ce thème mais comme ils ont déjà été étudiés dans le sous-chapitre consacré aux dévots, nous n'en mentionnerons aucun ici. Nous nous contenterons d'évoquer les premiers récits du recueil afin de respecter, dans la mesure du possible, la chronologie de l'ouvrage.

nahbiṭuhumā ilā al-arḍ fa-tanzurū kayfa ya ‘milān)⁷⁷⁵. Ils choisissent Hārūt et Mārūt que Dieu fait descendre sur terre. Lorsque Vénus se présente à eux, ils ne peuvent résister à sa beauté et veulent prendre possession d’elle. Mais elle refuse, à moins qu’ils ne prononcent une parole d’associateurs ; ce qu’ils refusent à leur tour. Elle s’en va et revient avec un jeune garçon. Ils veulent à nouveau avoir des rapports avec elle mais elle réitère son refus, à moins qu’ils ne tuent le jeune garçon. Face à leur obstination, elle s’en va et revient cette fois-ci avec une cruche de vin qu’elle leur impose de boire s’ils la désirent encore. Ils boivent le vin, s’enivrent, prennent possession de la femme et tuent le garçon. Entre le châtement de l’au-delà ou celui d’ici-bas qui leur est présenté, les deux anges choisissent la punition d’ici-bas.

L’une des particularités de ce récit est la superposition de fragments de versions caractérisées par des *isnād* différents. Ainsi, la suite du texte mentionne l’apparition de l’ange Gabriel lorsque les deux anges sortent de leur état d’ébriété et se mettent à pleurer. Les voyant pleurer, l’ange Gabriel se met à pleurer également et les interroge au sujet de leur état avant de leur annoncer que Dieu leur ordonne de choisir entre le châtement éphémère d’ici-bas et celui éternel de l’au-delà. Ils choisissent celui d’ici-bas et sont accrochés entre deux montagnes dans une grotte sous terre où ils reçoivent – depuis ce jour et jusqu’au Jugement dernier– un châtement quotidien. Voyant cela, les anges invoquent Dieu en faveur des êtres humains, surpris par le pouvoir qu’ont ceux-ci d’adorer Dieu et de Lui obéir malgré les passions qui les animent et les plaisirs qui les attirent.

Plus loin dans le texte, selon une autre version, Ibn ‘Abbās rapporte que Dieu ordonne aux anges de nommer trois parmi les meilleurs. Ils nomment ‘Izrā, ‘Azāzīl et ‘Izwayā qui descendent sur terre et prennent une forme et une nature humaines. Toutefois, lorsque ‘Izrā connaît la tentation, il sait qu’il ne pourra y résister et demande à Dieu de l’en dispenser ; après quoi, il n’ose plus jamais lever la tête vers Celui-ci. Une autre version nous informe qu’une fois les deux anges désenivrés et du fait qu’ils ont réalisé leur faute, ils se mettent à regretter et veulent remonter au ciel mais l’accès leur est prohibé. Ils pleurent abondamment jusqu’à que le prophète Idrīs⁷⁷⁶ leur apparaisse. Ils lui demandent d’intercéder en leur faveur auprès de Dieu ; ce qu’il fait. Lorsqu’une réponse lui parvient, la même option s’offre à eux : choisir entre le châtement d’ici-bas ou celui de l’au-delà.

⁷⁷⁵ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.2.

⁷⁷⁶ La mention du prophète Idrīs est significative : il succède à Adam et contrairement à celui-ci, « il n’a nulle faute à se faire pardonner, ni guerre, ni querelle » (CHRAÏBI, 2014, p.116).

Le texte s'achève par un retour au premier verset cité dans le récit et l'on raconte que lorsque les anges demandèrent à Dieu « *Vas-tu y désigner un qui y mettra le désordre et répandra le sang [...]* », ils firent le tour du Trône durant 4000 ans tout en s'excusant de s'être opposés à Dieu.

Le premier récit que fait apparaître Ibn Qudāma dans son recueil et dont la place dans celui-ci répond à une logique chronologique, permet de mettre l'accent sur un motif qui va de pair avec le thème du repentir : la nécessité de résister à la tentation, de contrôler ses pulsions et de dompter ses passions. De façon plus générale et moins liée au repentir qui nous intéresse ici, le motif des anges déchus que révèle ce récit est partagé par les trois monothéismes et par la tradition zoroastrienne également⁷⁷⁷. Il procède notamment du texte de la Genèse (6 : 1-4) relatif aux « fils d'Élohim » qui tombent amoureux des filles de l'homme :

Lorsque les hommes eurent commencé à se multiplier sur la face de la terre, et que des filles leur furent nées, les fils de Dieu virent que les filles des hommes étaient belles, et ils en prirent pour femmes parmi toutes celles qu'ils choisirent. Alors l'Éternel dit : Mon esprit ne restera pas à toujours dans l'homme, car l'homme n'est que chair, et ses jours seront de cent vingt ans. Les géants étaient sur la terre en ces temps-là, après que les fils de Dieu furent venus vers les filles des hommes, et qu'elles leur eurent donné des enfants : ce sont ces héros qui furent fameux dans l'antiquité.

Ils se caractérisent également par leur maîtrise de la magie que mentionnent les Apocryphes (Jubilé, ch.5, v.6 ; Énoch, ch.6-8)⁷⁷⁸ et le Nouveau Testament (2 Épître de Pierre 2 :4 ; Épître Jude 6)⁷⁷⁹. Comme s'emploie à le démontrer John C. Reeves dans son article,

while the extant discursive narratives of an elaborated "Tale of Hārūt wa-Mārūt" are indubitably Muslim in their cultural identity, the fundamental building blocks out of which the "Tale" has been fashioned are "biblically" grounded and indeed rely upon one or more versions of an articulated "Bible" that appears older than its canonical written forms currently attested among western Jewish and Christian communities⁷⁸⁰.

⁷⁷⁷ La tradition islamique reconnaît l'origine zoroastrienne des noms Hārūt et Mārūt. Ils représenteraient alors l'Avestan Haurvatāt/Ķordād et Amərətāt/Amurdād, gardiens de l'eau et des plantes » (CHRAÏBI, 2014, p.119) tandis que la dénommée al-Zahra que l'on retrouve dans notre version du récit notamment serait Anāhid ou Bidokt (SHAHBAZI, « Hārūt and Mārūt », *Encyclopaedia Iranica*, [en ligne] : <https://cutt.ly/NmWAl0N> (Consulté le 8 juillet 2021)

⁷⁷⁸ VAJDA, « Hārūt wa-Mārūt », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/cmWAvME> (Consulté le 20 septembre 2019) ; SHAHBAZI, « Hārūt and Mārūt », *Encyclopaedia Iranica*, [en ligne] : <https://cutt.ly/NmWAl0N> (Consulté le 8 juillet 2021)

⁷⁷⁹ *Ibid.*

⁷⁸⁰ REEVES, 2015, p.817-18.

En ce qui concerne la tradition islamique, elle reconnaît non seulement l'origine étrangère du récit mais s'emploie également à collecter des traditions aussi bien talmudiques, syriaques, iraniennes que grecques afin de constituer sa propre tradition dont la plus achevée est celle d'al-Ṭabarī⁷⁸¹.

Par ailleurs, Reeves mentionne dans son article le rôle joué par Ibn Qudāma dans la compilation des traditions relatives aux deux anges et qu'il transmet d'Ishāq ibn Biṣr (m. 285-898)⁷⁸², un juriste, traditionniste et disciple d'Ibn Ḥanbal. Néanmoins, tel que le relève l'auteur de l'article, les différentes versions du récit se partageraient une structure quadripartite commune : « (a) a prolegomenon in heaven ; (b) resulting in an angelic mission to earth ; (c) the corruption of these emissary angels ; and (d) their consequent punishment by God »⁷⁸³. Bien que ce schéma narratif caractérise la plupart des traditions, il n'est point révélé dans la référence coranique ; les traditions musulmanes de celui-ci s'étant construites postérieurement. En effet, il est seulement dit dans le Coran :

Et ils suivirent ce que les diables racontent contre le règne de Salomon. Alors que Salomon n'a jamais été mécréant mais bien les diables : ils enseignent aux gens la magie ainsi que ce qui est descendu aux deux anges Hārūt et Mārūt, à Babylone ; mais ceux-ci n'enseignaient rien à personne, qu'ils n'aient dit d'abord : « Nous ne sommes rien qu'une tentation : ne sois pas mécréant » ils apprennent auprès d'eux ce qui sème la désunion entre l'homme et son épouse. Or ils ne sont capables de nuire à personne qu'avec la permission d'Allah. Et les gens apprennent ce qui leur nuit et ne leur est pas profitable. Et ils savent, très certainement, que celui qui acquiert [ce pouvoir] n'aura aucune part dans l'au-delà. Certes, quelle détestable marchandise pour laquelle ils ont vendu leurs âmes ! Si seulement ils savaient ! (Wa attaba'ū mā tatlū al-šayāṭīn 'alā mulki Sulaymān wa mā kafara Sulaymān wa lākinna al-šayāṭīn kafarū yu'allimūna al-nās al-siḥr wa mā unzila 'alā al-malakayn bi-bābil Hārūt wa Mārūt wa mā yu'allimān min aḥad ḥattā yaqūlā innamā nahnu fitna fa-lā takfur fa-yata'allamūn minhumā mā yufarriqūn bihi bayna al-mar' wa zawḡihi wa mā hum bi-ḍārrīna bihi min aḥad illā bi-iḍni-llāh wa yata'allamūna mā yaḍurruhum wa lā yanfa'uhum wa laqad 'alimū la-man ištārāhu mā lahu fi-l-āḥira min ḥalāq wa la-bi'sa mā šaraw bihi anfusahum law kānū ya'lamūn) (Coran 2 : 102)

Il est intéressant de soulever la référence à la magie dans ce passage qui ne mentionne aucune « corruption des mœurs » ; les récits relatifs aux autres péchés représentant vraisemblablement un ajout de la part des exégètes⁷⁸⁴. En réalité, l'un des objectifs de ce passage coranique est de

⁷⁸¹ Shahbazi, « Hārūt and Mārūt », *Encyclopaedia Iranica*, [en ligne] : <https://cutt.ly/NmWAl0N> (Consulté le 8 juillet 2021)

⁷⁸² REEVES, 2015, p.820.

⁷⁸³ *Ibid.*

⁷⁸⁴ JUNG, 1926, p.310.

« rétablir la vérité à propos, d'une part, des origines véritables du pouvoir de Salomon » et d'autre part, il vient confirmer l'existence de la magie bien qu'il semble délimiter son champ d'application à « ce qui sème la désunion entre l'homme et son épouse » (Coran 2 : 102).

Bien que l'origine de ces deux anges et leur récit dans le Coran n'y soient pas détaillés, il est un passage qu'il est néanmoins pertinent de relever étant donné qu'il se réfère directement à la thématique abordée dans cette sous-partie : *mais ceux-ci n'enseignaient rien à personne, qu'ils n'aient dit d'abord* : « *Nous ne sommes rien qu'une tentation : ne sois pas mécréant* » (*wa mā yu'allimān min aḥad ḥattā yaqūlā innamā naḥnu fitna fa-lā takfur*). Ceux qui ne savent résister aux tentations deviennent à leur tour objets de tentation pour les créatures de Dieu.

Toutefois, dans le récit de Hārūt et Mārūt du *Kitāb al-tawwābīn*, il ne s'agit pas de les définir comme objets de tentation mais avant tout comme victimes de la dénommée al-Zahra. Dieu les ayant mis au défi d'éviter les grands péchés une fois sur terre, ils s'éprennent d'al-Zahra, une belle femme à laquelle ils succombent aussitôt. Buvant, tuant et forniquant, ils se mettent à regretter leur conduite une fois désenivrés, pleurant abondamment leurs fautes. Toutefois, ils ne peuvent remonter au Ciel et doivent choisir – dans toutes les versions mentionnées – entre un châtement ici-bas ou dans l'au-delà. Leur intention de se repentir se reflète dans l'abondance de leurs pleurs et l'expression de leur regret. Quant à la réaction de Dieu relative à ce repentir, il est possible de discerner une miséricorde divine dans le choix proposé par Dieu entre les deux châtements déjà évoqués, leur donnant la possibilité d'échapper au châtement éternel.

Dans notre version du récit qui recoupe elle-même plusieurs versions, il est intéressant de relever l'ajout d'Ibn 'Abbās qui mentionne les trois anges 'Izrā, 'Izrā'īl⁷⁸⁵ et 'Izwayā descendus sur terre et ayant pris une forme et une nature humaines. Il rapporte que l'ange 'Izrā, en particulier, connaît la tentation et conscient de son manque de capacité à y résister implore Dieu de l'en épargner, n'osant plus lever la tête vers Celui-ci.

Concernant ces trois anges et leur origine, selon Bernard Heller dans son article « La chute des anges : Schemhazai, Ouzza et Azaël », « la légende arabe, même la tradition populaire, a établi un rapport entre Harout et Marout, d'une part, et l'angéologie juive, de l'autre »⁷⁸⁶. Ainsi, al-Ta'labī (m. 427/1035), nous aurait renseigné sur une variante du récit où l'ange Azza (ici

⁷⁸⁵ Le nom 'Izrā'īl est orthographié dans le texte sans la *hamza* (عزرايل). Néanmoins, l'orthographe la plus commune est celle qui comporte une *hamza* (عزرائيل). Dans l'édition d'al-Arnā'ūt (1969), ce dernier souligne que dans le Ms.5632, le nom est orthographié comme étant 'Azāzīl (عزازيل) (IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1969, p.6).

⁷⁸⁶ HELLER, 1910, p.208.

‘Azāzīl), après s’être rebellé contre Dieu, aurait pris le nom de Hārūt et Azabiya (ici ‘Izwayā) celui de Mārūt⁷⁸⁷. Cette variante serait issue du *Midrash Abkir* où l’on raconte

D’après cette version de la légende, qui se retrouve aussi dans plus d’un texte musulman, les anges tombés dans le péché perdirent l’usage du Nom ineffable de Dieu qui leur permettrait de remonter au ciel, tandis que la femme qu’ils avaient convoitée, ayant appris d’eux ce nom, en usa pour leur échapper et gagner le ciel où, en récompense de sa vertueuse résistance, Dieu la métamorphosa en astre⁷⁸⁸.

Néanmoins, ce rapprochement est considéré comme controversé par George Vajda notamment, et dans son article, il soulève la confusion que révèle cette légende, ne saisissant pas « comment s’est opérée la synthèse des données iraniennes avec la légende juive des anges déchus, ni comment l’hypothétique version qui avait remplacé par des noms iraniens les noms sémitiques des héros du récit est parvenue en Arabie dès le début du VIIe siècle de J.-C. »⁷⁸⁹. Par conséquent, la référence à ces anges dans le Coran et dans la tradition musulmane postérieure « se situe dans les croyances syncrétistes développées en marge des grandes religions juive, chrétienne et mazdéenne »⁷⁹⁰. A noter également que le nom de l’ange ‘Aza’el, voire Azazel pourrait éventuellement correspondre à une différente orthographe du nom de l’ange Shemḥazāi⁷⁹¹. Quant aux deux autres noms, ‘Uzza et ‘Aza’el, il est difficile de les rapprocher de la tradition islamique et le seul dont il est clairement fait mention dans la Tradition musulmane est celui de ‘Azrā’īl, l’ange de la mort⁷⁹². Il y est mentionné par Ibn Kaṭīr dans son commentaire du onzième verset de la sourate 32 (*qul yatawaffākum malak al-mawt al-llaḏī wukkila bikum ṭumma ilā rabbikum turḡa ‘ūn*) où il précise que « l’ange de la mort » se réfère à un ange en particulier, nommé dans la plupart des traditions ‘Azrā’īl (*al-zāhir min hādīhi al-āya anna malik al-mawt shaḥṣ mu ‘ayyan min al-malā’ika ...wa qad summīya fī ba ‘d al-ātār bi-‘Azrā’īl ?*)⁷⁹³. Nous ne nous attarderons pas sur la référence à ces anges, d’autant plus que la littérature secondaire qui lui est consacrée est très réduite, ne nous permettant pas d’établir des parallèles certains avec les traditions antérieures⁷⁹⁴.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p.209.

⁷⁸⁸ VAJDA, « Hārūt wa-Mārūt », *EI*, [en ligne]: <https://cutt.ly/bmWSHhz> (Consulté le 20 septembre 2019)

⁷⁸⁹ *Ibid.*

⁷⁹⁰ *Ibid.*

⁷⁹¹ DAVIDSON, *Dictionary of Angels*, [en ligne], Introduction :

https://archive.org/stream/ADictionaryOfAngels/A%20Dictionary%20of%20Angels_djvu.txt (Consulté le 23 septembre 2019)

⁷⁹² REYNOLDS, « Angels », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/7mWSBGZ> (Consulté le 23 septembre 2019)

⁷⁹³ <https://cutt.ly/ImWS1we> (Consulté le 24 septembre 2019)

⁷⁹⁴ Consulter l’article suivant pour une étude comparative des différentes versions : JUNG, 1926, p.286-336.

La mention de ces différentes versions dans le récit répond sans doute au souci d'Ibn Qudāma d'offrir au lecteur une vision relativement exhaustive de cette tradition. La référence à l'ange 'Izrā qui se retrouve confronté à la tentation et implore Dieu de l'en épargner ne fait qu'accentuer la difficulté d'y résister et dénoncer la remise en question des anges lorsque Dieu fait descendre Adam sur terre.

Bien que le récit révèle des péchés tels que le meurtre et la boisson auxquels succombent Hārūt et Mārūt, il met surtout en évidence le premier péché duquel procède les autres : celui de la chair. Si les deux anges s'enivrent et tuent le garçon, ce n'est que dans l'objectif de prendre possession d'al-Zahra. Ils se retrouvent condamnés pour leurs mauvaises actions dont la cause serait « la prolifération des femmes valorisée comme une « tentation » »⁷⁹⁵. Au sujet du péché de la chair, des hadiths précédemment cités (2.2) juxtaposaient déjà la fornication et l'idée d'une foi qui habillait le croyant tel un vêtement.

Commettre une telle faute remet en question toute la foi du croyant. Il n'y a donc aucun doute quant à la gravité de l'acte commis par le fornicateur considéré comme une turpitude (*fāḥiṣa*) : un péché grave (*ḍanban 'aẓīman*)⁷⁹⁶ et majeur (*min al-kabā'ir*)⁷⁹⁷. Plus encore, Ibn Kaṭīr rapporte dans son exégèse coranique qu'Ibn Abī al-Dunyā aurait rapporté un propos du prophète affirmant qu'il n'y a pas de péché (*ḍanb*) plus grand auprès de Dieu après l'associationnisme (*širk*) que celui « d'une goutte de sperme que l'homme aurait placé dans un utérus qui ne lui est pas licite »⁷⁹⁸. Un hadith rapporté par Abū Mas'ūd place, quant à lui, le péché de la chair en troisième position, après l'associationnisme et le meurtre⁷⁹⁹.

Peu importe à quel niveau de l'échelle se situe le péché de la chair, il peut être expié à condition que le fauteur regrette son acte et se repente. Dieu dit « *les deux d'entre vous qui l'ont commise [la fornication] sévissez contre eux. S'ils se repentent ensuite et se réforment/s'améliorent, alors laissez-les en paix. Allah demeure Accueillant au repentir et Miséricordieux* » (*wa-l-lladāni ya tīyānihā minkum fa- 'ādūhumā fa in tāba wa aṣlahā fa-a riḍū 'anhumā inna Allāh kāna tawwāban raḥīman*) (Coran 4 :16). Bien que les avis divergent sur le niveau de gravité de l'acte commis, tous sont unanimes à considérer la fornication comme un péché majeur. Et si

⁷⁹⁵CHRAÏBI, 2014, p.121.

⁷⁹⁶ Exégèse d'Ibn Kaṭīr, Coran 17 :32, [en ligne] : <https://cutt.ly/OmWDagc> (Consulté le 5 novembre 2016)

⁷⁹⁷ Exégèse d'al-Qurtubī, Coran 17 :32 [en ligne] : <https://cutt.ly/RmWDfrs> (Consulté le 5 novembre 2015)

⁷⁹⁸ *Mā min ḍanbin ba 'da al-širk a 'zam 'inda-Allāh min nuṭṭatin waḍa 'uha al-raḡul fī riḥmin lā yaḥillu lahu* : exégèse de la sourate 17, verset 32 [en ligne] : <https://cutt.ly/dmWDk9Q> (Consulté le 5 novembre 2016)

⁷⁹⁹ MUSLIM, 2006, p.53 : n°141.

l'on tient compte du fait que seuls les critères de l'intention, de la sincérité et de l'action sont nécessaires pour l'obtention du pardon de Dieu, le fauteur peut être expié de ses fautes.

Dans le cas de Hārūt et Mārūt, aucune possibilité de remonter au ciel ne leur est donnée mais leur condamnation perpétuelle n'est pas prononcée. La clémence divine se lit, par conséquent, dans la possibilité de choisir entre un châtement éternel ou éphémère.

En débutant son recueil par les fautes commises par ces deux anges, Ibn Qudāma annonce, d'une part, l'un des thèmes dominants de son ouvrage : la tentation et ce, qu'elle soit portée sur les femmes ou qu'elle prenne d'autres formes. D'autre part, il met en évidence la faiblesse de toutes ses créatures, indépendamment de leur degré de rapprochement avec Dieu. Si les anges sont les premiers, dans le recueil, à pécher, comment les êtres humains pourraient-ils mieux résister ?⁸⁰⁰. En effet, concernant le péché de la chair uniquement, pas moins de quinze récits en font l'un de leurs motifs principaux ; faisant intervenir aussi bien des dévots que des prophètes. Etant vraisemblablement impossible de ne pas fauter (quelle que soit la créature en question), c'est là tout l'intérêt d'acquérir une maîtrise du repentir et de s'y engager.

Le recueil se poursuit avec des fautes commises notamment par des prophètes tels que David et Salomon qui se détournent de leur activité dévotionnelle à cause d'une femme. Le thème de la tentation occupe une place importante dans le recueil où il intervient à divers moments, nous obligeant à mettre temporairement de côté l'aspect chronologique de notre analyse pour favoriser celui thématique. Ainsi, les prochains récits mentionnent des personnages dont la tentation sexuelle et féminine au sens large est à l'origine de leur « faute » ; une faute dont l'action se traduit, en fait, par le seul regard porté sur une femme.

2.3.1.2. Ṭa'labā ibn 'Abd al-Raḥmān (n°45) ; 'Amr ibn 'Ilwān (n°113) et le fouilleur de tombes (n°123)

Dans le récit de Ṭa'labā ibn 'Abd al-Raḥmān (n°45), ce dernier est envoyé par le prophète pour une affaire. Il aperçoit une femme en train de se baigner. Pour ne pas faire honte au messenger, il décide de s'isoler à la montagne. L'ange Gabriel est finalement envoyé au prophète,

⁸⁰⁰ Le deuxième récit du recueil est celui d'Adam et Eve qui met en scène un type de tentation qui diffère puisqu'il n'est ni sexuel ni féminin. Et plus que sur la tentation, le récit met l'accent sur la désobéissance du couple face aux recommandations divines. Nous ne nous pencherons donc pas sur ce récit étant donné que nous avons choisi d'aborder le thème de la tentation et de son rapport à la sexualité et au féminin. Toutefois, nous noterons que comme le relève al-Arnā'ūt dans son édition du recueil (1969), le récit ne met en scène que le repentir d'Adam compte-tenu du fait que son repentir ne fût pas agréé (*li-anna tawbātahā lam tuqbal*) (IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1969, p.11).

annonçant que Dieu a accepté le pardon de Ṭaʿlaba. Lorsque celui-ci en est informé, il pousse un cri et meurt.

Dans le récit de ʿAmr ibn ʿIlwān (n°113), ce dernier se retire également lorsqu'il aperçoit une femme dévoilée durant des funérailles. En rentrant, une femme âgée lui fait remarquer que son visage est noir. La prise de conscience s'opère et il passe quarante jours à implorer le pardon de Dieu.

Enfin, dans l'histoire du Fouilleur de tombes (n°123), celui-ci se retrouve avec une moitié de visage marquée d'une gifle infligée par la femme enterrée à qui il a voulu enlever le linceul pour apercevoir une partie de son corps. Il décide de ne plus jamais fouiller de tombes.

Le point commun entre les trois récits est le regard porté sur une femme. Toutefois, il existe dans le schéma narratif des récits une hiérarchie quant au dénouement de celui-ci. En effet, dans le récit de Ṭaʿlaba ibn ʿAbd al-Raḥmān (n°45), le personnage se repent et par une action volontaire, il s'isole à la montagne ; un lieu symboliquement fort et favorisant le rapprochement avec Dieu. Dans les deux autres récits (ʿAmr ibn ʿIlwān (n°113) et le Fouilleur de tombes (n°123)), les fautes font l'objet d'une manifestation physique qui traduit une punition immédiate de leurs actes.

Dans le premier récit, le texte nous informe que Ṭaʿlaba éprouve de la honte après avoir porté son regard sur la femme et entreprend immédiatement son repentir, de façon tout à fait consciente et volontaire. Ce qui n'est pas le cas des deux autres récits où la prise de conscience s'opère uniquement après avoir fait l'objet d'une punition (le noir sur le visage pour l'un (n°113) et la gifle qui marque le visage de l'autre (n°123)). En outre, une autre distinction est à établir entre les récits n°113 et n°123 : tandis que dans le premier, ʿAmr ibn ʿIlwān aperçoit une femme malgré lui, dans le second, le fouilleur de tombes soulève une partie du linceul afin d'apercevoir la défunte qui réagit à son acte par une gifle (chose qui sort, évidemment, de l'ordinaire) : même décédée, sa chasteté et sa pudeur sont à protéger. La gifle est une punition plus sévère que la marque au visage et sans doute plus douloureuse.

Dans ces trois histoires, nous remarquons que le simple fait de porter son regard sur une femme – volontairement ou non – est un acte qui mériterait que l'on se repentisse. Dieu a dit « *Dis aux croyants de baisser leurs regards et de rester chastes. Ce sera plus pur pour eux. Dieu sait parfaitement ce qu'ils font* » (*qul li-l-muʿminīn yaḡuddū min abṣārihim wa yaḡfazū furūḡahum ḡālīka azkā lahum inna Allāh ḡabīr bi-mā yaṣnaʿūn*) (Coran 24 :30). Ce verset coranique est notamment confirmé par deux hadiths narrés par Abu Hurayra dans le *Ṣaḡīḡ al-Buḡārī* où le

prophète dit que « l'adultère des yeux est la vue, celui de la langue la parole et le désir que l'on en éprouve tend soit à le transformer en acte ou à le refreiner⁸⁰¹»⁸⁰². Selon al-Ġazālī, les yeux (sous-entendu la vue) sont le début de la fornication⁸⁰³. Dès lors, porter son regard sur le sexe opposé est susceptible d'inciter à la dépravation.

Bien que les trois récits s'articulent autour du même motif (porter son regard sur une femme), le processus de repentir diffère dans les trois récits où une distinction claire est établie entre celui dont la prise de conscience est immédiate (n°45) et dont le repentir est explicitement accepté par Dieu qui envoie l'ange Gabriel en faire l'annonce. Et les deux autres récits où la prise de conscience n'est opérée qu'une fois les personnages physiquement punis.

Sans nous attarder sur l'analyse de ces récits, nous en retiendrons avant tout la référence au thème de la tentation vis-à-vis des femmes. Comme l'affirme al-Ġazālī dans son *Ihyā'*, « celui qui trouve véridique que la résistance aux passions représente le chemin qui mène à Dieu [...] fait partie des croyants » (*fa-man ṣaddaqa bi-anna muḥālafat al-šahawāt hiyā al-ṭarīq ilā-Allāh [...] fa-huwa min al-llaḏīna āmanū*) et il ajoute un peu plus loin que les savants et les juges en ont conclu qu'il n'y a point de chemin qui mène à la félicité éternelle si ce n'est par la résistance aux désirs et aux passions (*wa qad ittafaqa al-'ulamā' wa-l-fuqahā' 'alā anna lā ṭarīq ilā sa'ādat al-āḥira illā bi-nahy al-nafs 'an al-hawā wa muḥālafat al-šahawāt*)⁸⁰⁴. Si certains personnages succombent à la tentation féminine, d'autres succombent au pouvoir, aux richesses, aux biens et plaisirs d'ici-bas comme c'est le cas pour bon nombre de récits du recueil auxquels nous avons déjà consacré un sous-chapitre. Le recueil met donc en avant la force presque invincible de la tentation comme pour insister sur le rôle de premier plan que joue la résistance aux désirs et aux passions dans le chemin salutaire qui mène à Dieu et dans l'au-delà et, pour commencer, le repentir. Puis, il révèle la nécessité de persévérer dans la foi et de multiplier les actes d'adoration comme les récits suivants du recueil tendent à le démontrer par la mise en exergue des motifs de l'obéissance et de la soumission à Dieu.

⁸⁰¹ Il est possible de comprendre ce hadith comme une mise en évidence de ce qui anime en premier lieu toute forme d'adultère, soit le désir. Incontrôlable, le désir pousse à l'adultère tandis que maîtrisé, ce même désir, lorsqu'il est guidé par la conscience, est capable de réprimer le passage à l'acte.

⁸⁰² AL-BUHĀRĪ, vol.8, 1997, p.32 : n°6612. La traduction de l'anglais au français est approximative et très littérale. Le *ḥadīth* figure également dans AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.988-89.

⁸⁰³ *Fa-inna al-'ayn mabda' al-zinā* : AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.993. Nous retrouvons la même idée dans IBN DUWIYYĀN, 1996, p.7.

⁸⁰⁴ AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.948.

2.3.2. Obéissance et soumission à Dieu : monothéisme *versus* idolâtrie

2.3.2.1. Noé (n°3) et Moïse (n°4)

En revenant à l'ordre chronologique du recueil, nous relevons que l'un des premiers motifs révélés est la soumission (*islām*) à Dieu.

En effet, après avoir amorcé son recueil par deux récits qui mettent en avant le thème prédominant de la tentation, Ibn Qudāma fait suivre ce thème par celui de la soumission à Dieu qui révèle d'ailleurs un lien intrinsèque avec le premier thème : lorsque les deux anges sont envoyés sur terre, c'est en grande partie parce qu'ils ont remis en question le décret divin et qu'ils ne s'y sont pas soumis. La soumission à Dieu est alors mise en avant dans les récits de Noé (n°3) et de Moïse (n°4).

Si l'on prend le récit de Noé dans son ensemble tel qu'il apparaît de façon dispersée dans le Coran, nous constaterons qu'il relève d'une thématique de prédication coranique assez récurrente et qui s'articule autour des peuples anéantis par Dieu pour n'avoir pas voulu reconnaître le message de Son prophète. Toutefois, le récit – caractérisé notamment par sa brièveté dans notre recueil – recentre la thématique sur un motif en particulier : celui du « fils perdu »⁸⁰⁵ et par extension d'une rupture définitive des liens parentaux causée par la désobéissance du fils à Dieu et la réorientation de la relation père-fils vers une relation exclusive Dieu-serviteur. Dieu dit à cet effet : « *Ô hommes ! Craignez votre Seigneur et redoutez un jour où le père ne répondra pas pour son enfant, ni l'enfant pour son père. [...]* » (*yā ayyuhā al-nās ittaqū rabbakum wa-ḥṣaw yawman lā yağzī wālid 'an waladihi' wa lā mawlūd huwa ġāz 'an wālidihī šay'an*) (Coran 31 : 33). L'affection et l'empathie qu'éprouve Noé à l'égard de son fils sont dénoncées ; l'obéissance et la soumission totale à Dieu transcendant toute chose et « toute alliance de chair [devant] céder devant l'alliance avec Dieu »⁸⁰⁶. A l'instar des récits de Hārūt et Mārūt et d'Adam dans lesquels la décision divine est remise en question dans l'un et l'ordre divin de ne point s'approcher de tel arbre bafoué dans l'autre, Dieu met en garde Noé « contre la tentation de discuter ses ordres » avant que celui-ci n'implore Son pardon⁸⁰⁷. Quant à son fils (du nom de Yām ou Kan 'ān selon les traditions⁸⁰⁸), il « fait partie des mécréants auxquels fut appliqué le jugement exécutoire. Il désobéit à son père et refuse d'entrer dans l'arche (Coran

⁸⁰⁵ COMERRO, 2015, p.628.

⁸⁰⁶ *Ibid*, p.629.

⁸⁰⁷ TAHARRAOULI, 2015, p.651.

⁸⁰⁸ *Ibid*, p.679.

11 : 42-43), parce qu'il est impie ; et c'est pourquoi il est englouti par le déluge. [...] Le fait d'être le fils d'un prophète ne prémunit pas contre le châtement divin »⁸⁰⁹.

Le message principal du récit s'articule autour de la soumission absolue à Dieu qui transcende toute chose, y compris la relation père-fils et la nécessité d'obéir à Dieu si l'on aspire au salut dans les deux mondes. Il s'agit d'un *islām* avant l'islam, dépourvu d'une dimension sociale et doctrinale, se référant « to that internal submission of faith which is contracted in the alliance (*mīṭāq*) with God. [...] It is necessary to preserve the original, fundamental meaning of *islām* as an internalized religious attitude that is well symbolized by the conduct of the qur'anic Abraham »⁸¹⁰. L'idée d'une soumission qui est étroitement liée à celle d'obéissance (*tā'a*) intègre les différents schémas narratifs de ces récits où l'acte de désobéissance du personnage s'insère le plus souvent avant la prise de conscience, le regret et la volonté de se repentir ; l'obéissance à Dieu impliquant, de fait, la résistance aux tentations comme chemin menant au salut (ici-bas et dans l'au-delà).

L'obéissance est également au cœur du récit de Moïse (n°4) dont la faute réside dans son désir ardent de voir Dieu (*lammā sami'a Mūsā ('alayhi al-salām) kalām rabbihi 'azza wa ḡalla ṭami'a fī ru'yatihi*)⁸¹¹ et plus encore, dans son insistance. En effet, le texte qui débute par l'expression de cette volonté est tout de suite suivi par la référence au verset 143 de la septième sourate dans laquelle Moïse dit à Dieu : « [...] *Ô mon Seigneur, montre-Toi à moi pour que je Te voie ! Il dit : Tu ne Me verras pas ; mais regarde le Mont : s'il tient en sa place, alors tu Me verras [...]* » (*Rabbi arinī anẓur ilayka qāla lan tarānī wa lākin unẓur ilā al-ḡabal fa-in istaqarra makānahu fa-sawfa tarānī*) (Coran 7 : 143). Et Dieu de rajouter : « *Ô fils de 'Imrān ! Ne peut demeurer vivant celui qui me voit !* » (*Innahu lā yarānī aḥad fa-yaḥyā*)⁸¹². Mais Moïse répond qu'il préfère Le voir et mourir, insistant auprès de Dieu pour qu'il le gratifie de cette faveur. Dieu répond à sa requête par une punition. Il lui ordonne de prendre place sur un rocher du haut de la montagne, prêt à lui envoyer ses armées. Dieu lui envoie alors les anges du premier ciel qui ne cessent de Le glorifier et de scander *lā ilāha illā Allāh* d'une voix aussi assourdissante que celle d'un tonnerre. Ensuite, il fait descendre sur lui les anges du deuxième ciel qui se manifestent sous de multiples couleurs et formes, parmi lesquels certains arborent la

⁸⁰⁹ *Ibid.*

⁸¹⁰ ARKOUN, « Islam », *Encyclopaedia of the Qur'ān*, [en ligne]: <https://cutt.ly/VmWKzIW> (Consulté le 24 septembre 2019)

⁸¹¹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.9.

⁸¹² *Ibid.*, p.10.

couleur du lion et tous célèbrent la gloire de Dieu. Face à ces armées, Moïse est saisi de frayeur et implore Dieu, regrettant sa requête (*innī nadamtu ‘alā mas’alatī*)⁸¹³ et demandant à Celui-ci de lui épargner cette épreuve. Mais l’ange qui est à la tête de l’armée lui ordonne de patienter. Les anges du troisième au septième ciel descendent ainsi, toujours caractérisés par diverses formes et couleurs, arborant une large épée à deux tranchants. Moïse se met à pleurer tout en implorant Dieu de ne pas l’oublier, n’apercevant pas le chemin du salut. Descendent ensuite les anges Gabriel, Michaël et Iṣrāfīl qui demandent des comptes à Moïse et lui révèlent qu’étant eux-mêmes à la tête des anges et porteurs du Trône, ils n’osent jamais lever la tête vers celui-ci. Comment peut-il donc aspirer à cela, lui le serviteur faible (*fa-mā ḥamalaka ayyuhā al-‘abd al-ḍa‘īf ‘alā hādā*)⁸¹⁴ ?

Dieu se manifeste alors à la montagne et toute la Création se met à trembler, tombant prosternée devant Lui. « [...] Mais lorsque son Seigneur Se manifesta au Mont, Il le pulvérisa, et Moïse s’effondra foudroyé [...] » (*Fa-lammā tağallā rabbuhu li-l-ğabal ġa‘alahu dakkan wa ḥarrā Mūsā ṣa‘iqan*) (Coran 7 : 143). Gabriel lui est envoyé pour dégager le rocher et relever Moïse qui, « lorsqu’il se fut remis, il dit : « [...] Gloire à Toi ! A Toi je me repens ; et je suis le premier des croyants [...] » (*Fa-lammā afāqa qāla subḥānaka tubtu ilayka wa anā awwal al-mu‘minīn*) (Coran 7 : 143) ; le texte ajoutant que par « le premier des croyants », Moïse affirme que nul ne peut voir Dieu sans mourir et, selon une version différente⁸¹⁵, que nul ne peut Le voir dans ce bas-monde.

La figure prophétique de Moïse est celle qui domine le plus le discours coranique avec ses 136 mentions et la production littéraire qui s’articule autour de celle-ci. Une présence qui caractérise surtout les sourates médinoises et le début d’une relation entre le prophète et les Juifs de Médine. Bien que le Coran possède au sujet de Moïse « its own point of view and interpretation of the older narrative material »⁸¹⁶, les détails narratifs qui y figurent ainsi que les premières exégèses coraniques n’en demeurent pas moins très marquées par l’influence de la Haggada juive⁸¹⁷ et celle spécifiquement dédiée au rituel de Pâques⁸¹⁸ dans laquelle sont relatés plusieurs

⁸¹³ *Ibid.*

⁸¹⁴ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.12.

⁸¹⁵ Le texte ne précise pas la référence de cette version qui est introduite uniquement par un « on dit que » (*qīla*) (IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.12).

⁸¹⁶ SCHÖCK, « Moses », *EL*, [en ligne] : <https://cutt.ly/GmWKMeq> (Consulté le 23 septembre 2019)

⁸¹⁷ La Haggada est un texte hébreu ancien utilisé notamment pour le rituel de Pâques. Il comporte des récits, des homélies et des légendes relatives à des personnages bibliques mais relate surtout le périple des Hébreux d’Égypte. (« Haggadah », *Jewish Encyclopedia*, [en ligne] : <https://cutt.ly/JmWK2VG>) (Consulté le 27 décembre 2020)

⁸¹⁸ Plus généralement, le *Midrash Haggadah* tel que le résumait Isidore Singer et Julius Theodor dans leur article, « embraces the interpretation, illustration, or expansion, in a moralizing or edifying manner, of the non-legal

épisodes de l'Exode⁸¹⁹. Ainsi, plusieurs étapes de la vie de Moïse sont révélées dans le Coran qui met néanmoins l'accent sur sa foi en l'unicité de Dieu et sa mission en tant que messager. Parmi ces étapes, l'épisode mentionné dans notre recueil se situe après le sauvetage de Moïse et de son peuple puis l'anéantissement de Pharaon. Dieu donne rendez-vous à Moïse durant quarante nuits (Coran 2 : 51) et lorsque Moïse apparaît au rendez-vous et que Dieu s'entretient avec lui, la ferveur de Moïse le pousse à demander à Dieu de se montrer à lui. C'est alors que Dieu lui révèle le verset qui figure dans les premières lignes de notre récit. Néanmoins, nous constaterons que toute la partie relative aux anges ne figure pas dans le récit coranique et qu'elle est sans doute tirée de l'exégèse d'al-Ṭabarī⁸²⁰ qui, à son tour, « s'apparente au *Midraš*, sans pour autant être la traduction proprement dite d'un texte juif traditionnel »⁸²¹.

Parmi les motifs que révèle le récit de Moïse, celui qui soulève le plus d'interrogations est la vision de Dieu, l'un des thèmes autour duquel s'articule – entre autres – la controverse des anthropomorphismes. Sans entrer dans les détails de cette controverse, signalons tout de même l'existence de trois interprétations distinctes relatives à cette question, décrites par Johannes Baljon, dans son article intitulé « Qur'anic anthropomorphisms » (1988). La première qu'il nomme « The Stance of Advocates of *tajsim* »⁸²² émet l'idée que Dieu possède un corps, une chair et du sang à l'image de l'Homme⁸²³. Mais Il se distingue de ce-dernier en qu'Il n'a pas de « sens », faisant référence aux cinq sens. Il s'avère que les premiers exégètes n'eurent aucune

portions of the Bible » (*Jewish Encyclopedia*, [en ligne] : <https://cutt.ly/FmWK4v7> (Consulté le 25 septembre 2019)).

⁸¹⁹ Une influence notamment confirmée dans l'exégèse d'al-Ṭabarī : <https://cutt.ly/emWLGEn> (Consulté le 25 septembre 2019)

⁸²⁰ *Ibid.*

⁸²¹ Colette Sirat a rédigé un article à ce sujet où elle compare les deux textes, celui du *Midraš* et celui d'al-Ṭabarī dans l'objectif premier d'y relever les similitudes. L'une de ses hypothèses consiste à émettre l'idée que « l'informateur d'Ibn Ishāq a dû mettre par écrit une *deraša*, l'homélie prononcée par un savant rabbin un samedi ou un jour de fête » (1965, p.16, 27)

En ce qui concerne al-Ṭabarī, celui-ci amorce son commentaire en rapportant un propos d'Ibn Ishāq affirmant que les Gens du Livre et les tenants de la Torah prétendent qu'à ce sujet, il existe de nombreux récits mais qui ne figurent pas dans le Coran (*ahl al-kitāb yaz 'amūna wa ahl al-tawrāt an qad kāna li-ḡālīka tafsīr wa qiṣṣa wa umūr kaṭīra wa murāḡa 'a lam ta 'tinā fī kitāb Allāh*) (<https://cutt.ly/1mWLRvF> (Consulté le 25 septembre 2019)) A côté du récit *midrašique*, celui d'al-Ṭabarī semble être particulièrement développé et l'on retrouve de nombreux détails qui figurent également dans le récit rapporté dans notre recueil. Dans celui-ci, il est intéressant de relever la mention de Wahb ibn Munabbih dans la chaîne de transmission qui introduit le récit lorsque l'on connaît le rôle qu'a joué ce personnage dans une littérature d'influence judéo-chrétienne et historique plus générale (KHOURY, « Wahb b. Munabbih », *El*, [en ligne] : <https://cutt.ly/DmWLIE0> (Consulté le 9 août 2020)

⁸²² BALJON, 1988, p.119.

⁸²³ Elle est prônée, entre autres, par Muqātil ibn Sulaymān et citée par Wesley (2009, p.35 : « God is a body in the form of a man, with flesh, blood, hair, and bones. He has limbs and members, including a hand, a foot, a head, and eyes, and He is solid. Nonetheless, He does not resemble anything else, nor does anything resemble Him »). Toutefois, selon Binyamin Abrahamov (1995), il semblerait que Muqātil ibn Sulaymān ait fait preuve de plus de flexibilité à ce sujet ; interprétant les différents anthropomorphismes en fonction du contexte.

peine à concilier ces anthropomorphismes et l'attestation coranique qui stipule que rien ne L'égale (ou Lui ressemble)⁸²⁴. La deuxième est la doctrine du *bi-lā kayf* que nous allons brièvement évoquer par la suite et la troisième est une idéologie qui prône la lecture métaphorique des versets.

Attribuée à Mālik ibn Anas lequel aurait fait remonter cette tradition au prophète lui-même⁸²⁵, la doctrine du *bi-lā kayf*, littéralement « sans [le] comment » est représentative du point de vue majoritaire. Explicitement littérale, elle ne laisse que très peu de place – voire pas du tout – à la lecture métaphorique. Adoptée par la plupart des exégètes traditionnalistes tels qu'al-Ṭabarī ou encore Ibn Kaṭīr, cette idée suggère une acceptation totale des anthropomorphismes divins du fait que leur interprétation n'appartient qu'à Dieu Seul. La notion principale qui en émane est que Dieu est doté d'une face, de mains, d'yeux et dans une plus large mesure d'un Trône car c'est ainsi qu'il est dit dans le Coran.

Dans la même lignée, les opposants à la tendance anthropomorphiste diront qu'assigner à Dieu un cadre spatial délimité équivaut à définir son existence dans le temps⁸²⁶. De fait, Hanbalites et Ash'arites⁸²⁷ disent vouloir renoncer à la possibilité d'« explorer le sens des anthropomorphismes car il n'est connu que de Dieu et nous admettons qu'il n'existe aucune analogie entre eux et des mains, des yeux ou encore un visage d'être humain »⁸²⁸.

Les théologiens insistent sur le fait qu'il n'est pas permis à l'Homme d'interpréter cette Parole car son explication outrepassa la seule capacité humaine à raisonner. Autrement dit : « one should know the literal meaning (*ẓāhir*) of the anthropomorphic expressions of the Qur'ān, but one cannot reveal their inner meaning (*bāṭin*) »⁸²⁹.

Cependant, selon Cherbonnier, les anthropomorphismes n'altèrent en rien le caractère transcendant de Dieu et au contraire, « only an anthropomorphic God can be omnipotent »⁸³⁰ car c'est à Lui que revient le mystère de toute chose. S'opposer à une lecture littérale des anthropomorphismes signifierait donc Lui ôter le pouvoir même de Création ; une activité

⁸²⁴ Nous retrouvons un courant plus ou moins similaire chez les premiers Rabbins qui prônent une telle personnification en s'appuyant sur l'image du roi romain et en allant jusqu'à dépouiller Dieu de toutes caractéristiques à proprement divines (STERN, 1992, p.152).

⁸²⁵ Cité par ABRAHAM, 1995, p.366.

⁸²⁶ SWARTZ, 2002, p.161.

⁸²⁷ Abū Ḥasan al-Aṣ'arī (874-936) est un théologien musulman revendiquant la science du *Kalām*, se défendant contre les mutazilites sur certains points et fortement influencé par les thèses hanbalites. (AL-ZIRKILĪ, vol.4, 1986, p.263 ; WATT, « Al-Aṣḥarī, Abū l-Ḥasan », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/CmRa4AU> (Consulté le 27 janvier 2021)

⁸²⁸ BALJON, 1988, p.122. La traduction a été réalisée par nous-mêmes : “fathoming the meaning of anthropomorphisms because this is only known to God, and we acknowledge that there exists no analogy between them and human hands, eyes, face and so on ».

⁸²⁹ ABRAHAM, 1995, p.368.

⁸³⁰ CHERBONNIER, 1962, p.192.

créatrice implicitement liée à la notion de temporalité et qui traduit une certaine continuité entre Dieu le Créateur, Sa création et Ses créatures. « In short, the relation of the Creator to his creation is not that of logical disjunction, but the « existential » relation of sovereignty »⁸³¹. Et comme dit José Costa « n'est-ce pas dans la notion de souveraineté que se trouve l'élément commun à l'homme et à la divinité ? »⁸³².

Par cette étroite corrélation entre la conception humaine de la royauté et celle apposée à la divinité, le Royaume des Cieux maintient un rapport constant avec le monde humain. On ne décrirait donc pas « Dieu en soi, mais en rapport avec sa création »⁸³³ dans un souci de rapprochement de « l'être » de Dieu des catégories humaines. Et bien que cette description contienne des référents concrets ou du domaine sensible, il serait inapproprié de retirer au langage sa réalité aussi bien exotérique qu'ésotérique car alors le lecteur se situerait dans « la perception naïve que le langage n'est qu'empiriquement référentiel, qu'il est identique à ce qu'il désigne »⁸³⁴. Néanmoins et même s'il est « troublant pour un croyant, comme l'a si bien exprimé al-Rāzī, d'admettre que Dieu ait révélé à l'homme un guide à la fois sûr et douteux et une lumière en même temps claire et obscure »⁸³⁵, la Parole de Dieu n'exclut pas l'éventualité d'une lecture à deux niveaux, littérale et métaphorique.

Lorsque Moïse demande à Dieu de Le voir, cette vision ne peut être comprise dans sa réalité humaine et l'impossibilité ainsi que l'incapacité de concrétiser cette vision, telle que l'être humain la comprend, se manifeste dans la réaction punitive de Dieu à cette requête. A travers ce récit, Ibn Qudāma se positionne notamment sur la question des anthropomorphismes et rejoint vraisemblablement l'avis de son école juridique qui préconise la doctrine du *bi-lā kayf*. La faute de Moïse réside dans son insistance à vouloir défier cette transcendance malgré la mise en garde divine. Sa faute est accentuée lorsque l'ange Isrāfīl lui dit qu'eux-mêmes, bien qu'à la tête des anges et porteurs du Trône, n'ont jamais levé la tête vers celui-ci, soulignant la prétention de Moïse de vouloir voir son Créateur alors qu'il n'est qu'une faible créature (*fa-mā ḥamalaka ayyuhā al-'abd al-ḍa'if 'alā hādā*)⁸³⁶ ?

Néanmoins, Moïse prend rapidement conscience de sa faute, la regrettant après avoir vu le défilé des anges du deuxième ciel. Il est saisi de frayeur par tant de voix qui s'élèvent et des

⁸³¹ CHERBONNIER, 1962, p.203.

⁸³² COSTA, 2010, §8, [en ligne] : <https://cutt.ly/kmRsO1y> (Consulté le 9 juillet 2021)

⁸³³ MEIR, 2005, p.172.

⁸³⁴ *Ibid*, p.173.

⁸³⁵ LAGARDE, 1985, p.62.

⁸³⁶ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.12.

couleurs dont le rapprochement avec celles du lion (*minhum alwān al-asad*)⁸³⁷ renverrait à la couleur des flammes et par extension, au feu de l'enfer. Mais l'expression de son regret ne met pas fin au défilé des anges qui se poursuit jusqu'au septième ciel, leur voix s'élevant et leur apparence insupportable l'effrayant de plus en plus. Lorsque tous les anges ont défilé, Moïse se met à pleurer, implorant Dieu de le sauver et ses pleurs s'intensifient sous les réprimandes des anges Gabriel, Michaël et Isrāfīl. Moïse se met à trembler, ses genoux vacillant de terreur. Voyant l'état de son serviteur, Dieu lui montre le pied de Son Trône et Moïse s'y accroche, soulageant ainsi son cœur. Dieu se révèle ensuite à la montagne. Alors que toute la Création se met à trembler et tous se prosternent, Moïse est projeté et s'effondre foudroyé (Coran 7 : 143) par la lumière de Dieu (*min nūr Rabb al- 'izza ġalla wa 'alā*)⁸³⁸. Moïse tombe du rocher qui se renverse sur lui, formant une sorte de coupole comme pour le protéger de peur que la lumière ne le brûle⁸³⁹.

A côté de la problématique susmentionnée de la vision de Dieu, nous retrouvons dans ce passage d'autres références anthropomorphiques relatives au Trône de Dieu et à la lumière de Celui-ci. Cette juxtaposition d'éléments révèle un fait intéressant : le Trône de Dieu possède selon al-Gīlī (m.v. 832/1428)⁸⁴⁰ deux dimensions : exotérique et ésotérique. La première dimension se rattache au monde humain tandis que la seconde au monde divin. D'une perspective exotérique, il symbolise la Connaissance divine, le degré des Noms et des Attributs, le lieu où s'épiphänise la présence de Dieu par l'intermédiaire d'une vision théophanique. Dieu est donc probablement dans les nuages mais sa manifestation reprend l'ancien motif de la lumière⁸⁴¹ éblouissante et aveuglante car la lumière n'ayant pas de forme, il est plus simple de remédier au problème des anthropomorphismes. Plus encore, cette lumière incarne, selon Josef Van Ess « la pierre philosophale, une vision qui ne contrariait pas la transcendance »⁸⁴² puisque la lumière de Dieu est trop puissante, Moïse n'accède qu'à la vision du Trône. En effet, tandis qu'il s'accroche au Trône, la lumière le projète et manque de le brûler. Pleinement conscient de sa faute, il exprime explicitement son repentir à Dieu et lui confirme expressément sa fidélité.

⁸³⁷ *Ibid.*, p.10.

⁸³⁸ *Ibid.*, p.12.

⁸³⁹ Concernant ce passage en particulier, Pierre Lory recense dans un bref article les différentes interprétations mystiques de cet épisode analysé comme un fait métaphysique (LORY, 2005, p.187-94).

⁸⁴⁰ 'Abd al-Karīm al-Ġilānī (m.v. 832/1428) est un mystique descendant du célèbre al-Ġilānī et auteur de l'ouvrage *al-Insān al-Kāmil*, communément traduit par « L'homme parfait ». Ses œuvres sont majoritairement orientées vers des théories métaphysiques.

⁸⁴¹ Ce motif est déjà présent dans certains commentaires traditionalistes et notamment dans celui d'Ibn Kaḫīr qui rapporte qu'à la question « As-tu vu ton Seigneur », il répond « Je vis/vois de la lumière » (*nūr annī arāhu*) : <https://cutt.ly/UmRdB8K> (Consulté le 10 juin 2015)

⁸⁴² VAN ESS, 2002, p.58.

A l'instar des anges Hārūt et Mārūt qui s'opposent au décret divin, Moïse défie la parole de Dieu en insistant pour Le voir.

L'un des thèmes que met en exergue le récit est la nécessaire soumission totale à Dieu. Une soumission qui fait pleinement partie de la croyance en l'unicité divine et en ce qu'elle implique. Même prophète, Moïse n'est pas à l'abri de commettre une faute ; son statut auprès de Dieu n'altérant pas sa faiblesse humaine telle que soulignée par les anges précédemment. Toutefois, par ses pleurs, Moïse manifeste un repentir sincère qu'il explicite dans le verset où il se repent auprès de Dieu. Remplissant les conditions nécessaires à l'acceptation du repentir par Dieu, il est sauvé par Celui-ci qui, en lui révélant un pied du Trône, rend manifeste l'obtention du pardon divin.

Avant de passer à l'analyse de la première partie du récit de Salomon, arrêtons-nous sur un récit (n°20) qu'il est intéressant de mettre en relation avec celui de Moïse d'une part et d'autre part, qui nous permettra de faire la transition sur le thème de l'idolâtrie plus précisément. Lorsque Moïse gravit le mont pour s'entretenir avec Dieu, il laisse derrière lui le peuple israélite sous la guidance de son frère Aaron. Prenant pour idole un veau d'or, Aaron leur dit :

[...] Ô mon peuple, vous êtes tombés dans la tentation (à cause du veau). Or, c'est le Tout Miséricordieux qui est vraiment votre Seigneur. Suivez-moi donc et obéissez à mon commandement. Ils dirent : « Nous continuerons à y être attachés, jusqu'à ce que Moïse retourne vers nous » (yā qawm innamā futintum bihi wa inna rabbakum al-raḥmān fa-ttabi 'ūnī wa aṭī 'ū amrī qālū lan nabraḥ 'alayhi 'ākifīn hattā yarǧi 'a ilaynā Mūsā) (Coran 20 : 90-91).

Dans le récit qui figure dans le *Kitāb al-tawwābīn* (n°20), Moïse demande à Dieu d'accueillir le repentir de son peuple coupable d'avoir adoré le veau d'or. Mais Dieu lui répond qu'il n'y aura aucun accueil au repentir sauf si le peuple tue ses coupables. Moïse revient vers son peuple et l'informe du refus de Dieu ; le peuple manifestant dès lors son regret pour la faute commise. Ils se résignent à livrer les coupables dès le lendemain et à les exécuter eux-mêmes. Les mains croisées autour des jambes, ces derniers sont tenus de demeurer ainsi, ils ne se lèvent point ni dirigent leur regard vers ceux qui se chargent de les tuer. Mais ceux-ci viennent à Moïse, se lamentant de devoir tuer pères, fils et frères. Dieu fait descendre sur eux l'obscurité (*ẓulumāt*) de sorte qu'ils ne puissent se voir entre eux et tuer ainsi les coupables idolâtres. Puis ils demandent à Moïse quel sera le signe que leur repentir aura été agréé par Dieu (*mā āyat*

tawbatinā)⁸⁴³. Il leur répond qu'au moment où les sabres et armes seront levés et ne tueront plus, l'obscurité se dissipera. La tuerie se poursuit, les enfants invoquant le pardon et Moïse pleurant et implorant Dieu pour son peuple. Dieu fait descendre Sa miséricorde sur celui-ci et les armes sont aussitôt levées. Ibn 'Abbās ajoute à la fin du récit que les tués furent rendus martyrs et les survivants pardonnés.

Parmi les éléments qu'il est intéressant de mettre en parallèle avec le récit de Moïse (n°4), il y a l'opposition lumière/obscurité. Dans le premier récit, lorsque Moïse commet une faute à l'encontre de Dieu et que Dieu lui envoie ses armées d'anges pour le châtier, il fait descendre sur lui une lumière éclatante. Dans le second récit, Dieu fait descendre l'obscurité sur le peuple de Moïse afin de lui faciliter la tâche qu'il doit entreprendre.

De façon générale, le couple lumière/obscurité est un motif récurrent dans les textes aussi bien profanes que religieux, tel que l'énonce Éric Geoffroy,

*Les deux termes génériques, lumière et ténèbres [que l'on met en relation avec l'obscurité bien entendu], ont soit un sens littéral, matériel, soit un sens métaphorique : la lumière symbolise alors la bonne guidance et l'illumination intérieure, alors que les ténèbres représentent l'ignorance et l'égarement*⁸⁴⁴.

Plus encore, la lumière symbolise « la vie, le salut, le bonheur accordés par Dieu [...] qui est lui-même lumière. [Tandis que] les ténèbres sont corollairement symbole du mal, du malheur, du châtement, de la perdition et de la mort »⁸⁴⁵. Toutefois, après avoir mentionné les symboliques des deux éléments, Jean Chevalier émet une opposition très pertinente : il dit que « ces réalités ne recouvrent pas une puissance étrangère à Dieu : c'est lui qui a également créé les ténèbres, qui châtie, etc. »⁸⁴⁶. Si l'on met l'accent sur cette opposition, c'est qu'elle présente un certain intérêt pour notre argumentation : la lumière que Dieu fait descendre sur Moïse est une lumière qui, bien qu'extraordinairement belle et positive, le foudroie et le projette de son rocher, tombé pour mort.

En outre, lorsque Moïse tombe du rocher, celui-ci se renverse sur lui de sorte qu'il forme une sorte de coupole afin d'empêcher qu'il ne soit brûlé par la lumière. La référence à la brûlure que peut provoquer cette lumière atteste d'une étroite relation entre cette lumière et le feu. Les conséquences du châtement de Moïse reflètent la problématique autour de laquelle s'articule ce

⁸⁴³ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.58.

⁸⁴⁴ GEOFFROY, 2007, p.498.

⁸⁴⁵ CHEVALIER, 1969, p.588.

⁸⁴⁶ *Ibid.*

récit : l'incapacité des humains de voir Dieu, de survivre à cette vision incarnée par cette lumière plus qu'éblouissante.

Dans le second récit (Le peuple de Moïse, n°20), la symbolique s'inverse – bien que d'une moindre manière – et l'obscurité est envoyée au peuple de Moïse afin de leur faciliter l'exécution de l'ordre divin. Elle agit en tant qu'élément favorable à ce peuple. Néanmoins, il est difficile d'attribuer un rôle tout à fait « positif » à cette obscurité dans la mesure où elle demeure, d'une part, liée à la mort puisqu'il s'agit de la faire descendre afin que le peuple puisse tuer ses coupables. Et que d'autre part, le texte nous informe que l'un des signes manifestant l'acceptation de leur repentir par Dieu réside dans la disparition de cette obscurité. Le repentir est alors associé à la réapparition de la lumière, symbole du salut divin.

En partant de cette dualité lumière/obscurité, il est également intéressant d'établir un lien plus étroit avec l'égaré dont fait preuve le peuple de Moïse. En effet, la faute commise réside dans l'adoration du veau d'or, soit dans un associationnisme qui se trouve être le premier des grands péchés en islam. L'obscurité est associée à la cécité, lorsque la lumière « est souvent synonyme de la vue »⁸⁴⁷. Ainsi, Dieu dit dans le Coran au sujet des hypocrites :

Ils ressemblent à quelqu'un qui a allumé un feu ; puis quand le feu a illuminé tout à l'entour, Allah a fait disparaître leur lumière et les a abandonnés dans les ténèbres où ils ne voient plus rien » (maṭaluhum ka-maṭal al-llaḍī istawqada nāran fa-lammā aḍā'at mā ḥawlahu ḍahaba Allāh bi-nūrihim wa tarakahum fī zulumāt lā yubshirūn) (Coran 2 : 17).

Plus loin dans le texte coranique, Dieu

guide aux chemins du salut ceux qui cherchent Son agrément. Et Il les fait sortir des ténèbres à la lumière par Sa grâce. Et Il les guide vers un chemin droit » (yahdī bihi Allāh man ittaba 'a riḍwānahu subul al-salām wa yuḥriḡuhum min al-zulumāt ilā al-nūr bi-ḍnihi wa yahdīhim ilā sirāṭ mustaqīm) (Coran 5 : 16).

Encore plus loin, les deux couples (lumière/ténèbres ; vue/cécité) sont mis en avant lorsqu'Il demande : « [...] Sont-ils égaux, l'aveugle et celui qui voit/le clairvoyant⁸⁴⁸ ? Ou sont-elles égales, les ténèbres et la lumière ? » ([...] *hal yastawī al-a'mā wa-l-baṣīr am hal tastawī al-zulumāt wa-l-nūr*) (Coran 13 : 16) Le passage de l'obscurité/ténèbres à la lumière représente, par conséquent, le passage de l'ignorance à la connaissance, de la mécréance à la croyance, etc. Il indique une évolution du négatif au positif et c'est en ce sens qu'il est intéressant d'appréhender le schéma narratif du récit du peuple de Moïse (n°20) qui plonge dans l'obscurité car égaré par son acte d'idolâtrie et sort de cette obscurité lorsque le repentir est exprimé et que

⁸⁴⁷ GEOFFROY, 2007, p.499.

⁸⁴⁸ BERQUE, 1995, p.260.

les enfants du peuple implorèrent Dieu de leur pardonner. Dieu leur fait miséricorde, Il rend martyrs les coupables assassinés. Leur acte d'idolâtrie est associé aux ténèbres et représente la cause première de leur mort car il est le plus grave des péchés, surtout lorsqu'ils ont reçu la Révélation.

2.3.2.2. Salomon (n°6)

Le thème de l'idolâtrie est l'un des premiers thèmes mentionnés par l'auteur dans son recueil. Par ailleurs, le récit de Salomon (n°6) réunit aussi bien le thème de la tentation féminine que celui de l'idolâtrie. Dès le début du récit, Salomon est présenté, comme un conquérant, menant des expéditions aussi bien sur terre que par mer. Lors d'une expédition sur une île, il tue le roi qui y règne et tombe amoureux de sa fille, désormais sa captive. De retour sur ses terres, elle devient sa favorite. Néanmoins, touchée par la mort de son père qu'elle ne cesse de se remémorer, elle demande à Salomon qu'il lui fasse sculpter une statue à l'image de son père afin qu'elle puisse le voir matin et soir. Salomon ordonne au Djinn *Şahr* de réaliser le projet et une fois terminé, la femme pare et habille la statue qu'elle prend soin de parfumer et devant laquelle elle se prosterne chaque matin après le départ de Salomon. Quarante jours passent avant que le fait ne se répande et parvienne à un dénommé *Āşif ibn Barḥyā*, vizir de Salomon lequel n'était, jusque-là, au courant de rien. *Āşif* lui rend visite et lui demande l'autorisation de rassembler le peuple afin qu'il puisse faire un discours au sujet des prophètes du passé et faire leur éloge selon les qualités qui les ont caractérisés. Il prononce donc son discours devant le peuple et mentionne bon nombre de prophètes et leurs vertus. Lorsqu'il parvient à Salomon, il ne mentionne que les bienfaits dont Dieu l'a gratifié dans sa jeunesse, n'évoquant point ses qualités au présent. Irrité, Salomon convoque *Āşif* après l'assemblée et lui demande des explications.

Āşif l'informe du fait que, dans sa demeure, un autre que Dieu est adoré et ce, à cause de sa passion pour une femme (*anna ġayr Allāh yu'bad fī dārika munḍu arba'īn yawman fī hawā imra'a*)⁸⁴⁹. Il retourne chez lui, brise la statue, punit sa femme ainsi que ses domestiques. Ensuite, il fait apporter des vêtements de purification (*tīyāb al-ṭuhr*) qu'il revêt et se dirige vers une terre déserte où le sol est couvert de cendres. Il s'adresse à Dieu, repentī (*aqbala tā'iban ilā-Allāh*)⁸⁵⁰, s'assoit sur les cendres et se met à se rouler par terre en signe d'humilité et de soumission, pleurant et demandant pardon à Dieu.

⁸⁴⁹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.19.

⁸⁵⁰ *Ibid.*

La deuxième partie du texte relate l'histoire déjà évoqué de Salomon et de l'anneau dérobé par un djinn lequel prend l'apparence de Salomon et sa place sur le trône pendant un certain nombre de jours⁸⁵¹. Le récit de Salomon est une histoire que se partagent les monothéismes et qui reflète de nombreux motifs qui ne seront pas tous abordés dans le cadre de cette étude. Nous nous focaliserons essentiellement sur le thème de l'idolâtrie que nous mettrons en lien avec d'autres récits et celui de l'obéissance à Dieu de façon plus générale.

Dans la première partie du récit de Salomon, l'un des motifs qu'il est intéressant d'évoquer et que l'on retrouve ailleurs dans le recueil (n°130) est celui de l'idolâtrie pratiquée sur une île. En effet, une île (en arabe *ġazīra*) est, par définition une étendue de terre entourée d'eau et par conséquent, « isolée ». De nos jours, il est possible d'interpréter cet « isolement » comme étant géographique avant tout si l'on prend en considération les moyens de communication qui participent à défaire les frontières, qu'elles soient terrestres, aériennes ou maritimes. Toutefois, à l'époque de l'auteur, l'isolement est plus que géographique et si dans deux récits du recueil, les habitants de l'île se caractérisent par leur idolâtrie, c'est vraisemblablement dû au fait que le message de l'unicité divine ne leur soit pas parvenu.

Dans le récit de Salomon, l'idolâtrie des habitants de l'île n'est pas rendue explicite et elle se manifeste avec la fille du roi qui emporte dans la demeure de Salomon son culte des idoles en faisant façonner une statue à l'image de son père et devant laquelle elle se prosterne. En réalité, celui qui rend possible ceci n'est autre que Salomon qui s'éprend de cette femme en premier lieu et qui, en deuxième lieu, répond positivement à sa requête et autorise, sans le savoir, le culte des idoles sous son toit. Sa faute initiale rejoint le thème antérieurement mentionné et lié à la tentation : face à la beauté de cette femme, il n'a pu s'empêcher de la prendre pour concubine, aux côtés de ses centaines d'autres femmes. Et lorsque Āṣif est convoqué devant Salomon, c'est précisément ce qu'il reproche à ce dernier lorsqu'il lui dit que dans sa demeure, un autre que Dieu y est adoré et ce, à cause de sa passion pour une femme (*anna ġayr Allāh yu 'bad fī dārīka munḍu arba 'īn yawman fī hawā imra 'a*). C'est d'ailleurs un trait de caractère qui lui était déjà reproché dans le texte biblique (1 Rois 11 : 1-4)⁸⁵² lorsqu'il est dit que ses femmes inclinèrent son cœur vers d'autres dieux.

Néanmoins, dans le Coran, Dieu dit au sujet d'un groupe parmi les Israélites qui s'étaient détournés du message : « *Et ils suivirent ce que les diables racontent contre le règne de*

⁸⁵¹ Pour un récit plus détaillé de ce passage : voir AL-ṬABARĪ, 1967, p.496-503.

⁸⁵² Traduction en ligne tirée de la Bible de Louis Segond : <https://cutt.ly/2mRjMPa> (Consulté le 26 septembre 2019)

Salomon. Alors que Salomon n'a jamais été mécréant mais bien les diables [...] » (wa ittaba 'ū mā tatlū al-šayāṭīn 'alā mulk Sulaymān wa mā kafara Sulaymān wa lākinna al-šayāṭīn kafarū) (Coran 2 : 102) Et c'est l'idée que le récit du *Kitāb al-tawwābīn* met en avant lorsque Salomon ne commet pas d'acte d'idolâtrie mais autorise que l'on en commette indirectement sous son toit, poussé par sa passion pour les femmes. Agente de dégradation – malgré elle ou non – la femme tend à détourner certains personnages du recueil de leurs devoirs éthiques et religieux. Ici, la fille du roi d'une beauté sans pareille (*lam yura miṭluhā ḥusnan wa ḡamālan*)⁸⁵³ le séduit et malgré les centaines de femmes qui partagent sa couche, Salomon tombe sous son charme et cède aisément à ses requêtes. En tant que prophète⁸⁵⁴ détenteur et transmetteur du message de l'unicité divine, Salomon commet une faute grave lorsqu'il laisse pénétrer au sein de chez lui l'idolâtrie, y prenant part indirectement et créant dès lors le trouble au sein de son peuple. Mais lorsque Āṣif qui joue un rôle d'agent cognitif permet à Salomon de sortir de son état d'ignorance et d'être mis au courant des pratiques qui ont lieu sous son toit depuis quarante jours, la réaction du prophète est immédiate. Avant d'aborder sa réaction, notons le chiffre quarante qui figure, encore une fois, dans le texte et qui n'est pas sans rappeler l'idée d'une période nécessaire à la prise de conscience et à la transformation positive de certains personnages. Tel que l'exprime Jean Chevalier dans son *Dictionnaire des symboles*, « c'est le nombre de l'attente, de la préparation, de l'épreuve ou du châtement »⁸⁵⁵. En citant Allendy, il ajoute que le nombre quarante « marque l'accomplissement d'un cycle, d'un cycle toutefois qui doit aboutir non pas à une simple répétition, mais à un changement radical, un passage à un autre ordre d'action et de vie »⁸⁵⁶. Il aura donc fallu quarante jours pour que la nouvelle se répande et qu'une prise de conscience opérée par le discours de Āṣif ait lieu chez notre personnage principal. Lorsque Salomon est mis au courant de ce qui se passe sous son toit, sa réaction est immédiate : il rentre chez lui, brise la statue et punit sa femme ainsi que ses domestiques. En brisant la statue, il rompt non seulement le culte qui avait pris place chez lui mais signifie explicitement son regret et sa transformation laquelle est mise en évidence notamment par le changement vestimentaire. En effet, il est dit qu'il fait apporter des habits de purification (*tīyāb al-ṭuhr*) et qu'il les enfle. Le changement vestimentaire représentant un motif littéraire déjà étudié précédemment (2.2.2.3), nous nous contenterons d'évoquer brièvement la symbolique qu'il incarne dans ce récit. Le texte précise qu'il s'agit de vêtements en particulier, ceux de purification.

⁸⁵³ Ibn QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.18.

⁸⁵⁴ En islam, Salomon est aussi bien un roi qu'un prophète (WALKER, « Sulaymān b. Dāwūd », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/7mRj5YG> (Consulté le 27 janvier 2021)

⁸⁵⁵ CHEVALIER, 1969, p.793.

⁸⁵⁶ *Ibid.*

Les habits dits de purification ne se réfèrent pas à un type de vêtement ou de tissu précis dans cette histoire. Néanmoins, dans de nombreux récits du recueil, le changement vestimentaire intègre le processus de repentir du personnage qui revêt des vêtements « modestes » (récit n°10), de « laine » (récits n°9, 21, 62, 71, 73, 108 et 116) ou encore de « dévot » (récit n°15). Dans le récit de Salomon, les habits qu'il fait apporter ne traduisent pas nécessairement une transformation extérieure du personnage mais révèle une évolution plutôt intérieure qui répond bien à l'idée que « l'habit est un symbole extérieur de l'activité spirituelle, la forme visible de l'homme intérieur »⁸⁵⁷. Il ne délaisse pas le pouvoir afin de se consacrer à la dévotion mais exprime son retour à la dévotion par un habit de purification, symbole d'une transformation interne, plus profonde et spirituelle. La symbolique de cet habit renvoie à la purification du cœur, l'éloignant de tout ce qui est autre que Dieu et qui s'est immiscé malgré lui mais à cause de lui dans sa demeure. Le processus de transformation et l'expression de son repentir se poursuivent dans le texte lorsqu'il s'assoit dans les cendres, se repentant et se roulant par terre en signe d'humilité et de soumission. La référence aux cendres est alors très significative puisqu'elles symbolisent avant tout une « valeur résiduelle : ce qui reste après l'extinction du feu, donc, anthropocentriquement, le cadavre, résidu du corps après que s'y est éteint le feu de la vie »⁸⁵⁸. Les cendres sont la conséquence d'une fin de combustion, d'un feu qui s'éteint et donc l'absence de chaleur, de lumière et par extension, la mort. Ensuite, puisque « spirituellement parlant, la valeur de ce résidu est nulle, [...] face à toute vision eschatologique, la cendre symbolisera la *nullité* liée à la vie humaine »⁸⁵⁹. La symbolique des cendres se retrouve dans plusieurs traditions, aussi bien chrétienne où elles renvoient notamment au propos d'Abraham qui dit à Dieu : « *Je suis bien hardi de parler à mon Seigneur, moi qui ne suis que poussière et cendre* (Genèse 18 : 27) » ; qu'indiennes où les Yogis « sont frottés de cendre, en signe de renoncement à toute vanité terrestre [...] »⁸⁶⁰.

Le repentir de Salomon est donc exprimé et sa soumission et son humilité manifestés ; ses pleurs traduisant sa sincérité. Quant à l'obtention du pardon divin, il se discerne vraisemblablement dans la grâce que Dieu fait à Salomon en l'épargnant. Il est important de noter également la part de responsabilité de Salomon : bien qu'il ne soit pas celui qui s'est prosterné devant l'idole, il est néanmoins celui qui a permis son façonnage. En plus de s'être laissé tenter par une femme, il cède aux penchants associateurs s'opposant de fait au message

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p.1008.

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p.187.

⁸⁵⁹ *Ibid.*

⁸⁶⁰ *Ibid.*

d'unicité qu'il est censé transmettre. Le texte met l'accent sur l'égarement que peut engendrer cette incapacité à résister aux tentations et l'obligation que représente la soumission totale à Dieu. La résistance qu'il manifeste dans ses combats pour lesquels il est connu s'oppose à sa défaite devant Dieu. Prophète et roi, il s'est laissé distraire par son statut et l'environnement ostentatoire dans lequel il évolue. Comme pour insister sur l'importance de l'humilité et de la soumission envers Dieu, le pouvoir lui est ôté par un djinn dans la deuxième partie du récit que nous avons choisi de ne pas approfondir ici.

Nous retiendrons donc de notre analyse les messages principaux suivants : la nécessité de résister aux tentations, l'égarement auquel peut conduire cette tentation – ici féminine –, l'humilité que signifie la soumission à Dieu et l'importance de s'en tenir à l'essence des messages prophétiques qui s'articulent autour de l'unicité de Dieu. Un message qui se retrouve bafoué et méprisé dans les récits n°17 et 18 notamment.

2.3.2.3. Le dévot israélite et son fils (n°17) ; Un roi (n°18) et le roi Kan'ān (n°19)

Dans le récit du serviteur israélite et de son fils (n°17), il y est rapporté l'histoire d'un israélite tellement admiré pour sa dévotion que le peuple l'invoque un jour devant leur prophète. Celui-ci confirme la description pieuse que les gens font de lui mais lui reproche de manquer à l'une des traditions : le mariage. Il fait donc convoquer le dévot et l'interroge à ce sujet. Celui-ci lui fait part des raisons de sa réticence au mariage : la peur de ne pouvoir subvenir aux besoins d'une femme en raison de sa pauvreté. Le prophète lui propose sa fille en mariage. Le dévot accepte chaleureusement la proposition. Ils se marient et ont un fils, suscitant une joie sans pareille au sein du peuple israélite car le fils est le descendant à la fois du prophète et du dévot. Néanmoins, lorsque le garçon atteint la puberté, il se met à adorer les idoles et bon nombre d'Israélites le suivent. Il se rebelle contre les gens qui n'adorent qu'un seul Dieu et qui suivent le prophète avant de s'autoproclamer chef et de constituer sa propre armée. Il entre en guerre contre le reste du peuple. Un émissaire lui est envoyé pour le rappeler à la dévotion du Dieu unique mais il refuse. Les deux fractions du peuple s'affrontent ensuite dans une bataille sanglante durant laquelle le prophète et son père trouvent la mort. Les Israélites fidèles sortent vaincus et les savants parmi eux s'en vont trouver refuge à la montagne. Le fils les pourchasse afin de les massacrer et réussit à s'assurer une soumission totale du peuple afin d'établir enfin son règne. Toutefois, les savants se repentent auprès de Dieu avant d'entreprendre une lutte acharnée contre leur nouveau régent. Entièrement voués à Dieu dans leur foi et leur sincérité, Dieu fait descendre sur eux la victoire (*fa-lammā kāna fī āḥir al-nahār wa 'arafa Allāh minhum*

al-ṣidq anzala ‘alayhim al-naṣr)⁸⁶¹ et leur permet de capturer le fils idolâtre qu’ils finissent par crucifier, le privant de nourriture et de boisson. Il demeure ainsi durant trois jours. Sentant la mort approcher, il se met à invoquer ses idoles une par une sans qu’aucune d’entre elles n’exauce ses prières. Il se tourne vers Dieu et se met à L’invoquer, s’excusant d’avoir invoqué d’autres idoles alors qu’il ne faut adorer que Lui. Il implore Dieu de lui pardonner et de le délivrer de cette souffrance (*fa-ḡfur lī wa ḥalliṣnī mimmā anā fīh*)⁸⁶². Les nœuds se défont et il glisse le long du tronc. Dans une autre version rapportée par Ibn ‘Abbās, il y est dit qu’il atteste que tout être adoré est vain sauf Son visage (*kull ma ‘būd [...] bāṭil illā waḡhuka al-karīm*)⁸⁶³, l’implorant également de le délivrer. Après quoi un ange lui est envoyé, le détachant du crucifix et le descendant sur le sol. Il est libéré et le texte nous informe qu’il n’y a eu, après lui et parmi le peuple israélite, aucun homme meilleur ni plus vertueux (*mā kāna fī banī isrā’īl ba ‘dahu raḡul ḥayrun min-hu wa lā afdal*)⁸⁶⁴.

Le début du texte met l’accent sur la dévotion admirable d’un personnage à qui l’on reproche néanmoins de manquer à une tradition : le mariage. L’importance du mariage est soulevée et se traduit comme un aboutissement, la dévotion ne suffisant pas à parfaire son idéal éthique. Le dévot accepte volontiers de se marier lorsque le prophète lui propose sa fille. Une fois mariés, ils donnent naissance à un fils qui emprunte – étonnamment – la voie de l’idolâtrie.

L’état spirituel, religieux et éthique du géniteur/ascendant ne conditionne alors aucunement celui de la descendance. Ici, le prophète et le dévot sont deux figures qui se distinguent par leur proximité avec Dieu, par la dévotion qu’il Lui consacre et la soumission totale qu’ils Lui vouent. Tandis que le prophète est investi de la mission de messenger de Dieu, tenu de transmettre le message d’un Dieu unique ; le dévot et ses activités sont comme une réponse à cette mission. L’un diffuse le message et l’autre y adhère pleinement au point de n’être connu que pour cela. Pourtant, malgré le rapprochement avec Dieu qui les caractérise, leur descendance emprunte un chemin opposé et met fin aux fonctions de ses ascendants ; la piété de ceux-ci ne conditionne pas celle de leur descendance non plus.

La situation s’avère être tout à fait paradoxale et révèle une opposition très claire : idolâtrie *versus* unicité divine. Les affrontements que l’on retrouve dans le schéma narratif du récit sont

⁸⁶¹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.49.

⁸⁶² *Ibid.*, p.50.

⁸⁶³ *Ibid.*

⁸⁶⁴ *Ibid.*

à interpréter de deux façons : propre et figurée. Les affrontements sont certes réels mais ils sont également la représentation d'un conflit dogmatique entre les adeptes idolâtres et les tenants de l'unicité divine. Après avoir remporté la victoire sur le prophète et son père et avoir soumis le peuple israélite, la tendance s'inverse et les savants israélites sortent vainqueurs de ce nouveau combat. En réalité, la situation s'inverse et leur est favorable à partir d'un événement en particulier : lorsqu'ils invoquent Dieu en repentis. Mais de quoi se repentent-ils ?

Dans le texte, lorsque l'idolâtre se met à pourchasser les savants réfugiés dans la montagne afin d'établir une fois pour toute son règne sur l'ensemble du peuple, les savants s'expriment et disent : « Nous avons laissé à cet homme la liberté de régner et pourtant, il ne nous a point épargné. Alors nous avons encouru la colère de Dieu. Et nous avons fui notre prophète et notre dévot jusqu'à ce qu'ils soient tués mais il ne nous épargne toujours pas » (*hallaynā 'an hādā al-rağul wa 'an mulkihi wa laysa yad'una laqad bu'nā bi-ğadab min Allāh fararnā 'an nabīyyinā wa 'ābidinā ħattā qutilā wa laysa yad'unā*)⁸⁶⁵. Ils se repentent donc de l'avoir laissé régner en toute liberté et de ne pas s'être immédiatement opposés à lui.

Ce que le texte met en avant est le constat suivant : polythéisme et monothéisme ne peuvent cohabiter ; confirmant, par conséquent, l'un des messages du recueil qui consiste en une apologie de l'unicité de Dieu et la nécessité de s'y soumettre dans un objectif salutaire. Mais se repentent-ils uniquement de l'avoir laissé régner ou regrettent-ils également le fait qu'il ait dû se marier ? Dans le texte, le mariage est qualifié comme étant une « sunna »⁸⁶⁶ (tradition) que doit suivre le dévot s'il veut parfaire sa pratique religieuse ; d'autant plus que sa situation financière constituait le seul obstacle à la réalisation de son projet. Il est donc peu probable que le mariage fasse ici l'objet d'une remise en question et ce qu'il tend à mettre en avant relève plutôt d'une mise en garde antérieurement mentionnée : la dévotion et le statut de prophète ne préservent pas des fautes. Ainsi, le mariage du dévot avec la fille du prophète ne garantissait pas une descendance dévote et proche de Dieu mais il a engendré un personnage antipodique dont le combat illustre éminemment bien le conflit idéologique qui oppose les deux systèmes de croyance.

Une fois que les savants prennent conscience de la nécessité de faire triompher exclusivement le monothéisme, de renverser l'idolâtre et qu'ils se montrent totalement dévoués à Lui dans leur foi, la situation est renversée et leur devient favorable. Le récit prend un autre tournant : le dogme de l'unicité triomphe sous la guidance divine et Son soutien. L'élément à l'origine de cette évolution narrative est sans doute la prise de conscience de ces savants et leur volonté de

⁸⁶⁵ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.48.

⁸⁶⁶ *Ibid*, p.46.

combattre l'idolâtrie installée. Lorsque Dieu s'assure de leur sincérité, le texte nous informe qu'il fait descendre sur eux la victoire, sous-entendant par cette révélation que la Volonté divine est absolue et souveraine⁸⁶⁷.

Lorsqu'ils capturent ensuite le fils idolâtre et le crucifient, le privant de nourriture et de boisson, celui-ci se met à invoquer ses idoles. Le conflit dogmatique entre idolâtrie et unicité s'accroît dans cette scène où la question suivante se pose : qui répondra à ses invocations ? Loin d'être un motif littéraire singulier puisqu'il se retrouve dans le récit suivant (n°18) notamment, il n'est pas surprenant de lire l'absence de réponse des idoles. Le fils idolâtre demeure trois jours à invoquer ses idoles sans réponse avant de se tourner vers Dieu et de l'implorer à son tour. Sans s'attarder sur la symbolique du nombre trois, rappelons seulement qu'il est « universellement un nombre fondamental. Il exprime un ordre intellectuel et spirituel, en Dieu, dans le cosmos ou dans l'homme »⁸⁶⁸. Présent dans la plupart des traditions, le nombre trois revient au moins douze fois dans notre recueil, aux côtés d'autres nombres symboliques. Alors que dans certains récits précédemment mentionnés le nombre quarante représentait un certain aboutissement spirituel, le nombre trois marque ici la prise de conscience du personnage, liée – entre autres – à des problématiques plus substantielles et réelles telles que la faim et la soif. Lorsqu'il prend conscience du mutisme des idoles, il se tourne vers Dieu et implore son pardon, la réaction de Dieu est immédiate. Une autre opposition se dresse alors : celle de la non-réaction des idoles *versus* la réaction instantanée de Dieu. A noter également que la transformation du fils est notoire : rebelle, idolâtre et tyrannique, il devient – par son repentir – le meilleur et le plus vertueux. Le passage qu'il opère du polythéisme vers le monothéisme est à comprendre comme une initiation religieuse et spirituelle guidée par les savants ; les mêmes qui sont tenus d'orienter le peuple et tous ses membres, même les mieux nés.

Le monothéisme est clairement triomphant et la mise en évidence de ce motif dès le début du recueil répond à une nécessité de l'auteur d'instaurer des fondations dogmatiques avant d'aborder des éléments plus « éthiques » ou spirituels. D'ailleurs, l'insistance d'Ibn Qudāma se reflète dans le récit d'« Un roi » (n°18) qu'il fait intervenir immédiatement après celui de l'idolâtre comme pour appuyer sur l'importance fondamentale pour le lecteur de croire en un Dieu unique avant de poursuivre sur une voie moins dogmatique et plus éthico-spirituelle.

⁸⁶⁷ L'idée d'une Volonté divine absolue se reflète dans plusieurs passages coraniques où il est mentionné – entre autres – que « Dieu égare qui Il veut et guide qui Il veut » (Coran 14 : 4 ; 35 : 8 ; ...) ou encore qu'« Il fait ce qu'Il veut » (Coran 14 : 27 ; Psaumes 115 : 3).

⁸⁶⁸ CHEVALIER, 1969, p.972.

Dans le récit qui suit (« Un roi », n°18), il est rapporté l'histoire d'un roi qui se rebelle contre Dieu. Les *muslimūn*⁸⁶⁹, au sens non pas de partisans du prophète Muḥammad, mais de ceux qui sont soumis à un dieu unique, affrontent le roi en question et le capturent, déclenchant immédiatement un conflit justifié par la volonté de mettre fin à toute forme de polythéisme. Ils l'installent dans une énorme marmite et allument le feu, déterminés à le faire souffrir. Il se met à invoquer ses divinités une à une mais en vain. Il invoque ensuite Dieu et atteste – avec sincérité (*muḥliṣan*)⁸⁷⁰ – qu'« il n'y a point de divinité en dehors de Dieu » (*lā ilāha illā Allāh*)⁸⁷¹. Dieu lui envoie du ciel une eau abondante qui éteint le feu et un vent puissant qui emporte la marmite pour la déposer chez un peuple païen tandis que le roi ne cesse de professer l'unicité divine. Celui-ci l'interroge au sujet de son sort et le roi raconte son histoire. A l'issue de son récit, le peuple païen se convertit et adore, dès lors, un dieu unique.

Le récit d'« Un roi » partage de nombreux motifs avec celui qui le précède : un personnage qui se rebelle contre le Dieu unique ; sa capture par des tenants de cette unicité ; l'invocation vaine de ses idoles ; l'invocation efficace de Dieu ; le triomphe de Celui-ci et le salut du personnage rendu possible grâce à un retour à Dieu. Le schéma narratif est plus ou moins le même et nous remarquons qu'à l'instar du précédent, le récit prend une tournure positive lors de la prise de conscience du roi. Ce n'est qu'après avoir reconnu l'unicité de Dieu qu'il est sauvé et nous assistons à la même opposition « idoles » *versus* « Dieu », celui-ci triomphant toujours.

Le second récit se poursuit par une mission prosélyte confiée par Dieu au nouveau converti : convertir à son tour une autre population. La volonté de propager le monothéisme et d'éliminer l'idolâtrie sont ici d'ordre divin et confirme l'idée antérieurement émise de la nécessité de faire triompher un système de croyance fondé sur l'unicité de Dieu et qui ne laisse aucune place à une potentielle cohabitation avec le polythéisme. Faire suivre deux récits qui mettent ainsi l'accent la croyance en un Dieu unique permet à l'auteur d'insister sur l'importance de cette idée et de conférer à cette doctrine encore plus de légitimité. Il ne s'agit pas d'un fait isolé et la présence d'un autre récit qui relate des faits similaires vient accentuer le caractère immédiat de la réponse divine : seul Dieu peut changer le sort du personnage mais à une seule condition :

⁸⁶⁹ Le terme *islām* signifie essentiellement « soumission » avant de se référer à la religion du prophète Muḥammad. Les *muslimūn* désignent, dans ce contexte, ceux qui sont soumis à Dieu et s'opposent de fait aux idolâtres.

⁸⁷⁰ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.51.

⁸⁷¹ *Ibid.*

que celui-ci se repente et se tourne vers Lui, l'essentiel étant – rappelons-le – de ne pas mourir en mécréant.

Mais l'auteur ne s'arrête pas à ces deux récits et le récit du « Roi Kan'ān » (n°19) que nous avons cité un peu plus haut (2.2.1.1) pousse la transformation du personnage encore plus loin. En effet, dans ce récit où Dū-l-Kifl est amené devant un roi tyrannique et idolâtre – Kan'ān – l'opposition idolâtrie *versus* monothéisme s'articule autour d'un discours à visée cognitive où le premier éduque religieusement le roi en le confrontant à ses faiblesses, lui qui se prend pour un dieu. Le roi l'interroge au sujet de la récompense attribuée à ceux qui croient et la description que fait Dū-l-Kifl de l'enfer et du paradis suffisent à lui faire prendre conscience de sa faute. Dū-l-Kifl lui rédige une garantie d'accès au paradis à condition qu'il se repente et décide de vouer une adoration absolue à Dieu ; ce que le roi accepte. Il doit alors se baigner, revêtir de nouveaux vêtements, prononcer la profession de foi et renier l'idolâtrie. Une fois « converti », le roi prie Dū-l-Kifl de rester dans la confiance jusqu'à ce qu'il rejoigne les ascètes. Il se retire du monde mais son peuple se met à le chercher. Lorsqu'ils parviennent à lui, le roi repenti les exhorte à se vouer exclusivement à Dieu mais pris d'un mal soudain, il leur présente le feuillet qui lui garantissait l'entrée au paradis et leur demande d'être enterré avec. Ils partent ensuite à la recherche de Dū-l-Kifl à qui ils reprochent d'avoir égaré leur roi. Néanmoins, lorsque Dū-l-Kifl sort le feuillet dont il reprend possession comme preuve des faits passés, les gens l'enferment jusqu'à l'arrivée de leurs dirigeants et de ceux qui avaient enterré le roi, lesquels reconnaissent – immédiatement et miraculeusement – le feuillet⁸⁷². L'un des pouvoirs exercés par le miracle est de convaincre et de crédibiliser la parole de son auteur. Ici, lorsque les gens assistent à ce miracle, tous adhèrent au monothéisme et Dū-l-Kifl garantit alors le paradis à 124'000⁸⁷³ personnes ; ce qui lui vaut le surnom de « double garant » (*Dū-l-Kifl*).

Ce récit renferme – entre autres – deux particularités : d'une part, le motif et l'opposition idolâtrie *versus* monothéisme qui s'articule autour d'un discours cognitif mettant en avant le

⁸⁷² Le motif du feuillet garantissant l'accès au paradis par un présumé saint et déterré comme preuve des faits se retrouve notamment dans l'une des anecdotes de Ḥasan al-Baṣrī. Dans cette anecdote, celui-ci se rend au chevet d'un adorateur de feu malade et entame avec lui une conversation qui, globalement, compare Dieu et le Feu. Il lui promet alors de lui écrire un feuillet lui garantissant le paradis, à condition qu'il se convertisse à l'islam ; ce que l'adorateur de Feu fait. Lorsque Ḥasan s'endort, il voit en rêve le converti dans les jardins du paradis, comblé par les bienfaits et la grâce de Dieu. Ayant honoré sa promesse, Ḥasan se réveille et trouve le feuillet dans sa main. Il pleure et s'adresse à Dieu ; invoquant sa grâce pour ses soixante-dix années de dévotion (AL-'ATTĀR, 2008, p.25).

⁸⁷³ Le nombre 124'000 renvoie le lecteur à un hadith dans lequel le prophète aurait dit que le nombre de prophètes avait été de 124'000 tandis que 313 avaient été messagers. Le hadith en question figure, entre autres, dans le *Tafsīr* d'Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (m. 327/938) (AL-RĀZĪ, 1997, p.182).

paradis et l'enfer ; l'un représentant la récompense du croyant tandis que l'autre le châtimeur du mécréant. D'autre part, le roi Kan'ān fait partie de ces personnages du recueil qui intègrent une catégorie de croyants spécifiques : les ascètes. Nous assistons à une sorte d'évolution avec le récit n°19 où certains aspects du monothéisme sont mis en avant de façon plus approfondie afin de convaincre l'idolâtre du bienfait de croire en un Dieu unique. Une fois repenti, lorsqu'il délaisse le pouvoir, revêt de nouveaux vêtements et part rejoindre les ascètes, il manifeste une transformation positive radicale et devient un renonçant.

A travers la description du paradis et de l'enfer, le texte cherche à interpeller le lecteur et se pose en rappel pour celui-ci : la croyance en un Dieu unique est l'un des critères fondamentaux à l'élaboration d'un idéal humain selon Ibn Qudāma. La place initiale de ces récits dans le recueil renvoie à la place que possèdent la mécréance et l'idolâtrie dans la liste des grands péchés antérieurement énumérés. Ils renvoient également à la nécessité de se repentir avant que la mort ne nous frappe (Coran 4 : 18). L'auteur pose d'emblée l'une des conditions nécessaires à celui qui désire entreprendre son itinéraire spirituel et progresser sur la voie d'un idéal religieux, éthique et spirituel : celle d'attester de l'unicité divine. Et plus tard, dans les récits de conversion qui se situent après l'avènement de l'islam, il s'agira de certifier non seulement de cette unicité mais surtout de la deuxième partie de la profession de foi en islam, c'est-à-dire de reconnaître Muḥammad comme étant Son messager.

Après le triomphe de la croyance monothéiste, de fait indispensable à une approche mystique, parmi les textes qui suivent, de nombreux récits mettent en avant des valeurs éthiques que nous avons jugées pertinentes d'étudier dans cette sous-partie, à commencer par le fait d'être vertueux (*fāḍil*) et qui distingue le personnage du dix-septième récit une fois repenti.

2.3.3. De certaines valeurs éthiques

2.3.3.1. Être vertueux (*fāḍil*) : le Peuple d'un prophète (n°22) et les Gens de la grotte (n°23)

Dans le récit du « Peuple d'un prophète » (« Qawm nabī min al-anbiyā' », n°22), Dieu révèle à l'un de ses prophètes qu'un châtimeur est sur le point de frapper son peuple. Le prophète informe celui-ci et ordonne que l'on fasse sortir des rangs les hommes les plus vertueux afin

qu'ils se repentent au nom du peuple (*afāḍilahum fa-yatūbū*)⁸⁷⁴. Les hommes en question s'avancent et les trois plus vertueux sont élus. Ils se placent devant le peuple et commencent à invoquer Dieu. Le premier s'adresse à Celui-ci disant : « Ô Dieu ! Tu nous as ordonné dans la Torah que Tu as fait descendre sur Moïse de ne pas chasser les mendiants qui se présentent à nos portes. Ne chasse donc pas Tes quémandeurs » (*Allāhum ! Innaka amartanā fī al-Tawrāt al-llatī unzilāt 'alā 'abdika Mūsā an lā narudda al-su' 'āl idā qāmū bi-abwābinā wa innā su' 'āl min su' 'ālika bi-bāb min abwābika fa-lā tarudd su' 'ālaka*)⁸⁷⁵. Le deuxième s'avance et dit : « Ô Dieu ! Tu nous as ordonné dans la Torah que Tu as fait descendre sur Moïse de pardonner à celui qui nous a porté atteinte. Nous nous sommes portés atteinte à nous-mêmes. Pardonne-nous donc ! » (*Allāhum ! Innaka amartanā fī al-tawrāt al-llatī unzilāt 'alā 'abdika Mūsā an na'fū 'an man ḡalamānā wa innā ḡalamnā anḡusanā fa- 'fu 'annā*)⁸⁷⁶. Le troisième fait de même et dit : « Ô Dieu ! Tu nous as ordonné dans la Torah que Tu as fait descendre sur Moïse d'affranchir nos esclaves. Or, nous sommes Tes serviteurs ainsi que Tes esclaves. Affranchis-nous donc ! » (*Allāhum ! Innaka amartanā fī al-tawrāt al-llatī unzilāt 'alā 'abdika Mūsā an na'tiqa ariqqā'anā wa innā 'abīduka wa ariqqā'uka fa-awḡab lanā 'itqanā*)⁸⁷⁷. Dieu révèle au prophète qu'Il agréé leur repentir et qu'Il leur pardonne.

Dans ce récit, le prophète demande au peuple d'élire les trois plus vertueux afin de se repentir auprès de Dieu au nom de tous. Plusieurs éléments intéressants sont à relever. Premièrement, nous noterons la place en second plan qu'occupe le prophète, après les trois vertueux qui occupent la place centrale du récit. Contrairement à d'autres récits (Moïse, Noé et Jonas – entre autres) où le prophète est précisément le personnage qui demande à Dieu d'épargner son peuple, le prophète de ce récit ne joue pas de rôle notable dans la salvation des siens. Selon les brèves informations que le texte nous donne, il se contente d'ordonner qu'on fasse sortir les plus vertueux. Le texte met donc en avant non pas la figure du prophète lequel serait – en raison de son statut auprès de Dieu – le plus à même de plaider en faveur de son peuple, mais plutôt trois de ses membres. A noter le chiffre trois qui symbolise la progression du récit.

En effet, il s'agit d'un récit progressif où la requête de chaque personnage permet au schéma narratif d'évoluer. Cette évolution peut s'observer dans le contenu de ces requêtes où les personnages se rapprochent de plus en plus de Dieu en mettant l'accent d'abord sur le fait de

⁸⁷⁴ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.63.

⁸⁷⁵ *Ibid.*

⁸⁷⁶ *Ibid.*

⁸⁷⁷ *Ibid.*

ne pas repousser le mendiant, ensuite de pardonner et enfin d'affranchir des esclaves. Trois idées tirées de la Torah et qui se retrouvent notamment dans les passages suivants :

En ce qui concerne l'indigent, Dieu dit :

S'il y a chez toi un pauvre, l'un de tes frères, dans l'une de tes villes, dans le pays que le Seigneur ton Dieu te donne, tu n'endurciras pas ton cœur et tu ne fermeras pas ta main à ton frère pauvre, mais tu lui ouvriras ta main toute grande et tu lui consentiras tous les prêts sur gages dont il pourra avoir besoin. [...] Tu lui donneras généreusement, au lieu de lui donner à contrecœur ; ainsi le Seigneur ton Dieu te bénira dans toutes tes actions et toutes tes entreprises. Et puisqu'il ne cessera pas d'y avoir des pauvres au milieu du pays, je te donne ce commandement : tu ouvriras ta main toute grande à ton frère, au malheureux et au pauvre que tu as dans ton pays (Deutéronome, 15 : 7-8, 10-11).

Quant au pardon, il y est dit au sujet de Joseph :

De grâce, pardonne le forfait et la faute de tes frères. Certes, ils t'ont causé bien du mal mais, de grâce, pardonne maintenant le forfait des serviteurs du Dieu de ton père (Genèse, 50 : 17).

Bien que le texte s'inscrive dans un contexte particulier qui est celui de Joseph faisant l'objet de la jalousie de ses frères et subissant le joug de Pharaon, il ne transmet pas moins un message plus englobant axé sur la nécessité de pardonner.

Enfin, la troisième requête exprimée par le troisième plus vertueux de notre récit et qui concerne l'affranchissement d'esclaves peut être rapprochée d'une part, du chapitre 21 de l'Exode concernant les règles sur l'esclavage et d'autre part, l'affranchissement d'esclaves peut être interprété à la lumière de l'Exode dans sa globalité.

Leur piété et leur vertu se manifestent à travers ces trois actes en particulier qui ne constituent pas leur faute mais leur mérite. Leur discours devant Dieu vise à solliciter Sa miséricorde, ce qu'Il finit par octroyer au peuple.

L'un des éléments paradoxaux de ce récit est qu'il met en avant le repentir de protagonistes qui n'ont commis aucune faute explicite. Ils se repentent en réalité d'actions qu'ils n'ont pas commises et inversent la situation : ils demandent à Dieu de ne pas les repousser, de leur pardonner et de les affranchir, en tant que Ses esclaves. Des personnages au comportement tellement irréprochable qu'ils sont tenus de se repentir au nom du peuple, ce qui est assez surprenant lorsque l'on sait que dans la majeure partie des récits chaque personnage entreprend son repentir de façon individuelle. Toutefois, ne sont-ce pas les savants, ces hommes vertueux, qui éduquent le peuple ? Ne sont-ils pas ceux qui connaissent le mieux les textes sacrés ? Si le texte met en avant ces trois personnages, c'est qu'ils sont sans doute les plus à même de plaider

en faveur du peuple. Leur érudition et la place que leur a permis d'occuper leurs vertus auprès de Dieu font d'eux les intermédiaires entre Celui-ci et le peuple. Leurs requêtes mettent l'accent sur les analogies suivantes : pauvre/riche ; repentant/non repentant ; maître/esclave qui régissent, en partie, non seulement les rapports entre individus mais également entre ceux-ci et Dieu. Par ailleurs, la notion de responsabilité collective et de communauté est également mise en avant dans ce texte où les fautes de quelques-uns perturbent l'harmonie de tous. Leur vertu individuelle et leur connaissance des textes sacrés ont permis, par conséquent, de plaider en faveur de la collectivité et de se poser en intermédiaire entre Dieu et le peuple.

En outre, les invocations de chacun des vertueux transmettent des messages plus ciblés, à savoir le fait de ne pas repousser un mendiant, de pardonner et d'affranchir ses esclaves. Des recommandations qui trouvent leur origine dans la Torah selon le récit mais que partagent les monothéismes de façon plus générale et que l'on retrouve donc aussi bien avant l'islam qu'après l'avènement de celui-ci durant lequel on assiste à une islamisation de ces vertus.

Dans le récit qui suit et qui s'intitule les « Gens de la grotte » (« Aṣḥāb al-ġār », n°23), certains motifs se partagent avec le récit du « Peuple d'un prophète » (n°22). En réalité, nous remarquerons que l'organisation du recueil par Ibn Qudāma est rarement aléatoire et de nombreux textes se suivent dans l'objectif – entre autres – d'appuyer un argument, de développer une idée ou d'insister sur une valeur antérieurement mentionnée. Ici, le texte met en avant de nouveau trois personnages qui invoquent Dieu, lui faisant part de leurs bonnes actions (*al-ṣāliḥāt*) afin d'être libérés d'une grotte où ils se sont retrouvés enfermés. Le récit est progressif également et au fur et à mesure que les bonnes actions sont révélées, le rocher qui condamnait l'entrée de la grotte la libère.

Dans ce récit, qui est également un hadith rapporté par al-Buḥārī⁸⁷⁸, le schéma narratif met en scène trois personnages qui voyagent ensemble. Alors qu'il se met à pleuvoir, ils se réfugient dans une grotte. Cependant, dès qu'ils y entrent, un rocher dévale la montagne et vient boucher l'entrée. Ils proposent que chacun mentionne ses bonnes actions afin d'attirer les faveurs divines (*unḡurū a 'mālan 'amaltumūhā ṣaliḥa*)⁸⁷⁹.

Le premier, un berger, raconte qu'il avait pour habitude de toujours servir ses parents en rentrant de sa journée de travail. Un jour en rentrant, il les trouve endormis. Il n'ose les réveiller et attend près d'eux jusqu'à l'aube, refusant de nourrir ses enfants avant ses parents. À la suite de

⁸⁷⁸ AL-BUḤĀRĪ, vol.4, 1997, p.420-22 : n°3465.

⁸⁷⁹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.64.

son récit, Dieu écarte le rocher de sorte qu'il y ait une fente et que les trois personnages puissent voir le ciel.

Le deuxième raconte avoir eu une cousine qu'il désirait ardemment. Elle ne consent à lui céder que s'il lui apporte cent dinars. Il rassemble l'argent et lorsqu'il est sur le point d'entamer des rapports intimes avec elle, elle lui dit : « Crains Dieu ! Et ne me déflore que de façon légitime ! ». Il se détourne d'elle, par crainte de Dieu. Celui-ci libère encore plus l'entrée de la grotte.

Quant au troisième et dernier personnage, il raconte qu'il a engagé un ouvrier qui, une fois le travail achevé, refuse son salaire qu'il trouve insuffisant et s'en va. L'employeur fait fructifier l'argent jusqu'à obtenir un troupeau de vaches et leurs bergers. Lorsque l'homme revient réclamer son dû, l'employeur lui dit de prendre les vaches et leurs bergers. Le travailleur pensant qu'il se moque de lui, réitère sa demande. Mais l'homme finit par tout lui donner, dans le but de plaire à Dieu. En conséquence, Dieu libère entièrement l'entrée de la grotte et les trois hommes peuvent sortir.

Le message que transmet ce récit s'articule autour de deux motifs en particulier : le pouvoir des invocations et celui des bonnes actions. A l'instar du précédent, nous remarquerons la progression du schéma narratif qui ne dépend que des histoires racontées et des bonnes œuvres qui y sont mentionnées⁸⁸⁰. A chaque fois qu'une bonne action est mise en avant, Dieu découvre un peu plus l'entrée de la grotte. Les bonnes actions, le contrôle des passions et l'abandon des trois plaisirs que sont l'alimentation, le sexe et l'argent sont assurément salutaire⁸⁸¹.

Outre le message général orienté vers les invocations et les bonnes actions, le récit distingue, par ailleurs, trois messages sous-jacents : le mérite de la piété filiale et l'importance de favoriser les parents, au détriment même de ses propres enfants ; le mérite de la chasteté et de l'abstention de commettre de tels interdits pour satisfaire Dieu ; et l'intérêt de respecter ses engagements et de remettre son dû à la personne concernée. Dans le *Ṣaḥīḥ* bilingue d'al-Buḥārī, le traducteur ajoute au texte arabe un commentaire personnel du hadīth où il dit que celui-ci « indique qu'une personne peut uniquement solliciter l'aide de Dieu de façon directe ou grâce à ses bonnes

⁸⁸⁰ Ce type de schéma narratif où le dénouement du récit dépend de trois histoires qui permettent la progression de celui-ci est assez commun dans la littérature et se retrouve, par exemple, dans l'une des versions du récit de Ḥurāfa. Dans ce récit, Ḥurāfa est rendu captif par des *Djinn*s qui se retrouvent à délibérer sur son sort : le garder captif, le libérer ou le tuer. Viennent à leur rencontre trois personnages qui leur promettent de leur raconter chacun une histoire plus étonnante (*a ḡāb*) l'une que l'autre. C'est ainsi que Ḥurāfa se retrouve libre (CHRAÏBI, 2016). Dans notre récit des gens de la grotte, il ne s'agit donc pas d'étonnantes histoires mais de bonnes actions qui rendent possible leur libération.

⁸⁸¹ CHRAÏBI, 2016, p.41.

actions. Néanmoins, Le solliciter par l'intermédiaire d'un mort ou d'un absent est formellement interdit en Islam et représente une sorte de "Shirk" – polythéisme »⁸⁸².

L'ordre des histoires tel qu'il apparaît dans le recueil d'al-Buḥārī n'est pas le même que dans notre recueil. L'histoire est globalement la même mais celle du *Ṣaḥīḥ* fait figurer l'histoire du commerçant avant celle des parents, suivie de celle de l'homme chaste alors que le récit du *Kitāb al-tawwābīn* fait apparaître celle des parents en premier et celle du commerçant en dernier. Une différence se note également dans l'emploi de certains termes : notre récit utilise l'expression *a' māl ṣāliḥa* pour signifier les bonnes actions tandis que le hadith emploie le verbe *ṣadaqa*.

Choisir une telle version qui met en avant l'importance du bon comportement envers les parents avant tout n'est pas insignifiant. En effet, Ibn Qudāma aurait pu choisir la version la plus communément admise – vraisemblablement en raison de sa présence dans le recueil canonique d'al-Buḥārī. Néanmoins, il favorise une version où les parents possèdent une place de premier plan, suivi de la chasteté et enfin de la figure du commerçant, ce qui est plutôt conforme à certains messages qu'il transmet dans son recueil. Nous nous étions, en effet, arrêtés précédemment sur le rôle des parents et la nécessité de leur obéir lorsque nous mentionnions la catégorie des jeunes hommes (2.2.1.3.2) et sur l'importance de la chasteté à travers bon nombre de récits de dévots notamment.

Quant au commerçant, bien qu'il évoque dans les « Gens de la grotte » l'une de ses bonnes actions, il n'est pas surprenant – bien que cela relève de l'hypothèse – de le voir figurer en dernière position si l'on tient compte des récits antérieurement étudiés où la richesse et l'usure incarnés par la figure du commerçant étaient dépréciées (n°86 et 87). Cette possible dépréciation ne se réfère néanmoins qu'à la troisième place qu'occupe l'histoire du commerçant et ne saurait traduire, comme ce fut le cas dans les textes n°86 et 87, une critique de certains aspects de cette activité étant donné que le commerçant dans le récit des « Gens de la grotte » s'illustre par sa bonne action et rend possible – par la volonté de Dieu – que soit enfin libérée l'entrée de la grotte.

En réalité, il n'est question d'aucune faute dans ce récit qui fait suite au récit du « Peuple d'un prophète » (n°22). Nous avons déjà remarqué que l'intégralité des récits du recueil ne révélait pas systématiquement une faute ou la nécessité de se repentir mais qu'il était possible que le contenu de certains récits vienne appuyer un argument antérieurement relevé. Dans le récit des « Gens de la grotte » (n°23), le motif des bonnes actions se positionne dans la continuité des

⁸⁸² AL-BUḤĀRĪ, vol.4, 1997, p.422 : n°3465. La traduction de l'anglais au français a été réalisée par nous-mêmes.

motifs révélés dans le récit qui précède. Ainsi, il s'agirait plutôt d'une mise en exergue des bonnes actions et du rôle qu'elles peuvent jouer dans l'éthique religieuse et spirituelle du personnage ; participant au salut du croyant aussi bien dans la vie d'ici-bas que dans l'au-delà et garantissant une rétribution considérable : « *Les biens et les enfants sont l'ornement de la vie de ce monde. Cependant, les bonnes œuvres qui persistent ont auprès de ton Seigneur une meilleure récompense et [suscitent] une belle espérance* » (*al-māl wa-l-banūn zīnat al-ḥayāt al-dunyā wa-l-bāqīyāt al-ṣāliḥāt ḥayr `inda rabbika ṭawāban wa ḥayr amalan*) (Coran 18 : 46). Les actions que met en évidence le récit ne sont pas propres à l'islam et se partagent dans bon nombre de traditions. L'importance d'honorer ses parents, de préserver sa chasteté, de ne pas céder à la cupidité et d'œuvrer dans le bien de façon générale trouve écho particulièrement dans les dix commandements (Exode 20 : 1-17), dans le Nouveau testament et dans le Coran (Coran 4 :36 ; 24 : 33). Les critères requis à l'élaboration d'un idéal humain associent des éléments éthiques que partagent aussi bien les trois monothéismes que des éléments que l'islam s'est approprié pour en faire une valeur fondamentale, dans l'objectif d'édifier un idéal à dimension universelle.

2.3.3.2. Craindre Dieu (*ḥāšī`*), être humble (*ḍāll*) et en exil (*ḡarīb*) : Le pervers israélite (n°33)

L'humilité (*al-ḍalīla*) et l'exil (*al-ḡurba*) sont également des vertus que le recueil met en avant et ce, de façon explicite dans le récit du « Pervers israélite » (« *fāsiq Banī Isrā'īl* » n°33) où le personnage se fait remarquer, cette fois-ci, par ses mauvaises actions. En effet, il y est raconté que du temps de Moïse, un homme israélite se fait chasser de la communauté à cause de son mauvais comportement. La mort se présente à lui tandis qu'il se trouve dans une ruine à l'entrée de la cité. Dieu révèle à Moïse que l'un de ses élus/saints (*walī min awliyā`ī*)⁸⁸³ est en train de mourir. Il lui ordonne d'aller l'assister, de lui faire sa toilette mortuaire et de prier pour lui. Et il lui demande de dire à ceux qui ont commis un nombre important de péchés d'assister à ses funérailles afin que leurs fautes leur soient pardonnées. Lorsqu'ils le reconnaissent, ils objectent. Mais Dieu révèle à Moïse que lorsque le fauteur était sur le point de rendre l'âme, comme il n'avait trouvé personne à ses côtés, il s'était senti exilé, seul et honteux/méprisable (*wa ra`ā nafsahu ḡarīban waḥīdan ḍalīlan*)⁸⁸⁴ ; le terme *ḍalīlan* sous-entendant la notion d'humilité également. Alors, il avait levé les yeux et s'était mis à implorer Dieu, son seul refuge et espoir (*wa laysa lī malḡa` wa lā raḡā`*)⁸⁸⁵ ; l'interpellant en citant l'une de Ses paroles : « [...] *c'est Moi le Pardonneur, le Très Miséricordieux* » (*annī anā al-ḡafūr al-raḥīm*) (Coran 15 : 49). Dieu demande donc à Moïse comment aurait-il pu rejeter la demande d'un serviteur esseulé qui L'avait invoqué et supplié. Dieu ajoute à cela que si l'homme lui avait demandé de pardonner tous les pécheurs de la terre, Il le leur aurait accordé en raison de son humilité et de sa solitude (*li-ḍilli ḡurbatihi*) car Il est pour l'exilé « son refuge, son ami, son médecin et son pardonneur » (*anā kahf al-ḡarīb wa ḡabībuhu wa ṭabībuhu wa rāḡimuhu*)⁸⁸⁶.

La situation initiale du récit qualifie d'emblée le personnage comme un « pervers » (*fāsiq*) et son comportement lui vaut d'être expulsé de la communauté. Il se retrouve dans des ruines aux portes de la cité ; la mention de la localisation est significative. En effet, le terme arabe employé pour les ruines est *ḡirba*, autrement dit le nom de lieu de *ḡarāb* que le *Lisān al-`Arab* définit comme étant l'opposé de la construction (*ḍidd al-`umrān*)⁸⁸⁷. Il est le lieu de « l'effondrement partiel ou total d'une construction ou d'un ensemble d'édifices à la suite d'une dégradation

⁸⁸³ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.75.

⁸⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p.76.

⁸⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁸⁷ « ḡ-r-b », *Lisān al-`arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/AmRXIcK> (Consulté le 2 octobre 2019)

naturelle, d'une destruction volontaire ou accidentelle »⁸⁸⁸. Plus loin dans la définition française, la ruine désigne au sens figuré la « déchéance morale de quelqu'un »⁸⁸⁹ ou pire, sa « mort »⁸⁹⁰. Dans le *Lisān al-ʿArab*, le même terme vocalisé en *ḍamma* et *fatha* (*ḥurba* et *harba*), signifie l'abaissement dans la religion (*al-fasād fī al-dīn*)⁸⁹¹. Le fait que le personnage se retrouve dans des ruines à l'extérieur de la cité renseigne aussi bien sur sa situation physique que morale. La première opposition met en évidence la solitude *versus* la vie en communauté. Quant à la référence aux ruines dans le texte, elle nous renvoie à la situation éthique et pragmatique du personnage : la déchéance morale et religieuse de celui-ci est à l'image du lieu où il se trouve. En outre, les ruines qui désignent – au sens figuré – la mort renvoient également à la mort du personnage. En effet, lorsqu'elle se présente à lui, c'est dans un lieu qui se caractérise par sa destruction et son absence de vie, insistant dès lors sur sa solitude.

Face à la mort et devant Dieu, sa solitude ne fait qu'accentuer son humilité. Les deux termes arabes qu'il est pertinent de relever dans ce texte sont dérivés des racines *ġ-r-b* et *d-l-l*. L'une des significations du terme *al-ġurba* est celle de l'éloignement (*bu'd*)⁸⁹². Le personnage, lorsqu'il est expulsé de sa communauté, se retrouve aux portes de la cité, créant une séparation géographique, physique et morale avec elle et ses habitants. Néanmoins, son éloignement de sa communauté engendre son rapprochement avec Dieu et lui permet d'amorcer son processus de repentir avant que la mort ne le frappe. Il en est de même avec sa situation initiale caractérisée par la « perversité » qui fait l'objet d'une transformation religieuse, éthique et spirituelle significative à la fin du texte. Celui-ci distingue une série d'oppositions et de schémas caractérisés par le couple abaissement/élévation. En effet, il passe du statut de pervers exilé et seul à celui d' élu/saint de Dieu (*walī min awliyā'ī*) dont le corps est lavé par Moïse, ce qui lui donne une valeur significative : le désormais repentir atteint un tel degré religieux et spirituel que le plus proche de Dieu parmi la communauté – le prophète Moïse – est tenu de laver son corps. Son repentir ne lui vaut donc pas uniquement son acceptation par Dieu mais plus encore, de compter parmi Ses élus. En outre, la solitude qui caractérise le début de son exil s'oppose à la foule qui s'agglutine autour de son cercueil une fois mort, afin que leur soient pardonnées leurs nombreuses fautes.

Comment a-t-il pu atteindre ce haut degré d'élévation ? Dieu nous informe qu'Il n'aurait pu rejeter sa demande compte-tenu de la solitude dans laquelle il se trouvait et de

⁸⁸⁸ « Ruine », *CNRTL*, [en ligne] : <https://cutt.ly/umRXXY6> (Consulté le 2 octobre 2019)

⁸⁸⁹ *Ibid.*

⁸⁹⁰ *Ibid.*

⁸⁹¹ « Ĥ-r-b », *Lisān al-ʿArab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/AmRXIcK> (Consulté le 2 octobre 2019)

⁸⁹² « Ġ-r-b », *Lisān al-ʿArab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/QmRX0Ki> (Consulté le 2 octobre 2019)

l'humilité/soumission dont il a fait preuve (*li-dilli ġurbatihi*). Tandis que l'une des significations de la racine *ġ-r-b* désigne l'idée d'éloignement, de séparation, d'exil⁸⁹³, la racine *d-l-l* exprime l'idée « d'être dans l'abaissement, [...] ; être petit, chétif et méprisé »⁸⁹⁴ mais également celle de docilité, de soumission, d'obéissance et d'humilité⁸⁹⁵. Les notions d'exil et d'humilité en ce qu'elles impliquent sont donc deux critères que le texte met en avant dans le processus de repentir du personnage et qui lui valent la position privilégiée qu'il possède dès lors auprès de Dieu⁸⁹⁶. La mention de l'humilité comme étant l'une des caractéristiques nécessaires à l'idéal humain s'oppose fondamentalement à l'orgueil⁸⁹⁷. L'humilité désigne, de façon générale, une « disposition à s'abaisser volontairement [...] en réprimant tout mouvement d'orgueil par sentiment de sa propre faiblesse »⁸⁹⁸. Par conséquent, le principal message transmis dans ce récit est l'importance de l'humilité/de la soumission face à Dieu et les récompenses que peuvent engendrer ce comportement, rapprochant le Créateur et Sa créature laquelle intègre la catégorie des *awlīyā'*. Relater l'histoire d'une personne qui se fait expulser de sa communauté pour ses fautes et qui, du fait de sa simple humilité devant Dieu devient l'un de Ses saints peut être interprété comme un message mettant l'accent sur l'importance de ces qualités dans le cheminement spirituel et religieux du croyant et comme une exhortation faite au lecteur à adopter ces qualités.

Quant à l'invocation du personnage, elle joue évidemment un rôle de premier plan puisqu'elle permet à celui-ci d'exprimer ses intentions et de manifester sa soumission. Implorer le pardon divin, se tourner vers Dieu malgré les fautes commises demeure une composante essentielle de la démarche des personnages, telle que nous l'illustrerons par les récits suivants dans lesquels se distingue notamment la notion de *sidq*.

2.3.3.3. Être véridique (*ṣādiq*) : Deux hommes israélites (n°34) et Le désobéissant (récit n°35)

Dans le premier des deux récits qui s'intitule « Deux hommes israélites » (« Raġulān min Banī Isrā'īl », n°34), le texte met en présence, comme son nom l'indique, deux hommes qui se

⁸⁹³ « Ġ-r-b », *Lisān al-'arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/fmRCHup> (Consulté le 3 octobre 2019)

⁸⁹⁴ « D-l-l », *Kazimirski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/8QQn8WJ> (Consulté le 3 octobre 2019)

⁸⁹⁵ *Ibid.*

⁸⁹⁶ A ce sujet, Gramlich cite un propos d'Ibn Adham attestant du fait que l'Homme ne se voit accorder une telle proximité avec son Seigneur que lors de l'exil et de l'éloignement d'avec le pays natal (GRAMLICH, 1995, p.157).

⁸⁹⁷ Dans le Coran, la racine *d-l-l* apparaît une vingtaine de fois et exprime la plupart du temps la notion d'avilissement, d'égaré qui frappe les peuples en guise de châtement divin (Coran 2 : 61, Coran 10 : 27, Coran 42 : 45, etc.). Elle se retrouve également dans les fameux fragments de versets qui expriment l'idée que « Dieu égare qui Il veut et guide qui Il veut » et que nous avons déjà cité à maintes reprises.

⁸⁹⁸ « Humilité », *CNRTL*, [en ligne] : <https://cutt.ly/TmRVjWe> (Consulté le 3 octobre 2019)

rendent à leur lieu de prière. L'un d'eux y entre tandis que l'autre qui demeure à l'extérieur s'assoit et ne cesse de répéter « Je ne peux entrer dans la maison de Dieu alors que je Lui ai désobéi ». Après cela, le texte nous informe qu'il fut inscrit au nombre des véridiques (*fa-kutiba ṣadīqan*)⁸⁹⁹.

On rapporte également et toujours dans le même récit qu'un homme parmi les Israélites ayant commis un péché, est tellement affligé qu'il se met à faire les cent pas, s'interrogeant continuellement « Comment satisfaire mon Seigneur ? » (*Bi-mā arḍī rabbī*)⁹⁰⁰. Il fut également inscrit au nombre des véridiques (*fa-kutiba ṣadīqan*)⁹⁰¹.

Le récit dans son ensemble est axé sur la manifestation du regret des personnages face aux fautes qu'ils ont commises, à leur désobéissance devant Dieu. Les fautes en question ne sont pas rendues explicites et dans les deux histoires, la prise de conscience est exprimée par des paroles ou des interrogations qui suggèrent un examen de conscience, voire une auto-punition lorsqu'ils s'interdisent de se rendre sur le lieu de prière. Leur regret ainsi manifesté, ils sont immédiatement inscrits comme étant des véridiques, des sincères (*ṣadīqan*). Le terme sur lequel il est important de s'arrêter ici est *ṣadīqan*, de la racine *ṣ-d-q* et dérivé du terme *ṣidq*. La sincérité est, comme l'affirme particulièrement Jamil Farooqui dans son article consacré au thème de « l'islamisation des vertus », « a universal virtue which enjoys approbation of all societies of the world »⁹⁰². C'est donc une vertu qui se retrouve aussi bien dans les autres monothéismes que chez les païens et qu'il n'est pas surprenant de voir apparaître dans un récit antérieur à l'islam et où apparaissent des personnages israélites.

Le terme *ṣidq* désigne en premier lieu la véracité, la sincérité et s'oppose, par extension, au mensonge⁹⁰³ mais il est également employé dans des contextes plus spécifiques en intégrant notamment la terminologie mystique. Son étude est d'une pertinence certaine dans le cadre d'une recherche axée sur les critères requis à l'élaboration d'un idéal humain mais qui révèle – dans une moindre mesure – un itinéraire spirituel caractérisé par des notions fondamentales au soufisme.

Ainsi, « dès le début, le *ṣidq*, défini comme l'accord total des convictions intimes et des actes extérieurs, a été regardé comme une condition indispensable de la piété véritable, et le sceau du Ṣūfī authentique. [...] Il en est de même pour toutes les « stations » (*maḳāmāt*) de la voie

⁸⁹⁹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.76.

⁹⁰⁰ *Ibid*, p.77.

⁹⁰¹ *Ibid*.

⁹⁰² FAROOQUI, 2005, p.405.

⁹⁰³ LIBRANDE, 2005, p.15.

mystique, lesquelles ne peuvent être conquises que par le *ṣidq* »⁹⁰⁴ ; l'aspirant devant faire preuve de lucidité et « traquer dans les recoins de son âme toute trace de complaisance pour lui-même et pour les œuvres pieuses qu'il accomplit »⁹⁰⁵.

Le *ṣidq* occupe donc une place importante, considéré comme faisant partie des fondements de la religion (*uṣūl al-dīn*) pour al-Sarrāğ notamment et comme étant, selon Sahl al-Tustarī, l'un des cinq piliers du soufisme aux côtés de la générosité, de la constance, de la crainte de Dieu, de la modestie et de la rigueur alimentaire⁹⁰⁶. La sincérité de l'homme étant de nature imparfaite contrairement à celle de Dieu, ce n'est qu'en atteignant un degré spirituel élevé qu'il atteint « le degré ultime du *ṣidq*, qui représente dès lors l'aboutissement à la parfaite adoration [...], et l'accomplissement de la voie mystique »⁹⁰⁷.

Le message principal de ce récit s'articule, en somme, autour de cette notion de *ṣidq* ; une vertu qui distingue les deux personnages une fois la prise de conscience et le regret manifestés. En outre, la mention de cette vertu dans la première partie du recueil nous permet également de l'interpréter comme étant une notion essentielle à l'itinéraire spirituel, éthique et religieux que le recueil met implicitement en avant. Si le *ṣidq* représente l'une des conditions nécessaires à la traversée des *maqāmāt*, sa présence au début du recueil s'inscrit dès lors dans une logique mystique propre à Ibn Qudāma. D'autant plus que le récit qui est très bref met en place un schéma narratif principalement fondé sur la prise de conscience des personnages et le statut éthique et spirituel acquis une fois cette prise de conscience exprimée. Seule l'expression de leur regret a suffi pour les intégrer au nombre des sincères/véridiques. Le texte exhorterait indirectement le lecteur à faire de même afin d'atteindre ce degré de *ṣidq* et d'entreprendre son itinéraire éthique, spirituel et religieux tout en ayant pris conscience de ses erreurs et en délaissant toute « trace de complaisance » qui l'éloignerait de sa finalité : la dévotion absolue. Le lecteur est vivement encouragé à reconnaître ses fautes à travers ces récits où le schéma narratif insiste sur la volonté de transformation positive du personnage grâce à sa prise de conscience et à la formulation de son intention de se repentir.

⁹⁰⁴ KNYSH, « *Ṣidq* », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/kmRMsPN> (Consulté le 3 octobre 2019)

⁹⁰⁵ GEOFFROY, 2003, p.25. Bien que le *ṣidq* intègre également la terminologie soufie, nous n'avons pas jugé nécessaire de le faire apparaître dans le sous-chapitre dédié aux stations spirituelles car celui-ci n'apparaît pas comme tel dans les manuels d'itinérants cités comme référence (AL-KALABĀDĪ, 1994 ; AL-MAKKĪ, 2001 ; AL-QUṢAYRĪ, 2007).

⁹⁰⁶ KNYSH, « *Ṣidq* », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/kmRMsPN> (Consulté le 3 octobre 2019)

A noter qu'il y a autant de finalités mystiques que d'auteurs. Ainsi, nous préférons mettre en évidence cette multitude de possibilités et ne pas adopter le point de vue d'un auteur uniquement.

⁹⁰⁷ *Ibid.*

Dans la continuité de cette idée, dans le récit qui suit et qui s'intitule « Le désobéissant », (« al-‘āṣī », n°35), le texte fait apparaître un personnage que Dieu veut guider vers le bien et le repentir (*tumma arāda Allāh bihi ḥayran wa tawbatahu*)⁹⁰⁸. L'homme décide donc de partir à la recherche de quelqu'un qui puisse intercéder en sa faveur. Il erre dans le désert invoquant les cieux, les montagnes, la terre et les anges pour qu'ils intercèdent en sa faveur auprès de Dieu. Épuisé, il tombe évanoui. Dieu lui envoie alors un ange qui l'assoit et lui dit : « Réjouis-toi ! Dieu a agréé ton repentir » (*abšir fa-qad qabila Allāh tawbataka*)⁹⁰⁹. Lorsque l'homme demande à l'ange qui fut son intercesseur, l'ange lui répond : « Ta peur/crainte est celle qui intercédait pour toi auprès de Dieu » (*ḥašyatuka šafa ‘at laka ilā Allāh ta ‘ālā*)⁹¹⁰.

La première figure que fait apparaître ce récit est celle de Dieu lequel joue un rôle fondamental dans la transformation du personnage puisqu'il décide, selon Sa Volonté, de le guider vers le repentir (Coran 35 : 8). Toutefois, comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises dans cette étude, le comportement du personnage reflète presque toujours une prédisposition à recevoir la guidance divine. Ici, sa quête témoigne indubitablement de la force et de la sincérité de sa volonté. Errant seul dans le désert à la recherche d'un intercesseur, il ne trouve que la Création divine à invoquer, rappelant l'un des messages antérieurement évoqués s'articulant autour de l'importance d'invoquer Dieu de façon directe et sans intermédiaire (récit n°23). Le message est réitéré puisqu'il ne trouve aucun intercesseur.

Le motif du désert qui apparaît dans plusieurs récits du recueil possède une symbolique particulière, celle de « l'étendue superficielle, sous laquelle doit être cherchée la Réalité »⁹¹¹. Plus encore, la solitude que révèle cette errance dans le désert présente une ambivalence certaine : « c'est la stérilité, sans Dieu ; c'est la fécondité, avec Dieu, mais due à Dieu seul. Le désert révèle la suprématie de la grâce : dans l'ordre spirituel rien n'existe sans elle ; tout existe par elle et par elle seule »⁹¹². Le désert est donc à la fois lieu d'errance, de solitude et lieu de rencontre avec Dieu. Son immensité rappelle l'immensité du Seigneur qui se manifeste à Son serviteur tombé dans la solitude ; ce dernier motif ayant participé – quelques récits plus haut – à la salvation du personnage (récit n°33). Ne trouvant pas d'intercesseur il se tourne vers les montagnes, les cieux, la terre et les anges qu'il implore d'invoquer Dieu en sa faveur avant de

⁹⁰⁸ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.77.

⁹⁰⁹ *Ibid.*

⁹¹⁰ *Ibid.*

⁹¹¹ CHEVALIER, 1969, p.349.

⁹¹² *Ibid.*

s'évanouir. A l'instar du motif de l'errance dans le désert, celui de l'évanouissement caractérise également de nombreux récits où il intervient après la prise de conscience de celui-ci et avant sa transformation positive, comme pour symboliser une renaissance. Et c'est précisément ce qu'il advient de notre personnage, appelé le « désobéissant » qui, une fois évanoui, reçoit la visite d'un être céleste lui annonçant que Dieu a agréé son repentir. S'en suit la mention de l'un des éléments les plus importants du récit et qui retient particulièrement notre attention dans le cadre de notre problématique : « l'identité » de son intercesseur formulée comme étant son humilité/sa crainte (*ḥašyatuka šafa'at laka ilā Allāh ta'ālā*).

La crainte de Dieu (*ḥašya*) est une notion que se partagent également les trois monothéismes. Comme le soulève Geo Nagel dans son article consacré à la crainte et à l'amour de Dieu dans l'Ancien testament, la crainte de Dieu est une notion très importante mais qui couvre, au fil des siècles, des réalités différentes⁹¹³.

La crainte telle qu'elle est exprimée dans ce récit emploie le terme *ḥašya* (du verbe *ḥašā*), synonyme de *ḥawf*. D'ailleurs, l'emploi de ce terme en particulier trouve un parallèle immédiat avec un verset coranique où il est dit que : « *Ceux qui redoutent leur Seigneur bien qu'ils ne L'aient jamais vu auront un pardon et une grande récompense* » (*Inna al-llaḏīna yaḥšawna rabbahum bi-l-ḡaybi lahum maḡfiratun wa aḡrun kabīr*) (Coran 67 : 12). La peur de Dieu engendre Son pardon, comme dans notre récit. Plus précisément, si le personnage éprouve de la crainte, c'est qu'il se sent pécheur. Plus qu'un véritable sentiment de terreur, la crainte de Dieu peut traduire l'idée d'impuissance du serviteur, d'obéissance, d'humilité, de soumission face à Son Créateur pouvant se confondre, dans certaines réalités, avec l'amour de Dieu et rejoindre ainsi la notion de *taqwa* qui renferme en elle une sémantique plus large que la simple *ḥašya*⁹¹⁴. Se sentir pécheur et, par conséquent, éprouver une crainte vis-à-vis de ce Dieu dont l'immensité se manifeste notamment à travers les éléments qui entourent le personnage, c'est reconnaître implicitement sa faute et manifester la volonté de se repentir qui apparaît d'ailleurs au début du récit lorsqu'il décide de partir à la recherche d'un intercesseur. Parmi les éléments sur lesquels insiste le texte figure la nécessité d'invoquer Dieu de façon directe. La répétition du thème de l'invocation dans le recueil vise à mettre l'accent sur l'importance de cette démarche dans le processus du repentir. Elle révèle l'importance de manifester la volonté de se repentir et le rôle que joue la crainte de Dieu dans celui-ci. Peu importe les fautes commises, l'auteur rappelle sans cesse à travers le corpus du recueil l'universalité de cette quête et le rôle

⁹¹³ NAGEL, 1945, p.176-77.

⁹¹⁴ MELCHERT, 2011, p.284.

essentiel que joue l'intention de se repentir (*nīyyat al-tawba wa mā yataḍammanuhā* (l'intention de se repentir et ce qu'elle comprend – à savoir la volonté (*al-irāda*), l'intérêt/la préoccupation/le chagrin⁹¹⁵ (*al-hamm*) et la résolution (*al-'azm*)) dans l'élaboration d'un idéal humain, tels que viennent le souligner les deux prochains récits.

2.3.3.4. Quitter le lieu du péché : L'homme qui quitta la cité injuste (n°36) et Celui qui tua cent âmes (n°37)

Les récits n°36 et 37 sont des textes relativement brefs dont l'un est particulièrement connu. Si nous avons choisi de réunir ici leur analyse c'est qu'ils partagent un motif en particulier : la démarche de quitter le lieu où les fautes sont commises. En effet, dans le premier récit (n°36), il est fait mention de deux cités : l'une pieuse (*ṣāliḥa*) et l'autre pécheresse (*zālima*). On y raconte qu'un homme qui a commis des péchés décide de quitter la cité pécheresse et de se rendre à la pieuse. Il meurt en chemin. L'ange et le diable se querellent à son sujet et l'ange invoque l'intention de se repentir (*innahu ḥaraḡa yurīdu al-tawba*) du personnage. Il est attesté que ce dernier est mort à une distance plus proche de la cité pieuse. Ses fautes lui sont pardonnées (*fa-ḡufira lahu*)⁹¹⁶.

Le deuxième récit dont le schéma narratif est un peu plus développé met en scène un serviteur (*'abd*) qui a tué quatre-vingt-dix-neuf personnes. Le repentir se présentant à lui, il décide de partir à la recherche du plus savant des hommes sur terre (*a'lam ahl al-arḍ*) afin de savoir s'il lui est possible de se repentir. Le savant, répondant négativement à sa requête, tombe sous les coups du meurtrier qui en fait sa centième victime. La volonté de se repentir le saisit à nouveau et il part à la recherche du plus savant lequel lui répond, cette fois-ci, de façon positive et lui suggère de quitter cette cité et de rejoindre la cité pieuse. Il meurt sur le chemin et une scène similaire à celle du texte précédent se déroule entre un ange et un diable qui se disputent le repentir en question. Toutefois, dans ce second récit, le texte nous informe que lorsque la mort s'est présentée au repentir, celui-ci a dirigé sa poitrine vers la cité pieuse que Dieu a rapprochée de lui (*lammā 'arafa al-mawt iḥtafaza bi-nafsihi fa-qarraba Allāh minhu al-qarya al-ṣāliḥa*)⁹¹⁷, l'intégrant dès lors au nombre des gens pieux (*ṣāliḥīn*).

⁹¹⁵ Il s'agit ici du fait de se sentir pleinement concerné et préoccupé par cette volonté de se repentir ; l'intérêt est tel qu'il convertit la volonté de départ en véritable résolution puis en acte. En outre, le terme *hamm* peut également désigner l'idée de chagrin, de tristesse (« H-m », *Kazimirski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/ZmR6opY> (Consulté le 9 juillet 2021)) que la notion de repentir peut renfermer, notamment lorsqu'elle est étroitement associée au regret.

⁹¹⁶ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.78.

⁹¹⁷ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.80.

En réalité, les deux récits présentent de nombreux motifs communs, parmi lesquels une situation initiale qui met en évidence deux hommes ayant commis des péchés et désireux de se repentir. Leur intention de se repentir est explicitement formulée dans la démarche qu'ils entreprennent. Le deuxième motif que partagent ces récits est l'opposition cité pécheresse *versus* cité pieuse. Les deux entreprennent de se diriger vers la cité pieuse, rendant manifeste leur volonté de se repentir et plus encore, d'intégrer la catégorie des gens pieux (*ṣāliḥīn*). Les deux meurent en chemin, le premier à une distance plus proche de la cité pieuse et le second tourné vers celle-ci. Tandis que dans le premier récit, aucune information n'est donnée au lecteur sur la nature des péchés commis, dans le second, nous savons que le personnage a commis quatre-vingt-dix-neuf meurtres et que le centième qu'il commet intègre le schéma narratif du récit. Celui-ci est d'ailleurs très connu puisqu'outre sa présence dans les recueils de hadiths⁹¹⁸, il met non seulement l'accent sur la possibilité de se repentir malgré la gravité de l'acte – ici le meurtre – mais également la possibilité de réitérer son repentir si l'on commet à nouveau l'acte en question. En effet, le second protagoniste, lorsqu'il entreprend son repentir fait face à deux autres personnages qui pour l'un incarne le désespoir et pour l'autre, l'espoir. Lorsque le premier « savant » lui répond qu'il lui est impossible de se repentir, l'homme le tue, atteignant le nombre cent de ses victimes qui forment désormais un tout ; les nombres quatre-vingt-dix-neuf et cent renvoyant – entre autres – aux quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu et au centième caché formant « un tout pour le tout »⁹¹⁹.

Le nombre quatre-vingt-dix-neuf représente à lui seul une somme considérable de victimes ayant succombé aux coups du personnage. La réponse négative du premier savant provoque chez lui le retour de la tentation et invalide sa volonté de se repentir. Elle nous renseigne également sur la crédibilité du personnage en tant que savant et sur l'importance de distinguer entre ceux qui se réclament savants mais qui ne possèdent pas de véritable sagesse et les autres, capables de discerner l'infinie miséricorde de Dieu et Son accueil au repentir. Le vrai savant lui suggère de délaisser la cité pécheresse et de se diriger vers la cité pieuse, là où l'on adore Dieu.

L'une des particularités de ce récit réside dans la volonté de se repentir que le personnage réitère deux fois. C'est le seul texte du recueil qui met en avant cet aspect du repentir et la possibilité de le réitérer ; plaçant à deux reprises l'espoir de salvation dans la Miséricorde divine. Sa prise de conscience se prolonge après avoir commis son centième meurtre puisqu'il persévère dans

⁹¹⁸ AL-BUHĀRĪ, vol.4, 1997, p.424 : n°3470.

⁹¹⁹ CHEVALIER, 1969, p.188.

sa démarche de repentir. Et malgré les multiples crimes commis et leur gravité (Coran 25 : 68-70), l'intention qu'il a de se repentir, sa volonté d'action, la réalisation de celle-ci et sa résolution à se rendre à la cité pieuse sont autant d'éléments qui lui valent l'obtention du pardon divin à la fin du récit. Il meurt en repentir et remplit, dès lors, et malgré tous ses crimes, l'une des conditions fondamentales à l'obtention du pardon divin (Coran 4 : 17-18).

En outre, le texte met l'accent sur l'importance du savant auquel on s'adresse : sans la réponse positive du second savant qui lui confirme la possibilité de se repentir et lui suggère de se diriger vers la cité pieuse, notre personnage aurait sans doute persisté à se conduire en meurtrier. En plus de la mise en exergue de notions liées au repentir, le texte soulève une problématique tout aussi atemporelle et liée à la fiabilité de certains savants/Ulémas, renvoyant à la thématique abordée ultérieurement concernant l'émission de *fatwas* infondées dont les conséquences peuvent être préjudiciables autant pour celui qui l'émet que pour celui qui en fait l'objet.

Les messages que transmettent, par conséquent, ces deux récits dans leur ensemble sont : l'importance de l'intention de se repentir et les conditions nécessaires à cette démarche ; la possibilité permanente de se repentir et ce, indépendamment de la gravité des péchés en question ; l'importance de quitter le lieu où les péchés ont été commis ; l'obligation de se repentir avant que la mort ne nous surprenne et la nécessité de distinguer le vrai du faux savant. Et c'est précisément l'ensemble de cette démarche sincère des personnages repentis ainsi que le rôle que joue le savant dans le deuxième récit qui leur vaut d'être tournés, une fois mort, en direction de la cité pieuse, manifestant implicitement l'obtention du pardon divin et leur assimilation à la catégorie des gens de cette cité : les *ṣālihūn*, les pieux, les vertueux, ceux qui croient et font des bonnes actions (*al-llaḏīna āmanū wa 'amilū al-ṣālihāt*)⁹²⁰.

2.3.3.5. Ne pas tomber dans l'erreur de jugement (*inna ba'da al-ẓann itmun* (Coran 49 :12)) : Le voleur israélite (n°38)

L'importance de l'intention et du pouvoir décisionnel dans le processus du repentir est mise en avant dans ce groupe de récits et se poursuit notamment avec le récit n°38 que nous avons déjà évoqué précédemment (2.1.6.1) mais dont nous nous contenterons de relever les éléments pertinents à notre étude.

⁹²⁰ Expression qui figure dans le Coran pas moins de vingt fois et qui juxtapose systématiquement la croyance (*al-imān*) aux bonnes actions (*al-ṣālihāt*).

Dans ce récit où apparaissent un voleur, Jésus et l'un de ses apôtres, l'un des messages principaux portait sur la condamnation du mauvais jugement porté à autrui et opposait, de fait, l'apôtre de Jésus, transmetteur de la Parole révélée devenu méprisant, au voleur, caractérisé antérieurement par sa mauvaise éthique et désormais repent. En outre, la notion de mauvais jugement se retrouve dans un passage coranique où Dieu met en garde ceux qui ont cru de « *trop conjecturer [sur autrui] car une partie des conjectures est péché [...]* » (*iğtanibū kaṭīran min al-ẓann inna ba'da al-ẓann iṭmun*) (Coran 49 : 12). *Al-ẓann* peut être traduit par une idée, une supposition qui ne repose pas sur une connaissance certaine et c'est précisément ce qui est implicitement reproché à l'apôtre qui le définit comme « misérable » (*šaqī*)⁹²¹ sans même chercher à mieux le connaître.

Dans le récit du voleur israélite, la situation éthique de chacun se retrouve inversée. Le texte offre une leçon de morale puisqu'en jugeant le voleur que Dieu avait décidé de guider, c'est l'apôtre que Dieu décide de châtier, annulant ses bonnes actions et récompensant le voleur-repent devenu meilleur que l'apôtre. Le message principal que révèle ce récit et qui contribue à façonner progressivement l'idéal humain voulu par Ibn Qudāma porte sur le mauvais jugement d'autrui, son mépris et ce qu'il peut provoquer en termes de dégradation éthique du personnage.

En somme, si l'on recense de façon schématique les qualités morales que révèlent les sept récits que nous venons d'analyser, nous pouvons en distinguer les éléments éthiques suivants : *al-faḍl* (la vertu) ; *al-ṣāliḥāt* (les bonnes actions) ; *al-dalīla wa-l-ğurba* (l'humilité et l'exil) ; *al-ḥašya* (la peur) ; *niyyat al-tawba wa mā yataḍammanuhā* (l'intention de se repentir et ce qu'elle comprend – à savoir la volonté (*al-irāda*), l'invocation/ la prière (*al-du'ā*) ; l'intérêt/la préoccupation/le chagrin (*al-ḥamm*) et la résolution (*al-'azm*)) ; ne pas demeurer là où un péché a été commis et le mauvais jugement et ses conséquences (*sū' al-ḥukm wa 'awāqibuhu*). Les caractéristiques de cet idéal humain se dessinent progressivement à travers une succession réfléchie des récits révélant une morale édifiante à visée spirituelle et religieuse. C'est ainsi qu'à la suite de ces sept textes, par exemple, le texte n°39 présente la célèbre figure de Luqmān, connu pour sa sagesse et qui donne d'ailleurs son nom à la trente-et-unième sourate du Coran. La mention de ce personnage vient consolider les qualités morales antérieurement énoncées et

⁹²¹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.80.

que réunit Luqmān en sa qualité de « sage » (*al-hakīm*) et qui, pour pousser un peu plus l'interprétation, fait notamment écho au motif du mauvais jugement et de ses conséquences.

2.3.3.6. Être patient (*ṣābir*) : Les serviteurs de la cité (récit n°39 – l'exemplarité de Luqmān)

Dans le récit qui s'intitule « Les serviteurs de la cité » (« 'Awābid al-qarya », n°39), il est rapporté que l'esclave Luqmān l'Abyssin est emmené par son maître au marché afin d'y être vendu. A chaque fois qu'un vendeur se présente à lui, Luqmān lui demande à quoi il compte l'employer avant de lui révéler qu'il ne devrait pas l'acheter. Ensuite, vient à lui un homme qui souhaite l'employer comme portier. Luqmān accepte. Le nouveau maître a trois filles qui se prostituent dans la cité. Il s'absente un jour voir une terre qu'il possède et confie à Luqmān la responsabilité de demeurer devant la porte et de ne l'ouvrir qu'à son retour ; laissant derrière lui toutes subsistances qui leur seraient nécessaires. Lorsque le père s'en va, les trois filles ordonnent à Luqmān de leur ouvrir la porte. Celui-ci refusant catégoriquement, elles le blessent à la tête mais Luqmān n'en dit mot à son maître lorsqu'il rentre. Le deuxième jour, les faits se répètent. L'aînée des deux sœurs dit alors : « Pourquoi cet esclave abyssin obéirait-il plus à Dieu que moi ? » (*Mā bāl hādā al-'abd al-ḥabašīy awlā bi-tā'ati-Allāh 'azza wa ḡalla minnī*)⁹²². Elle se repent. Les deux sœurs se posent la même question et finissent par se repentir également. Enfin, le repentir des trois filles et l'attitude de Luqmān déclenchent le repentir de tous les égarés de la cité (*ḡuwāt al-qarya*) qui deviennent par la suite les serviteurs [de Dieu] dans celle-ci (*'awābid al-qarya*).

L'un des éléments les plus importants du récit est incarné par la figure de Luqmān et, en arrière plan, les « deux attributs qui paraissent fonder sa notoriété [...] : la sagesse et la longévité »⁹²³. Il est représenté dans de nombreux poèmes préislamiques. Une sagesse proverbiale a germé autour de son image. Les données le concernant demeurent, néanmoins, sujettes aux interrogations et « il est difficile de savoir ce qui, au-delà de ce noyau essentiel, est d'origine préislamique ou a été créé par des conteurs musulmans »⁹²⁴. Toutefois, comme l'affirme Dimitri Gutas dans son article « Classical Arabic Wisdom Literature : Nature and Scope », il semblerait qu'il subsiste peu de doutes que « à la fois la teneur et le contenu du matériel préislamique

⁹²² IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.82.

⁹²³ HELLER et STILLMAN, « Luqmān », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/jmTrzam> (Consulté le 31 octobre 2019)

⁹²⁴ *Ibid.*

relatif à Luqmān dérive de la littérature sapientielle en langues sémitiques, transmise par les traditions bibliques et apocryphes d’Ahiqar »⁹²⁵.

Il s’avèrerait, par ailleurs, que les Arabes anciens aient connus deux Luqmān – à moins que ce soit une seule et même personne⁹²⁶: Luqmān le fils de ‘Ād connu pour son intelligence, son savoir et son éloquence et Luqmān al-Ḥakīm célébré pour sa sagesse et ses proverbes sapientiaux⁹²⁷. Néanmoins, dans la sourate 31 qui porte son nom, aucune mention n’est faite de son origine ‘ādite et l’accent est mis sur sa sagesse en général et *via* les exhortations qu’il profère à son fils notamment :

Nous avons effectivement donné à Luqmān la sagesse : « Sois reconnaissant à Allah, car quiconque est reconnaissant, n’est reconnaissant que pour soi-même ; quant à celui qui est ingrat... En vérité, Allah se dispense de tout, et Il est digne de louange » (wa laqad ātāynā luqmān al-ḥikma an-iṣkur li-Allāh wa man yaṣkur fa-innamā yaṣkuru li-naḥsihi wa man kafara fa-inna Allāh ḡaniyyun ḥamīd) (Coran 31 : 12)

Et lorsque Luqmān dit à son fils tout en l’exhortant : « Ô mon fils, ne donne pas d’associé à Allah, car l’association à [Allah] est vraiment une injustice énorme » (wa id qāla luqmān li-ibnihi wa huwa ya ’izuhu yā bunayya lā tuṣrik bi-Allāh inna al-ṣirk la-ẓulmun ‘aẓīm) (Coran 31 : 13)

« Ô mon enfant, fût-ce le poids d’un grain de moutarde, au fond d’un rocher, ou dans les cieus ou dans la terre, Allah le fera venir. Allah est infiniment Doux et Parfaitement Connaisseur.

Ô mon enfant accomplis la Ṣalāt, commande le convenable, interdis le blâmable et endure ce qui t’arrive avec patience. Telle est la résolution à prendre dans toute entreprise !

Et ne détourne pas ton visage des hommes, et ne foule pas la terre avec arrogance : car Allah n’aime pas le présomptueux plein de gloriole.

Sois modeste dans ta démarche, et baisse ta voix, car la plus détestée des voix, c’est bien la voix des ânes » (yā bunayya innahā in takun miṭqāla ḥabbatin min ḥardalin fa-takun fī ṣaḥratin aw fī al-samāwāt aw fī al-arḍ ya ’ti bihā Allāh inna Allāh laṭīfun ḥabīr ; yā bunayya aqim al-ṣalāt wa-

⁹²⁵ GUTAS, 1981, p.57. La traduction a été réalisée par nous-mêmes : « both the tenor and the content of the pre-Islamic Luqmān material derived from the pool of wisdom literature in Semitic languages, transmitted in the biblical, apocryphal, and Aḥiqar traditions ».

Ahiqar ou Aḥiqar (à noter que l’allongement du « i » relevé par Dimitri Gutas s’explique sans doute par l’allongement présent aussi bien en hébreu (אחיקר) qu’en arabe (أحيفار) est connu pour être un sage légendaire ayant vécu au 7^e siècle avant J.-C. et à qui furent attribués un certain nombre de proverbes (GINZBERG, « Ahiqar », *Jewish Encyclopaedia*, [en ligne] : <https://cutt.ly/amTtPir> (Consulté le 19 janvier 2021). François Nau y consacre une monographie, bien qu’ancienne, intitulée *Histoire et sagesse d’Ahiqar* (1909). Il y recense les différentes versions avant d’évoquer son histoire et sa sagesse.

⁹²⁶ ZAHNISER, « Luqmān », *Encyclopaedia of the Qur’ān*, [en ligne] : <https://cutt.ly/ymTt4Yo> (Consulté le 2 novembre 2019)

⁹²⁷ Ibid. Pour plus de détails concernant les origines supposées de Luqmān, consulter l’article de Zahniser susmentionné qui les énumère de façon concise.

'mur bi-l-ma'rūf wa-nha 'ani-l-munkar wa-šbir 'alā mā ašābaka inna dālika min 'azmi-l-umūr ;
 lā tuša 'ir haddaka li-l-nās wa lā tamši fī al-arḍ maraḥā innā Allāh lā yuḥibbu kulla muḥtālin
 faḥūr ; wa-qšid fī mašyīka wa-ğduḍ min šawtika inna ankara al-ašwāt la-šawt al-ḥamīr) (Coran
 31 : 16-19)

Cette sagesse qui émane des exhortations que Luqmān fait à son fils relève sans doute de la littérature sapientiale du Proche-Orient ancien. Ainsi, ce même type d'exhortations est, par exemple, caractéristique des maximes d'Ahiqar⁹²⁸, sage assyrien connu notamment à travers le *Roman d'Ahiqar* dont il est le héros. Dans cette œuvre littéraire, il dispense à son fils adoptif des enseignements sapientiaux qu'il est possible de rapprocher de ceux prodigués par Luqmān dans les fragments de sourate susmentionnés. Par ailleurs, les auteurs d'ouvrages attribuent à Luqmān le sage de nombreux proverbes. Plus encore, il est fréquemment cité dans la littérature du type *Qiṣaṣ al-anbīyā'* et il semblerait, « selon la plupart des récits, [que] Dieu donna à Luqmān le choix entre la qualité de prophète ou celle de sage, et il choisit la dernière »⁹²⁹. Outre les nombreux débats qui s'articulent autour du personnage de Luqmān et de son identité, les thématiques que révèlent les quelques versets susmentionnés portent essentiellement sur la Toute-Puissance divine, Son unicité, l'importance de la prière, celle de commander le convenable et d'interdire le blâmable, celle de la patience, de la modestie et les dangers de l'arrogance. En somme, la sagesse de Luqmān que reflètent ces versets recoupe bien la morale que renferment les récits du *Kitāb al-tawwābīn* précédemment analysés. Luqmān incarne – dans une certaine mesure – la consécration d'une morale partagée que le recueil met en avant à travers des récits préislamiques. Le rôle qu'il joue en tant que représentant d'une morale particulière se reflète dans la place du récit dans le recueil puisqu'il est le dernier de la première partie de l'ouvrage, situé juste avant le chapitre consacré à l'avènement de l'islam. C'est une façon pour Ibn Qudāma de sceller une première partie mettant l'accent sur des valeurs éthiques en particulier que l'islam se réapproprie et augmente, comme nous le verrons dans l'analyse de la suite du corpus.

Pour en revenir, néanmoins, au contenu même du récit de Luqmān (n°39) qui relate ici le repentir de trois prostituées et des égarés de la cité, ce qu'il faut distinguer est d'une part, la sagesse dont Luqmān se voit doté ainsi que la patience dont il fait preuve et d'autre part, son influence sur l'ensemble des personnages.

⁹²⁸ HELLER et STILLMAN, « Luqmān », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/jmTrzam> (Consulté le 31 octobre 2019)) (Consulté le 3 novembre 2019)

⁹²⁹ *Ibid.*

En effet, l'une des particularités de Luqmān est le choix du « bon maître » que le récit met en avant, dès le début, lorsque, mis en vente au marché, il se refuse à plusieurs acheteurs avant d'accepter d'être employé par le père des trois prostituées. Le travail de portier implique déjà une forme d'arbitrage entre deux espaces, le pouvoir de laisser entrer ou sortir qui il veut, et c'est sans doute ce qui le séduit chez ce nouveau maître.

Le deuxième élément par lequel se caractérise Luqmān dans le récit est sa patience (*ṣabr*). Le *ṣabr* désigne un concept en soi que la littérature mystique développe abondamment puisqu'il représente, pour l'itinérant dans sa quête spirituelle, une vertu fondamentale. En effet, elle incarne, aussi bien pour al-Makkī, al-Quṣayrī, al-Kalābādī qu'al-Sarrāğ l'une des stations spirituelles (*maqāmāt*) de l'itinérant bien que pour chacun des auteurs, cette station intervient à des moments différents – au début, au milieu ou encore vers la fin de cette quête mystique. Dans l'*Iḥyā'* d'al-Ġazālī, le *ṣabr* est associé au *ṣukr*⁹³⁰ et représente l'une des vertus qui mènent au salut. La référence au *ṣabr* dans le récit nous permet néanmoins d'inscrire celui-ci dans l'argumentaire développé antérieurement (2.2) et par lequel nous distinguons toutes les notions du recueil qui correspondaient en réalité aux *maqāmāt* de l'itinéraire du mystique⁹³¹.

Outre la patience exemplaire de Luqmān qui subit sans réagir le mauvais traitement que lui infligent les prostituées, ce qu'il est pertinent de relever est son influence sur tous les égarés. L'une des questions qui pourrait être posée est la suivante : sa conduite traduit-elle vraiment son statut d'esclave ? La réponse est certainement négative. Il est présenté, dans le récit, tel un esclave mais il n'est esclave que de Dieu, son véritable maître. En effet, il se conduit comme un homme libre lorsqu'il choisit son travail, son futur « maître » et ne conduit pas au repentir uniquement les trois filles mais tous les égarés de la cité. Sa patience, sa discrétion vis-à-vis du père et son attitude exemplaire sont à l'origine de la transformation positive des trois filles chez qui s'opère une véritable prise de conscience. Et lorsque celles-ci se repentent, c'est pour tous les égarés de la cité qu'elles incarnent un exemple à suivre. La sagesse que l'on attribue à Luqmān est rendue manifeste par le schéma narratif du récit qui révèle non pas un seul repentir mais plusieurs. En outre, tandis que dans les versets coraniques susmentionnés Luqmān était présenté comme « a wise parent, exhorting his son to grateful worship of God, grateful

⁹³⁰ AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.1399.

⁹³¹ Toutefois, le choix de ne pas intégrer ce récit à la partie consacrée aux stations spirituelles s'explique par la place qu'occupe la patience dans le récit notamment : elle est partie intégrante du personnage de Luqmān et bien qu'elle joue un rôle indéniable dans la prise de conscience des trois prostituées, elle ne leur est pas associée directement. En outre, contrairement aux récits dont il était question dans la partie relative aux *maqāmāt*, ici la notion de *ṣabr* n'apparaît pas de façon explicite dans le récit et elle est résultat de nos déductions.

obedience to his parents, personal piety and communal responsibility »⁹³², il endosse en quelque sorte le rôle de père dans le récit lorsqu'il se substitue à celui des trois prostituées, parti pour une affaire. La morale que son attitude reflète joue un rôle exhortateur auprès des trois filles qui se tournent vers Dieu. L'exemplarité de Luqmān et les repentirs successifs que révèlent le récit viennent clore cette première partie du recueil axée sur la période préislamique et révélant une éthique aux tendances universelles : la transition avec la suite du recueil est représentée par la figure de Luqmān et sa sagesse – personnage préislamique que la tradition islamique se réapproprie.

2.3.4. Fidélité au prophète et éthique du combat, conversion à l'islam et *ḡihād*

La quatrième catégorie d'éléments éthiques et religieux que nous avons choisi d'évoquer s'inscrit dans une dimension spécifique à l'islam. En effet, elle est surtout présente dans le sixième chapitre du recueil et expose des motifs tels que la fidélité au prophète Muḥammad, l'éthique du combat, la conversion à l'islam ou encore le *ḡihād* comme acte expiatoire. Le thème de la fidélité au prophète, de la nécessité de combattre par ses biens et sa personne dans le sentier de Dieu se pose dans un contexte d'écriture marqué par les Croisades. En effet, comme nous l'avons mentionné dans la première partie de cette recherche, Ibn Qudāma est un contemporain des Croisades auxquelles il prend part lors de la reconquête de Jérusalem par Ṣalāḥ al-Dīn en 1187. C'est donc non seulement un savant mais également un combattant qui, en prenant part aux expéditions menées contre les Croisés, manifeste explicitement son parti pris pour l'activité militaire et se pose en défenseur de l'islam. Le message de ces récits est projeté dans une époque plus contemporaine où l'auteur invite à prendre part au combat, à pratiquer le *ḡihād al-nafs* en soumettant son cœur et son âme à l'exercice spirituel et religieux et le petit *ḡihād* en combattant les Croisés.

Nombre de récits de ce chapitre étant particulièrement longs, nous nous contenterons d'en offrir un résumé lorsqu'il sera nécessaire et, pour certains, de réunir leur analyse si leur schéma narratif s'y prête.

2.3.4.1. Être fidèle au prophète et sincère : la défection (*tahlīf*) d'Abū Ḥayṭama (n°41), de Ka'b ibn Mālīk (récit n°42) et d'Abū Lubāba (récit n°43)

⁹³² ZAHNISER, « Luqmān », *Encyclopaedia of the Qur'ān*, [en ligne] : <https://cutt.ly/ymTt4Yo> (Consulté le 2 novembre 2019).

Les trois premiers récits de ce chapitre mettent en exergue les thèmes de la défection au combat et par extension, celle de la fidélité au prophète. Les événements relatés se situent tous durant l'expédition de Tabūk en l'an 9/630 que le prophète lance après avoir appris que des tribus arabes et des troupes byzantines s'étaient alliées. En outre, l'expédition de Tabūk est, la plupart du temps, associée à la défection au combat de trois hommes dont le repentir est mentionné dans la sourate *al-Tawba* ; passage sur lequel nous reviendrons plus tard.

Le premier récit du chapitre (« Abū Ḥayṭama », n°41) expose, en fait, le repentir de deux personnages : Abū Ḥayṭama et Ibn Ḥumayyir. On y raconte que lorsque le prophète prend la tête de l'expédition de Tabūk, Abū Ḥayṭama retourne chez lui, en raison de la grande chaleur. Il y retrouve ses deux femmes, chacune d'elle s'abritant à l'ombre et s'abreuvant. Il réalise alors qu'au moment où il désire s'abriter de la chaleur, s'abreuver d'eau fraîche et déguster de succulents plats, le prophète s'apprête à livrer bataille sous le soleil ardent et en pleine moisson. Abū Ḥayṭama ordonne à ses femmes de préparer ses provisions afin qu'il puisse rejoindre le Messager. Lorsqu'il le rejoint, il lui fait part de son comportement, lui fait des excuses que le prophète accepte avant d'invoquer Dieu en sa faveur.

La suite du récit mentionne Ibn Ḥumayyir, un homme parmi un groupe d'hypocrites (*wa qad kāna rahṭ min al-munāfiqīn*)⁹³³ qui, lors de la même expédition, tente de démobiliser les troupes musulmanes. Le messager est mis au courant par Dieu de ces manœuvres et Ibn Ḥumayyir lui présente des excuses. Quant au pardon divin, il lui est révélé dans un fragment de verset de la sourate *al-Tawba* où Dieu dit : « [...] *Si Nous pardonnons à une partie des vôtres [...]* » (*in na'fu 'an tā'ifa minkum*) (Coran 9 : 66) ; le texte sous-entendant alors qu'il s'agit précisément du groupe de repentis auquel le pardon de Dieu est accordé (*wa hīya al-tā'ifa al-llatī 'afā Allāh 'anhā*)⁹³⁴. Ibn Ḥumayyir implore ensuite Dieu de lui accorder la mort en martyr et que son corps soit introuvable ; une invocation que Dieu exauce puisqu'il meurt ainsi, confirmant vraisemblablement l'acceptation de son repentir par Dieu.

Ces récits que l'auteur a réunis sous un seul titre (« Abū Ḥayṭama ») ont pour point commun de mettre en avant des personnages qui, malgré leur réticence initiale à prendre part au combat, finissent par s'allier au prophète après avoir présenté leurs excuses et obtenu le pardon divin.

⁹³³ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.86.

⁹³⁴ *Ibid.*

Le récit intervient dans le recueil comme introduction au thème de la fidélité au prophète d'une part et d'autre part, à celui des hypocrites qui se tournent vers Dieu par le biais du repentir, faisant ainsi écho à l'un des thèmes principaux de la sourate *al-Tawba*. L'ensemble du chapitre reprend les thèmes évoqués dans celle-ci. En outre, la sourate mentionne aussi bien les associateurs, les hypocrites et les mécréants que les croyants et repentis. Elle incite à combattre dans le sentier de Dieu, à respecter les pactes conclus, à ne pas mentir, à croire en Dieu, au Jour dernier, à accomplir la prière et à faire l'aumône, à ne pas s'allier aux mécréants, à ne pas privilégier les biens d'ici-bas et à se montrer fidèle au prophète – entre autres. La lecture de ce sixième chapitre qui représente une sorte de transition entre « l'avant » et « l'après » Révélation peut être lu en parallèle de la sourate *al-Tawba* qui, en faisant ainsi écho à ce chapitre en particulier, accentue le thème du recueil et le place en son centre. Introduire la deuxième partie du recueil qui révèle des récits dont le contexte est désormais marqué par l'avènement de l'islam, par la sourate *al-Tawba* c'est introduire les éléments dogmatiques et éthiques essentiels à l'élaboration post-islam d'un certain idéal humain. Mais en établissant ainsi un parallèle avec cette sourate où le repentir est mentionné à maintes reprises, c'est mettre en avant la possibilité de se repentir à laquelle Dieu invite aussi bien les associateurs que les hypocrites et mécréants. L'auteur insiste, par le biais de ce parallèle, sur le caractère universellement accessible du repentir et sur l'immensité de la Miséricorde divine.

En outre, le parallèle établi avec cette sourate est rendu plus manifeste dans le récit qui suit et qui représente l'un des plus longs du recueil : celui qui relate le repentir de Ka'b ibn Mālik (n°42). Dans ce fameux récit également présent dans les recueils de hadiths et que nous avons déjà cité mais que nous résumerons brièvement en raison de sa longueur, Ka'b ibn Mālik raconte avoir fait défection au prophète durant l'expédition de Tabūk. Très vite, Ka'b ibn Mālik dresse la situation au moment de l'expédition, précisant qu'il s'agit d'une période de grande chaleur et que le prophète qui a pour habitude de dissimuler la destination à ses troupes la leur révèle afin qu'ils puissent se préparer adéquatement. En ce qui le concerne, il révèle qu'il n'avait jamais été aussi riche qu'à cette époque puisqu'il possédait deux montures. Ka'b ibn Mālik tarde à faire ses préparatifs, remettant sans cesse au lendemain l'achat de ses provisions, flânant à l'ombre au milieu des fruits qui mûrissent jusqu'à qu'il prenne conscience de sa faute (*hattā ulbisa bī al-danb wa taḥallaftu 'an rasūl Allāh ṣallā Allāh 'alayhi wa sallam*)⁹³⁵. Et il se

⁹³⁵ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.88.

rend compte que les seuls hommes à être restés – et ils sont au moins quatre-vingts – sont connus pour leur hypocrisie.

Lorsque le prophète parvient à Tabūk, il s'enquiert au sujet de Ka'b ibn Mālik. Parmi ses hommes, certains accusent celui-ci de trop se complaire dans sa richesse tandis que d'autres soulignent malgré tout sa bonté. Au loin, ils voient alors Abū Ḥayṭama arriver, habillé de blanc et venu s'excuser comme le récit précédent le relatait déjà. Le prophète rentre de l'expédition et viennent à sa rencontre tous ceux qui lui ont fait défection afin de se justifier. Lorsque vient le tour de Ka'b ibn Mālik, celui-ci ne se justifie point et révèle au messager les véritables raisons de son absence qui atteste de sa sincérité. Ka'b ibn Mālik apprend également que deux autres hommes du nom de Hilāl ibn Umayya et Murāra ibn Rabī'a ont également présenté au prophète les raisons de leur abandon, reconnaissant leur faute. Le prophète interdit aux fidèles de leur adresser la parole et les trois sont exclus de la communauté durant cinquante jours. A l'opposé des deux autres qui s'enferment chez eux à se lamenter sur leur sort, Ka'b continue à se rendre au marché, à la mosquée et à saluer le prophète lorsqu'il le voit. Mais ne supportant plus très longtemps cette exclusion, Ka'b se rend auprès de son cousin paternel Abū Qutāda qui ne réagit point. Un jour, alors qu'il est au marché, un chrétien vient lui apporter une lettre du roi Ghassanide qui, ayant eu vent de son exclusion, l'invite à se joindre à lui. Comprenant qu'il s'agit là encore d'une épreuve, Ka'b jette la lettre au feu. Après quarante jours, le prophète ordonne aux trois exclus de se séparer de leur femme. Au cinquantième jour, Ka'b part accomplir la prière de l'aube à la mosquée et c'est alors qu'il entend une voix lui enjoignant de se réjouir. Ka'b se prosterne, présentant l'heureux dénouement. Lorsque l'annonciateur de cette nouvelle vient à lui, Ka'b enlève ses vêtements pour en revêtir de nouveaux.

Le verset agréant leur repentir est révélé et c'est ainsi que dans la sourate *al-Tawba* les trois hommes sont cités :

Et [Il 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 d'Allah qu'auprès de Lui. Puis Il agréa leur repentir pour qu'ils reviennent [à Lui], car Allah est l'accueillant au repentir, le Miséricordieux (wa 'alā al-talāta al-llaḏīna ḥullifū ḥattā idā ḏāqat 'alayhim al-arḏ bi-mā raḥubat wa ḏāqat 'alayhim anfusuhum wa zannū an lā malḡa'a min Allāh illā ilayhi tumma tāba 'alayhim li-yatūbū inna Allāh huwa-l-tawwāb al-rahīm) (Coran 9 : 118)

Et Ka'b ajoute que le verset qui suit (« Ô vous qui croyez ! Craignez Allah et soyez avec les véridiques ») est révélé à leur sujet également. Il atteste par la suite de sa volonté de demeurer sincère jusqu'à sa mort et de donner ses biens en aumône. Le messager l'invite néanmoins à en

garder une partie et c'est ainsi que Ka' b affirme que dès ce jour, personne ne sera plus sincère que lui (*innī la-argū an lā yakūnu ibtalā Allāh aḥadan fī al-sidq miṭla al-llaḍī ibtalānī*)⁹³⁶.

Ce récit est très connu notamment grâce à la mention faite de ces trois personnages dans le Coran mais également grâce à sa récurrence dans les recueils de hadiths et à sa mention dans des ouvrages de référence tels que le *Siyar a 'lām al-nubalā'* d'al-Ḍahabī⁹³⁷ – parmi d'autres. Des trois personnages évoqués, le récit met en avant celui de Ka' b ibn Mālik connu pour avoir été l'un des poètes du prophète. Il est parmi ceux qui assistent à la seconde rencontre de 'Aqaba et prêtent allégeance au messager. Bien qu'il ne prenne part ni à la bataille de Badr ni à l'expédition de Tabūk, il participe à de multiples expéditions et joue un rôle notable dans la diffusion de la nouvelle croyance grâce à sa poésie où il « manifeste un enthousiasme sincère pour l'Islam »⁹³⁸, l'élevant sans doute au rang de l'un des poètes du prophète, aux côtés de Ḥassān ibn Tābit et 'Abd Allāh ibn Rawāḥa. A noter que la relation entre le prophète et les poètes à l'avènement de l'islam est conflictuelle et que la focalisation faite sur Ka' b ibn Mālik et Ḥassān ibn Tābit notamment « révèle, en creux, la rareté des poètes partisans de l'Islam et l'antagonisme originel qui va longtemps persister à la fois dans les discours et dans les esprits, entre les poètes et le prophète »⁹³⁹.

Le récit ayant eu une portée considérable si l'on tient compte de ses nombreuses mentions ainsi que des nombreux motifs qu'il révèle, il mériterait que l'on en émette une analyse littéraire et religieuse détaillée. Néanmoins, nous nous contenterons de ne relever que les passages traduisant une certaine éthique afin de respecter le cadre d'analyse que nous nous sommes fixés. Le premier élément que nous retiendrons est la cause émise par le personnage quant à sa défection et qui rejoint l'un des thèmes principaux du recueil : la richesse, les biens matériels, les plaisirs d'ici-bas ainsi que leurs conséquences sur l'évolution spirituelle et religieuse des personnages. Le personnage insiste, d'emblée, sur le fait qu'il n'a jamais été aussi riche qu'au moment de faire défection au prophète, liant intrinsèquement les deux éléments et sous-entendant ainsi que se complaire dans cette richesse et ce confort est sans doute la cause de son

⁹³⁶ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.93.

⁹³⁷ AL-ḌAHABĪ, vol.22, 1982, p523-30.

⁹³⁸ WATT, « Ka' b ibn Mālik », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/7mTIIMd> (Consulté le 7 novembre 2019)

⁹³⁹ GUIDÈRE, 2010-2011, p.124.

comportement. Encore une fois, l'auteur met en garde le lecteur sur les conséquences de son attachement à la vie d'ici-bas, renvoyant au verset de la sourate *al-Tawba* où Dieu dit :

Si vos pères, vos enfants, vos frères, vos épouses, vos clans, les biens que vous gagnez, le négoce dont vous craignez le déclin et les demeures qui vous sont agréables, vous sont plus chers qu'Allah, Son messager et la lutte dans le sentier d'Allah, alors attendez qu'Allah fasse venir Son ordre. Et Allah ne guide pas les gens pervers (qul in kāna 'ābā'ukum wa abnā'ukum wa ihwānukum wa azwāgukum wa 'ašīratukum wa amwāl iqtaraftumūhā wa tiġāra taḥšawna kasādahā wa masākin tarḍawnahā aḥabba ilaykum min Allāh wa rasūlihi wa ġihād fī sabīlihi fa-tarabbaṣū ḥattā ya'tīa Allāh bi-amrihi wa Allāh lā yahdī al-qawm al-fāsiqīn) (Coran 9 : 24)

En outre, l'oisiveté de Ka'b ibn Mālik est accentuée par la suite du texte qui le montre flânant à l'ombre parmi les fruits qui mûrissent, l'opposant au prophète et à ses troupes parties en expédition sous une chaleur écrasante. Plus loin, le verset 81 semble alors s'adresser directement à ceux qui, comme Ka'b ibn Mālik, ont préféré leur confort à celui du combat dans le sentier de Dieu :

Ceux qui ont été laissés à l'arrière se sont réjouis de pouvoir rester chez eux à l'arrière du Messager d'Allah, ils ont répugné à lutter par leurs biens et leurs personnes dans le sentier d'Allah, et ont dit : « Ne partez pas au combat pendant cette chaleur ! » Dis « Le feu de l'enfer est plus intense en chaleur » - S'ils comprenaient ! (Fariḥa al-muḥallaḥūn bi-maq'adihim ḥilāf rasūl Allāh wa karihū an yuġāhidū bi-amwālihim wa anfusihim fī sabīl Allāh wa qālū lā tanfirū fī al-ḥarr qul nār ġahannam ašadd ḥarran law kānū yaḥqahūn) (Coran 9 : 81)

Plus loin dans le texte, sa prise de conscience est provoquée par la vision d'hypocrites auxquels il ne s'identifie pas et au sujet desquels Dieu dit, toujours dans la même sourate :

Les hypocrites, hommes et femmes, appartiennent les uns aux autres. Ils commandent le blâmable, interdisent le convenable, et replient leurs mains (d'avarice). Ils ont oublié Allah et Il les a alors oubliés. En vérité, les hypocrites sont les pervers. Aux hypocrites, hommes et femmes, et aux mécréants, Allah a promis le feu de l'enfer pour qu'ils y demeurent éternellement. C'est suffisant pour eux. Allah les a maudits. Et pour eux, il y aura un châtement permanent (al-munāfiqūn wa-l-munāfiqāt ba'ḍuhum min ba'ḍ ya'murūn bi-l-munkar wa yanhaw'n 'an il-ma'rūf wa yaqbiḍūn ayḍīyahum nasū Allāh fa-nasīyahum inna al-munāfiqīn hum al-fāsiqūn wa'ada Allāh al-munāfiqīn wa-l-munāfiqāt wa-l-kuffār nār ġahannam ḥalīdīn fīhā hiya ḥasbuhum wa la'anahum Allāh wa lahum 'aḍāb muqīm) (Coran 9 : 67-68)

Face aux hypocrites n'ayant pas pris part à l'expédition, il prend conscience de son erreur mais contrairement à la plupart des récits où la prise de conscience et l'intention/détermination à se repentir suffisent au personnage pour l'obtention du pardon divin, le personnage est ici confronté à une réaction punitive du prophète lorsqu'il rentre de l'expédition.

A l'heure où la communauté musulmane se forme et représente un noyau supposé solidaire et essentiel au développement de la nouvelle foi, Ka' b ibn Mālik et les deux autres personnages s'en retrouvent isolés. Plus encore, après quarante jours d'exclusion, le prophète leur ordonne de se séparer de leur femme. Pourquoi la prise de conscience et l'intention ne suffisent-elles pas aux personnages ? Le récit de Ka' b ibn Mālik et des deux autres compagnons a lieu dans un contexte religieux formatif et en tant que convertis primitifs et compagnons, ils intègrent la catégorie des figures exemplaires, porte-paroles de la Révélation. La punition qu'ils subissent accentue leur rôle au sein de la communauté et sert ainsi d'exemple à tous ceux qui penseraient agir de même lors d'expéditions futures. Elle confère au récit une dimension double, à la fois religieuse et militaire. En effet, si la défection de Ka' b est comparable à la désertion d'un soldat, le rôle du prophète est comparable à celui de commandant de l'armée. Le pardon (ici au prophète) que requiert cet acte est donc double et prend plus de temps, mettant l'accent sur l'aspect militaire – entre autres – qui caractérise la religion naissante.

Malgré leur faute, le prophète accepte finalement leur repentir. Le regret de Ka' b s'exprime par le changement vestimentaire, la détermination à faire preuve de sincérité le restant de ses jours et la distribution d'une partie de ses biens en aumône. En effet, le prophète conseille à Ka' b de conserver une partie de ses biens et non de renoncer à toute sa richesse, comme bien des cas dans le *Kitāb al-tawwābīn*. A ce sujet, dans un hadith rapporté dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī, Abū Mūsā rapporte que selon les dires du prophète, « chaque musulman doit faire aumône » (*'alā kull muslim ṣadaqa*)⁹⁴⁰. Les gens demandèrent alors au sujet de ceux qui n'avaient rien à donner. Le prophète leur dit qu'il leur fallait travailler, bénéficier de ce dont ils ont besoin et faire aumône du reste ([...] *ya 'mal bi-yadihi fa-yanfa'u nafsahu wa yataṣaddaq*)⁹⁴¹. En d'autres termes, le prophète ne préconise point la distribution totale des richesses mais qu'une partie et après en avoir bénéficier soi-même. Cependant, dans la plupart des récits du recueil axés sur le renoncement, les personnages font aumône de tout ce qu'ils possèdent et entreprennent une vie d'ascètes. Comment situer donc Ibn Qudāma quant à cette problématique ? Défend-il une vision plutôt modérée du rapport à la richesse ou prône-t-il un *zuhd* radical où la possession de richesses, aussi infimes soient-elles, est considérée comme une faute ? C'est une question qui mériterait que l'on s'attarde sur la prise de position d'Ibn Qudāma dans ses ouvrages mais qui, dans le cadre de notre recherche, ne trouve pas de réponses concrètes étant donné la multiplicité

⁹⁴⁰ AL-BUḤĀRĪ, vol.2, 1997, p.303 : n°1445.

⁹⁴¹ *Ibid.*

des cas de figure présents dans le recueil où aucun blâme n'est pourtant adressé aux personnages qui renoncent à tous leurs biens, entre autres.

Quoi qu'il en soit, l'un des messages que transmet ce récit et qui s'inscrit dans la continuité du précédent s'articule autour de la sincérité. En effet, ce qui vaut au personnage l'obtention du pardon divin réside en grande partie dans la sincérité dont il fait preuve devant le Messager ; une sincérité qui devient, par ailleurs, partie intégrante des attributs de Ka'b ibn Mālik. Outre le thème de la fidélité au prophète, le récit insiste sur la nécessité de ne pas mentir, de combattre par ses biens et sa personne dans le sentier de Dieu et de ne pas se complaire dans l'aisance.

Parmi les compagnons qui fautent en délaissant le prophète, le dernier personnage que nous mentionnerons est Abū Lubāba qui fait l'objet du récit qui suit (n°43). Ce dernier met en avant deux fautes commises : sa défection lors de l'expédition de Tabūk et sa trahison vis-à-vis du prophète lors du siège de la tribu juive des Banū Qurayza.

Contrairement au récit de Ka'b ibn Mālik qui dresse une situation initiale un peu plus longue en évoquant notamment sa condition aisée, le récit d'Abū Lubāba met directement en évidence le repentir de celui-ci. En effet, lorsque le prophète rentre de l'expédition, Abū Lubāba s'enchaîne à une colonne et déclare : « Par Dieu ! Je ne me déferai pas de ces chaînes et ne goûterai à aucune nourriture ni boisson jusqu'à ce que je meure ou que Dieu agrée mon repentir » (*wa Allāh lā aḥullu nafsī minhā wa lā adūqu ṭa'āman wa lā šarāban ḥattā amūtu aw yatūbu Allāh 'alayya*)⁹⁴². Il demeure ainsi durant sept jours et perd connaissance. Dieu finit par accepter son repentir (*tāba Allāh 'alayhi*) mais lorsqu'on le lui annonce, il insiste pour que ce soit le prophète qui le défasse de ses chaînes ; ce que ce-dernier fait immédiatement. Abū Lubāba décide – comme manifestation de son repentir – de quitter le lieu où il a fauté et de distribuer tous ses biens en aumône. Le Messager lui suggère de n'en donner que le tiers.

La deuxième partie du récit révèle un schéma narratif similaire mais s'articule autour d'une autre faute : la trahison d'Abū Lubāba lorsqu'il est envoyé comme modérateur auprès de la tribu juive médinoise des Banū Qurayza que le prophète assiège durant une vingtaine de jours. Le texte nous informe que la réaction d'Abū Lubāba qui s'enchaîne à une colonne durant sept jours sans boire ni manger survient après que celui-ci, face aux Banū Qurayza, trahit le prophète en leur révélant son intention de les mettre à mort. Aussitôt regrettant son acte, il s'enchaîne jusqu'à ce que le prophète défasse ses chaînes. Dans cette deuxième partie néanmoins,

⁹⁴² IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.94.

Muḥammad déclare que si Abū Lubāba s'était simplement présenté à lui, il aurait demandé pardon pour lui (*law kāna ḡā'anī istaḡfirtu lahu*)⁹⁴³.

L'une des questions qui pourrait être posée à la lecture de ces deux récits que l'auteur a réunis sous un seul titre est la suivante : de quelle faute exactement se repent Abū Lubāba ? Se repent-il de n'avoir pas pris part à l'expédition de Tabūk ou se repent-il d'avoir trahi le prophète devant les Banū Qurayza ? Il semblerait que cette question fasse l'objet de controverses aussi bien dans les commentaires coraniques que dans les littératures primaire et secondaire. En effet, dans l'exégèse du verset 102 de la sourate *al-Tawba* qui est révélé en réponse au repentir d'Abū Lubāba, al-Ṭabarī mentionne les deux traditions, citant dès le départ la présence de divergences chez les commentateurs quant aux causes de cette Révélation (*wa qad iḥtalafa ahl al-ta'wīl fi al-ma'nīy bi-hādīhi al-āya wa-l-sabab al-llaḏī min aḡlihi unzilāt fīhī*)⁹⁴⁴. Il mentionne ensuite les propos de certains (*fa-qāla ba'dhum*) avant de détailler les personnes en question qui soutiennent que le verset se réfère à la défection de certains hommes parmi lesquels Abū Lubāba⁹⁴⁵ tandis que d'autres (*wa qāla āḥarūn*) attestent que le verset fait précisément référence à Abū Lubāba et à son comportement fautif lorsqu'il se rendit chez les Banū Qurayza⁹⁴⁶. Néanmoins, certains auteurs tels que Sa'īd ibn al-Musayyib (m. 93-100/711-8) ont préféré réunir les deux récits dans une seule tradition⁹⁴⁷. Il semblerait donc qu'Ibn Qudāma ait procédé de cette façon, offrant au lecteur deux textes qui mettent en lumière, toutefois, le même repentir : le message est double lorsque la réaction du personnage et l'expression de son repentir sont les mêmes. En effet, il est possible de distinguer deux principaux messages à travers ces deux versions : le premier se réfère au thème de la « désertion » en période de guerre tandis que le second au motif de la trahison d'un messenger du prophète ; les deux révélant l'importance de la sincérité et ses conséquences positives sur l'acceptation du repentir du personnage.

2.3.4.2. Éthique des compagnons et du combat : Abū Hurayra (n°44), Mālik al-Rū'āsī (n°46) et les Auxiliaires (n°54)

Outre les trois précédents récits qui portaient essentiellement sur la fidélité au prophète et par extension, sur le thème de la sincérité, d'autres textes du chapitre révèlent des motifs que l'on peut regrouper dans une catégorie axée sur l'éthique des compagnons et du combat. En effet,

⁹⁴³ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.95.

⁹⁴⁴ <https://cutt.ly/pmTxWHM> (Consulté le 7 novembre 2019)

⁹⁴⁵ *Ibid.*

⁹⁴⁶ *Ibid.*

⁹⁴⁷ BASHEAR, 2004, p.95.

le premier élément qui se distingue de la suite des récits concerne l'émission d'un faux jugement par le fameux compagnon Abū Hurayra. Dans ce récit (n°44), il raconte avoir croisé le chemin d'une femme le soir en sortant de la mosquée lorsque celle-ci s'adresse à lui au sujet d'un péché qu'elle a commis et l'interroge sur la recevabilité de son repentir, ce à quoi Abū Hurayra répond négativement. Lorsque la femme s'en va, il prend conscience de son erreur de jugement et fait part du récit au prophète le lendemain. En guise de réponse et de rappel, le prophète lui cite le verset suivant :

[Ceux] Qui n'invoquent pas d'autre dieu avec Allah et ne tuent pas la vie qu'Allah a rendue sacrée, sauf à bon droit ; qui ne commettent pas de fornication – car quiconque fait cela encourra une punition et le châtement lui sera doublé, au Jour de la Résurrection, et il y demeurera éternellement couvert d'ignominie ; sauf celui qui se repent, croit et accomplit une bonne œuvre ; ceux-là Allah changera leurs mauvaises actions en bonnes, et Allah est Pardonneur et Miséricordieux (wa-l-llaḏīna lā yad'ūna ma'a Allāh ilāhan 'āḥar wa lā yaqtulūna al-nafs al-llaṭī ḥarrama Allāh illā bi-l-ḥaqq wa lā yaznūn wa man yaf'al ḏālika yalqa atāman yudā'af lahu al-'aḏāb yawm al-qīyāma wa yaḥlud fīhi muḥānan illā man tāba wa 'āmana wa 'amila 'amalan ṣāliḥan fa-ūlā'ika yubaddil Allāh sayyī'ātihim ḥasanāt wa kāna Allāh ḡafūran raḥīm) (Coran 25 : 68-70)

Abū Hurayra part retrouver la femme en question pour lui annoncer la bonne nouvelle. Elle fait don de son jardin aux pauvres en guise d'expiation.

L'éthique des compagnons possède une place notoire dans la diffusion du message révélé car leur proximité avec le prophète fait d'eux des exemples à suivre auprès de la communauté. C'est ainsi que dans le récit de Mālik al-Rū'āsī (n°46), on raconte que celui-ci participe un jour à une razzia avec les Banū Kilāb menée contre les Banū Asad⁹⁴⁸. Parmi ceux-ci, beaucoup sont tués et de nombreuses femmes violées. Condamnant sévèrement leur attitude, le prophète invoque Dieu contre eux et appelle la malédiction sur eux. Ayant pris connaissance de la réaction du prophète, Mālik s'enchaîne les mains et vient retrouver le Messager afin d'implorer son pardon et sa bénédiction. Se détournant de lui à deux reprises, le prophète finit par invoquer Dieu en sa faveur afin que son repentir soit agréé.

Ce qui est explicitement condamné dans ce récit réside non dans le combat lui-même ou la pratique des razzias mais dans les limites que doivent respecter celles-ci. Il en est de même pour la distribution du butin qui fait l'objet du récit des « Auxiliaires » (« al-Anṣār », n°54). Il est

⁹⁴⁸ Il s'agit de deux tribus d'Arabie du Nord et toutes deux voisines.

relaté que certains compagnons discutaient l'attribution – présumée injuste – du butin de guerre. Ce qui leur est reproché par le prophète se réfère à la controverse que suscite la distribution de biens que ses compagnons semblent – avant de le regretter – préférer à leur proximité avec le prophète⁹⁴⁹. Malgré la présence du motif du butin dans ce récit, l'un des thèmes dominants de ce chapitre et qui marque l'avènement de l'islam demeure celui de la conversion à l'islam.

2.3.4.3. Les premières conversions à l'islam : les poètes Abū Sufyān ibn al-Ḥārīt (n°48), 'Abd Allāh ibn al-Ziba'ra (n°49) et Habbār ibn al-Aswad (n°50)

Tandis que dans les cinq premiers chapitres le personnage exprimait la plupart du temps sa conversion par une soumission à un Dieu unique, à partir de ce sixième chapitre, la conversion du personnage se dote d'une nouvelle dimension avec la reconnaissance de Muḥammad comme messenger de Dieu.

En effet, sur les seize récits du chapitre, sept abordent le thème de la conversion à l'islam. Dans les trois premiers récits portant sur ce thème (n°48, 49 et 50) apparaissent des poètes ; le premier étant Abū Sufyān ibn al-Ḥārīt, le second 'Abd Allāh ibn al-Ziba'ra que nous avons précédemment analysé (2.1.6.3) et enfin, Habbār ibn al-Aswad.

Il y est rapporté qu'Ibn al-Ḥārīt était le frère de lait du prophète puisqu'ils ont eu tous deux Ḥalīma comme nourrice. Leur relation est plutôt bonne jusqu'à ce que Muḥammad endosse son rôle de messenger. Ibn al-Ḥārīt devient l'un de ses plus virulents ennemis. Il écrit de nombreuses satires dirigées aussi bien contre le prophète que contre l'islam de façon générale. Il maintient cette hostilité durant vingt ans – période durant laquelle il ne cesse de prendre part aux combats menés contre le prophète et les fidèles – jusqu'à ce que Dieu « dépose l'islam dans son cœur » (*tumma inna Allāh alqā fī qalbihi al-islām*)⁹⁵⁰. Mais Muḥammad l'ayant condamné à mort, il cherche à s'enfuir puis finit par se présenter devant lui. Le messenger l'ignorant, Ibn al-Ḥārīt sollicite l'intervention d'Ibn 'Abbās puis de 'Alī ibn Abī Ṭālib qui refusent d'intervenir auprès du prophète en sa faveur. Il persévère à combattre auprès du prophète et à lui prouver sa fidélité en affrontant les ennemis avec courage et détermination tandis que d'autres fidèles lui ont fait

⁹⁴⁹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.121.

⁹⁵⁰ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.102.

défection. Ibn al-Ḥārīt parvient à se faire remarquer par Muḥammad qui finit par reconnaître son frère de lait.

Il est rapporté dans un hadith du prophète cité dans le texte que celui-ci dit à son épouse ‘Ā’iša : « Viens que je te présente mon cousin le poète qui, autrefois, me satirisait dans ses poèmes et qui, aujourd’hui, est le premier qui entre dans la mosquée et le dernier à en ressortir, ne levant jamais son regard au-delà de ses souliers »⁹⁵¹. Et lorsqu’Ibn al-Ḥārīt est sur le point de mourir, il demande que personne ne pleure pour lui étant donné qu’il n’est souillé par aucune faute depuis sa conversion à l’islam (*fa-mā tanattāftu bi-ḥaṭī’a munḍu aslamtu*)⁹⁵².

Nous remarquons une dégression/progression importante dans les schémas narratifs des récits du chapitre. En effet, le premier texte analysé (n°41) mettait en scène deux personnages qui ont fait défection au prophète mais chez qui s’est opérée une prise de conscience relativement rapide qui leur a permis tout de même de prendre part à l’expédition. Dans le deuxième récit (« Ka‘b ibn Mālik », n°42), le personnage se rend compte de son erreur, se repent mais ne participe pas à l’expédition. Dans le récit suivant (« Abū Lubāba », n°43), le personnage fait non seulement défection au prophète mais il le trahit en révélant ses intentions aux assiégés.

Nous assistons à une dégression de la situation éthique des personnages telle qu’elle est énoncée dans les récits puis à une véritable progression de celle-ci si l’on tient compte de cette transformation positive significative qu’est la conversion à l’islam. Une transformation éthique importante accentuée, dans le récit d’Abū Sufyān ibn al-Ḥārīt, par ses vingt ans d’hostilité envers Muḥammad et de lutte acharnée contre les fidèles puis par son statut de frère de lait. Sa conversion marque un tournant dans le schéma narratif du récit. Ses vingt ans d’attitude hostile ne prennent fin que lorsque « Dieu dépose l’islam dans son cœur ». Ici encore, l’idée qui prédomine est celle du Dieu qui « égare qui Il veut et qui guide qui Il veut » déjà évoquée à maintes reprises mais aussi celle de la prédisposition du personnage à recevoir cette guidance divine. D’ailleurs, cette idée est mise en exergue dans le récit qui suit (n°49) lorsqu’Ibn al-Ziba‘ra se voit, à nouveau, « déposer l’islam dans son cœur par Dieu » tandis que son compagnon al-Maḥzūmī demeure dans l’égarement.

Dans le récit n°48, une fois converti, Abū Sufyān ibn al-Ḥārīt tente d’abord de s’enfuir avant de manifester son nouveau dévouement au prophète et à l’islam en luttant ardemment, cette fois-ci, du côté des fidèles. Son hostilité initiale s’oppose à la dévotion et à l’humilité que lui

⁹⁵¹ *Ibid.*, p.108.

⁹⁵² *Ibid.*

reconnait le prophète une fois converti. Ses poèmes font désormais l'éloge du messager et de la révélation.

Le récit suivant intitulé « Hubayra al-Maḥzūmī et 'Abd Allah ibn al-Ziba'ra » (n°49) et dont le résumé complet figure plus haut dans cette recherche (2.1.6.3), contient des motifs que partage le récit d'Ibn al-Ḥārīt̄ tout en les accentuant. En effet, la façon dont procède Ibn Qudāma dans son recueil consiste le plus souvent à rapporter ou relater un récit dont les motifs peuvent être interprétés comme une introduction au message qu'il désire transmettre avant que le/les récit(s) qui suit/suivent vient/viennent appuyer son idée. De fait, le quarante-neuvième récit qui met également en scène des poètes insiste non seulement sur la fonction de la poésie dans le cadre d'une transformation éthique du personnage et comme manifestation de celle-ci mais aussi sur le rôle que joue la Volonté divine dans cette transformation et sur la signification de la conversion à l'islam comme supposé passage de l'ignorance à la connaissance.

Dans le récit de Hubayra al-Maḥzūmī et de 'Abd Allah ibn al-Ziba'ra, cette notion de Volonté divine est mise en exergue lorsqu'Ibn al-Ziba'ra glorifie Dieu, « celui qui l'a guidé vers l'islam [et] qui l'a déposé dans son cœur [...] » (*[...] alqāhu fī qalbī [...]*)⁹⁵³, contrairement à Hubayra que Dieu n'a pas guidé.

A la différence du précédent récit (n°48) qui ne révèle aucun élément déclencheur dans la conversion du personnage si ce n'est la volonté divine, dans le récit d'al-Maḥzūmī et d'Ibn al-Ziba'ra, la transformation de ce dernier est motivée par les vers qu'il reçoit de Ḥassān ibn Tābit qui le met en garde contre le châtement divin s'il persiste dans sa mécréance. Avec l'avènement de l'islam, le prophète « fut le grand promoteur d'une nouvelle orientation de la poésie arabe (la poésie religieuse) et, surtout, il fut à l'origine d'un changement radical d'éthique qui affectera profondément le verbe poétique. [...] »⁹⁵⁴.

La poésie est instrumentalisée et endosse un rôle primordial dans la transformation du personnage. Et si sa raison d'être – de façon générale – est de dispenser un savoir, la fonction des vers peut être aussi bien cognitive qu'éthique. Les valeurs morales qu'elle renferme transmettent au lecteur ou à l'auditeur un message censé les faire réagir, ou du moins réfléchir. Le message poétique est susceptible d'influer sur les actions, sur les pensées, d'encourager ou de détourner. Dans le cadre du récit d'Ibn al-Ziba'ra, la fonction éthique des vers est tellement convaincante que le repentir du personnage est immédiat. D'autant plus que Ḥassān ibn Tābit

⁹⁵³ *Ibid*, p.110.

⁹⁵⁴ GUIDÈRE, 2010-2011, p.131.

était le poète attiré du prophète qui lui exprimait « sa grande affection »⁹⁵⁵. Mais le contenu des vers n'engendre une prise de conscience que chez l'un des deux personnages. A ce sujet, il est dit dans le Coran, comme nous l'avons cité plus haut : « *Nous avons destiné beaucoup de djinns et d'hommes pour l'enfer. Ils ont des cœurs, mais ne comprennent pas. Ils ont des yeux, mais ne voient pas. Ils ont des oreilles, mais n'entendent pas [...]* » (*wa laqad ḍara'nā liğhannam kaṭīran min al-ğinn wa-l-ins lahum qulūb lā yafqahūn bihā wa lahum a'yun lā yubširūn bihā wa lahum aḍān lā yasma'ūn bihā [...]*) (Coran 7 : 179). Ce qui suppose, par conséquent, que seul un être prédisposé à percevoir les signes peut réagir à un tel message (Coran 45 : 13) et qui explique, probablement les conversions tardives ainsi que les refus définitifs de conversion.

Après avoir introduit le thème de la conversion à l'islam par le récit d'Abū Sufyān ibn al-Hārīt, l'auteur développe le thème en question en le dotant d'une dimension aussi bien éthique que cognitive et pragmatique. En effet, en se convertissant, le personnage évite ainsi le châtement ici-bas et dans l'au-delà, et son adhésion à l'islam lui permet de sortir de l'ignorance pour accéder à la connaissance. Le message est donc clair : la conversion à l'islam préserve de l'ignorance, de l'égarement et du châtement. Cependant, le rapport à la poésie dans ces récits est plus complexe que cela et dans le contexte de l'islam primitif dans lequel elle s'inscrit, la poésie « reste prisonnière des querelles partisans et le poète devient un instrument de pouvoir »⁹⁵⁶. D'un point de vue plus pragmatique, la conversion à l'islam permet au personnage d'échapper à sa propre condamnation et de profiter de la réussite éclatante de la nouvelle religion dont tous les ennemis ont été progressivement battus. Comme le suggère Mathieu Guidère dans son article : « en réalité, l'alternative qui s'offrait aux poètes était simple : l'islam ou la mort. [...] Ainsi, l'alternative posée par le prophète semble fonctionner à plein régime : l'intégration ou l'élimination des poètes »⁹⁵⁷ ; du moment que les poètes en question lui étaient opposés. A défaut de vouloir se convertir, il leur était également possible de persévérer dans le combat et plus encore, de s'exiler. Toutefois, choisir de poursuivre le combat et de manifester de la résistance, c'est en quelque sorte retarder son élimination. Quant à l'exil, c'est ne pas tirer profit des avantages qu'offre la nouvelle religion – entre autres. Une fois le message rendu suffisamment explicite et transmis au lecteur, il est répété et confirmé dans le récit qui suit, celui du troisième poète Habbār ibn al-Aswad (n°50).

⁹⁵⁵ *Ibid.*

⁹⁵⁶ GUIDÈRE, 2010-2011, p.128.

⁹⁵⁷ *Ibid.*, p.130.

Dans ce récit, l'hostilité de Habbār est telle, qu'elle provoque l'animosité du prophète qui veut lui couper les mains, les pieds et lui trancher le cou. Mais un jour, Habbār se présente au prophète et atteste de l'unicité de Dieu et le reconnaît comme messager. Il reconnaît son paganisme, manifeste son regret quant à son attitude hostile et insultante envers le prophète et affirme que Dieu les a sauvés de la perdition (*halaka*). Mais il ajoute également que Dieu lui a conféré clairvoyance et guidance vers l'islam (*wa qad baṣṣaranī Allāh wa hadānī li-l-islām*)⁹⁵⁸. Muḥammad accepte ses excuses, lui pardonne et lui affirme que l'adhésion à l'islam efface tous les antécédents. Habbār ibn al-Aswad n'a plus jamais insulté personne et n'a plus répondu aux insultes non plus.

Dans la continuité du récit d'al-Maḥzūmī et d'Ibn al-Ziba'ra qui mettait en avant cette transition de l'égarement à la raison qui caractérise l'adhésion à l'islam, le récit de Habbār ibn al-Aswad insiste également sur cette notion lorsqu'il affirme tout d'abord que Dieu les a sauvés de la perdition (*halaka*), qu'Il l'a doté de clairvoyance (*wa qad baṣṣaranī*) et qu'Il l'a guidé vers l'islam (*wa hadānī li-l-islām*).

Baṣīr traduisant donc une connaissance de la réalité divine, de la vérité transmise par Dieu à Son messager, que Habbār ibn al-Aswad se voit doté par Dieu de clairvoyance est significatif et rejoint l'idée du passage de l'égarement à la raison précédemment cité. Néanmoins, si sa conversion le guide vers la raison et la clairvoyance, ne faut-il pas faire preuve d'un minimum de clairvoyance afin de recevoir cette guidance divine ? Cette transition se pare d'une dimension explicitement salutaire puisqu'elle préserve de la perdition, de la ruine et par extension, du châtement dans l'au-delà. Et qu'elle assure, dans l'ici-bas du moins, la suppression de toutes les fautes passées.

La succession de ces trois récits de poètes suit une chronologie qui tend à confirmer deux de nos observations concernant l'ordre logique des textes et la fonction de cet ordre qui vient – la plupart du temps – illustrer ou confirmer un message transmis par l'auteur dans le ou les récits qui précèdent. Ainsi, avec le récit de Habbār ibn al-Aswad, l'idée que l'islam préserve du châtement, de l'égarement et confère clairvoyance, connaissance et discernement est confirmée ; de même que l'idée inverse qui suggère la prédisposition divine du personnage à recevoir telle guidance divine. Par ailleurs, la conversion des poètes et la distanciation prise

⁹⁵⁸ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.113.

avec la poésie traduit la volonté de « faire taire une voix dissonante de la sacralité, voix considérée comme une profanation insupportable du divin »⁹⁵⁹.

S'en suivent alors quatre autres récits de conversion que l'on situe dans la continuité de cette idée auxquels s'ajoutent deux motifs notoires : la conversion à l'islam et le *ġihād*.

2.3.4.4. Conversion et *ġihād* comme acte expiatoire : 'Ikrima (n°51), Suhayl ibn 'Amr et Abū Sufyān ibn al-Ḥarīṭ (n°52) et al-Ḥarīṭ ibn Hišām (n°53)

Le premier récit fait apparaître 'Ikrima ibn Abī Ḡahl (n°51) du fameux clan des Banū Maḥzūm, farouche ennemi du prophète. Lorsque celui-ci conquiert La Mecque, 'Ikrima ne voulant se soumettre, décide de prendre la fuite. Toutefois, Umm Ḥakīm, son épouse, se convertit à l'islam. Elle et d'autres femmes partent retrouver Muhammad afin de lui prêter allégeance. Umm Ḥakīm lui confie que son époux a pris la fuite par crainte d'être tué, implorant Muḥammad de lui garantir la sécurité ; ce qu'il fait. Elle va par la suite retrouver son époux afin de l'en informer, faisant l'éloge des qualités du prophète et le mettant en garde contre la perdition (*lā tahlik nafsak*), sous-entendant celle qui guette ceux qui demeurent dans la mécréance. Il finit par se rendre auprès du prophète qui l'invite à attester de l'unicité de Dieu et à le reconnaître en tant que messager. 'Ikrima implore également celui-ci d'invoquer Dieu de l'absoudre de toutes ses fautes passées, ce que le prophète fait. Dès lors, 'Ikrima ne cesse de combattre, vaillamment, dans le sentier de Dieu jusqu'à qu'il soit tué durant la bataille d'al-Yarmūk aux côtés d'al-Ḥarīṭ ibn Hišām et de Suhayl ibn 'Amr.

Dans le récit de « Suhayl ibn 'Amr et Abū Sufyān ibn al-Ḥarīṭ » (n°52), Ḥasan al-Baṣrī rapporte que les fidèles se sont présentés à la porte de 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb accompagnés d'Abū Sufyān ibn al-Ḥarīṭ, de Suhayl ibn 'Amr et autres notables. L'un des hommes de 'Umar se met à introduire les vétérans de la bataille de Badr qui a lieu, rappelons-le, douze ans avant celle d'al-Yarmūk, soit en l'an 2/624. Face à l'attention particulière que l'on prête à ces vétérans, Abū Sufyān exprime son indignation. Mais Suhayl lui répond que ces vétérans ont été invités à embrasser l'islam au même titre qu'eux mais ils se sont empressés de répondre à l'appel, le mérite leur revenant donc. Il ajoute à cela qu'il leur reste dorénavant à persévérer dans le *ġihād*, en espérant que Dieu leur accorde le martyr. Ils tombent, en effet, au combat comme martyrs.

⁹⁵⁹ GUIDÈRE, 2010-2011, p.131.

Le troisième récit (n°53) fait intervenir al-Ḥārīt ibn Hišām, fils d'al-Muġīra du clan des Banū Maḥzūm. Le texte est relativement bref et se contente de mettre en avant le départ d'al-Ḥārīt pour le *ġihād*, soucieux d'avoir été devancé par les vétérans de la bataille de Badr et espérant partager avec eux l'au-delà. Invitant les gens qui restent à faire preuve de piété, il part pour la bataille d'al-Yarmūk où il est tué au combat également.

Les principaux éléments à relever dans ces récits sont la mécréance et l'hostilité des personnages vis-à-vis du prophète et de l'islam ainsi que leur conversion relativement tardive puisqu'elle a lieu quelques temps après la conquête de La Mecque en l'an 8/630. Et par ailleurs, nous noterons le dévouement qui distingue leur participation au *ġihād* une fois convertis et leur mort en martyrs.

Ainsi, le récit de 'Ikrima insiste sur le motif de la perte et de l'égarement que seule une adhésion à l'islam peut empêcher. Il insiste également sur le motif du *ġihād* comme démarche à la fois expiatoire et salutaire puisqu'elle permet au personnage de manifester son repentir ici-bas tandis qu'il accède à l'au-delà par son statut de martyr. Le motif de la conversion tardive intervient ensuite dans le récit de Suhayl ibn 'Amr et Abū Sufyān ibn al-Ḥārīt dans lequel on assiste à une sorte de progression du schéma narratif lorsque ladite conversion n'est plus seulement un motif mentionné mais qu'un acte expiatoire y est associé. En effet, il y est dit que le seul moyen de rattraper les vétérans qui les ont devancés en islam est le combat dans le sentier de Dieu. S'en suit une participation acharnée au combat qui les mène au martyr. Quant au dernier récit (n°53), il renferme une recommandation faite par al-Ḥārīt ibn Hišām qui, justifiant à nouveau son départ au combat comme un moyen de pallier sa conversion tardive qu'il perçoit comme une faiblesse, il invite les gens à faire preuve de piété (*taqwā*) et de persévérance avant de partir pour la conquête syrienne.

2.3.4.5. Les conversions d'un faux-prophète et d'un prétendu dieu : Ṭulayḥa ibn Huwaylid (n°56) et Du-l-Kalā' (n°57)

Les schémas narratifs du chapitre continuent à faire l'objet d'une progression tandis que la situation des personnages se dégrade considérablement avec le quatrième récit de conversion. Celui-ci met en scène un faux-prophète qui non seulement se caractérise par sa trahison et sa mécréance mais il représente, selon le *Kitāb al-tawwābīn*, un usurpateur en concurrençant le prophète Muḥammad.

Dans le récit de Ṭulayḥa ibn Ḥuwaylid (n°56), poète également, il est raconté que lorsque celui-ci connaît la défaite face au prophète Muḥammad, il prend la fuite avec sa femme, invitant ceux qui peuvent le faire parmi ses partisans à faire de même. Il s'installe chez les Ghassanides jusqu'à la première grande bataille qui oppose les Arabes musulmans et les Byzantins à Aḡnādayn en l'an 13/634 et qui voit les musulmans sortir vainqueurs. Quelques temps plus tard, il retourne à La Mecque où 'Umar est désormais calife. Celui-ci lui reproche d'avoir tué au combat deux hommes pieux et Ṭulayḥa répond en valorisant leur mort comme martyr et mettant l'accent sur l'importance de « tourner la page » (litt. *ṣafḥa*). Il adhère ensuite à l'islam et se distingue par sa piété (litt. *lam yuḡmaḍ 'alayhi fī islāmihī*, « personne ne le surpassa dans son *islām*). Il manifeste ses regrets notamment dans un poème dans lequel il exprime son attestation de foi, reconnaissant Dieu comme son seigneur et la religion véritable comme étant celle de Muḥammad, après avoir reconnu être dans l'égarement (*al-ḍalāla*)⁹⁶⁰.

La suite du récit met en lumière la bravoure et la témérité de Ṭulayḥa nouvellement converti qui se distingue lors d'une expédition militaire contre les Byzantins puis lors d'une autre expédition durant laquelle, face à l'effectif important des adversaires, les fidèles font défection tandis que Ṭulayḥa s'infiltré dans le camp adverse. Voyant une tente qui n'a pas de pareil, en l'occurrence celle du commandant de l'armée, il s'empare du cheval qui y est attaché et dégaine son épée. Les ennemis se mettent à le poursuivre et lorsque deux Perses le rattrapent, Ṭulayḥa les achève de sa lance. Mais un troisième Perse qu'il fait également chuter de son cheval préfère se rendre et est emmené captif au campement des Musulmans. Ils font amener un interprète et avant qu'il ne renseigne les Musulmans au sujet de l'armée perse, il se met à faire l'éloge de Ṭulayḥa, de ses qualités de combattant et de sa bravoure face à l'ennemi. Par la suite, le Perse se convertit à l'islam et Ṭulayḥa déclare à ses compagnons : « Par Dieu ! Vous ne serez jamais vaincus tant que vous demeurerez fidèles et sincères (*wa Allāh lā tuḡlabūna mā dumtum 'alā mā arā min al-wafā' wa-l-ṣidq wa-l-iṣlāḥ*)⁹⁶¹.

Le message que transmet ce récit est significatif et vient confirmer de nombreuses idées antérieurement évoquées en les réunissant dans un seul et même récit. Le texte revient sur la mécréance de Ṭulayḥa, sur sa conversion à l'islam et sur sa participation active au combat comme acte expiatoire. Toutefois, bien que le texte reprenne de nombreux motifs préexistants, il met en avant la bravoure du personnage comme élément déclencheur dans la prise de conscience et la conversion d'un second personnage : un Perse. Conclure, d'une certaine façon,

⁹⁶⁰ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.126.

⁹⁶¹ *Ibid.*, p.130.

avec la conversion d'un « étranger », d'une part, c'est conférer au recueil une dimension propagandiste. D'autre part, citer une conversion à l'islam dont l'élément déclencheur est l'attitude brave et dévouée de Ṭulayḥa ibn Ḥuwaylid, c'est insister sur l'importance du *ḡihād* et les conséquences positives qu'il peut avoir sur le *muḡāhid* lui-même et sur les autres. Enfin, clôt le chapitre avec ce récit c'est – entre autres – mettre en exergue des notions éthiques telles que la persévérance, la sincérité, l'honnêteté, la fidélité et la bravoure. Des notions qui, avec l'avènement de l'islam, sont réappropriées et associées à une éthique religieuse et spirituelle musulmane.

Dès lors que ce sixième chapitre transitif a permis à l'auteur de mettre en avant l'islam comme voie à emprunter dans un objectif de se voir épargner le châtement aussi bien ici-bas que dans l'au-delà, de nombreux motifs du recueil auront une dimension très islamique et répondront aux exigences éthiques, religieuses et spirituelles de la nouvelle foi. Nous y retrouverons des thèmes déjà étudiés tels que le renoncement aux biens et plaisirs d'ici-bas et de nombreux motifs nouveaux révéleront le comportement éthique prôné par le *Kitāb al-tawwābīn*.

Si nous poursuivons donc l'analyse du corpus en respectant – dans la mesure du possible – son ordre chronologique, nous observons que le tout premier récit mentionné dans le chapitre dédié au repentir des rois de cette nation relate encore une conversion. En réalité, s'il figure en tête du septième chapitre, c'est sans doute en raison du statut du personnage principal qui n'est plus un compagnon du prophète comme le chapitre qui précédait le suggérait mais un roi.

Le récit de *Ḍu-l-Kalā'* (n°57) révèle des motifs très similaires aux textes que nous venons d'analyser et se situe dans la continuité du récit de Ṭulayḥa ibn Ḥuwaylid puisque *Ḍu-l-Kalā'* ne se fait pas passer pour un faux-prophète mais pour un dieu, vénéré de son peuple. Muḥammad lui envoie donc une missive en l'invitant à se convertir mais il n'embrassera l'islam que sous le califat de 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb et expiera ses fautes en affranchissant tous ses esclaves.

Dans la série de récits de conversion que nous venons d'analyser, ce dernier texte présente une progression du schéma narratif et une véritable dégradation de la situation éthique du personnage qui incarne une divinité, outrepassant dès lors le péché de l'associationnisme. La gravité de sa faute et son statut de roi engendrent une réaction directe du prophète qui l'invite à se convertir explicitement. Contrairement aux autres récits où le personnage était celui qui partait à la rencontre du prophète afin d'adhérer à l'islam et de le reconnaître en tant que

messenger de Dieu, dans celui-ci, c'est Muḥammad lui-même qui pousse Du-l-Kalā' à la conversion. Néanmoins, celui-ci ne se convertit que tardivement, sa prise de conscience n'étant pas immédiatement déclenchée par l'exhortation du prophète. Plus nous avançons dans cette sélection de récits et plus les fautes sont graves et la conversion tardive.

Dans le sixième chapitre, une certaine éthique religieuse à proprement parler islamique se dressait déjà lorsque le texte évoquait des principes dogmatiques tels que la reconnaissance de Muḥammad en tant que messenger de Dieu, le caractère salubre de l'adhésion à l'islam, l'apologie du combat dans le sentier de Dieu, la question de la division du butin de guerre et ses conséquences sur l'avidité de l'homme. Mais le sixième chapitre révèle un motif que le texte associe au combat et qui figure parmi les tous premiers thèmes du recueil : celui de la boisson et de ses conséquences négatives sur l'individu. En effet, dans le récit du repentir de Hārūt et Mārūt, la consommation de vin était précisément le motif qui avait conduit les deux anges à tuer le jeune garçon et à prendre possession de la femme avant de devoir choisir entre le châtement d'ici-bas et celui de l'au-delà. Elle est à l'origine de l'altération de leur raison et des fautes qu'ils ont commises.

2.3.5. Comportement religieux et éthique du musulman

2.3.5.1. Ne pas consommer d'alcool : Abū Muḥğin al-Ṭaqafī (n°55), Mālik ibn Dīnār (n°79) et al-Qa'nabī (n°88)

Bien que la boisson ne représente pas le motif le plus fréquent du recueil, elle apparaît cependant dans quatre autres récits : ceux d'Abū Muḥğin al-Ṭaqafī (n°55), de Mālik ibn Dīnār (n°79), d'al-Qa'nabī (n°88) et de l'homme endormi (« al-Rağul al-nā'im », n°92). Dans cette sous-partie, nous mentionnerons les trois premiers récits et laisserons l'analyse du dernier (n°92) pour plus tard, lorsqu'il s'agira d'étudier les personnages exemplaires du recueil.

Dans le premier récit, le texte relate l'histoire d'un poète et compagnon du prophète, Abū Muḥğin al-Ṭaqafī, avec pour contexte historique la bataille d'al-Qādisiyya en l'an 15/636. Alors qu'il est emprisonné et enchaîné après avoir subi à maintes reprises la peine de flagellation pour consommation de vin, il implore Salmā bint Ḥafṣa, épouse de Sa'd ibn Abī Waqqās, chevalier qui s'est distingué lors de la conquête de l'Irak, afin qu'elle le libère de ses chaînes et qu'il puisse prendre part au combat. Il lui promet également qu'il reviendra et remettra les chaînes à ses pieds. Après avoir hésité, elle accepte. Il prend donc part à la bataille où il se fait remarquer

par sa bravoure. L'armée adverse est mise en déroute et lorsque Sa'd ibn Abī Waqqāṣ rentre chez lui et évoque la bravoure de cet homme supposé être enchaîné lors de la bataille, son épouse lui relate toute l'histoire. Sa'd fait venir Abū Muḥğin qui jure de ne plus jamais consommer de vin.

Dans ce récit, parmi les éléments qu'il est pertinent de relever figure la place du vin dans le contexte de l'islam émergent. A partir de l'avènement de l'islam, la consommation de vin, qui était pratique courante, change de statut. Il devient à la fois apprécié dans l'au-delà, comme une juste récompense au paradis, et déprécié ici-bas pour l'état d'ivresse qu'il induit, la perte de maîtrise de soi et les conflits qui en résultent. Boisson du paradis (Coran 47 : 15), elle est aussi une boisson dont « le péché est plus grand que l'utilité » (Coran 2 : 219) sa consommation est interdite pendant l'accomplissement de la prière (Coran 4 : 43) ; elle est encore l'œuvre de Satan par laquelle il jette, « *parmi nous, [...], l'inimitié et la haine* » (*al-'adāwa wa bağḍā'*) et nous détourne de l'invocation de Dieu et de la prière (Coran 5 : 91) Finalement, en dépit du passage coranique (5 : 93) qui semble adoucir ce jugement sur le vin, sunnites comme shiites s'accorderont sur son interdiction⁹⁶².

En ce qui concerne la punition relative à ce qui est devenu un péché, les différentes écoles juridiques « ont adopté le principe selon lequel la consommation du vin est punie de quatre-vingts coups [...] »⁹⁶³. Il est donc probable qu'Abū Muḥğin ait encouru cette peine avant d'être emprisonné pour avoir récidivé à maintes reprises. Mais ce que le texte met en avant se situe plutôt dans la continuité des motifs antérieurement évoqués puisque le personnage se distingue avant tout par sa bravoure durant la bataille ; la consommation de vin et le type de punition infligée incarnant, dès lors, la faute l'ayant empêché – initialement – de prendre part au combat⁹⁶⁴.

Dans ce contexte historique où l'islam est encore émergent, nous remarquons que la consommation de vin est fermement condamnée tandis qu'est affirmée la nécessité de prendre part au combat qui répond aux impératifs politiques du moment. La consommation de vin continuera par la suite à incarner une faute « grave », illustrée notamment dans le récit de Mālik ibn Dīnār (n°79). Néanmoins, sa mention participe, à travers ce récit, à poser les fondements

⁹⁶² WENSINCK, « Khamr », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/rmYfvDI> (consulté le 13 novembre 2019).

⁹⁶³ *Ibid.*

⁹⁶⁴ Concernant le type de punition infligée pour la consommation de vin, c'est une punition plutôt modérée si l'on considère celle qui sera progressivement mise en place par les quatre écoles juridiques sunnites plus tard, à savoir quatre-vingts coups de fouet (IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, vol.12, 1997, p.495).

d'une nouvelle dynamique communautaire où les conséquences négatives de la boisson influent non seulement sur la situation du personnage mais également sur la collectivité qui se retrouve privée d'un combattant lors d'une bataille importante. L'un des messages du récit est donc le suivant : la consommation de vin ne relève plus seulement de l'individuel mais également du collectif puisqu'elle génère une séparation du fautif d'avec sa communauté. Il se retrouve isolé à l'heure où toutes les forces des fidèles auraient dû être mobilisées. La prise de conscience du personnage est immédiate puisqu'il jure de ne plus jamais consommer de vin ; une décision qui s'insère, dès lors, dans la volonté d'une interdiction de la consommation de vin. Une interdiction dont la transgression plus tard dans le recueil, particulièrement dans le récit de Mālik ibn Dīnār (n°79) aura des conséquences plus graves.

Dans le récit qui s'intitule « Mālik ibn Dīnār » (n°79), il y est dit que Mālik est interrogé au sujet de son repentir. Il raconte que lorsqu'il était policier, il s'adonnait fréquemment à la boisson. Un jour, il achète une esclave dont il tombe éperdument amoureux et ils ont une fille ensemble. Son amour pour sa fille ne cesse de grandir et réciproquement. Lorsqu'il posait le vin devant lui, elle avait pour habitude de lui retirer son verre qui se déversait sur ses habits. Sa mort qui survient à l'âge de deux ans plonge Mālik dans un profond chagrin.

Un jour, durant la mi-Ša'bān et plus précisément la veille du vendredi, il raconte avoir été tellement ivre qu'il s'est endormi sans accomplir la dernière prière obligatoire du soir. Il voit en rêve le jour de la Résurrection, les tombes ouvertes et les créatures rassemblées pour le Jugement et parmi lesquelles il se voit. Il entend un bruit et lorsqu'il se retourne, il voit un dragon noir et bleu se dirigeant vers lui la gueule grande ouverte. Prit de frayeur, il se met à courir afin de prendre la fuite et passe devant un vieil homme aux habits propres et à l'odeur agréable. Lorsqu'ils se saluent mutuellement, Mālik sollicite sa protection mais le vieil homme lui répond qu'il est trop faible face à ce dragon et lui souhaite de trouver quelqu'un d'autre pour le sauver. Mālik se remet à courir et gravit une colline depuis laquelle il voit les couches du feu de l'enfer. Sur le point de s'y jeter pour fuir le dragon, une voix lui dit : « Reviens ! Tu ne fais pas partie de ces gens-là » (*Arġi '! fa-lasta min ahlihā*)⁹⁶⁵. Rassuré par ces paroles, il opère un demi-tour et lorsqu'il passe de nouveau devant le vieil homme, il lui demande pourquoi il ne peut pas le protéger contre le dragon. Le vieil homme lui répond qu'il est trop faible mais lui conseille de se diriger vers telle montagne où sont rassemblés les dépôts des Musulmans

⁹⁶⁵ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.194.

(*wadā'i al-muslimīn*). S'il y trouve un quelconque dépôt lui appartenant, peut-être sera-t-il secouru. Après une brève description de la montagne en question, il s'y présente et c'est alors qu'un ange ordonne à ce que les rideaux soient levés et que les dépôts se manifestent. Parmi eux, la fillette que Mālik avait perdu reconnaît son père et se présente devant lui, faisant fuir aussitôt le dragon. Elle le fait asseoir et tout en tapotant sa barbe avec sa main droite, elle lui récite le fragment de verset suivant : « *Le moment n'est-il pas venu pour ceux qui ont cru, que leurs cœurs s'humilient à l'évocation d'Allah [...]* » (*a-lam ya'ni li-llaḏīna 'āmanū an taḥṣa'a qulūbuhum li-ḏikr Allāh*) (Coran 57 : 16). Il se met à pleurer et lorsque sa fille lui confirme connaître le Coran mieux que lui, il lui demande de lui interpréter son rêve. Le dragon symbolise les mauvaises œuvres (*'amaluka al-sū'*) dont l'importance allait le faire sombrer dans le feu de l'enfer. Quant au vieil homme, il représente l'œuvre pieuse (*'amaluka al-ṣāliḥ*) mais qui, à cause de sa faiblesse, se fait dominer par ses mauvaises actions. Enfin, la montagne renferme les enfants des Musulmans, attendant l'arrivée de ceux-ci pour intercéder en leur faveur (*fa-naṣfa'u lakum*). Mālik se réveille aussitôt, répand tout le vin qui était en sa possession ainsi que les récipients et se repent auprès de Dieu.

L'un des premiers éléments mis en avant par le récit est la fonction de Mālik et par extension, son statut. Le récit nous dit qu'il était policier et par définition, un policier est un agent chargé de veiller à l'observation de l'ensemble des mesures garantissant l'ordre public. Dans son rôle d'agent protecteur de la population, il se doit de rester lucide, raisonnable et conscient. Or, son état d'ivresse fréquent s'oppose à la définition de ses fonctions ; ce qui représente déjà une faute. Néanmoins, la faute sur laquelle le texte met l'accent est le rapport du personnage à la boisson ; considéré d'emblée comme une faute étant donné la prohibition dont fait l'objet la consommation de boissons fermentées en islam. Cependant, la faute est confirmée lorsqu'il se réveille et déverse tout le vin, brisant les récipients et rompant ainsi avec ses habitudes passées.

Hormis le motif de la boisson, le récit met en avant celui du rôle des enfants en tant qu'intercesseurs le jour du Jugement en faveur de leurs parents, l'importance des obligations rituelles ainsi que la question du poids des mauvaises et bonnes actions. Dans ce récit, ce qu'il est intéressant de relever par rapport à de nombreux récits du recueil est que la prise de conscience du personnage intervient assez tard dans le schéma narratif du récit alors que certains signes lui étaient déjà envoyés. Parmi ceux-ci, sa petite fille qui ne cesse de lui retirer sa coupe de vin. Une information qui relève plutôt de l'extraordinaire et qui laisse déjà sous-entendre l'importance du rôle joué par sa fille dans son repentir. Toutefois, malgré les tentatives

répétées de celle-ci pour l'empêcher de boire, son changement ne s'amorce pas. Et sa prise de conscience ne s'opère toujours pas lorsque sa petite fille décède à l'âge de deux ans. Au contraire, il noie son chagrin dans la consommation de vin.

Parmi les motifs qui se distinguent du récit, nous relevons l'importance des obligations rituelles telles que la prière. En effet, bien que la mort de sa fille soit survenue à un moment donné dans son récit, ce n'est que lorsqu'il omet d'accomplir sa dernière prière du soir car trop ivre qu'il fait ce rêve dans lequel ses mauvaises actions le mènent à sa perte tandis que la mort de sa fille se pose en fait salutaire.

Comme pour de nombreuses figures exemplaires dont la prise de conscience s'opère par le biais d'une voix inconnue, nous demeurons dans le même registre avec la mise en scène d'un rêve comme élément déclencheur du récit. Dans ce rêve, Mālik voit en rêve les flammes de l'enfer, une sorte de dragon qui tente de le pourchasser, un vieil homme et une montagne renfermant les « dépôts des Musulmans » – entre autres. L'interprétation de ces représentations est significative, à commencer par le dragon qui symbolise, de façon générale, le « mal et des tendances démoniaques »⁹⁶⁶ dans de nombreuses traditions et a tendance à s'identifier au serpent⁹⁶⁷. C'est donc dans la continuité de cette symbolique que le dragon représente, dans notre récit, les mauvaises actions. Quant au vieillard, la vieillesse symbolisant la sagesse, l'expérience, la vertu, il se réfère ici aux bonnes actions du personnage. Mais tandis que dans le Coran notamment Dieu dit que « *quiconque fait un bien fût-ce du poids d'un atome, le verra* » (*fa-man ya 'mal miṭqāla ḍarratin ḥayran yarāh*) (Coran 99 : 7), dans le récit, les bonnes actions du personnage semblent peser trop peu dans la balance pour intercéder en sa faveur. La faiblesse de ses bonnes actions est confirmée lorsqu'il repasse devant le vieillard qui ne peut toujours pas lui porter une assistance directe bien qu'il lui fournisse des informations on ne peut plus pertinentes. Ce qui le sauve des flammes de l'enfer est l'intercession en sa faveur de sa fille décédée.

Dans le Coran, rien n'est explicité au sujet de l'intercession des enfants en particulier. Toutefois, elle fait l'objet de quelques hadiths dans le *Ṣaḥīḥ d'al-Buḥārī* où le compagnon Anas notamment rapporte un propos du prophète qui dit : « Un musulman dont les trois enfants décédèrent avant d'atteindre l'âge de la puberté se verra garantir par Dieu le paradis en raison de Sa Miséricorde envers eux [sous-entendu les enfants] » (*mā min al-nās min muslim yutawaffā lahu talāṭa lam yabluḡu al-ḥint illā adḥalahu Allāh al-ḡanna bi-faḍl raḥmatihī*

⁹⁶⁶ CHEVALIER, 1969, p.366.

⁹⁶⁷ *Ibid.*

iyyāhum)⁹⁶⁸. Étant donné l'absence de versets coraniques relatifs à cette idée et sa présence dans les recueils de hadiths notamment, le motif de l'intercession de l'enfant non-pubère dans ce récit s'appuie vraisemblablement sur ces hadiths. Lorsque sa fille intercède en sa faveur, il se réveille soudainement et ce n'est qu'après ce rêve qui survient comme élément déclencheur que s'opère la prise de conscience du personnage qui reconnaît sa faute, la répare en déversant le vin et en se repentant.

Dans le troisième récit, celui d'al-Qa' nabī (n°88), l'un des fils de celui-ci raconte que son père consommait régulièrement du vin et fréquentait les jeunes hommes. Un jour, à Basra, Šu'ba⁹⁶⁹ passe sur son âne et le père s'enquiert de son identité. On lui répond qu'il s'agit de Šu'ba, un traditionniste. Il exige alors de lui un hadith et Šu'ba lui répond qu'il n'en est pas digne. Le père le menace au couteau et Šu'ba finit par lui rapporter le hadith suivant : « Si tu manques de pudeur, alors agis à ta guise » (*idā lam tastahī fa-šna' mā šī'ta*)⁹⁷⁰. Al-Qa' nabī jette son couteau, rentre chez lui et déverse tout le vin qui s'y trouvait. Il dit à sa mère d'accueillir ses amis qui devaient se présenter chez lui, de leur servir à manger et de les informer de ce qu'il venait de faire avec le vin afin qu'ils s'en aillent. Il part ensuite à Médine où il se met à fréquenter Mālik ibn Anas auprès de qui il apprend la science du hadith puis retourne à Basra après la mort de Šu'ba.

Dans l'édition du recueil d'al-Arnā'ūt (1969), celui-ci s'attarde longuement en note de bas de page sur le hadith mentionné dans ce récit. Il énumère les différents recueils dans lesquels il est transmis, relève ses interprétations et associe étroitement la pudeur et la foi. Il cite, à cet effet, les deux recueils d'al-Buḥārī et de Muslim dans lesquels la pudeur est notamment dépeinte comme un chemin ne menant qu'au bien (*al-ḥayā' lā ya'tī illā bi-ḥayr*)⁹⁷¹.

2.3.5.2. Se contenter des subsistances accordées par Dieu (*al-rizq*) : Šaqīq (n°67)

Dans la suite des récits, hormis ceux qui sont consacrés au thème du renoncement, l'un des motifs à mettre en avant est celui du *rizq*. Dans le récit de Šaqīq (n°67), celui-ci raconte dans

⁹⁶⁸ AL-BUḤĀRĪ, vol.2, 1997, p.202 : n°1248. Les trois hadiths qui suivent (n°1249, 1250, 1251) relatent le même propos.

⁹⁶⁹ Šu'ba ibn al-Ḥaḡḡāḡ (m. 160/776) est un célèbre savant et collecteur de hadith. Ibn Ḥanbal dit de lui que sans lui, les hadiths n'auraient pas été connus en Irak (IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1969, p.219).

⁹⁷⁰ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.209.

⁹⁷¹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1969, p.220.

un premier temps que son grand-père possédait trois cents villages mais lorsqu'il mourut, il ne possédait même pas un linceul pour que l'on puisse l'y ensevelir, ayant donné tous ses biens en aumône. Dans un second temps, il évoque sa propre jeunesse durant laquelle il se rend au pays des Turcs dans le but de commercer et se retrouve chez un peuple adorant des idoles (*ya 'budūna al-aṣnām*). Šaqīq pénètre dans le temple où il trouve leur prêtre vêtu de pourpre, au crâne et à la barbe rasés. Il se met à le juger et à déclarer son adoration comme vaine sachant qu'ils ont un créateur qui n'a point de semblable, à qui appartient le monde d'ici-bas et l'au-delà, qui décrète toutes choses et qui subvient aux besoins de toutes choses (*li-hā'ulā'i wa laka wa li-hāda al-ḥalq ḥāliq ṣāni' laysa ka-miṭlihi šay' lahu al-dunyā wa-l-āhira qādir 'alā kulli šay' rāziq kulla šay'*)⁹⁷². Le prêtre lui répond : « Tes paroles ne s'accordent point avec tes actes » (*laysa yuwāfiq qawluka fi 'laka*)⁹⁷³. Šaqīq s'enquiert de l'explication et le prêtre lui affirme que s'il dit vrai, alors Dieu qui lui accorde la subsistance ici, la lui aurait accordée dans son pays de départ, lui épargnant ainsi la peine du voyage. Šaqīq déclare que la raison de son renoncement (*zuhd*) était les paroles de ce Turc et que lorsqu'il retourna dans son pays, il fit aumône de tout ce qu'il possédait et se consacra à l'acquisition du savoir.

Dans ce texte, les éléments qui méritent d'être relevés sont les suivants : la figure de Šaqīq⁹⁷⁴ ; la notion de *riṣq* et l'absence de conversion de l'idolâtre. Les informations biographiques relatives à Šaqīq al-Balkhī (m. 194/810) sont peu nombreuses. Toutefois, il est connu pour avoir été un renonçant, un disciple d'Ibrāhīm ibn Adham et l'un des premiers à aborder la science des états mystiques, autrement dit des différentes demeures spirituelles (*manāzil*) auxquelles il consacre un ouvrage intitulé *Adab al-'ibādāt*. La plupart des recueils soufis du 11^e siècle consacre une notice biographique à Šaqīq où les thèmes spirituels qui lui sont le plus souvent associés sont la confiance absolue en Dieu (*tawakkul*), la pauvreté (*faqr*) et le contentement (*qanā'a*)⁹⁷⁵. Dans son *Adab al-'ibādāt*, il décrit les différentes étapes spirituelles de l'itinérant, parmi lesquels le renoncement (*zuhd*), la peur (*ḥawf*), l'aspiration au paradis (*šawq ilā al-ḡanna*) et l'amour de Dieu (*maḥabba*) ; cette quatrième et dernière étape étant la plus difficile à atteindre en raison de ce qu'elle exige en termes de sacrifices, l'initié devant orienter tout son

⁹⁷² IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.155.

⁹⁷³ *Ibid.*

⁹⁷⁴ Le choix de faire figurer Šaqīq dans ce sous-chapitre et non dans la dernière partie de cette étude consacrée aux figures exemplaires s'explique par son absence d'influence sur d'autres personnages du recueil. Il s'agit, dans ce récit, de son propre repentir et contrairement aux *awlīyā'*, son exemplarité ne contribue au repentir d'aucun autre personnage du recueil.

⁹⁷⁵ MOJADDEDI, « Shaqīq al- Balkhī », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/JmYgPso> (Consulté le 15 novembre 2019)

être vers Dieu exclusivement. En outre, comme le relève Jawid Mojaddedi dans son article en citant Christopher Melchert, « the supreme position of love in this text arguably situates it at the turning-point in the development from renunciation (*zuhd*) to Ṣūfī mysticism proper »⁹⁷⁶ et si cette idée est réellement attribuée à Ṣāqīq, alors le rôle de celui-ci dans le développement du soufisme aurait été décisif⁹⁷⁷.

Sa mention dans le recueil d'Ibn Qudāma est également significative si l'on tient compte des hypothèses antérieurement émises au sujet des différentes stations spirituelles dans le recueil et le rôle de celui-ci comme introduction à la quête spirituelle de chacun à travers la première étape qu'est le repentir. Par ailleurs, les thèmes mystiques associés à la figure de Ṣāqīq sont mis en évidence dans ce récit qui se situe précisément au milieu du recueil, précédé et suivi de récits consacrés au renoncement aux plaisirs et biens matériels d'ici-bas et consacré à la notion de *rizq*, comme pour rappeler au lecteur l'importance de la remise confiante en Dieu et du contentement.

A l'époque préislamique déjà, la notion de *rizq* était considérée comme « une chose établie par le Destin, conséquence évidente de l'impitoyable environnement désertique de l'Arabie, et sur laquelle l'effort individuel de l'homme ne pouvait avoir grand effet »⁹⁷⁸. Dès lors que l'islam s'approprié cette notion, celle-ci se pare d'une dimension religieuse où celui qui détermine la subsistance de toutes choses est Dieu. En outre, chez les Soufis qui défendent de façon absolue le rôle du *tawakkul* dans l'accomplissement spirituel du mystique, la stricte observation de cette remise confiante en Dieu s'oppose « à tout effort pour s'assurer la subsistance »⁹⁷⁹. C'est dans cette perspective que l'on situe le récit de Ṣāqīq dont la prise de conscience et le repentir se manifeste par l'adoption d'une attitude renonçante (*zuhd*) et le don de ses biens en aumône. Sa prise de conscience est déclenchée par les paroles d'un idolâtre, sans doute un bouddhiste au vu de sa description⁹⁸⁰. Après avoir rapporté plusieurs récits de conversion, le lecteur pourrait

⁹⁷⁶ *Ibid.*

⁹⁷⁷ *Ibid.*

⁹⁷⁸ BOSWORTH, « Rizq », *El*, [en ligne]: <https://cutt.ly/kmYgSly> (Consulté le 16 novembre 2019)

⁹⁷⁹ *Ibid.*

⁹⁸⁰ Les éléments qui nous permettent de considérer le personnage comme étant bouddhiste sont les données historiques relatives à ce que Ṣāqīq appelle « le pays des Turcs » (*bilād al-Turk*) d'une part. Et d'autre part, à la description physique du personnage en question. Dans les *Mémoires sur les contrées occidentales* par Hiouen-Thsang (HIOUEN-THSANG, 1857-58), pèlerin chinois qui parcourt l'Asie durant la première moitié du 8^e siècle, il y décrit la zone géographique qui s'étend de l'est de Samarcande aux environs de Gansu (en Chine actuelle) comme étant l'Empire des Turcs (Hiouen-Thsang, 1857-58 : carte géographique annexe). Des différentes régions qui constituent cet Empire, il en fait une description dans ses *Mémoires* où la religion qui domine est le Bouddhisme. Quant au physique du personnage dans le récit, Ṣāqīq mentionne un vêtement pourpre, le crâne et la barbe rasés. L'habit du moine bouddhiste peut être de différentes couleurs ; l'habit jaune étant majoritairement porté dans des

s'attendre à ce que le texte relate la conversion d'un idolâtre mais en vain. L'idolâtre ne se convertit pas et plus encore, il participe au repentir de l'un des renonçants les plus connus.

Par la mise en avant de la figure de Šaqīq, le récit met en exergue la notion de *rizq* avant tout et par extension, celles de *tawakkul* et de *qanā'a*. La faute du personnage principal réside dans sa poursuite à trouver ailleurs une subsistance que seul Dieu accorde partout puisqu'il est le Pourvoyeur (*al-Razzāq*). L'idolâtre le confronte à cette réalité et la prise de conscience de Šaqīq est immédiate. Il expie sa faute en distribuant tous ses biens en aumône et manifeste son repentir et sa transformation en devenant un *zāhid*. Le message principal que transmet l'auteur à travers ce récit qui succède à pas moins de sept textes consacrés au renoncement porte principalement sur la nécessité de s'en remettre à Dieu et de se satisfaire des subsistances dont Il pourvoit Ses Créatures.

Dans la continuité des éléments éthiques nécessaires à l'élaboration d'un idéal humain selon Ibn Qudāma, nous distinguons : la nécessité de rendre le salut (n°93 et 112) ; être de bon voisinage (n°112 et 103) ; ne pas promulguer de *fatwa* sans concertation (n°99) ; ne pas chanter ni jouer d'instruments de musique (n°73, 109, 115 et 116) ; l'interdiction d'être efféminé/homosexuel (n°104) et l'obligation de persévérer dans le jeûne (n°118) comme voie menant au salut.

2.3.5.3. Rendre le salut : al-Murta'īs (récit n°93) et le voisin d'Aḥmad ibn Ḥanbal (n°112)

L'une des principales sources scripturaires qui fait référence au salut se trouve notamment dans le *Šaḥīḥ al-Buḥārī*. Parmi les hadiths les plus connus, celui rapporté par 'Abd Allāh ibn 'Amr raconte qu'un homme demande à Muḥammad : « quels sont les actes ou les traits de caractère jugés comme bons en islam ? ». Le prophète répond : « Nourrir autrui et saluer aussi bien ceux que tu connais que ceux que tu ne connais pas » (*ayyu al-islām ḥayr ? qāla: tuṭ'imu al-ṭa'am*

régions ayant accès au safran comme colorant, par exemple. Ainsi, il existe un habit jaune, noir, gris ou encore bordeaux ; le dernier se référant sans doute à celui décrit dans le récit.

Quoi qu'il en soit, la mention implicite d'un personnage potentiellement bouddhiste jouant qui plus est un rôle notoire dans la transformation du personnage est significative. En effet, le motif du renoncement au pouvoir, aux biens et aux divertissements d'ici-bas est un thème qui trouve son origine dans l'histoire de Bouddha, inspirant celle de Barlaam et Josaphat qui, à son tour, a inspiré le renoncement de personnages tels que Ibrāhīm ibn Adham. A travers donc cette mention, l'auteur renvoie indirectement le lecteur à l'une des figures les plus importantes du thème du renoncement lequel occupe une place presque centrale dans son recueil. La représentation du bouddhisme dans l'évolution de ce thème justifierait probablement la non-conversion du bouddhiste dans ce récit. Tenant de l'une des traditions renonçantes les plus anciennes, le personnage bouddhiste joue le rôle d'agent de transformation dans la prise de conscience de Šaqīq qui incarnera, par ailleurs, l'un des *zāhid* les plus célèbres.

wa taqra'u al-salām 'alā man 'arafta wa 'alā man lam ta'rif)⁹⁸¹. L'importance du salut est mentionnée dans un autre hadith rapporté par Abū Hurayra – entre autres – et dans lequel il dit avoir entendu le prophète dire : « Les droits du musulman sur son coreligionnaire sont au nombre de cinq : (1) rendre le salut ; (2) rendre visite au malade ; (3) participer au convoi funèbre ; (4) répondre à une invitation et (5) prier pour lui lorsqu'il éternue » (*ḥaqqu al-muslim 'alā al-muslim ḥamsun : raddu al-salām, wa 'īyādat al-marīd, wa-ittibā' al-ḡanā'iz, wa iḡābat al-da'wa wa tašmīt al-'āṭis*)⁹⁸². C'est donc ce premier devoir que le recueil d'Ibn Qudāma met en avant à travers les récits de « Al-murta'īs » (n°93) et du « Voisin d'Aḥmad ibn Ḥanbal » (« Ḡār Aḥmad ibn Ḥanbal », n°112).

Dans le récit d'al-Murta'īs (m. 328/939), celui-ci est introduit comme étant le chef de la ville de Nīsābūr. Un jour, alors qu'il est assis devant la porte de sa maison, il raconte avoir vu passer un jeune homme vêtu de haillons et coiffé d'une étoffe usée qui le salue d'un geste amical. Al-Murta'īs refusant de le saluer, le jeune homme hurle et s'écrie « je cherche refuge auprès de Dieu contre tes pensées » (*a'ūdū bi-llāh mimmā ḥaṭara fī sirrika*)⁹⁸³. Al-Murta'īs perd connaissance. L'une de ses voisines se dirige vers lui et la foule se rassemble autour de lui. Lorsqu'il reprend connaissance après un certain temps, le jeune homme est déjà parti. Plus tard, durant son sommeil il entend le calife 'Alī l'avertir : « Dieu n'exauce pas celui qui repousse son solliciteur ». Au réveil, il fait don de ce qu'il possède, quitte Nīsābūr où il assiste à la mort de son père et de son frère, rejoint le jeune homme et tous deux ne se quittent plus jamais.

La gravité du comportement d'al-Murta'īs est traduite par le schéma narratif du récit qui décrit son évanouissement en réaction aux paroles du jeune homme et la figure de 'Alī qui incarne l'élément déclencheur dans la prise de conscience d'al-Murta'īs. Lorsque le jeune homme dit chercher refuge auprès de Dieu, l'impact que ces paroles ont sur al-Murta'īs est immédiat, soulignant le rôle du Divin dans la prise de conscience du fauteur et dans la voie suivie par le croyant de façon générale. Le motif de l'évanouissement déjà mentionné évoque ici l'idée d'un nouveau départ pour le personnage. S'il perd conscience lorsque le jeune homme invoque Dieu contre lui, ce n'est que pour mieux prendre conscience une fois réanimé. En outre, sa prise de conscience, bien qu'elle puisse être interprétée par cet évanouissement puis par son réveil, n'est

⁹⁸¹ AL-BUHĀRĪ, vol.8, 1997, p.143 : n°6236.

⁹⁸² AL-BUHĀRĪ, vol.2, 1997, p.197 : n°1240.

⁹⁸³ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.214.

rendue manifeste qu'après la vision du calife 'Alī dans son sommeil. Recevoir un message divin par l'intermédiaire de celui qui est à la fois le gendre du prophète, son compagnon et le quatrième calife bien-guidé confère au message encore plus d'importance. Quant au contenu de celui-ci, il est très explicite puisque 'Alī lui affirme que Dieu n'exauce pas les invocations de celui qui repousse son solliciteur, faisant référence explicitement à son attitude envers le jeune homme plus tôt dans la journée. Le message de 'Alī renferme l'idée d'échange entre Dieu et Sa créature : Dieu ne répond point à celui qui tourne le dos à son solliciteur et par extension, ne rend pas le salut. S'il désire établir une proximité avec Dieu, celle-ci doit être établie avec ses semblables ; l'éthique d'une personne devant être orientée aussi bien vers Dieu que vers l'ensemble de Ses créatures. Comment aspirer être l'un de Ses rapprochés si l'attitude envers les créatures de Dieu n'est que mépris ?

Rendre le salut fait explicitement partie de ces critères éthiques et son importance est accentuée quelques récits plus loin avec le « Voisin d'Aḥmad ibn Ḥanbal » (n°112). Dans ce texte, plusieurs motifs se partagent avec le récit que nous venons d'évoquer (n°93), ce qui contribue à insister, encore une fois, sur la structure du recueil que l'auteur ne laisse point au hasard puisque le récit du « Voisin d'Aḥmad ibn Ḥanbal » vient renforcer l'importance du salut précédemment mentionnée.

Dans ce récit, Aḥmad ibn Ḥanbal a un voisin qui s'adonne aux péchés et à la débauche. Un jour, il assiste à l'une des réunions organisées par Ibn Ḥanbal et en arrivant, il salue celui-ci qui ne lui rend pas son salut. L'homme l'interroge au sujet de son comportement et lui confie qu'il n'est plus l'homme qu'Ibn Ḥanbal avait pour habitude de connaître et ce, grâce à un songe qu'il a eu et dans lequel il a vu le prophète se tenant sur un endroit surélevé tandis que de nombreuses personnes étaient assises plus bas. Tous se levaient l'un après l'autre et priaient le prophète d'invoquer Dieu en leur faveur, à l'exception du voisin qui n'osait se lever par pudeur, trop honteux des péchés qu'il avait commis. Le prophète Muḥammad l'invite tout de même à lui demander d'invoquer Dieu en sa faveur puisqu'il n'avait insulté aucun de ses compagnons. Le prophète invoque Dieu pour lui et le voisin se réveille ; Dieu lui ayant inspiré de la répugnance pour son attitude passée. Après avoir entendu les propos du voisin, Ibn Ḥanbal demande à l'audience que cette histoire soit transmise, compte-tenu du message édifiant qu'elle véhicule.

Il est intéressant de noter que dans ce récit, le comportement d'Ibn Ḥanbal qui ne rend pas au voisin son salut confronte celui-ci à son attitude pécheresse d'une part. Et d'autre part, le texte, en soulignant l'attitude fautive du voisin dissimule celle d'Ibn Ḥanbal, jugée comme blâmable. Le schéma narratif du récit ne met donc pas en avant le repentir de celui-ci mais bien celui du voisin, contrairement au précédent récit d'al-Murta'īš. L'accent est mis sur la transformation positive du voisin qui s'opère grâce à un rêve dans lequel il voit le prophète qui lui suggère d'invoquer Dieu en sa faveur. Parmi les éléments du récit les plus pertinents, nous avons retenu ceux-ci : Ibn Ḥanbal qui ne rend pas le salut ; le rapport au voisinage ; ne pas juger autrui de façon hâtive ; l'importance des invocations ; l'intercession du prophète en faveur de celui qui l'implore ; les conditions de cette invocation, à savoir l'absence d'insultes faite aux compagnons et l'influence de la vision du prophète sur la transformation positive du personnage ainsi que le rôle du rêve dans celle-ci.

Hormis le voisin, les deux personnages cités dans ce récit possèdent une notoriété incontestable. Tandis qu'on ne présente plus l'un – à savoir le prophète Muḥammad – le second qui n'est autre que le fondateur de l'école hanbalite est « l'une des personnalités les plus fortes de l'Islam, qu'il a profondément marqué aussi bien dans son développement historique que dans son renouveau contemporain »⁹⁸⁴. Il est également connu pour son *Kitāb al-zuhd* antérieurement cité et qui exerce une influence considérable sur ses contemporains⁹⁸⁵. Abū Bakr al-Marwazī dans son *Kitāb al-wara'* tend d'ailleurs à le démontrer en rapportant les opinions de certains savants parmi lesquels Ibn Ḥanbal dont la doctrine, « dans le domaine du scrupule pieux, de l'ascétisme et de la dévotion, pouvait avantageusement être comparée à celle de ses contemporains Ibrāhīm b. Adham, Fuḍayl b. 'Iyāḍ ou Dhū l-Nūn al-Miṣrī »⁹⁸⁶. Ibn Ḥanbal joue un rôle notoire dans le développement des sciences religieuses et le personnage qu'il incarne s'oppose clairement, dans un premier temps du récit, au voisin qui se distingue par son attitude de débauché et ses péchés.

Tandis que tout les oppose, le voisin, dès lors qu'il reçoit la visite du messager en songe, délaisse son statut de pécheur, devient repentir et plus encore puisque son récit sera demandé à être transmis par Ibn Ḥanbal en raison de son message édifiant. Abū Hurayra et Anas disent à ce sujet avoir entendu le prophète dire que « Quiconque me voit dans un rêve me voit réellement

⁹⁸⁴ LAOUST, « Aḥmad ibn Ḥanbal », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/BmYjOdI> (Consulté le 15 novembre 2019)

⁹⁸⁵ DAAIF, 2010, p.162, [en ligne] : <https://cutt.ly/ImYjLr3> (p.162) (Consulté le 16 novembre 2019)

⁹⁸⁶ LAOUST, « Aḥmad ibn Ḥanbal », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/BmYjOdI> (Consulté le 15 novembre 2019)

(en étant éveillé) ; Satan ne pouvant prendre ma forme⁹⁸⁷ ». La vision du prophète rend donc le repentir du personnage effectif puis l'obtention du pardon réelle ; le voisin a affirmé à Ibn Ḥanbal que Dieu lui a inspiré répugnance pour son attitude passée, confirmant sa transformation positive à son auditoire.

Bien que l'importance de rendre le salut soit, dans ce récit, un rappel du message antérieurement transmis par le récit d'al-Murta'īš, son thème principal s'articule plutôt autour du processus de repentir du voisin plutôt que sur ses rapports avec son voisinage, contrairement au récit suivant puis au récit de « L'un des serviteurs du Sultan » (n°103).

2.3.5.4. Être de bon voisinage : Le voisin d'Aḥmad ibn Ḥanbal (n°112) et L'un des serviteurs du Sultan (n°103)

Dans le récit du « Voisin d'Aḥmad ibn Ḥanbal », celui-ci met en scène, tel que nous l'avons susmentionné, trois personnages aux caractéristiques particulières : le voisin, Aḥmad ibn Ḥanbal et le prophète. Tous possèdent un rôle notoire dans le récit et plus globalement dans le message transmis par celui-ci, à commencer par la figure du voisin.

En effet, dans le Coran, Dieu dit :

Adorez Allah et ne Lui donnez aucun associé. Agissez avec bonté envers (vos) père et mère, les proches, les orphelins, les pauvres, le proche voisin, le voisin lointain⁹⁸⁸, le compagnon et le voyageur [...] » (wa- 'budū Allāh wa-lā tušrikū bihi šay'an wa-bil-wālidayn ihsānan wa-bi-ḡī al-qurbā wa-l-yatāmā wa-l-masākīn wa-l-ḡār ḡī-l-qurbā wa-l-ḡār al-ḡunub wa-l-šāḥib bi-l-ḡanb wa ibn al-sabīl) (Coran 4 : 36)

Quant aux hadiths, le voisin y est mentionné comme ayant « des droits intangibles en raison de sa proximité »⁹⁸⁹. Par ailleurs, celui qui croit en Dieu et au jour du Jugement ne doit point offenser son voisin et faire preuve d'une véritable générosité envers lui⁹⁹⁰. En effet, selon le prophète, Gabriel lui aurait recommandé de traiter les voisins avec bonté et politesse, si bien qu'il crut qu'il lui ordonnerait d'en faire ses héritiers⁹⁹¹. Rapporté par 'A'īša– la femme du prophète – ce hadith et son contenu ont une valeur véritablement significative : seuls les plus proches peuvent prétendre à un héritage. De fait, que le prophète pense que Gabriel allait lui

⁹⁸⁷ AL-BUḤĀRĪ, vol.9, 1997, p.92 : n°6993.

⁹⁸⁸ Seule la traduction des éditions Tawhid ainsi que celle de Hamidullah traduisent ḡār par « voisin ». Celles de Kazimirski, de Masson et de Blachère traduisent le terme en question par « client ». Dans le *Kazimirski* et le *Lisān al-'Arab* les deux traductions y figurent mais celle de « voisin » apparaît tout de même avant celle de « client » (les deux références se suivent sous la racine « ḡ-w-r » et <https://cutt.ly/aWts6HF> (Consulté le 25 août 2021))

⁹⁸⁹ AL-BUḤĀRĪ, vol.8, 1997, p.39 : n°6020.

⁹⁹⁰ *Ibid*, p.38 : n°6018.

⁹⁹¹ *Ibid*, p.37 : n°6014.

ordonner de faire de ses voisins ses héritiers signifie qu'il les place – presque – au même niveau que son entourage le plus proche. En outre, prendre soin des voisins et être de bon voisinage font partie de ces nobles caractères (*makārim al-ahlāq*) contribuant à parfaire la foi. Dans son *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, al-Ġazālī, en s'appuyant sur les nobles caractères de Ḥātim aṭ-Ṭā'ī (personnage légendaire qui aurait vécu au 6^e siècle du calendrier grégorien) – connu pour sa grande générosité⁹⁹² – il ajoute à ses qualités les suivantes : « Le fait d'être de bonne compagnie, d'agir noblement, de faire preuve de tendresse et de bienfaisance, [...], de rendre visite aux musulmans malades – fussent-ils pieux ou pervers –, [...], **d'être de bon voisinage – [que le voisin soit musulman ou mécréant]**⁹⁹³ (*wa-ḥusn al-ḡiwār li-man ḡāwarta – musliman kāna aw kāfīran*), [...] »⁹⁹⁴.

Avoir un voisin ou être le voisin d'un seul/groupe d'individu(s) suppose un engagement mutuel et une protection réciproque. Le voisin, du fait de sa proximité, doit être traité avec générosité, bonté et politesse car quiconque croit en Dieu et au jour du Jugement, ne doit point offenser son voisin, comme le souligne de nombreux hadiths⁹⁹⁵ susmentionnés et qui insistent sur l'importance du bon comportement envers ses voisins comme une manifestation de sa propre foi. Le voisinage contribue, par conséquent, au développement d'une identité sociale à la fois collective et individuelle et du voisinage dépend la cohésion sociale. Le motif du voisinage possède son importance et l'attitude bienveillante qu'il faut adopter envers son voisin intègre pleinement les critères requis à l'élaboration de l'idéal humain voulu par l'auteur. Un motif qui apparaît dans plusieurs récits et autour duquel s'articule notamment le schéma narratif du récit de « L'un des serviteurs du Sultan » et que nous avons antérieurement résumé.

Tout comme dans le récit du voisin d'Ibn Ḥanbal, le récit de « L'un des serviteurs du Sultan » met l'accent sur un personnage d'une grande notoriété : Mālik ibn Dīnār que le texte investit du rôle de juge. Mālik ibn Dīnār (m. 130/747-8 ou 127/744-5)⁹⁹⁶ est un prédicateur et moraliste de Basra, notamment connu pour sa vie d'ascèse et ses dons de thaumaturge que la postérité lui a attribués⁹⁹⁷. Que ces attributions soient fondées ou non, leur mention s'efforce avant tout d'insister sur la sainteté du personnage, ses attributs extraordinaires et aux côtés d'autres figures ascétiques emblématiques des premiers temps de l'islam tels qu'Ibrāhīm ibn Adham

⁹⁹² IZUTSU, 1966, p.76 ; DONALDSON, 1953, p.4.

⁹⁹³ Traduction tirée de AL-ĠAZĀLĪ, 2013a, p.15.

⁹⁹⁴ AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.839.

⁹⁹⁵ AL-BUḤĀRĪ, vol.8, 1997, p.37-39.

⁹⁹⁶ Les dates de mort peuvent diverger selon les sources :

PELLAT, « Mālik b. Dīnār », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/jmYkUn6> (Consulté le 15 septembre 2018)

⁹⁹⁷ *Ibid.*

(m.161/777-8), Fuḍayl ibn 'Iyād (m.187/803), Bišr al-Hāfi (m.227/841-2) ou encore Dū-l-nūn al-Miṣrī (m.246/861), il intègre la catégorie des ascètes aux dons de thaumaturge. Représentants d'un modèle de vie axé sur la piété et l'ascèse, ces personnages, dont Mālik ibn Dīnār, se sont vus accorder des dons par Dieu précisément grâce à cet excès de piété qui les caractérise⁹⁹⁸. Toutefois, nous ne nous attarderons point sur ces figures exemplaires dans le cadre de ce récit puisque la dernière sous-partie de cette étude leur sera consacrée.

Nous remarquerons également que le type d'ascèse pratiqué par Mālik ibn Dīnār est plutôt une *'uzla* qu'une *halwa*. En effet, tandis que la *halwa* désigne l'idée de « retrait à l'écart des hommes », dans une cellule ou autre lieu où l'ascète n'entre en contact qu'avec Dieu, la *'uzla* répond à des conditions beaucoup moins strictes, l'ascète pouvant s'isoler dans une mosquée ou tout simplement chez lui, sans s'éloigner de la ville ni se séparer de la société et de sa communauté⁹⁹⁹. Mālik privilégie, par conséquent, un type d'ascèse qui permet de préserver une certaine socialité et transmet une vision particulière de l'ascèse : il est possible d'être pieux, ascète et exemplaire tout en étant un agent actif au sein de la société.

La situation initiale du récit est annoncée par Mālik lui-même qui dit avoir un voisin qui avait l'habitude de s'adonner aux turpitudes, à la désobéissance, aux actes immoraux, voire à la fornication¹⁰⁰⁰. Le voisin, que l'on connaît uniquement sous le nom de « voisin » au début du récit est présenté comme étant fautif ; le récit mettant l'accent sur son comportement immoral. Le début du récit est caractérisé par une opposition claire : Mālik ibn Dīnār, figure ascétique connue qui se distingue par sa piété et le voisin qui lui, passe son temps à s'adonner aux turpitudes, commettant actes blâmables et immoraux.

En outre, la faute du voisin, loin de n'exercer une influence que sur lui-même, porte préjudice à l'ensemble du quartier et brise ainsi l'harmonie collective du voisinage, de la communauté. En effet, comme nous l'avons mentionné plus haut, le motif du voisinage suppose de prendre en considération l'individualité de chacun mais il ne désigne pas moins un regroupement d'intérêts et une éthique qui transcende toute appartenance, qu'elle soit sociale ou religieuse. Or, le comportement immoral du voisin va à l'encontre des intérêts éthiques de la communauté. En effet, parmi les définitions de la racine *f-ḥ-š*, l'idée d'une transgression des limites est récurrente. Plus encore, le terme *fāḥiṣa* tel qu'il est employé dans le texte désigne, dans le *Lane's Lexicon*, par exemple, d'une part quelque chose d'excessif, d'abominable, d'obscène,

⁹⁹⁸ CHRAÏBI, 2017.

⁹⁹⁹ CHODKIEWICZ, 1998, p.40.

¹⁰⁰⁰ « F-ḥ-š », *Lisān al- 'Arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/iQQQTi0> (Consulté le 10 juillet 2021)

un péché ou une quelconque action interdite par Dieu et désapprouvée par la raison¹⁰⁰¹ et d'autre part, il est très souvent associé à la fornication, à l'adultère (*wa-kaṭīran mā taridu al-fāḥiṣa bi-ma'nā al-zinā*)¹⁰⁰².

Malgré les avis divergents concernant la hiérarchisation des péchés en islam, la fornication est unanimement intégrée dans la catégorie des grands péchés (*kabā'ir*)¹⁰⁰³.

D'ailleurs, dans le Coran, Dieu y ordonne clairement à Ses serviteurs de ne pas approcher de la fornication car « [...] c'est une turpitude » (*innahu kāna fāḥiṣatan*) (Coran 17 : 32) et « quiconque fait cela encourre une punition » (*wa-man yaf'al dālīka yalqa aṭāman*) (Coran 25 : 68). L'animosité que le comportement transgressif du voisin provoque chez l'ensemble des voisins ainsi que chez Mālik met paradoxalement en lumière l'attitude tout à fait blâmable dont ils font preuve. Bien qu'il soit celui qui brise l'harmonie collective, ce sont eux qui ont manqué au devoir de bon voisinage. Dans ce processus de régression de l'harmonie du voisinage, le reste des voisins s'allient tous contre lui, en positionnant la figure moralement exemplaire de Mālik ibn Dīnār comme intermédiaire afin de restaurer l'équilibre perdu ; équilibre qu'ils ont contribué à rompre en manquant à leurs obligations.

Lorsque Mālik et les voisins le convoquent, les voisins exigent de lui qu'il quitte le quartier. La requête est radicale, marquée par une volonté de rupture des relations avec ce voisin et de l'exclure du voisinage. Il s'y oppose fermement. Ne voulant pas quitter le quartier, ils lui demandent de vendre sa maison. Dans leur requête, les voisins passent donc du quartier à la maison, désireux de l'éloigner avant tout de chez eux. Refusant également de vendre sa maison, ils le menacent de se plaindre au Sultan. Or, il leur rappelle qu'il fait partie des hommes de celui-ci, suggérant que le Sultan ne pourra donc rien faire pour eux.

Hormis le titre qui mentionne « L'un des serviteurs du Sultan », c'est la première fois dans le récit que le statut professionnel du voisin est dévoilé au lecteur. Le voisin n'est autre qu'un homme du sultan, supposé être par sa position, le garant de l'ordre. Or, c'est précisément à cet homme proche du pouvoir que l'on reproche une attitude immorale. Il y a là une deuxième opposition entre Mālik ibn Dīnār et le voisin : après l'ascète *versus* celui qui commet des turpitudes, le récit met en avant l'ascèse, la piété exemplaire *versus* le pouvoir.

¹⁰⁰¹ « F-ḥ-ṣ », *Lane's Lexicon*, [en ligne] : <https://cutt.ly/3ThGRO5> (Consulté le 13 novembre 2021)

¹⁰⁰² « F-ḥ-ṣ », *Lisān al-'Arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/iQQQTi0> (Consulté le 10 juillet 2021)

¹⁰⁰³ En effet, sur la base d'une étude comparative, il en ressort, selon Arent J. Wensinck et Louis Gardet dans leur article sur la « faute » (*ḥaṭī'a*) que les grandes fautes unanimement qualifiées comme telles sont : la mécréance (*kufṛ*) et l'associationnisme (*ṣirk*), les insultes à l'encontre du prophète, la fornication et l'adultère, le péché contre nature, le meurtre, l'usage, le vol et la magie noire – entre autres (WENSICK et GARDET, « ḥaṭī'a », *EL*, [en ligne] : <https://cutt.ly/YmYldyJ> (Consulté le 19 décembre 2018))

Le bon comportement entre voisins dépasse toute catégorie sociale et professionnelle et le devoir de voisinage est au-dessus de tout. Plus encore lorsque ce même voisin, en plus de devoir remplir certaines obligations en tant que *voisin* est censé représenter l'autorité du Sultan et garantir à sa communauté et à son voisinage une harmonie collective, entre autres. Mais sa réaction révèle un abus de pouvoir et reflète son éventuelle dépravation. En effet, lorsqu'il répond « je fais partie de ses hommes [au Sultan] », le voisin ne semble craindre aucune réprimande éventuelle de la part de celui-ci. Son assurance suggère que quand bien même la plainte parviendrait au sultan, celui-ci n'aurait pas agi en faveur des voisins mais plutôt en faveur de l'un de ses hommes et en dépit de l'attitude condamnable de celui-ci.

Les voisins n'ont plus qu'à se tourner vers Dieu. Mais l'homme leur répond : « Dieu est plus miséricordieux envers moi que vous » (*Allāhu arḥam bī minkum*). Il affirme ainsi sa foi malgré son comportement et dénonce implicitement celui des voisins qui s'oppose au devoir du Musulman vis-à-vis de son voisin. Il reconnaît la miséricorde divine et son immensité, plaçant sa confiance en Dieu. Et c'est ainsi que prend fin la convocation du voisin. La question qui se pose dans le cadre de l'analyse littéraire du récit est la suivante : cette attestation de foi est-elle la marque, au fond, d'une supériorité éthique du personnage par rapport à des voisins qui n'ont nullement respecté ses droits, ont voulu l'expulser et qui se sont montrés violents et intolérants ?

Lorsque Mālik se met à prier et à invoquer Dieu, une voix lui dit de ne point invoquer Dieu contre le voisin car celui-ci fait désormais partie des saints hommes de Dieu : *fa-innahu min awlīyā' Allāh*. Le nouveau statut du voisin devenu *walī* lui permet d'affirmer autrement sa différence, et d'entrer, dès lors, dans la catégorie des gens extraordinaires. Cette séquence remet en question l'exemplarité de Mālik : malgré ses dons, il n'a pas été très clairvoyant vis-à-vis du voisin turbulent. Au contraire, il a commis la même erreur que les gens du quartier, voulant même invoquer Dieu contre lui. Le récit, par ce retournement de situation, offre au lecteur une véritable leçon de morale : ne pas se hâter de juger autrui – quand bien même il s'agirait d'une figure exemplaire – lorsque Dieu, par Sa Miséricorde, peut faire d'un adepte des turpitudes une meilleure personne et plus encore : un saint homme et l'un de Ses amis. Le voisin passe d'un état inférieur au meilleur des états car désormais repentant et rapproché de Dieu grâce à la confiance qu'il a manifesté envers Dieu.

La transformation positive du personnage semble s'être opérée peu de temps après sa convocation et le récit offre peu de détails au lecteur quant à l'amélioration de la situation éthique de celui-ci. Nous savons que l'échange s'est terminé par la reconnaissance de la

miséricorde divine et qu'il s'est passé peu de temps entre la séparation des personnages et le repentir du voisin. D'après les informations tirées du récit, nous comprenons que ce qui est favorable au personnage est la confiance qu'il place en la miséricorde divine à la fin de ses échanges avec le voisinage. En reconnaissant la grandeur de cette miséricorde, il affiche une meilleure compréhension de l'esprit de l'islam et affirme que l'essentiel se situe plus loin que les principes les plus apparents. Sa connaissance de Dieu et la reconnaissance de Sa miséricorde suffisent à faire de lui un *walī*, un statut qu'acquiert l'ascète ayant cheminé vers Dieu, devenant par la proximité acquise, l'« ami » de celui-ci. Par ailleurs, après avoir entendu la voix, Mālik se rend chez le voisin et lui raconte ce dont il a été témoin. Le voisin se met à pleurer et reconnaît s'être repenti plus tôt.

Le voisin repenti quitte ensuite le quartier de façon définitive. Mālik le voit plus tard, durant son pèlerinage. Le départ du voisin, désormais tourné vers Dieu, soulève un thème intéressant : la relation homme-Dieu qui se pose comme une relation à la fois distanciée et rapprochée. C'est une relation particulière caractérisée par une distance « physique » et par le rapprochement réciproque qui s'opère entre le personnage repenti et dévot puis Dieu. D'ailleurs, dans les définitions de la racine *t-w-b*, le sujet du verbe *tāba* peut être aussi bien le croyant que Dieu : le croyant se repent auprès de Dieu (*yatūbu ilā*) tandis que Celui-ci accueille le repentir du premier (*yatūbu 'alā*). Le rapprochement est réciproque et la relation peut être interprétée comme un type de voisinage avec l'Autre. En outre, le voisin, allongé et atteint par la maladie, meurt dans un état de sacralité que signifie l'expérience du pèlerinage à La Mecque. Son exil ne s'est pas opéré à l'écart des hommes mais au milieu des hommes, maintenant une proximité avec ses semblables. Même seul, il meurt entouré par la foule, au plus près de Dieu, à l'intérieur de son enceinte sacrée.

Dans son article « Voisinage et vivre-ensemble », Mertouzet nous rappelle que « l'être humain est réputé être un animal social »¹⁰⁰⁴. Néanmoins, s'il est social, il n'est pas pour autant toujours sociable. Ce qui explique les conflits et tensions qu'il peut avoir avec ses semblables, sa communauté et ses voisins.

Le récit, sur toute la longueur, insiste sur l'importance du voisinage et de la socialité : il y a Mālik ibn Dīnār un ascète connu qui, à l'opposé de nombreux ascètes ayant choisi la séparation d'avec la communauté et la société, demeure au sein de la sienne, acquérant notoriété et reconnaissance au sein de son voisinage. Il y a les habitants du quartier qui s'allient contre celui

¹⁰⁰⁴ MERTOUZET, 2016, p.270.

qui ne semble pas suivre la même voie qu'eux ni pratiquer l'islam comme ils l'entendent. Il y a le groupe qui prend le dessus sur l'individu, qui est différent, et qu'ils veulent expulser. Toutefois, le voisin s'obstine et refuse de quitter les lieux ou de vendre sa maison ; ne choisissant de partir qu'une fois qu'il a démontré qu'il leur est nettement « supérieur », en religion, qu'il est plus proche de Dieu et donc de l'islam, qu'eux tous réunis.

Dans plusieurs récits du recueil (n°36 et 37 notamment), il arrive que les personnages, une fois repentis, décident de s'exiler et de s'éloigner du lieu où ils ont fauté. Cette décision s'inscrit dans la dernière étape du processus de repentir qui consiste à ne plus réitérer sa faute ; une détermination qui rend effectif le repentir. S'éloigner du lieu où l'on a commis la faute c'est minimiser les probabilités de céder, à nouveau, à la tentation ; ainsi en est-il peut-être du choix du voisin qui préfère s'éloigner de l'environnement dans lequel il menait une vie caractérisée par les turpitudes. Cependant, c'est surtout une manière de rejeter ces voisins qui n'ont pas respecté le devoir de bon voisinage et l'ont exclu, devenant indignes de sa présence. Dans tous les cas, ce type d'exil révèle un autre genre de voisinage, tout aussi présent dans le *Livre des Repentants* : celui qui avoisine la mort et celui qui prend pour voisin Dieu.

En effet, dans le récit du « Repentir d'un jeune homme des divertissements » (« Tawbat šāb 'an al-lahw wa-l-la'ib », n°100), Šila ibn Aš'im se consacre à la dévotion dans les cimetières, faisant des morts ses voisins. C'est un type particulier d'ascèse qui permet au dévot d'avoir un rappel constant de ce qui l'attend. Il se rapproche physiquement de la mort grâce au lieu dans lequel il pratique son ascèse et grâce à sa pratique du renoncement (*zuhd*). La vie d'ici-bas est délaissée au profit de celle de l'au-delà qu'il est pressé de rejoindre ; empressement qui se traduit notamment dans le lieu de sa dévotion : le cimetière. Dans d'autres récits du recueil, les repentis choisissent, par exemple, de se consacrer à Dieu dans la montagne, une retraite qui symbolise l'élévation spirituelle et le rapprochement avec Dieu. La proximité est dès lors partagée avec Lui.

Sans s'attarder plus longtemps sur les différents lieux et espaces du recueil et leur interprétation, ce qui ressort de ces récits est que le personnage évolue toujours dans un environnement qui met en avant un type de voisinage, peu importe lequel. Même sur la montagne, le repentir-renonçant entretient une relation de voisinage caractérisée par l'altérité dans sa relation à la fois distanciée et rapprochée avec Dieu. Il peut également être amené à rencontrer d'autres ascètes et dans ce cas, c'est un refus de voisinage qui se distingue par une volonté de reconstituer une nouvelle forme de communauté et dès lors, conceptualisant un autre type de voisinage. Le

repenti-renonçant, du haut de sa montagne, peut aussi croiser des bergers et autres habitants. Il en est de même des cimetières où il est possible d'entrer en contact avec les personnes qui le visitent. On décèle, par conséquent, une réelle mise en avant d'une socialité qui se manifeste en particulier dans les divers types de voisinage présents dans le recueil.

La question du voisinage est posée sous l'angle du comportement des individus comme l'illustre le récit analysé. A travers l'étude de celui-ci, nous avons pu relever le rôle notoire que joue le bon comportement d'un individu sur la collectivité et ses conséquences sur l'harmonie du voisinage. Toutefois, nous avons également pu noter que le déséquilibre causé initialement par le voisin est, en fait, une mise en exergue du comportement des autres qui s'allient contre lui et manquent clairement à leurs devoirs de bon voisinage. D'autant plus que si le voisin est connu pour ses turpitudes, sa désobéissance religieuse et affiche ainsi une attitude qui va à l'encontre de l'islam, c'est aux voisins de faire preuve d'exemplarité. Prendre soin des voisins et être de bon voisinage sont deux aspects relevant de ces nobles caractères (*makārim al-aḥlāq*) qui contribuent à parfaire la foi et qui jouent un rôle notoire au sein d'une civilisation, assurant la cohésion sociale, la transmission de valeurs morales mais aussi la parfaite coexistence de façon plus générale.

Bien que les schémas narratifs des récits n°103 et 112 présentent quelques différences et que le premier récit mette en exergue le thème du voisinage et son importance du point de vue de la cohésion sociale, il n'en demeure pas moins que le motif en question intègre –même dans une moindre mesure – le schéma narratif du second récit où l'attitude débauchée du voisin est à l'origine d'une rupture relationnelle avec son voisin Aḥmad ibn Ḥanbal. Son comportement lui vaut d'être mis à l'écart, à tort, par celui-ci mais son repentir lui permet aussitôt d'être réintégré à la communauté. Plus encore, il devient un modèle pour celle-ci dès lors qu'il fait l'objet d'un hadith où il apparaît aux côtés du prophète et dont Ibn Ḥanbal exige la diffusion.

Cependant, le message de ces deux récits ne s'articule pas uniquement autour de l'importance des invocations, du devoir de rendre le salut ou encore du rôle que jouent les rapports de voisinage dans l'harmonie collective mais porte également sur les erreurs de jugement. Mettre en avant deux figures aussi exemplaires que Mālik ibn Dīnār et Aḥmad ibn Ḥanbal connus pour leur savoir, leur ascèse et leur notoriété de façon générale mais dont le manque de clairvoyance leur fait porter une erreur de jugement sur un voisin repentit est significatif. Ce que le recueil nous montre encore une fois est qu'être pieux, ascète, savant et connu ne préserve pas des erreurs. Les deux voisins que Mālik et Ibn Ḥanbal s'empressent de juger, malgré leur attitude blâmable et leurs péchés, acquièrent un état spirituel, éthique et religieux supérieur au repentit

ordinaire puisque l'un devient un saint et que l'autre fait l'objet d'un hadith à diffuser. Le message que transmettent ces récits est donc clair : ne pas s'empresse de juger autrui car il se peut que celui-ci soit bien plus proche de Dieu qu'il n'y paraît et finisse par atteindre, lors de son repentir, un degré spirituel, éthique et religieux particulièrement élevé.

2.3.5.5. Ne pas promulguer de *fatwas* sans concertation : la femme de Dūmat al-Ġandal (n°99)

Dans une catégorie de motifs qui s'apparente à celle des erreurs de jugement, le recueil met l'accent sur la nécessité de ne pas s'empresse de lancer des *fatwas* en particulier avec le récit de « La femme de Dūmat al-Ġandal » (n°99). Dans ce récit rapporté par 'Ā'īša, celle-ci raconte qu'une femme de la localité de Dūmat al-Ġandal est venue consulter le prophète au sujet d'une certaine pratique de magie qu'elle a commencée mais non achevée.

'Ā'īša s'entretient avec son neveu 'Urwa ibn Zubayr¹⁰⁰⁵ au sujet de cette dame et de son histoire. En sanglots, celle-ci lui raconte que son mari s'étant absenté trop longtemps, elle s'en est plainte à une vieille femme qui lui a proposé une solution afin de faire revenir son époux au plus vite. A la tombée de la nuit, la vieille dame vient la retrouver avec deux chiens noirs. Elles montent les chiens et se retrouvent aussitôt à Babel. Elles y trouvent deux hommes suspendus par leurs pieds qui demandent à la femme de Dūmat al-Ġandal la raison de sa venue. Celle-ci leur répond qu'elle souhaiterait apprendre la magie. Les deux hommes lui répondent : « Nous ne sommes que tentation. Ne sois pas mécréante et retourne chez toi » (*innamā nahnu fitna falā takfurī wa arġi tī*)¹⁰⁰⁶. Elle refuse. Ils lui ordonnent alors d'aller près du four et d'y uriner. Elle s'y rend mais saisie de frayeur, elle ne fait rien de cela. Elle revient auprès d'eux et lorsque les deux hommes lui demandent ce qu'elle a vu, sa réponse négative révèle aussitôt son mensonge. Ils l'enjoignent donc de rentrer chez elle et de ne pas devenir mécréante. Mais elle refuse et se rend une deuxième fois près du four. Saisie de frayeur à nouveau, elle ne peut y uriner et retourne auprès des deux hommes qui réitèrent leurs propos. La troisième fois, elle

¹⁰⁰⁵ 'Urwa ibn Zubayr (m.v. 93-94/711-13) est l'un des Sept juristes de Médine, fils de Zubayr ibn al-'Awwām et de Asmā', fille du premier calife Abū Bakr et sœur de la femme du prophète, 'Ā'īša. Transmetteur de renom, il relate les événements les plus importants du début de l'islam et « nous devons à ses travaux de collecteur avant tout les transmissions qui sont d'une importance primordiale pour la vie du prophète (Sīra et Maġāzī) et qui servent encore aujourd'hui de points de départ très significatifs de toute étude historique ». En outre, la plupart des traditions qu'il transmet remonte à 'Ā'īša mais il se peut que la mention de celle-ci dans ses *isnāds* soit postérieure. Bien que des doutes puissent exister quant à l'authenticité des traditions collectées, il semblerait que les faits historiques qu'il transmet fasse moins l'objet d'interrogations étant donné qu'il évoluait dans un environnement très proche du prophète (SCHOELER, « 'Urwa b. al-Zubayr », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/JmFQ49l> (Consulté le 14 juillet 2021))

¹⁰⁰⁶ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.226.

urine et voit un cavalier au masque de fer sortir de son corps et monter vers le ciel. Elle rapporte aux deux suspendus sa vision et ceux-ci lui disent : « C'est ta foi qui t'a quittée. Va-t'en ! » (*dālika imānuki haraḡa minki idhabī !*)¹⁰⁰⁷. La vieille dame lui dit ensuite que dorénavant, tout ce qu'elle souhaiterait s'exaucera. Elle lui donne du blé à semer qui pousse, mûrit et sèche sous ses ordres. (Une référence au blé qui renvoie au pouvoir des récoltes symbolisé par les divinités païennes que sont Haurvatāt/Ƙordād et Amərətāt/Amurdād, gardiens de l'eau et des plantes¹⁰⁰⁸). Constatant que tout ce qu'elle désirait se réalise, la femme prend conscience de sa faute et se met à regretter sa conduite. Elle révèle toute son histoire à 'Ā'īša et consulte les compagnons du prophète au sujet de sa faute mais aucun d'eux n'ose émettre une *fatwa* qui ne soit pas fondée. On rapporte à la fin du récit d'après Hišām (m. 146/763), le fils de 'Urwa ibn Zubayr, que les compagnons se distinguaient par leur scrupule (*wara'*)¹⁰⁰⁹ et leur crainte de Dieu (*hašya*) et qu'ils ne se hasardaient point à émettre des avis non fondés sur la parole divine ou à se prononcer au sujet d'une question dont ils ne détenaient point le savoir émanant de Dieu (*wabu'adā'a min al-takalluf wa al-ḡur'a 'alā Allāh*)¹⁰¹⁰. Il ajoute également que si cette femme était venue solliciter ses contemporains, sans doute auraient-ils émis des *fatwas* sans fondement.

Dans ce récit, il est possible de distinguer deux motifs principaux. Le premier est relatif à l'usage de la magie et à ses conséquences sur la foi notamment. Quant au second, il s'agit de l'émission de *fatwas* infondées. Bien que le premier motif prédomine le schéma narratif du récit, il n'en demeure pas moins secondaire et le message principal du récit est plutôt axé sur la mise en garde d'émission de *fatwas*, le rapport des compagnons à leur émission et l'exemplarité de leur comportement. D'ailleurs, ce que révèle la dernière phrase du récit est explicite à ce sujet et peut être interprétée comme un message que transmet Ibn Qudama aux savants qui lui sont contemporains.

¹⁰⁰⁷ *Ibid*, p.227.

¹⁰⁰⁸ CHRAÏBI, 2014, p.119.

¹⁰⁰⁹ Le terme *wara'* désigne la notion de « scrupule » (KINBERG, 1985, p.41 ; « W-r- ' », *Kazimirski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/TmYcc0p> (Consulté le 10 juillet 2021) d'« abstention scrupuleuse » (URVOY, « Wara' », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/aQQmuC4> (Consulté le 10 juillet 2021) qui fait l'objet de considérations importantes du point de vue mystique notamment. Il est souvent associé au *zuhd* (KINBERG, 1985) qu'il précède, par exemple, dans les manuels d'itinérance d'al-Sarrāḡ et d'al-Qušayrī lesquels placent le *wara'* après la *tawba*. Compte-tenu de sa portée mystique, c'est une notion que nous aurions pu faire apparaître dans le sous-chapitre consacré aux stations spirituelles (2.2). Toutefois, le récit qui fait mention de cette notion n'insiste pas sur celle-ci comme étant une étape de l'itinéraire spirituelle du croyant. Il met en exergue le thème de l'émission de *fatwas* avant tout. Par conséquent, bien que le texte souligne, à la fin, le *wara'* et la *hašya* des compagnons, le texte ne nous a pas permis de traiter la notion telle une station spirituelle à part entière.

¹⁰¹⁰ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.227.

Quels sont les éléments qui nous permettent d'affirmer que la problématique des *fatwas* est centrale dans ce récit ? Tout d'abord, ce récit révèle un processus de repentir avorté. Les seules étapes que le texte met en avant sont la prise de conscience de la femme de Dūmat al-Ġandal et les regrets qu'elle éprouve quant à sa faute. Hormis ces deux éléments qui traduisent le début du processus, aucune conséquence de ce repentir n'est révélée dans le texte et le lecteur ne sait ce qu'il advient véritablement de cette femme car finalement, aucune *fatwa* n'est émise au sujet de sa faute. Néanmoins, l'un des thèmes du récit se réfère aux conséquences de l'usage de la magie. Malgré les avertissements répétés de ces deux êtres enchaînés à Babel¹⁰¹¹ qui renvoient implicitement puis explicitement (l'expression « *innamā nahnu fitna fa-lā takfurī [...]* » se réfère au verset 102 de la sourate *al-Baqara (La Vache)*) le lecteur au sort de Hārūt et Mārūt (récit n°1), la femme s'obstine et finit par uriner dans le four. Tout d'abord, nous noterons que la magie est ici utilisée dans le champ d'application susmentionné : celui des rapports entre l'homme et son épouse. Si la femme désire faire usage de la magie, c'est pour faire revenir son mari auprès d'elle et rien d'autre. Ensuite, lorsqu'elle urine dans le four à pain, elle souille « le lieu d'où provient notre nourriture quotidienne » et « renie [ainsi] le pain « naturel » (mais qui a sa part de sacralité) tel que Dieu nous le donne »¹⁰¹². Un cavalier de fer sort ensuite de son corps et se dirige vers le ciel. Les deux êtres enchaînés lui interprètent cette représentation comme étant sa foi qui la quitte. Ayant accompli cet acte, elle dispose dorénavant des pouvoirs nécessaires pour faire revenir son époux mais sa prise de conscience n'intervient qu'une fois qu'elle réalise la portée de ce pouvoir.

Ce récit est le seul récit du recueil qui met en avant le motif de la magie, considéré comme un grave péché. En effet, dans un fameux hadith antérieurement cité, le prophète avait ordonné que l'on s'écarte des sept qui mènent à la perdition¹⁰¹³. Dans le fameux recensement d'al-Dahabī (*Les grands péchés*), la sorcellerie intervient en troisième position, après l'associationnisme et le meurtre d'un être humain¹⁰¹⁴. Bien que la sorcellerie fasse presque unanimement partie intégrante de ladite catégorie, se situant même en haut de cette hiérarchie, elle occupe une place relativement insignifiante dans le recueil dont les motifs littéraires et

¹⁰¹¹ Comme le souligne Aboubakr Chraïbi dans son article « La magie, les deux anges et la femme », Babel, appelée plus communément Babylone fait « partie en quelque sorte de l'environnement naturel de Hārūt et Mārūt et sert de lieu de référence pour l'enseignement de la magie » (CHRAÏBI, 2014, p.116).

¹⁰¹² CHRAÏBI, 2014, p.119.

¹⁰¹³ AL-BUHĀRĪ, vol. 8, 1997, p.447 : n°6857.

¹⁰¹⁴ Il en est de même dans l'article de Wensinck et de Gardet relatif à la faute (*ḥaḥī'a*) dans lequel la sorcellerie intègre également la catégorie des grands péchés ; l'intérêt de cet article résidant notamment dans la synthèse qu'il fait des différentes catégorisations afin d'en offrir une au lecteur qui regroupe au mieux les avis (WENSICK et GARDET, « ḥaḥī'a », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/YmYldyJ> (Consulté le 19 décembre 2018)

religieux ne s'articulent pas autour du degré de gravité des fautes commises mais plutôt autour de la conception d'un idéal humain voulu par l'auteur où le rapport à la dévotion et le rapprochement avec Dieu en particulier à travers le renoncement représentent les piliers de cet idéal. Malgré le peu de place que possède le motif de la magie/sorcellerie, le récit de la femme de Dūmat al-Ġandal transmet un message explicite : l'usage de la magie prive le croyant de sa foi. Mais une fois le message transmis et le regret de la femme exprimé, le schéma narratif est orienté vers le second motif : celui des émissions de *fatwas* non fondées sur la parole divine. En effet, lorsque 'Ā'īša consulte les compagnons au sujet de cette femme, aucun n'ose émettre de *fatwa* ; le processus de repentir de la femme n'aboutissant donc pas. En outre, le récit s'achève sur une parole du fils de 'Urwa ibn Zubayr qui justifie le comportement des compagnons par leur scrupule (*wara'*), leur crainte (*ḥašya*) vis-à-vis de Dieu et leur retenue quant à l'émission de *fatwas* qui ne trouveraient pas leur fondement dans la Révélation. A ce sujet, dans les *Sunan* d'Abū Dāwūd, Abū Hurayra rapporte que Muḥammad dit un jour : « A qui l'on adresse une *fatwa* non basée sur la science, son péché sera endossé par celui qui émit ladite *fatwa* » (*man uftīya bi-ġayr 'ilm kāna iṭmuhu 'alā man aftāhu*)¹⁰¹⁵. Les conséquences d'une émission de *fatwas* infondées sont donc importantes, ce qui explique la réticence des compagnons à émettre une quelconque opinion.

Le contexte historique d'Ibn Qudāma est marqué par de nombreuses tensions, aussi bien politiques que religieuses. Outre les Croisades qui se succèdent, l'arène politique et religieuse se distingue par l'affirmation des différentes écoles juridiques et leur rivalité. Bien que l'*iftā'*, autrement dit l'émission de *fatwas*, soit fondée sur une connaissance profonde du *fiqh* réunissant aussi bien le Coran et la Sunna que le corpus des *fatwas* antérieures, « n'importe quel *faqīh* possédant des connaissances suffisamment solides en sciences juridiques pouvait être sollicité pour rendre des *fatwas* : tout *faqīh* était un mufti potentiel »¹⁰¹⁶. A noter que dans la ville de Bagdad où notre auteur reçoit une partie de sa formation, la majorité des *muftis* sont hanbalites ; l'émission de *fatwas* est donc « un moyen de rendre effectives et pratiques leurs connaissances en *fiqh*, et de diffuser les positions de leur *madḥab* [...] »¹⁰¹⁷. Mais plus que de transmettre les différentes positions de leur école juridique, Vanessa Van Renterghem souligne dans son ouvrage un fait qui retient particulièrement notre attention lorsqu'elle précise que les

¹⁰¹⁵ ABU DAWUD, 2008, p.214-15 : n°3657.

¹⁰¹⁶ VAN RENTERGHEM, 2015b : §3, [en ligne] : <https://cutt.ly/PmYYNq6> (Consulté le 10 juillet 2021)

¹⁰¹⁷ *Ibid.*

sources mentionnant la pratique de l'*iftā'* « insistent volontiers sur les cas extraordinaires, en particulier ceux où les puissants réclamaient des *fatwas* allant dans le sens de leurs intérêts [...] »¹⁰¹⁸, traduisant leur besoin de rendre ainsi leurs actes légitimes¹⁰¹⁹. C'est probablement contre cette pratique qu'Ibn Qudāma met en garde (en prenant comme exemple une pauvre femme délaissée par son mari). Une mise en garde qui se reflète éminemment bien dans la dernière phrase du récit qu'Ibn Qudāma dirige – selon nos hypothèses – vers ses contemporains. Le message rendu explicite, le rapport des savants aux *fatwas* qui devrait se traduire par un scrupule et une crainte éprouvée à l'égard de Dieu intègre, par conséquent, l'économie du recueil.

Parmi les motifs que révèle la suite de l'ouvrage et sans rapport direct avec la question des *fatwas*, nous avons retenu le rapport au chant et aux instruments de musique dont la présence dans le texte d'Ibn Qudāma révèle l'un de ses partis pris qu'il est pertinent de mettre en exergue afin de mieux cerner sa conception de l'idéal humain.

2.3.5.6. Le blâme du chant et des instruments de musique

Il existe une problématique liée au caractère condamnable du chant et de la musique qui réside dans l'absence d'interdiction explicite relative à la pratique de ceux-ci dans le Coran. Tel que l'affirme Seyyed Hossein Nasr,

*the question of the significance and legitimacy of music in the total structure of the Islamic tradition, [...], is not merely juridical or theological. It involves most of all the inner and spiritual aspect of Islam, and therefore whatever ambiguities exist on the juridical level, the ultimate answer, especially as far as the relation of music to Islamic spirituality is concerned, must be sought above all in Sufism*¹⁰²⁰

En effet, dans le Coran, c'est l'expression *lahw al-ḥadīṭ* (Coran 31 : 6) traduite par de « plaisants discours » ou un « entretien frivole »¹⁰²¹ qui fait l'objet d'une interprétation qui tend vers la notion de chant. Elle désigne, dans le *Tafsīr* d'al-Ṭabarī, le « chant » (*al-ḡinā'*), « le chant et ce qui lui est similaire » (*al-ḡinā' wa ašbāhuhu*), « le chant et son écoute » (*al-ḡinā'*

¹⁰¹⁸ VAN RENTERGHEM, 2015b : §5, [en ligne] : <https://cutt.ly/PmYYNq6> (Consulté le 10 juillet 2021)

¹⁰¹⁹ A ce sujet, Van Renterghem donne dans son ouvrage (2015b) plusieurs exemples de califes ayant ordonné l'émission de *fatwas* en leur faveur afin de supprimer tel ou tel personnage.

¹⁰²⁰ LEWISOHN, 1997, p.2.

¹⁰²¹ Selon la traduction de Jacques Berque de ce même verset.

wa-l-istimā' lahu) et « le chant et tout type de divertissement » (*al-ġinā' wa kullu la'ib*)¹⁰²². Dans le *Tafsīr* d'al-Qurtubī et dans celui d'Ibn Kaṭīr, l'interprétation est la même si ce n'est que dans le premier, « les instruments » (*al-ma'āzif*)¹⁰²³ s'ajoutent au chant.

Quant aux hadiths, l'un d'eux se distingue des autres par sa fréquence de citation et sa présence dans le recueil d'al-Buḥārī notamment. Rapporté par Abū 'Amir ou Abū Mālik al-Aš'arī, celui-ci raconte avoir entendu le prophète dire que parmi les gens de sa communauté, certains rendront licite l'adultère, le port de la soie, le vin et l'usage d'instruments de musique (*la-yakūnanna min ummatī aqwām yastahillūn al-ḥira wa-l-ḥarīr wa-l-ḥamr wa-l-ma'āzif*)¹⁰²⁴.

En termes de sources légales, seuls les exégèses et les recueils de hadiths font état de la question et décrivent ce type de divertissements comme interdits. Néanmoins, la littérature primaire à tendance religieuse se positionne très vite contre l'usage d'instruments et le chant avec le tout premier ouvrage dédié à ce thème : *Damm al-malāhī*.

Dans cet ouvrage, Ibn Abī al-Dunyā entend « systématiser et conceptualiser le sens péjoratif [de *malāhī*] qu'il désigne comme « les instruments de divertissement », étendant sa signification à tout ce qui détourne le croyant de ses obligations religieuses¹⁰²⁵. Le *Damm al-malāhī* d'Ibn Abī al-Dunyā est donc non seulement l'un des premiers ouvrages religieux qui s'opposent à la musique – contrairement aux ouvrages d'*adab* tel que le monumental *Kitāb al-aġānī* qui lui sont très favorables – mais il représente également le point de départ de nombreuses réflexions d'auteurs postérieurs¹⁰²⁶. Parmi ces réflexions, nous pouvons citer le *Talbīs Iblīs* d'Ibn al-Ġawzī lequel condamne radicalement la musique et la danse car représentant une tentation de Satan qui « dominates the soul, making it slave to its passions if it does not resist »¹⁰²⁷. Puis, nous citerons l'opuscule de vingt-quatre pages attribué à Ibn Qudāma (1983).

Dans ce bref ouvrage recensé notamment par Brockelmann¹⁰²⁸, l'auteur émet son opinion concernant le chant, la danse, les instruments de musique, les plaintes, l'élévation de la voix et « ce qu'ils appellent *dīkr* et *tahlīl*¹⁰²⁹, comme soi-disant moyen de se rapprocher de Dieu »¹⁰³⁰. Le texte pose d'emblée la problématique en interrogeant leur permissibilité. La réponse d'Ibn

¹⁰²² <https://cutt.ly/LmYUut0> (Consulté le 20 juin 2019)

¹⁰²³ <https://cutt.ly/MmYOjEw> (Consulté le 20 juin 2019)

¹⁰²⁴ AL-BUḤĀRĪ, vol.7, 1997, p.286 : n°5590.

¹⁰²⁵ SHILOAH, 1997, p.146.

¹⁰²⁶ *Ibid.*

¹⁰²⁷ *Ibid.*, p.154.

¹⁰²⁸ BROCKELMANN, 1937, p.688-89.

¹⁰²⁹ Le *tahlīl* est le fait de prononcer la profession de foi (*lā ilāha illā Allāh*) (« H-1 », Kazimirski, [en ligne] : <https://cutt.ly/RQQmgr4> (Consulté le 10 juillet 2021)

¹⁰³⁰ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1983, p.1.

Qudāma à cette question est catégorique, considérant que celui qui œuvre dans cette direction est « un fauteur qui compromet sa moralité/ses vertus et celui qui persiste dans cette direction rend sa profession de foi vaine » (*inna fā'il hāda muḥtī'sāqiṭ al-murū'a*¹⁰³¹ *wa-l-dā'im 'alā hāda al-fi'l mardūd al-šahāda fī al-šar'*)¹⁰³².

Plus loin dans le texte, Ibn Ḥanbal dit au sujet du *tagbīr* (qui désigne en d'autres termes le *samā'*¹⁰³³) qu'il n'est qu'innovation (*huwwa bid'a*)¹⁰³⁴ et al-Šāfi'ī Muḥammad ibn Idrīs de rajouter qu'il n'est qu'une invention des Manichéens qui détourne les gens du Coran¹⁰³⁵. Il en est de même concernant les instruments de musique (ici le tambour et la flûte) qui compromettraient la moralité/l'éthique/les vertus de celui qui en joue mais également de son auditeur¹⁰³⁶.

Quant au chant, Ibn Qudāma nous signale que les avis des savants sont partagés¹⁰³⁷. Malgré la divergence des opinions, la place qu'accorde l'auteur à la critique du chant qui, comme cité à plusieurs reprises, « fait croître l'hypocrisie dans le cœur » (*al-ḡinā' yunbitu al-nifāq fī al-qalb*)¹⁰³⁸, suggère le parti pris d'Ibn Qudāma sur la question et que les récits de notre recueil confirment par ailleurs. En effet, celui-ci incite ceux qui désirent le salut de se conformer à la Parole de Dieu et de prendre pour modèle le prophète car « toute nouveauté est innovation et toute innovation est égarement » (*kull muḥdaṭa bid'a wa kull bid'a ḍalāla wa-kull ḍalāla fī al-nār*)¹⁰³⁹.

Si Ibn Qudāma est un hanbalite soufi qui défend sa conception de la mystique qu'il inscrit dans la lignée de celle d'al-Ġazālī et qui se reflète notamment dans le *Kitāb al-tawwābīn*, il réfute explicitement certaines pratiques favorisant l'usage d'instruments de musique et le chant. Dans son *Kitāb al-tawwābīn*, cette réfutation se reflète dans plusieurs récits où ces divertissements peuvent être associés à une figure en particulier : celle de la *qayna*.

¹⁰³¹ Le terme *murū'a* est un terme qui relève de l'éthique et renferme plusieurs notions telles que la pudeur, la discrétion et l'attitude vertueuse de façon générale. C'est l'homme dans sa perfection (*kamāl al-ruḡūliyya*), dans son humanisme (*al-insāniyya*) (« M-r-' », *Lisān al-'Arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/BTFH6r6> (Consulté le 12 novembre 2021)) et ce qui préserve l'homme de commettre de mauvaises actions, entre autres (« M-r-' », *Lane's Lexicon*, [en ligne] : <https://cutt.ly/zTfJxKU> (Consulté le 12 novembre 2021)).

¹⁰³² IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1983, p.6.

¹⁰³³ *Ibid*, p.8.

¹⁰³⁴ *Ibid*, p.7.

¹⁰³⁵ *Ibid*.

¹⁰³⁶ *Ibid*, p.10.

¹⁰³⁷ *Ibid*, p.12.

¹⁰³⁸ *Ibid*, p.12, 18.

¹⁰³⁹ *Ibid*, p.19.

2.3.5.6.1. Le rôle de la *qayna* : Al-Qass et Sallāma l'esclave (n°94) et Le dévot (n°109)

La *qayna* (pl. *qiyān* ou *qaynāt*) est un terme qui désigne une catégorie d'esclaves-chanteuses¹⁰⁴⁰ que l'on retrouve aussi bien à l'époque préislamique qu'après l'avènement de l'islam. Dans son épître dédiée aux esclaves-chanteuses, Ğāhiz les associe étroitement au '*išq* duquel il donne une définition tout à fait négative¹⁰⁴¹. Selon lui, le '*išq* se compose de « l'amour-sentiment (*ḥubb*), de la passion (*hawā*), de l'affinité (ou sympathie : *mušākala*) et de la fréquentation (*ilf*) ; il débute, s'aggrave, s'arrête à son paroxysme, puis décroît progressivement jusqu'à sa totale décomposition à l'heure de la lassitude »¹⁰⁴². Ce qui différencie donc le '*išq* du *ḥubb* est le *hawā* qui l'anime et qui est souvent le propre des amants. A noter également que la *qayna* qui donne à son maître un enfant et qui devient, par conséquent, *umm walad* – « concubine d'un Grand [un personnage important] et mère de son enfant » - « [...] sort du circuit du '*išq* ' »¹⁰⁴³. Ainsi, « un véritable fléau est le '*išq* [qu'inspirent] les *qiyān*, en dépit de leurs multiples qualités et du bonheur qu'elles procurent ; n'offrent-elles pas en effet à l'homme une gamme de plaisirs que l'on ne saurait trouver réunis nulle part ailleurs ? »¹⁰⁴⁴. Il y a donc dans leur fréquentation « la plus dangereuse séduction »¹⁰⁴⁵, de quoi détourner les créatures de leur Créateur : « si le diable ne disposait ni d'autres ruses pour tuer, ni d'autre emblème, ni d'autre charme pour séduire, les *qiyān* lui suffiraient certainement »¹⁰⁴⁶.

Dans le *Kitāb al-tawwābīn*, la figure de la *qayna* joue un rôle plus ou moins déterminant dans la transformation du personnage principal selon les récits. Dans le récit de « Mūsā ibn Muḥammad ibn Sulaymān al-Hāšimī » (n°73) que nous avons déjà résumé (2.2.2.2), la mention des esclaves-chanteuses intègre la longue description que le narrateur fait de la vie d'apparat du jeune homme, jouant un rôle négatif dans le récit. Dans cette description qui s'étend sur un peu plus d'une page, il y décrit les différents éléments du belvédère duquel il avait pour habitude de regarder les passants, sa décoration, les domestiques et leurs vêtements puis les chanteuses

¹⁰⁴⁰ En ce qui concerne le sens primitif de ce terme, il semblerait que les lexicographes n'aient point trouvé d'accord, ignorant son origine réelle (PELLAT, « Kayna », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/9mYPkA2> (Consulté le 30 juillet 2020))

¹⁰⁴¹ SICARD, 1987, p.330.

¹⁰⁴² PELLAT, 1963, p.139.

¹⁰⁴³ SICARD, 1987, p.333.

¹⁰⁴⁴ PELLAT, 1963, p.141.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*

¹⁰⁴⁶ PELLAT, 1963, p.144.

qui étaient installées dans un salon extérieur afin qu'il puisse les voir (*al-qaynāt bi-ḥiḍā'ihī fī mağlis ḥāriğ min al-qubba yarāhunna*)¹⁰⁴⁷.

Il en est de même dans le récit d'« Un homme et son esclave » (« Rağul wa ġārīyatuhu », n°115) où la fonction de *qayna* s'insère dans une dynamique de divertissements générale. Elle fait partie des festivités au même titre que la boisson et le luth mais ne possède aucune influence directe sur le repentir du personnage.

En revanche, dans le récit d'«Al-Qass et Sallāma l'esclave » (n°94) et du « Dévot » (n°109), les esclaves-chanteuses jouent un rôle de premier plan dans la transformation négative du personnage. Ainsi, le premier récit que nous avons précédemment résumé (2.2.1.2.1) met en scène Sallāma, l'une des *qiyān* les plus célèbres. Al-Qass qui est connu pour sa piété voit ses années consacrées à la dévotion remises en cause lorsqu'il succombe à la voix de la chanteuse qui nourrit en lui un désir le conduisant presque au péché de la chair. Le motif du dévot qui commet/est sur le point de commettre le péché de la chair est un motif que l'on a déjà évoqué lorsqu'on étudiait les personnages qui se caractérisaient dès le début du récit par leur dévotion. Nous avons également souligné la particularité du schéma narratif de ce récit unique qui mettait en scène un ancien dévot qui ne meurt point (contrairement aux récits n°27, 28, 29 et 30) mais qui retourne à la dévotion avant même d'avoir commis le péché en question.

Dans ce récit, la chanteuse, en plus de tenter le personnage, le pousse à pécher et lorsque s'opère chez lui une prise de conscience, elle lui dit : « Ne crois-tu pas que Dieu acceptera notre repentir ? ». Elle définit le repentir comme un principe abrogeant le péché commis mais « *Allah accueille seulement le repentir de ceux qui font le mal par ignorance et qui aussitôt se repentent. Voilà ceux de qui Allah accueille le repentir. Et Allah est Omniscient et Sage* » (*innamā al-tawba 'alā Allāh li-llaḍīna ya'malūna al-sū' bi-ğahāla tumma yatūbūna min qarīb fa-ūlā'ika yatūbu Allāh 'alayhim wa kāna Allāh 'alīman ḥakīman*) (Coran 4 : 17). Le dévot repenti s'en va alors et retourne à l'ascèse.

Dans le récit n°109, le personnage principal est – ici encore – un dévot connu pour son excès de piété, œuvrant dans l'effort, priant à s'en abîmer les pieds et pleurant jusqu'à risquer sa vue. Sa famille et ses voisins se rassemblent et exigent de lui qu'il se marie. Il achète une esclave, qui devient sa femme, mais qui passe son temps à chanter sans qu'il le sache. Un jour, alors

¹⁰⁴⁷ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.177.

qu'il prie dans sa pièce dédiée à la dévotion (*miḥrāb*), la femme qui chante comme à son habitude, élève la voix. Le dévot délaisse ses prières, incapable de poursuivre sa dévotion. S'approchant de lui, elle lui dit : « Ô mon maître ! Tu as gâché ta jeunesse et refusé les plaisirs de la vie d'ici-bas toutes ces années passées. Pourquoi ne jouirais-tu pas de moi ? » (*Yā. Mawlāya ! la-qad ablayta šabābaka wa rafadta laddāt al-dunyā ayyām ḥayātika fa-law tamatta 'ta bī*). A ces paroles, le dévot se tourne vers cette vie, délaissant celle qu'il a consacrée à la dévotion.

Informé de la situation, l'un de ses frères – également dévot – lui envoie une lettre dans laquelle il le met en garde contre la mort qui survient à tout moment, lui qui a troqué le Coran et la prière pour la *qayna* (bien qu'elle soit légalement son épouse). Il le met en garde contre le jour de la Résurrection durant lequel il devra rendre des comptes devant Dieu.

Après lecture de la lettre, s'opère chez le personnage principal une prise de conscience suivie d'une volonté de repentir immédiate : le dévot se levant avec hâte, brisant les verres de vin et se séparant de son esclave/femme, déterminé à ne plus manger ni dormir jusqu'à ce qu'il meure. Trois jours après sa mort, son frère en religion le voit en rêve et l'interroge : « Que Dieu a-t-Il fait de toi ? ». Le dévot lui répond qu'il a pu, grâce au Seigneur, entrer au paradis où Celui-ci lui a offert en compensation une femme qui lui sert à boire et le divertit ; le texte opposant ainsi la femme d'ici-bas sujet/objet de tentation et celle permise dans l'au-delà (*ḥūriyya*).

Dans ce récit, l'esclave-chanteuse devenue son épouse joue un rôle immédiat dans le processus de dégradation du personnage. Elle élève la voix et s'approche de lui pour le tenter, l'invitant explicitement à prendre possession d'elle (alors qu'il priait) et l'incitant à délaissier la dévotion pour les divertissements d'ici-bas. Le rôle tout à fait négatif qu'elle joue dans le récit n'est pas sans rappeler l'épître d'al-Ġāḥiẓ notamment où la *qayna* est associée à la passion et aux divertissements qui détournent le croyant de ses obligations.

Le schéma narratif de ce récit s'inscrit dans la lignée des récits susmentionnés (n°27, 28, 29, 30) où le dévot, malgré ses années passées dans la dévotion, incline instantanément pour les plaisirs d'ici-bas. La transformation presque immédiate des personnages révèle la force de persuasion qu'incarne les plaisirs de la *dunyā* et ici, la voix et les propos de l'esclave-chanteuse. Objet puis sujet de tentation, la chanteuse accélère le processus lorsqu'elle élève la voix afin qu'il l'entende, le troublant dans ses prières. La facilité avec laquelle le dévot se détourne de son ascèse contribue également à mettre l'accent sur la faiblesse de l'homme.

Si l'on considère la place que possède le chant dans le schéma narratif du récit et le rôle que joue la chanteuse dans celui-ci, l'on peut aisément saisir le message que désire transmettre Ibn

Qudāma au lecteur. En d'autres termes, le chant pervertit, détourne le croyant de ses obligations religieuses, de la dévotion, de son éthique et incarne l'un des plaisirs d'ici-bas. Puis, il s'oppose, en réalité à un autre usage que l'on fait de la voix : celui de la récitation coranique.

2.3.5.6.2. Le chant *versus* la récitation du Coran : Mūsā ibn Muḥammad ibn Sulaymān al-Hāšimī (n°73), Zādān le chanteur (n°78) ; Un homme et son esclave (n°115) et Le *šayḥ* des Muhallabī et son esclave (n°116)

En effet, si le chant est instrumentalisé dans ces récits par les *qiyān* qui en font usage à des fins profanes, il s'oppose explicitement, dans quatre de nos récits à la récitation du Coran. Ainsi, dans le récit de « Mūsā ibn Muḥammad ibn Sulaymān al-Hāšimī » (n°73) que nous avons susmentionné à plusieurs, le jeune homme demeure vingt-sept ans avant d'entendre, un jour alors qu'il se divertissait, une « voix mélodieuse » (*nağma* – litt. : un beau son émanant d'une lecture ou autre (*ğars al-kalima wa ḥusn al-ṣawt fī al-qirā'a wa ġayrihā*)¹⁰⁴⁸) qui retient son attention. Le récit met en scène une première antithèse : la chanson *versus* le Coran. Mūsā n'entend plus le son des chanteuses mais celui des versets du Coran qui couvre d'ailleurs le premier et témoigne de la primauté du texte révélé sur tout autre type de parole. La dimension performative des versets coraniques est telle que leur influence sur le personnage est immédiate.

Il en est de même dans le récit de « Zādān le chanteur » (n°78) :

*On raconte d'après 'Abd Allāh ibn Mas'ūd*¹⁰⁴⁹ (*rađīya Allāh 'anh*) *qu'un jour, alors qu'il passait près d'un lieu aux environs de Kūfa, il vit un groupe de jeunes hommes buvant et se livrant à la débauche. Parmi eux, il y avait un jeune dénommé Zādān qui jouait d'un instrument et chantait. Il possédait une belle voix. Lorsque 'Abd Allāh entendit cela, il dit : « Quelle belle voix ce serait à la lecture du livre de Dieu ! »*

Il mit son manteau sur sa tête et s'en alla. Zādān, en entendant ces propos, dit alors : « Qui était-ce ? » [Ses compagnons] répondirent : « 'Abd Allāh ibn Mas'ūd, le compagnon du Prophète (sa) ». « Et qu'a-t-il dit ? » « Il a dit : « Quelle belle voix ce serait à la lecture du livre de Dieu ! » »

¹⁰⁴⁸ « N-ğ-m », *Lisān al-'Arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/omYDw3r> (Consulté le 30 juillet 2020)

¹⁰⁴⁹ 'Abd Allāh ibn Mas'ūd : contemporain et compagnon du Prophète. Il est connu pour être l'un des premiers convertis et pour sa lecture du Coran également qu'il recueillait directement de la bouche du Prophète. A ce sujet, sa lecture coranique aurait fait l'objet de certaines controverses, aux côtés de son exégèse et de sa transmission de certains hadiths également (VADET, « Ibn Mas'ūd », in *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/MYHQ436> (Consulté le 15 février 2019)

Il se leva alors, prit son luth et le brisa contre le sol. Puis, il se mit à courir après lui pour le rattraper. Éprouvant des remords, il pleura devant 'Abd Allāh qui l'étreignit et dit : « Comment n'aimerai-je pas celui que Dieu – le Tout-Puissant - aime ? ». Zāḍān se repentit de ses péchés et se joignit à 'Abd Allāh auprès de qui il apprit le Coran, acquis ce qu'il fallait de savoir et devint imam [...].

En mettant en scène un chanteur qui délaisse son activité pour se consacrer notamment à la lecture du Coran, le premier récit révèle de façon explicite l'un des messages transmis dans le recueil où le chant est blâmé, les instruments de musique brisés et la récitation du Coran louée.

Le second récit (n°115), que nous avons traduit antérieurement mettait en scène cette opposition chant *versus* Coran lorsque l'homme s'était tourné vers Abū Hišām et lui demandait s'il pouvait faire mieux que l'esclave qui chantait. La primauté du Coran domine le discours et incarne le point de départ de la transformation positive du maître. En effet, lorsque celui-ci demande à Abū Hišām s'il peut faire mieux que le chant de l'esclave, ce dernier lui récite les versets d'une sourate mecquoise où les motifs apocalyptiques dominants ont pour objectif de provoquer une prise de conscience chez l'auditeur/lecteur ; les larmes étant – dans le cas présent – étroitement associées à la crainte provoquée par l'évocation du Jugement dernier. Les versets remplissent pleinement leur rôle puisque la prise de conscience du maître – ivre – est immédiate. Le texte met dès lors l'accent sur la valeur performative de ces versets qui transcende la conscience, même lorsque le personnage est ivre. Le maître affranchit ensuite son esclave, déverse le vin, brise le luth et se détache ainsi de tout type de divertissements¹⁰⁵⁰.

¹⁰⁵⁰ Bien qu'aucun détail ne soit donné au lecteur sur le mode de vie qu'il adopte lorsqu'il se joint à Abū Hišām durant quarante ans, la mention de ce chiffre est révélatrice en mystique.

En effet, dans les *'Awārif* de Suhrawardī, plusieurs chapitres consacrés à la « retraite de quarante jours » (*arba 'iniyya*), se justifie par un soi-disant hadith du prophète qui stipule que « celui qui se voue totalement à Dieu pendant quarante matins, les fontaines de la sagesse jaillissent de son cœur sur sa langue » (Cité par CHODKIEWICZ, 1998, p.43). Bien que Chodkiewicz nous signale que le hadith en question ne figure dans aucun des recueils canoniques (CHODKIEWICZ, 1998, p.43 : note n°19). La symbolique du chiffre est bien présente, « traditionnellement mis en rapport avec le délai de préparation que Dieu impose à Moïse avant la rencontre au Sinaï (Coran 7 :142) et aussi avec la période de quarante jours (ou quarante ans) pendant laquelle le corps d'Adam attend l'insufflation de l'esprit. Mais il est à noter en outre que quarante est la valeur numérique de la lettre *Mīm*, initiale de *mawt*, la mort » (CHODKIEWICZ, 1998, p.43). Et il se trouve quand dans notre récit, le personnage meurt après s'être joint à Abū Hišām durant quarante ans, période durant laquelle il atteint sans doute un certain degré de maturation spirituelle et qui expliquerait vraisemblablement son entrée au paradis une fois décédé.

Le récit intitulé « Le *ṣayḥ* des Muhallabī et son esclave » (n°116) présente un schéma similaire¹⁰⁵¹ au récit n°115, si ce n'est que les versets cités diffèrent. Il n'est aucunement fait mention de la sourate 81 et le dévot commence par citer les fragments de versets suivants :

[...] *La jouissance d'ici-bas est éphémère, mais la vie future est meilleure pour quiconque est pieux. Et on ne vous lésera pas, fût-ce d'un brin de noyau de datte. Où que vous soyez, la mort vous atteindra, fussiez-vous dans des tours imprenables [...]* » ([...] *qul matā' al-dunyā qalīl wa-l-āhira ḥayr li-man ittaqā wa lā tuḏlamūn fatīl aynamā takūnū yudrikukum al-mawt wa law kuntum fī burūġ muṣayyada [...]*) (Coran 4 : 77-78)

Il verse la coupe de vin dans la mer et après que le dévot lui ait récité le verset suivant :

Et dis : « La vérité émane de votre Seigneur ». Quiconque le veut, qu'il croie, quiconque le veut qu'il mécroie. Nous avons préparé pour les injustes un Feu dont les flammes les cernent. Et s'ils implorent à boire on les abreuvera d'une eau comme du métal fondu brûlant les visages. Quelle mauvaise boisson et quelle détestable demeure ! » (wa *qul al-ḥaqq min rabbikum fa-man šā'a fa-l-yu'min wa man šā'a fa-l-yakfur innā i'tadnā li-l-ẓālimīn nāran aḥāṭa bihim surādiqūhā wa in yastaġītū yuġātū bi-mā'in ka-l-muhl yašwī al-wuġūh bi'sa al-šarāb wa sā'at murtafaqā*) (Coran 18 : 29),

le *ṣayḥ* déverse dans l'eau l'intégralité de l'outre et brise le luth.

Contrairement au récit n°115, celui-ci s'achève non seulement par le repentir du *ṣayḥ* mais également par celui de l'esclave-chanteuse qui enfile une sorte de chemise de poils (*midra'a*) et par-dessus une tunique de laine. Elle passe son temps à prier la nuit et à jeûner durant la journée, demeurant ainsi quarante nuits jusqu'à ce qu'elle parvienne à la récitation, lors d'une de ses prières nocturnes, du verset susmentionné relatif à la boisson (Coran 18 : 29).

¹⁰⁵¹ Le contexte qui partage de nombreux motifs avec le récit qui lui précède laisse penser qu'il pourrait s'agir du même récit, rapporté par différents transmetteurs et ayant fait l'objet de modifications. Notre étude étant dédiée à l'analyse interne du recueil et non à la place que possèdent ces récits dans la littérature arabe classique en général, nous nous contenterons de noter que les deux récits se retrouvent dans deux ouvrages différents, outre le *Kitāb al-tawwābīn*. Le récit n°115 qui figure dans le *Maṣāri' al-uššāq* d'al-Sarrāġ (m. 500/1106) (2019 : 142) s'achève néanmoins avec le verset 222 de la deuxième sourate ; le texte ne mentionnant pas le fait que les deux personnages soient demeurés ensemble durant quarante ans ni que le repentir fut admis au paradis. Une mention qui possède son importance comme nous l'avons précédemment évoqué.

Le deuxième récit quant à lui est cité dans *Qatlā al-qur'an* d'al-Ṭa'labī (m. 426/1035) (2008, p.183-85) et ne révèle aucune différence avec la version que nous possédons. L'on pourrait croire, si l'on se réfère à la date de mort des auteurs et par conséquent à la chronologie des récits que le récit n°115 fut raccourci et qu'il était au départ bien plus long. La question demeure ouverte et ce que l'on retient est la présence des deux récits dans le recueil, l'auteur ayant jugé nécessaire de faire apparaître les éléments les plus pertinents de chacun.

Il s'agit non seulement du deuxième personnage du recueil à être à la fois l'un des personnages principaux, chanteur et repenté mais également de l'unique esclave-chanteuse qui se repent, adopte un mode de vie ascétique et qui plus est affranchie. Sa transformation est, par ailleurs, plus significative que celle du *šayḥ* puisqu'elle passe d'un état éthiquement inférieur à supérieur en intégrant la catégorie des ascètes. Repentée et renonçante, elle revêt l'habit des ascètes et adopte leurs pratiques. Tout comme Zādān le chanteur (n°78), l'esclave passe du chant à la dévotion, la puissance performative des versets coraniques l'emportant sur le chant, du moins à caractère profane.

Bien que la problématique du chant et de la musique en général fasse l'objet de controverses, Ibn Qudāma prend le parti de s'y opposer, inscrivant sa pensée dans celle d'une tendance mystique où la joie est dépréciée et la tristesse et les pleurs loués. Sur les six récits mentionnés, quatre mettent l'accent sur l'antithèse Coran *versus* chant, signalant la primauté du Coran dont les versets ont le pouvoir de provoquer chez le personnage une prise de conscience immédiate, même en état d'ébriété. Dans les deux autres récits (n°94 et 109), l'opposition concerne indirectement le Coran mais plus globalement la dévotion puisqu'ils mettent en scène des personnages qui, malgré leur piété et leurs pratiques ascétiques par lesquels ils se distinguent, se détournent de la dévotion à cause du chant. Si les versets coraniques révèlent une force de persuasion notable, le chant et la musique ne possèdent pas moins le pouvoir de détourner aussitôt le croyant, et plus encore le dévot, de l'adoration de Dieu. Ce qui est décrié par l'auteur est relatif à tout type de plaisir ou de divertissement susceptibles d'éloigner le croyant de son premier objectif : l'adoration de Dieu en vue du salut dans l'au-delà. Néanmoins, un seul récit du recueil établit une distinction entre le chant profane et le poème mystique récité, nous permettant de relever ce que l'auteur tolère alors et ne réfute point.

2.3.5.6.3. Le poème mystique : le maître de Bid'a (n°127)

Dans le récit du « Maître de Bid'a » (n°127) que l'on a déjà résumé lorsque l'on évoquait la notion de *maḥabba* (2.2.5), deux verbes en particulier sont à relever : *ḡannā* et *anšada*. Le premier est utilisé dans la deuxième partie du récit, lorsque le maître de Bid'a raconte à Sarī les débuts de sa « maladie ». Lorsqu'elle était chanteuse et musicienne, elle prend un jour son luth et se met à chanter (*wa hiyya tuḡannī*) un poème dont le contenu porte sur le thème de l'amour divin. Soudain, elle brise son luth, se lève et se met à pleurer abondamment. Depuis ce jour,

elle ne cesse de pleurer, ne boit plus ni ne mange, et passe son temps à réfléchir et à réciter des poèmes exprimant son amour pour Dieu.

Ce qu'il est intéressant de relever est l'utilisation de la forme *anšada* dans cette partie du récit qui suit sa prise de conscience. Lorsqu'elle récite les vers, sans instrument et ne les chante plus, le texte utilise *anšadat* et non plus *tuğannī*. Dérivé de la racine *n-š-d* dont la première forme signifie, entre autres, « se souvenir de quelqu'un, surtout de Dieu, penser à lui »¹⁰⁵², la quatrième forme qui nous intéresse ici désigne la récitation d'un vers, d'un poème (à quelqu'un, en présence de quelqu'un). Cette même forme a donné le *mašdar anāšīd* (sg. *unšūda*) qui désigne les poèmes « qu'on aime à déclamer » et qui, dans un contexte contemporain se réfère à une catégorie de chants très populaires et appréciés¹⁰⁵³ – instrumentalisés ou non – dont les thèmes principaux portent sur Dieu et/ou le prophète. La dimension religieuse contenue dans ce type de poème, quand bien même chanté, le rend tolérable étant donné qu'il ne détourne pas le croyant de Dieu mais le réoriente vers Lui. En outre, ce que le texte révèle est une tolérance à l'égard de ce type de récitation à condition qu'il soit non-instrumentalisé. Lorsque Bid'a chante son poème, sa prise de conscience est rendue manifeste par l'instrument qu'elle brise. En outre, ce n'est qu'une fois le luth brisé et sa prise de conscience amorcée que Bid'a entre dans un état de lamentations et de tristesse permanente caractérisés par des pleurs abondants. La situation répond éminemment bien aux divergences antérieurement évoquées : si le chant fait l'objet d'interrogations, ce n'est pas le cas des instruments de musique dont la destruction dans les récits incarne la prise de conscience du personnage, sa transformation et la volonté de rompre avec sa vie d'antan.

Quoi qu'il en soit et malgré l'hypothèse d'une éventuelle tolérance de l'auteur vis-à-vis des poèmes récités à caractère sacrés, ce que le recueil persiste à mettre en avant est une dépréciation certaine de la joie et de tout type de divertissements et plaisirs d'ici-bas, au profit des pleurs et d'une tristesse dont Ibn Qudāma fait l'apologie.

Le prochain motif que nous aborderons est celui de l'effémination lequel suit logiquement celui de la musique et du chant puisqu'il s'avère que la littérature classique représentait souvent les musiciens comme étant efféminés¹⁰⁵⁴.

¹⁰⁵² « N-š-d », *Kazimirski et Lisān al-'arab*, [en lignes] : <https://cutt.ly/ymYKpfY> (les deux références se succèdent – Consulté le 24 juin 2019)

¹⁰⁵³ Il existe une multitude de liens « Youtube » notamment qui proposent des *anāšīd* – avec ou sans instruments.

¹⁰⁵⁴ ROWSON, 1991, p.671.

2.3.5.7. L'interdiction d'être efféminé/homosexuel : le jeune homme Azd¹⁰⁵⁵
(n°104)

L'histoire d'un jeune homme des Azd (n°104) aborde le motif de l'effémination – voire implicitement de l'homosexualité – et le condamne à travers un schéma narratif que voici : un certain Raġā' ibn Maysūr al-Muġāšī'ī raconte qu'un jour, alors qu'ils étaient réunis chez Šāliḥ al-Murrī¹⁰⁵⁶, celui-ci demande à un garçon placé devant lui de réciter du Coran. Le garçon récite le verset suivant : « *Et avertis-les du jour qui approche, quand les cœurs remonteront aux gorges, terrifiés (ou angoissés). Les injustes n'auront ni ami zélé, ni intercesseur écouté* » (*wa-andirhum yawl al-azifa id al-qulūb ladā al-ḥanāġir kāzimīn mā li-l-dālimīn min ḥamīm wa lā šafti' yuṭā'*) (Coran 40 : 18). S'en suit une longue description de Šāliḥ quant au sort réservé aux injustes et aux pécheurs en enfer où ils seront, entre autres, traînés par des chaînes aux pieds et corps nus, pleurant des larmes de sang et criant de terreur. Šāliḥ pleure tellement qu'il fait pleurer toute l'assistance également. Un jeune homme des Azd efféminé (*bihi ta'nī*) se lève et demande à Šāliḥ si tout cela aura lieu le jour de la Résurrection. Šāliḥ répond par l'affirmative et ajoute des éléments de description afin d'amplifier ses propos. Le jeune homme exprime son regret d'avoir négligé son âme, d'avoir désobéi à Dieu et de s'être attaché à la vie d'ici-bas. Il se tourne ensuite vers La Mecque et déclare son repentir de façon explicite à Dieu, Lui demandant pardon pour ses fautes passées et L'implorant de le gratifier de Sa Miséricorde. Ensuite, le jeune homme s'évanouit avant d'être transporté chez lui toujours inconscient. Šāliḥ et ses compagnons lui rendent visite durant quelques jours avant qu'il ne rende l'âme. Nombreux sont ceux qui assistent à ses funérailles et invoquent Dieu pour lui. Un homme le voit ensuite en rêve et s'enquiert au sujet de ce qui lui est advenu. Le jeune homme lui répond que Dieu lui a accordé Sa Miséricorde.

Le message que transmet ce récit est relativement subtil et ne mentionne la faute comme telle que de façon implicite. Deux motifs principaux sont à relever : le caractère efféminé du jeune homme que le texte s'empresse de préciser et l'impact immédiat que possèdent les versets coraniques sur la prise de conscience du personnage. Ayant antérieurement abordé ce second motif, nous nous pencherons plus longuement sur le premier étant donné qu'il s'agit du seul récit du recueil à en faire mention. Dans une démarche d'analyse littéraire, tous les éléments

¹⁰⁵⁵ Se réfère aux Banu Azd, une tribu arabe originaire du Yémen (« A-z-d », *Lisān al-'Arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/9QQQFsF> (Consulté le 20 janvier 2021)

¹⁰⁵⁶ Šāliḥ al-Murrī est un ascète et prédicateur de Basra. Il est connu pour sa piété/crainte de Dieu mais il est critiqué pour les traditions qu'il rapporte et leur authenticité (AL-ḌAHABĪ, 1982, p.46-48).

constitutifs d'un récit sont sujets à interprétation. Dans le cadre de ce récit, la précision faite du caractère efféminé du jeune homme est un élément qui doit être pris en compte étant donné qu'il nous informe sur ses attributs et oriente ainsi notre interprétation quant à sa supposée faute. Quels sont les éléments de compréhension qui nous permettent d'appréhender cette caractéristique comme une faute ?

Il s'agit avant tout de l'opinion catégorique du prophète à ce sujet. Dans un hadith rapporté dans le *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Ibn 'Abbās rapporte que le prophète maudit les hommes efféminés et les femmes qui se comportent comme des hommes (*la 'ana al-nabiyy (ṣallā Allāh 'alayhi wa sallam) al-muḥannaṭūn min al-riḡāl wa-l-mutaraḡḡilāt min al-nisā*). Et il dit à ce sujet : « Fais-les sortir de ta maison » [...] » (*wa qāla aḥriḡūhum min buyūtikum*)¹⁰⁵⁷.

Les hommes efféminés qui reçoivent l'appellation commune de *muḥannaṭūn* sont un phénomène attesté depuis l'époque préislamique¹⁰⁵⁸. L'affirmation de cette catégorie sociale va de pair avec le développement de la poésie arabe et sa mise en chanson notamment¹⁰⁵⁹. Toutefois, Everett Rowson souligne dans son article le peu d'études réalisées au sujet de ces individus et les innombrables questions que cela soulève : comment définir cette effémination ? Comment se distingue-t-elle ? Est-elle associée à un comportement ou à un discours en particulier ? Adoptaient-ils toujours un accoutrement féminin ? Répondaient-ils à une cohésion sociale particulière ?¹⁰⁶⁰ Tout autant de questions que le peu d'études à ce sujet contribue à faire émerger et une problématique qui trouve également écho dans le hadith susmentionné.

En effet, ce hadith que l'on retrouve aussi bien dans les six recueils canoniques que dans le *Muwatta'* de Mālik ibn Anas et dans le *Musnad* d'Aḥmad ibn Ḥanbal mentionne les *muḥannaṭūn* sans définir les caractéristiques attribuées à cette catégorie d'individus mais les juxtapose aux *mutaraḡḡilāt min al-nisā*, autrement dit aux femmes aux manières et allures masculines.

En outre, un bref recensement des hadiths relatifs au *muḥannaṭūn* établi par Rowson dans son article permet à celui-ci de les identifier comme étant « an identifiable group of men who publicly adopted feminine adornment, at least with regard to the use of henna, and probably in clothing and jewelry as well »¹⁰⁶¹. En d'autres termes et sans entrer dans des détails relevant du type d'accessoires portés ou des tenues vestimentaires arborés, il s'agirait d'un homme

¹⁰⁵⁷ AL-BUḤĀRĪ, vol.7, 1997, p.418 : n°5885-86.

¹⁰⁵⁸ NIELSON, 2012, p.245.

¹⁰⁵⁹ ROWSON, 1991, p.671.

¹⁰⁶⁰ *Ibid*, p.671-72.

¹⁰⁶¹ ROWSON, 1991, p.675.

efféminé au sens large bien que le terme soit associé, dans l'*Encyclopédie de l'islam* par exemple, à l'homosexualité : « L'homosexuel est dit *lūṭī* ou *lā'it* [...] ; parmi les équivalents, le plus courant est *mukhannath*, que l'on traduit généralement par « efféminé », mais qui désigne normalement l'hermaphrodite vrai »¹⁰⁶².

Dans le récit d'un jeune homme des Azd (n°104), le texte fournit au lecteur très peu d'informations quant à la description physique et morale du jeune homme, Il y est seulement décrit comme un *muḥannat*, sans que l'on sache s'il s'agit ici d'un homosexuel ou d'un efféminé. L'absence de descriptions suggère peut-être que le terme doit être compris dans son sens large, comprenant aussi bien les simples efféminés, qu'ils soient associés à la catégorie des musiciens ou non, que les homosexuels dont il est probablement question dans ce récit. Qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre, le texte, par cette absence de description, met en garde le lecteur à travers le repentir du personnage qui regrette sa négligence et ses fautes passées ; rejetant catégoriquement une quelconque tendance à l'effémination qui n'intègre dès lors pas la conception de l'idéal humain d'Ibn Qudāma.

2.3.5.8. La persévérance dans le jeûne comme voie menant au salut : Un émir bédouin (n°118)

L'un des derniers éléments sur lequel nous souhaiterions mettre l'accent dans cette partie se traduit par la persévérance dans le jeûne, à travers le récit d'un « émir bédouin » (« Amīr min umarā' al-'Arab », n°118). Dans ce récit, on raconte d'après Ibn Sam'ūn qu'il entend al-Šiblī dire qu'un jour, alors qu'il est dans une caravane en direction du Šām, les Bédouins s'emparent de la marchandise et s'empressent de la présenter à leur émir. Ils sortent un sac contenant du sucre et des amandes et tous se mettent à en manger, à l'exception de leur émir. Al-Šiblī l'interroge au sujet de cette privation et l'émir répond qu'il jeûne. Al-Šiblī lui reproche alors de piller les caravanes, de s'emparer des biens des gens, de commettre des meurtres et de prétendre ensuite au jeûne. Après un certain temps, al-Šiblī le voit accomplir des circumambulations autour de la Ka'ba. Il s'enquiert à son sujet et l'émir lui répond qu'il n'est parvenu à cet état que grâce au jeûne (*dālika al-ṣawm balaḡa bī hāḡa al-maqām*)¹⁰⁶³.

¹⁰⁶² RÉDACTION, « Liwāt », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/zmYVjBy> (Consulté le 27 novembre 2019)

¹⁰⁶³ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.259.

La persévérance du personnage à jeûner l'a mené à un état spirituel et religieux supérieur. En effet, le jeûne faciliterait l'adoration, les veillées nocturnes, l'humilité et l'attendrissement du cœur¹⁰⁶⁴. Par conséquent, quand bien même le personnage commettrait des actes blâmables, la constance dans les actes cultuels notamment lui est salutaire. Dans le cadre de l'analyse de ce récit, nous n'étudierons pas le jeûne dans le détail mais nous nous contenterons de relever son importance et certains de ses aspects pertinents pour notre analyse.

A travers ce récit, l'auteur met non seulement l'accent sur l'importance du jeûne mais plus généralement sur la nécessité de demeurer constant dans sa dévotion à Dieu malgré les actes blâmables commis. En ce qui concerne le jeûne, nous l'évoquons ici dans le contexte spécifiquement islamique du récit. Par ailleurs, la place fondamentale qu'il possède en islam ne fait aucun doute étant donné qu'il incarne – entre autres – l'un des cinq piliers, que son caractère obligatoire est attesté dans le Coran, qu'il ouvre particulièrement l'accès au paradis¹⁰⁶⁵ et conduit – de façon générale – à la piété. En effet, parmi les versets qui mentionnent le jeûne, Dieu dit dans le verset 183 de la deuxième sourate : « Ô les croyants ! On vous a prescrit *al-Ṣīyām*/le jeûne comme on l'a prescrit à ceux d'avant vous. Peut-être ferez-vous acte de piété » (*yā ayyuhā al-llaḏīna āmanū kutiba ‘alaykum al-ṣīyām kamā kutiba ‘alā al-llaḏīna min qablikum la ‘allakum tattaqūn*).

Quant aux hadiths, dans un propos célèbre que l'on trouve notamment dans le *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, le prophète aurait affirmé que l'haleine du jeûneur était plus agréable à Dieu que celle du musc ; Dieu affirmant au sujet du jeûneur qu'il a délaissé nourriture, boisson et passions pour Lui. Dieu récompensera donc le jeûneur en conséquence et la récompense d'une bonne action en vaut dix (*wa-l-llaḏī nafsī bi-yadihi la-ḥulūf fam al-ṣā'im aṭyab 'inda Allāh min riḥ al-misk yatrūku ṭa'āmahu wa ṣarābahu wa ṣahwatahu min aḡlī al-ṣīyām lī wa anā aḡzī bihi wa-l-ḥasana bi- 'aṣr amṭālihā*)¹⁰⁶⁶.

L'importance du jeûne est non négligeable mais plus encore, parmi les différentes catégories de jeûne susceptibles d'accompagner la vie du croyant, le jeûne du mois de Ramadan est obligatoire et « celui qui en nie le caractère obligatoire est *kāfir* »¹⁰⁶⁷. Dans le récit de l'émir bédouin, aucune mention n'est faite du mois de Ramadan et il est dit que tout le monde goûta à la marchandise sauf lui. Il s'agit donc probablement d'un jeûne surérogatoire, rendant son acte d'autant plus remarquable.

¹⁰⁶⁴ GRAMLICH, 1997, p.225.

¹⁰⁶⁵ AL-BUḤĀRĪ, vol.3, 1997, p.80-81 : n°1896.

¹⁰⁶⁶ *Ibid*, p.79-80 : n°1894.

¹⁰⁶⁷ BERG, « Ṣawm », *EI*, [en ligne]: <https://cutt.ly/6mYVVnR> (Consulté le 23 novembre 2019)

Outre les mentions du jeûne dans le Coran et la Sunna, son explication dans le *Ihyā' 'ulūm al-dīn* d'al-Ġazālī mérite d'être mentionnée très brièvement en raison de l'influence qu'il eut sur notre auteur. En effet, dans son chapitre consacré aux secrets du jeûne, il amorce son exposé en distinguant trois catégories de jeûne : le jeûne du commun des gens (*al-'umūm*), celui de l'élite (*ḥuṣūṣ*) et le jeûne de l'élite parmi l'élite (*ḥuṣūṣ al-ḥuṣūṣ*). La première catégorie consiste en l'abstention de se livrer aux désirs du ventre ainsi qu'à ceux du sexe. Quant à la deuxième catégorie, elle consiste à préserver du péché les cinq sens et enfin, le jeûne de l'élite est celui du cœur se détournant des préoccupations d'ici-bas autre que Dieu¹⁰⁶⁸.

Le jeûne joue un rôle primordial dans le processus de résistance aux passions, engendrant, selon al-Ġazālī, la patience. Il incarne même la moitié de cette patience laquelle est la moitié de la foi¹⁰⁶⁹. La valeur du jeûne est donc considérable car il permet de tempérer les passions et de s'élever spirituellement. Il est un instrument de la purification des corps et des cœurs et contribue à faire du jeûneur un initié sur le chemin de la quête mystique où, outre les maints critères antérieurement mentionnés, la générosité, que nous abordons ci-après, semble jouer un rôle tout aussi notoire dans l'élaboration de cet idéal vertueux.

Le récit de l'émir bédouin est un récit relativement bref qui ne fournit au lecteur que très peu de détails. Toutefois, en ce qui concerne son jeûne, il s'agit vraisemblablement de celle du commun des gens puisque le jeûne de l'émir consiste en une abstention de nourriture et de boisson. Toutefois, ce qu'il est intéressant de relever est la référence au *maqām* citée dans la dernière phrase de l'émir : *dālīka al-ṣawm balāġa bī hāda al-maqām*. Il affirme n'être parvenu à cet état (*maqām*) que grâce à son jeûne. La référence au *maqām* est-elle à interpréter comme désignant son état, son évolution religieuse ou s'inscrit-elle dans une dimension plus spirituelle où le terme *maqām* désignerait une station dans l'itinéraire du mystique ? Dans le reste du recueil, après la réalisation d'une recension du terme, *maqām* désigne plutôt un lieu, traduisant une idée de spatialité qui relève du profane. Le récit n°118 est vraisemblablement le seul dont l'interprétation du *maqām* peut être dotée d'une dimension mystique.

Le dernier critère que nous mentionnerons dans cette étude est donc la générosité. Le choix porté sur l'étude de la générosité en dernier lieu s'explique d'une part par la place que cette

¹⁰⁶⁸ Traduction réalisée par nous à partir du texte arabe : AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.277.

¹⁰⁶⁹ HOFFMAN, 1995, p.471.

vertu possède dans le recueil d'Ibn Qudāma puisqu'elle apparaît dans les cinq derniers récits de l'ouvrage. Et d'autre part, par le fait que les récits dans lesquels elle incarne le thème principal révèlent d'importants éléments d'étude pour la compréhension du message général transmis par l'auteur. La générosité qui s'inscrit plus globalement dans le thème des *makārim al-aḥlāq* (les nobles caractères) vient clore la longue liste de critères requis à l'élaboration d'un idéal humain selon Ibn Qudāma ; un idéal qui ne se parfait que grâce à l'islam.

2.3.6. La générosité : islamisation d'une vertu et son rôle dans le recueil

2.3.6.1. Conversion à l'islam et *tawba*

Le contenu du dernier chapitre met en scène des personnages non-Musulmans dont le repentir se traduit par une conversion à l'islam. Il pose initialement la question du rapport de l'auteur aux autres confessions et l'inscrit probablement dans le contexte historique des Croisades. Toutefois, sur les huit récits qui constituent le chapitre, les cinq derniers¹⁰⁷⁰ présentent un intérêt d'autant plus grand qu'ils révèlent des personnages – un Juif, trois Mages et un Chrétien – dotés de *makārim al-aḥlāq* et plus particulièrement d'une générosité qu'aucun autre personnage du recueil ne possède. Quel message Ibn Qudāma tente-t-il alors de transmettre en achevant son recueil par des récits de conversion de non-Musulmans ? Et dans quelle mesure un comportement moralement exemplaire conduit-il à l'islam ?

Le schéma narratif de ces conversions aux côtés du repentir de certains personnages musulmans révèle une certaine typologie religieuse. Dans de nombreux récits, le repentir du personnage musulman se manifeste par un état de renoncement, l'adoption d'une nouvelle vie centrée sur l'ascèse, passant d'une catégorie de musulman ordinaire à celle de musulman conscient de son statut, c'est-à-dire de meilleur musulman. Qu'en est-il des non-Musulmans ? Que deviennent-ils une fois convertis et comment se manifeste chez eux cette évolution religieuse, éthique et spirituelle ?

Tout d'abord, il est nécessaire de relever le thème de la conversion comme repentir et ce qu'il révèle des récits. Comme nous l'avons déjà souligné (2.1.1.3), le terme pour exprimer le repentir est la *tawba* ainsi que ses dérivés. Ainsi, dans la plupart des récits qui précèdent le dernier chapitre du recueil, le repentir des personnages se réfère plutôt à la maîtrise de leurs

¹⁰⁷⁰ Contrairement à la plupart des récits du recueil qui commencent par un *isnād* de taille variable, ces cinq récits ne s'appuient sur aucune chaîne de transmission. La chaîne de transmission garantissant au récit une certaine authenticité pour les Musulmans notamment, la question se pose de savoir si ces récits n'ont pas été inventés par Ibn Qudāma afin de donner encore plus d'ampleur à son message.

passions¹⁰⁷¹ et à l'idée de renoncement (*zuhd*) que l'éthique ghazalienne définit comme un ascétisme « modéré¹⁰⁷² ». Le musulman procède à une ascension éthique au sein même de sa religion¹⁰⁷³. Par son repentir, il aspire à devenir une meilleure personne grâce à son comportement et à ses actes de dévotion¹⁰⁷⁴. Le repentir se tourne vers Dieu mais pas seulement puisqu'il aspire désormais à l'au-delà, s'engageant activement, corps et âme vers la poursuite de la félicité éternelle et intégrant, dès lors, la catégorie des ascètes.

En ce qui concerne le repentir des personnages non-Musulmans des cinq récits de conversion, il ne s'agit pas seulement d'une ascension éthique au sein même de l'islam mais d'abord d'un retour à Dieu¹⁰⁷⁵, d'une ascension religieuse au sein du système de croyances monothéistes, passant de « l'égarement » à la vérité laquelle est incarnée par l'islam (récit n°134). En achevant donc son recueil par les récits de ces cinq personnages non-musulmans, Ibn Qudāma élargit le champ conceptuel du repentir qui se traduit dès lors comme une conversion nécessaire à leur ascension éthique, religieuse et spirituelle.

Dans son chapitre consacré au *ḡihād* du *Muḡnī fī al-fiqh* et où il est question du statut juridique des Gens du Livre, Ibn Qudāma ne fait aucune mention du salut de ceux-ci et l'opinion qui se distingue à travers nos récits de conversion est plus nuancée¹⁰⁷⁶. À certains égards, elle reflète l'ambivalence de la problématique qui s'articule autour du salut des non-Musulmans. Malgré cette ambivalence, l'interprétation de certains versets relatifs aux non-Musulmans (Coran 2 : 62 ; 3 : 113-15 – entre autres) révèlent d'une part que la foi (*al-imān*) et les bonnes actions (*al-ṣāliḥāt*) possèdent une place déterminante dans la destinée de ceux-ci ; et d'autre part, que la mise en parallèle de ces deux notions confirme leur interdépendance. Les nuances révélées par cette problématique sont projetées dans les cinq derniers récits de conversion où les

¹⁰⁷¹ PISANI, 2014, p.158.

¹⁰⁷² STERN, 1979, p.592.

¹⁰⁷³ Dans son commentaire du verset 62 de la deuxième sourate, Ṭabarī associe la foi (*imān*) dès lors qu'elle concerne le musulman à la persévérance, patience (*ṣabr*) (Coran 23 : 111 ; <https://cutt.ly/EmYNfgJ> (Consulté le 10 juillet 2021)). Tandis que celle définie pour les non-musulmans implique la reconnaissance du prophète Muhammad et l'adhésion à son message : SAMIR, 1980, p.22.

¹⁰⁷⁴ Dans le *Kitāb al-tawwābīn*, de nombreux récits contenus dans le septième chapitre consacré au « repentir des rois de cette communauté » représentent le repentir des personnages par l'abandon des biens, du pouvoir et des plaisirs d'ici-bas (par exemple : Ibrāhīm ibn Adham (m. 161/777-8 ; récits n°64 et n°65) et les fils ascètes de Harūn ar-Rašīd (m. 193/809 ; récit n°71) et d'al-Ma'mūn (m. 218/833 ; récit n°72).

¹⁰⁷⁵ D'après al-Ġazālī selon qui l'état originel de l'Homme (*fiṭra*) ne varie qu'avec l'éducation des parents qui font de l'enfant un juif, un chrétien ou un mage : FAKHRY, 1991, p.199 ; AL-BUHĀRĪ, vol.2, 1997, p.253-54 : n°1359) (*mā min mawlūd illā yūlad 'alā al-fiṭra fa-abawāhu yuhawwidānihi aw yunaṣṣirānihi aw yumaġġisānihi [...]*).

¹⁰⁷⁶ En revanche, dans *Al-riqqa wa-l-bukā'*, Ibn Qudāma se positionne fermement et explicitement sur la question du salut des chrétiens notamment à travers le récit d'un *ṣayḥ*, d'un chrétien et d'un moine où ce dernier fait l'apologie de l'islam et ce, malgré son appartenance religieuse au christianisme (IBN QUDĀMA, 1994, p.393).

personnages se distinguent d'une part par leurs *makārim al-ahlāq* mais ne peuvent, d'autre part, aspirer au meilleur destin possible qu'en adhérant à l'islam.

2.3.6.2. *Makārim al-ahlāq* et générosité

La notion des *makārim al-ahlāq* prise dans sa signification religieuse se réfère usuellement à la définition des vertus et des valeurs morales censées faire partie intégrante de l'itinéraire aussi bien physique que spirituel du croyant dans le monde d'ici-bas.

En s'appuyant essentiellement sur le Coran et les hadiths, les *ahlāq* (sg. *ḥuḷq* et *ḥuluq*) sont généralement associés par les exégètes et théologiens à l'*adab* et à la religion (*dīn*)¹⁰⁷⁷. Dans l'exégèse du quatrième verset de la sourate *al-Qalam* (*La Plume*) qui affirme que le prophète est d'un « caractère éminent » (*ḥuluqin 'azīm*), aussi bien al-Ṭabarī qu'Ibn Kaṭīr rapportent d'Ibn 'Abbās que l'expression fait référence à la « religion ; autrement dit l'islam » ([...] *ayyī innaka la'allā / 'alā dīn 'azīm, wa huwa-l-islām*). L'expression est également associée au Coran comme vecteur de préceptes moraux et à l'*adab* de façon plus générale¹⁰⁷⁸.

C'est pourquoi dès le développement de l'éthique au 9^e siècle, le prophète « venu parfaire les qualités morales¹⁰⁷⁹, » en tant que représentant d'un « caractère éminent » (Coran 68 :4) et comme étant la plus noble des créatures de Dieu (*akram ḥalq Allāh*)¹⁰⁸⁰, joue un rôle considérable dans la conception de ces vertus en s'appropriant l'éthique préislamique et en l'intégrant à l'islam. En outre, il existe une association forte¹⁰⁸¹ du soufisme aux *makārim al-ahlāq* ; le premier conférant à l'*adab* une certaine « dimension verticale [...] en en faisant le critère de la relation entre l'homme et Dieu, dans la pratique rituelle, dans les états spirituels, dans la connaissance et dans sa formulation doctrinale¹⁰⁸² ». Al-Quṣayrī identifiait déjà dans sa 53^e *mas'ala* les vertus (*ḥusn al-ahlāq*) au soufisme¹⁰⁸³ et en insistant sur le lien existant entre

¹⁰⁷⁷ Dans la littérature secondaire, la relation entre éthique et religion est notamment mise en avant par Izutsu pour qui, d'après une conception coranique de l'éthique, Dieu lui-même est de nature éthique et par conséquent, « man's ethical response to God's actions is, in the Qur'anic view, religion itself » (IZUTSU, 1966, p.17). Majid Fakhry, quant à lui, insiste dans son introduction à l'*Ethical Theories in Islam* sur la nécessité de distinguer entre ce que le Coran et la Tradition incarnent réellement et le rôle essentiel qu'ils possèdent dans la formation de cette éthique islamique (1991, p.1).

¹⁰⁷⁸ *Tafsīr al-Ṭabarī*, [en ligne] : <https://cutt.ly/cmY4dj4> (Consulté le 10 juillet 2021) ; *Tafsīr Ibn Kaṭīr*, [en ligne] : <https://cutt.ly/UmY4zEI> (Consulté le 10 juillet 2021). Selon Gerhard Bövering, les orientalistes auraient substitué le terme *ahlāq* à celui d'*adab* au moment où les auteurs musulmans auraient adopté le premier terme pour désigner l'éthique islamique en réaction à l'influence de l'éthique persane sur la définition de l'*adab* (Bövering, 1984, p.66).

¹⁰⁷⁹ AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.838.

¹⁰⁸⁰ *Ibid*, p.837.

¹⁰⁸¹ GRIL, 2017, p.47 ; MAYEUR-JAOUEN et PATRIZI, 2017, p.7.

¹⁰⁸² GRIL, 2017, p.57.

¹⁰⁸³ SOBIEROJ, 2017, p.147.

l'*adab* et le soufisme¹⁰⁸⁴, Catherine Mayeur-Jaouen et Luca Patrizi supposent que ce lien incarne « an extension and perfection of Muslim practice and Muslim ethics¹⁰⁸⁵ ».

La notion de générosité fait l'objet de traduction multiple en arabe. On la retrouve dans la racine *s-h-y* (*saḥā'*) dans celle de *ğ-w-d* (*ğawd*) et de *k-r-m* (*karam*) notamment. Le *karam* désigne selon le *Mu'ğam al-ta'rifāt* d'al-Ğurğānī le fait de « donner facilement » (*al-i'ṭā' bi-suhūla*)¹⁰⁸⁶ et le *karīm* est associé, selon le *Lisān al-'Arab* à l'un des attributs de Dieu, plein de bonté (*kaṭīr al-ḥayr*)¹⁰⁸⁷.

Quant au *ğūd*, bien qu'il soit synonyme de *karam* et de *saḥā'*, il désigne, dans le *Mu'ğam al-ta'rifāt* « la disposition d'âme par laquelle on donne sans désir de compensation »¹⁰⁸⁸ (*ḥīya mabda' ifāda mā yanbagī lā bi-iwad*)¹⁰⁸⁹ et dans le *Lisān al-'Arab*, le *ğawād* est l'inconditionnel généreux (*al-karīm al-muṭlaq*)¹⁰⁹⁰.

Ces trois termes expriment l'idée de don : un don de soi, d'argent, de temps, d'hospitalité, etc. C'est l'idée de donner sans conditions, sans attente et c'est précisément le type de générosité que révèlent nos cinq récits. Toutefois, à part pour le récit du « Mage généreux » (*al-mağūsī al-karīm*, n°133) où la notion de générosité est explicitée, par l'éditeur, dans le titre, les textes ne révèlent aucune terminologie associée à cette générosité en particulier. La générosité des personnages se manifeste en actes, à travers le don de subsistances, d'argent, l'hospitalité et de façon plus générale, une bonté comportementale qui les mène vers la voie salutaire qu'est l'islam.

En suivant l'ordre d'apparition des récits dans le recueil, nous remarquons que les deux premiers récits – à savoir celui du « Mage de Samarcande » (« *Al-mağūsī al-samarkandī* », n°131) et celui du « Juif bienfaiteur » (« *Al-yahūdī al-muḥsin* », n°132) – présentent la particularité de confronter, pour la première fois et grâce au motif de la générosité, le Musulman au non-Musulman.

2.3.6.3. Mage et Juif *versus* Musulman : le Mage de Samarcande (n°131) et le Juif bienfaiteur (n°132)

¹⁰⁸⁴ MAYEUR-JAOUEN et PATRIZI, 2017.

¹⁰⁸⁵ LAPIDUS, 1984, p.60.

¹⁰⁸⁶ AL-ĞURĞĀNĪ, 2011, p.154.

¹⁰⁸⁷ « K-r-m », *Lisān al-'arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/SmY7fGf> (Consulté le 4 septembre 2020)

¹⁰⁸⁸ AL-ĞURĞĀNĪ, 2006, p.171.

¹⁰⁸⁹ AL-ĞURĞĀNĪ, 2011, p.71.

¹⁰⁹⁰ « Ğ-w-d », *Lisān al-'arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/smY7kFG> (Consulté le 4 septembre 2020)

Le récit du « Mage de Samarcande » relate l'histoire d'un Alide qui se rend à Balḥ accompagné de sa femme et de ses deux filles afin de remédier à leur état de pauvreté. Le père meurt et la femme se voit contrainte de se rendre avec ses deux filles à Samarcande à la recherche de subsistances. Après avoir laissé ses deux filles dans une mosquée, la mère part à la recherche de vivres et passe près de deux assemblées : l'une présidée par un *ṣayḥ* musulman et l'autre par un Mage « garant » (*dāmin*) de la cité (son statut témoigne notamment d'une forte présence de Mages dans la région). Elle se dirige donc vers le Musulman pour lui demander quelques subsistances. Il lui demande de prouver qu'elle est bien Alide et n'ayant aucune connaissance à Samarcande, la femme ne peut le lui prouver. Il se détourne d'elle, la contraignant de se tourner vers le Mage qui répond positivement à sa requête et l'invite à demeurer avec ses filles chez lui et sa famille.

La nuit venue, le Musulman voit dans son sommeil le jour du Jugement, l'étendard du prophète dressé au-dessus de lui et un palais en émeraude. Il demande au prophète à qui est destiné le palais et celui-ci lui répond qu'il est à un Musulman « professant le culte unitaire, d'un seul Dieu » (*muwaḥḥid*). Après que l'homme lui affirme qu'il est bien un Musulman *muwaḥḥid*, le prophète lui en demande la preuve. Le Musulman ne sachant que répondre, le prophète lui évoque alors la femme et ses deux filles.

Le cheikh se réveille en pleurs avec la ferme intention de les retrouver. On l'informe qu'elles se trouvent chez le mage et il se rend donc chez lui. Il explique son rêve au Mage qui refuse de laisser partir la femme et ses deux filles. En effet, depuis que celles-ci ont élu domicile chez lui, une bénédiction l'a envahi et il s'est convertit (*aslama*) lui et sa famille à l'islam. Le Mage convertit l'informe qu'il fit également le même rêve mais que le palais lui était bel et bien destiné. Le prophète lui confirma qu'ils faisaient partie des gens du paradis et que « Dieu l'avait créé croyant dans l'éternité » (*halaqaka Allāhu mu'minan fī-l-azal*).

Le récit du « Juif bienfaiteur » quant à lui met en scène un certain Ḥatn ibn 'Imrān al-Lū' lū'ī connu pour sa vertu et sa piété (*ṣālih*), faisant preuve de générosité envers les pauvres et d'hospitalité envers ses invités. Accueillant un jour un groupe de personnes, il se rend chez le gouverneur pour leur obtenir quelques vivres mais celui-ci le congédie. Il se rend auprès d'un Juif qui fait envoyer chez lui ce dont il a besoin.

Le jour même, lorsque le gouverneur s'endort, il se voit en rêve au pied d'un palais tout de rubis. Il veut y entrer mais l'entrée lui est prohibée. On lui dit : « Certes, il t'était destiné mais il fut donné au Juif untel ». Lorsque le gouverneur émerge de son sommeil, il se rend chez Ḥatn ibn 'Imrān et l'interroge au sujet de l'histoire. Le gouverneur fait venir le Juif, l'informe qu'il

possède un palais au paradis et lui demande s'il serait d'accord de l'échanger contre une certaine somme d'argent. Le Juif répond par la négative et l'interroge à propos du palais. Le gouverneur lui raconte sa vision et le Juif demande à Ḥatn de lui exposer l'islam. Après cela, il se convertit (*aslama*).

Nous constatons que ces deux premiers récits révèlent une spécificité qui ne se retrouve dans aucun autre récit du recueil : ils opposent un Mage et un Juif s'étant convertis et ayant obtenu la faveur divine, à deux Musulmans qui, par leur avarice, ne l'obtiennent pas. En effet, dans le premier des deux récits, le *ṣayḥ* musulman est celui qui refuse de faire preuve de générosité et d'hospitalité sous prétexte d'une preuve manquante de leur appartenance aux Alides. La question qui se pose est la suivante : faut-il se montrer généreux et hospitalier envers les Musulmans uniquement de la famille de 'Alī? La générosité est-elle conditionnée ? Non. Ici, le Mage est généreux envers autrui, indépendamment de son appartenance religieuse. L'exemplarité se situe-t-elle à ce niveau ? Nous pouvons répondre par l'affirmative car le narrateur fait du comportement généreux, indépendamment de celui qui le reçoit, l'épreuve qui permet de qualifier ou, au contraire, disqualifier les personnages.

Le *ṣayḥ*, malgré son titre distinctif qui l'investit d'une certaine « autorité et respectabilité »¹⁰⁹¹, est disqualifié, et se retrouve dans une situation de pécheur mais sans que la suite du schéma narratif habituel aux autres récits n'intervienne. Certes, il prend conscience de son erreur grâce à son rêve mais lorsqu'il décide de réparer sa faute, il est trop tard, la récompense ayant été accordée au mage nouvellement converti dont l'ascension éthique, religieuse et spirituelle se traduit déjà dans l'expression « musulman professant le culte unitaire, d'un seul Dieu » (*muslim muwahḥid*). Elle est confirmée par la phrase finale du récit dans laquelle le prophète lui garantit le paradis car Dieu l'a créé *mu'min* dans l'éternité. Nous retrouvons d'ailleurs cette idée de garantie dans la fonction même du Mage présenté comme le « garant » (*dāmin*) de la cité, s'opposant de fait au *ṣayḥ* musulman qui ne remplit pas ses fonctions.

Le récit du Juif présente quant à lui les mêmes particularités puisque le caractère vertueux de celui-ci l'oppose au gouverneur musulman. En effet, le premier personnage vers lequel s'est dirigé l'homme dans le besoin est un gouverneur (donc homme du pouvoir : *ḥākim*) musulman

¹⁰⁹¹ La désignation d'un homme par le titre *ṣayḥ* s'utilise dans plusieurs contextes mais traduit un certain comportement lié aussi bien à l'autorité et à la respectabilité de l'individu qu'à son honneur et à sa position religieuse élevée.

(GEOFFROY, « Shaykh », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/FmY5EBL> (Consulté le 10 juillet 2021)

qui, par avarice, congédie Ḥatn ibn ‘Imrān. S’oppose à lui le Juif qui fait preuve d’une grande générosité en subvenant aux besoins du quémandeur¹⁰⁹².

Le Musulman censé prendre pour exemple le prophète en vue d’ennoblir son caractère et faire preuve de générosité afin d’honorer son Créateur, pourvoyeur de toutes subsistances, se retrouve devancé par un Juif. Non seulement le Musulman n’a pas agi conformément à un comportement éthique prôné par l’islam mais en plus, il a failli à sa fonction politique de « gouverneur ; juge » alors même qu’il aurait dû par définition faire preuve d’une certaine justice, « pivot » de cette pensée éthique¹⁰⁹³.

Le message que transmettent ces récits est, par conséquent, particulier du fait qu’ils mettent en scène deux Musulmans qui n’obtiennent pas, non pas le pardon divin, mais la récompense ultime (une place d’honneur au paradis), face à deux personnages non-Musulmans qui l’obtiennent précisément grâce à leurs *makārim al-aḥlāq*. La seule appartenance religieuse à l’islam ne garantit pas au Musulman la meilleure place au paradis, voire le paradis, et qu’elle n’est pas le critère qui prime lorsque le comportement ne reflète pas les qualités morales prônées par les valeurs de l’islam.

En confrontant pour la première fois dans son recueil l’attitude indigne de deux Musulmans face aux *makārim al-aḥlāq* de personnages non-Musulmans, Ibn Qudāma met l’accent sur l’importance du comportement dans la définition des valeurs islamiques et dans l’itinéraire spirituel du croyant. Être musulman ne suffit pas lorsque le caractère du personnage n’est pas conforme à cette conception de l’éthique où les valeurs morales du croyant sont censées se traduire en action et s’inscrire dans la maîtrise de l’âme, du corps et de ses passions. Cette éthique doit se refléter dans l’action du croyant dont le repentir lui permet d’entreprendre son ascension éthique et spirituelle au sein même de sa religion.

¹⁰⁹² Al-Ġazālī cite dans *La perle précieuse* un récit qui aurait été relaté par le prophète lui-même et qui met en scène un Israélite particulièrement généreux dont la place serait vraisemblablement au milieu des compagnons le jour du Jugement. L’histoire raconte qu’un Israélite a hérité d’une grande fortune et qu’il achète grâce à celle-ci un jardin qu’il met à disposition des pauvres ; distribue de sa richesse aux nécessiteux ; affranchit des esclaves et vient en aide à un aveugle en lui achetant une bête de somme (AL-ĠAZĀLĪ, 1986, p.44).

La perception des Musulmans quant aux Juifs est essentiellement fondée sur le rapport qu’ils entretiennent avec le Message révélé au prophète et les relations qu’ils ont entretenues avec lui (WAARDENBURG, 1999 ; MOKRANI, 2010 ; RUBIN, 2003).

¹⁰⁹³ HORTEN, 1974, p.6. L’importance de la justice dans la définition de l’éthique islamique découle sans doute de l’influence exercée par les textes grecs d’une part et en particulier par Aristote qui considérerait déjà la justice comme « la vertu finale, et ce, non de manière pure et simple, mais relativement à autrui » (ARISTOTE, 2004, p.230 ; FAKHRY, 1991, p.89-90). D’autre part, l’influence des textes persans sur le principe des *miroirs des princes* comme *Kalīla et Dimna* est à relever également.

Le récit du « Juif bienfaiteur » met en évidence non seulement cette confrontation non-Musulman/Musulman mais l'intitulé même du récit met en exergue la problématique qui nous intéresse ici.

2.3.6.4. Une générosité explicitée : le Juif bienfaiteur (n°132) et le Mage généreux (n°133)

Dans les récits du « Juif bienfaiteur » et du « Mage généreux », l'auteur/l'éditeur rend explicite les qualités morales des personnages dans l'intitulé même de ces récits¹⁰⁹⁴.

La générosité du Juif est traduite en action par le don dont il fait bénéficier l'inconnu et ce passage à l'acte est explicité dans le titre du récit « al-yahūdī al-muḥsin » ; autrement dit, le juif « qui fait du bien, bienfaisant, généreux ; [ou encore] bon, vertueux »¹⁰⁹⁵. Par son acte de générosité, il voit son caractère s'ennoblir ; se rapprochant de cet idéal éthique qui mêle les éléments préislamiques, philosophiques et hérités de traditions bibliques qu'incarne dans la Tradition, dès le 9^e siècle, le prophète.

Au sujet de la générosité, Ġābir ibn 'Abd Allāh rapporte que lorsque l'on faisait une requête au prophète, il ne refusait jamais¹⁰⁹⁶. Plus encore, dans un autre hadith déjà mentionné, le prophète qualifiait le fait de donner à manger comme la meilleure des actions¹⁰⁹⁷. Le fait de nourrir (des pauvres) est incontestablement une vertu, liée par extension au salut des croyants en ce qu'elle traduit une certaine quête de rédemption¹⁰⁹⁸. Ici, la générosité du Juif n'est pas mise en action dans un objectif de rédemption mais se manifeste en tant que caractéristique constante, voire innée. Elle ne représente pas l'élément déclencheur en soi de la conversion du Juif mais permet de dresser un contexte favorable à celle-ci. Notons aussi que le « paradis » a été ouvert au Juif, avant même sa conversion, puisqu'il a obtenu, dans l'au-delà, dès son acte de générosité accompli, un palais qui a été refusé à un Musulman (le gouverneur). En outre, que le gouverneur ait été informé en premier de son issue malheureuse montre que c'est lui, et par extension les

¹⁰⁹⁴ En réalité, cet énoncé n'est qu'hypothèse. Dans le Ms.1384, par exemple, les titres des récits sont absents. Il s'agit d'un élément ajouté par l'éditeur (ici G. Makdisi). Néanmoins, n'ayant pu consulter la totalité des manuscrits du texte, il est impossible d'affirmer de façon générale de l'ajout systématique des titres par les éditeurs et de leur absence dans les manuscrits. Ce qu'il en ressort, néanmoins, est une volonté de la part de G. Makdisi de rendre explicite le motif majeur du récit en question.

¹⁰⁹⁵ « H-s-n », *Kazimirski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/ImY6DRn> (Consulté le 10 juillet 2021).

Le terme *ihsān* est l'un des termes majeurs de l'éthique islamique. Il apparaît dans le Coran douze fois dans un contexte où les versets favorisent l'adoption par le croyant d'un bon comportement (REINHART, 2002, p.61).

¹⁰⁹⁶ IBN ABI AL-DUNYA, vol.2, 2013b, p.178.

¹⁰⁹⁷ AL-BUHĀRĪ, vol.1, 1997, p.60 : n°12.

¹⁰⁹⁸ LEV, 2009, p.258 ; TALMON-HELLER, 2009, p.274.

Musulmans puis les politiques, que l'on prend pour cible dans cette morale dont l'objectif rappelle celle de la littérature du type *miroir des princes*. En conférant au Juif auprès de Dieu un statut supérieur à celui du Musulman originellement confiant dans sa supériorité, les hiérarchies se retrouvent inversées.

Moins explicite, et plus court dans sa facture, est le récit du « Mage généreux » (n°133). L'histoire met en scène Abū Ḥafṣ al-Nīsābūrī et ses compagnons sortis pour une promenade. Ils passent devant une maison dans laquelle un poirier porte des fruits. Un Mage sort de la maison et les invite chez lui. Parmi le groupe se trouvent des hommes qui récitent le Coran. Le Mage leur propose d'envoyer un des leurs acheter des provisions au marché, ce qu'ils font. Plus tard, lorsqu'Abū Ḥafṣ et ses compagnons s'apprêtent à s'en aller, le Mage ne veut les laisser partir sans qu'il ne les accompagne. Il se convertit (*aslama*), suivi de ses enfants, de ses proches et d'une dizaine de personnes.

Tout comme pour le récit du Juif, le caractère distinctif du personnage est annoncé dans l'intitulé du récit : « al-maḡūsī al-karīm », autrement dit « le Mage généreux » (n°133). On devine également son caractère vertueux dès la situation d'énonciation par la référence au poirier qui a produit des fruits (*aṭmarat*) comme métaphore de sa générosité puisque la forme verbale *aṭmara* traduit aussi bien l'idée de « porter des fruits ; fruitier »¹⁰⁹⁹ que celle de richesse et d'abondance¹¹⁰⁰. Et il semblerait que ce soit justement cet arbre fruitier qui attire l'attention du groupe sur la maison avant que n'en sorte le Mage en question. La générosité de celui-ci se manifeste aussitôt par son hospitalité et le don de subsistances qu'il fait à ses invités.

2.3.6.5. Des éléments déclencheurs particulièrement islamiques : entre parole divine, palais au paradis et vision du prophète : n°133, 132, 131 et 134

À l'instar des autres récits, l'attitude généreuse du Mage dans le récit n°133 est le facteur qui favorise le contexte de conversion ; sans pour autant se poser comme élément déclencheur de celle-ci. Dans ce récit, ce dernier est implicite. Il est représenté par la précision faite par le narrateur concernant la présence de certaines personnes parmi le groupe qui récitaient le Coran. En réalité, les récits de conversion font intervenir des éléments déclencheurs dont le caractère islamique joue un rôle de premier plan. Ils établissent une relation presque directe entre la

¹⁰⁹⁹ « T-m-r », *Kazimirski*, [en ligne]: <https://cutt.ly/amUquAK> (Consulté le 10 juillet 2021)

¹¹⁰⁰ *Ibid.*

créature et son Créateur en ce qu'ils intègrent aussi bien des éléments de la parole divine (n°133), un palais au paradis (n°132) et une vision du prophète (n°131 et 134) notamment. Ainsi, dans le récit du « Mage généreux », bien que le récit soit bref et peu explicite quant aux causes qui permettent au Mage de se convertir, la précision faite par le narrateur concernant ces hommes qui récitaient le Coran n'est pas insignifiante et joue un rôle non négligeable dans la conversion du personnage. Ce qui nous permet d'avancer cette hypothèse est, d'une part, le caractère absolument islamique de tous les éléments déclenchant la conversion des personnages dans les cinq récits. Puis d'autre part, l'impact de la lecture du Coran qui aurait – selon de nombreux hadiths – « le pouvoir d'éveiller un apathique (*nā'im*) et d'être ainsi à l'origine de sa revivification (*ihyā'*) [...] » (*wa li-annahū yarġū bi-ġahrihi tayaqquẓ nā'im fa-yakūn huwa sabab ihyā'ihī*)¹¹⁰¹. Une donnée qui se confirmait déjà dans certains de nos récits où la récitation du Coran avait un impact sur le repentir du personnage¹¹⁰².

La vision du palais, quant à elle, s'inscrit dans une dimension tout à fait eschatologique. Elle renvoie vraisemblablement aux « demeures » (*masākin*) du paradis richement décrites et promises aux croyantes et aux croyants (Coran 9 : 72) et à la « demeure finale » (*dār al-āhira*) pour « ceux qui (...) dépensent (dans le bien), en secret et en public, de ce que Nous leur avons attribué, et repoussent le mal par le bien. A ceux-là la bonne demeure finale » (*wa anfaqū mim mā razaqnāhum sirran wa 'alāniyatan wa yadfa'ūna bi-l-ḥasana al-sayyi'a 'ulā'ika lahum 'uqbā al-dār*) (Coran 13 : 22). Le décret de Dieu se manifeste par cette vision révélée au Juif, constituant son premier contact avec l'islam dont l'exposé qui s'en suit est à l'origine de sa conversion. Face à un gouverneur musulman vraisemblablement médiocre, le Juif est sauvé avant même de se convertir ; sa conversion confirme probablement son éthique.

Le motif du palais représenté en rêve apparaît également dans le récit du « Mage de Samarcande » qui renferme en plus une référence au prophète, essentielle à la conversion du personnage.

Cette référence constitue un motif tout aussi significatif dans le récit du « Mage de Bagdad » (« al-Maġūsī al-baġdādī », n°134) où il est relaté qu'un homme voit dans son sommeil le prophète lui disant d'aller retrouver le Mage de Bagdad afin de lui dire que son invocation a été exaucée. L'homme fait ce rêve trois fois avant de se décider à se rendre à Bagdad. Il y trouve

¹¹⁰¹ AL-ĠAZĀLĪ, 2014, p.30 ; en arabe : AL-ĠAZĀLĪ, 2005, p.330.

¹¹⁰² Dans les récits suivants, la récitation du Coran joue un rôle significatif dans la prise de conscience des personnages : n°69, 73, 82, 104, 108, 110, 115, 116, 117, 120, 128, 130, 133.

le Mage en question, vivant dans l'aisance et la richesse. Il lui transmet le message mais le Mage, étonné, lui dit qu'il n'atteste ni de l'islam ni du message du prophète Muḥammad. L'homme lui confirme avoir été envoyé par le prophète lui-même et sur ces paroles, le Mage professe l'unicité de Dieu et reconnaît Muḥammad en tant que son Messenger. Puis il invite ses compagnons, son fils et sa fille à se convertir en insistant sur la situation d'égarement dans laquelle il était avant de revenir à la vérité (*kuntu fī dalāl wa qad raġa'tu ilā-l-ḥaqq*)¹¹⁰³. Il dissout le mariage incestueux de son fils avec sa fille le jour même et finit par conter son histoire à l'homme. Il avait marié son fils à sa fille et pour ce, avait organisé un grand festin auquel assistèrent beaucoup de convives. Durant la fête, il s'en va faire une sieste sur le toit de la maison et entend ses pauvres voisins souffrir de devoir sentir une telle odeur se dégager du festin. Le Mage leur amène de la nourriture et la jeune fille pauvre qui se plaignait lui souhaite que Dieu le place aux côtés de son grand-père (sous-entendu au paradis). Telle était l'invocation qui lui fut exaucée.

Dans ce récit comme dans celui qui précède (n°131), le prophète intervient lui-même en rêve pour annoncer – directement ou non – la bonne nouvelle au personnage. Mais pourquoi apparaît-il en rêve à un personnage qui habite loin et non pas au Mage ou à une autre personne de son entourage/voisinage ? Bien que la réponse demeure hypothétique et soumise exclusivement à notre propre interprétation, il est possible d'expliquer cela par la dimension performative des faits qui s'inscrivent sans doute dans le domaine de l'extraordinaire. En effet, que le prophète apparaisse à un homme qui, manifestement, ne connaît pas le Mage et qui, dès lors, ne peut-être au courant des activités du Mage et se rend auprès de lui pour l'en informer relève de l'étonnant (*'aġīb*). Et que l'homme se soit déplacé d'une ville à une autre pour transmettre un message du prophète montre aussi la force de sa croyance et plus généralement de l'islam. Ce qui est extraordinaire est – à bien des égards – convaincant ; à l'instar des figures exemplaires du recueil que nous étudierons dans la dernière partie de cette thèse.

Pour en revenir au prophète, il représente le facteur influent le plus significatif dans ces récits de conversion étant donné que la volonté divine s'exprime ici par son messenger directement. La vision du prophète lui fait poursuivre en quelque sorte sa prédication car au-delà de la mort, il est toujours présent. Elle explicite l'obtention du pardon qui est annoncée au Mage par un homme ordinaire, inconnu et habitant une autre ville. La réalité de cette vision joue le rôle

¹¹⁰³ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.290.

d'élément déclencheur dans la conversion du Mage de Bagdad qui était vraisemblablement connu pour réfuter ouvertement l'islam et le message du prophète (*fa-innī ankar al-islām wa ankar risālat Muḥammad [...]*)¹¹⁰⁴. Mais contre toute attente il se voit soudainement touché par le message que lui adresse le voyageur et décide de se convertir.

La conversion est immédiate également dans le récit du médecin chrétien (n°135) mais plus qu'une simple conversion, c'est une véritable transformation spirituelle et explicitement soufie qu'expérimente le personnage du médecin et que nous allons dès lors analyser.

2.3.6.6. Une ultime apologie du soufisme : le Médecin chrétien (n°135)

Dans le dernier récit du recueil intitulé « le médecin chrétien » (« al-Ṭabīb al-naṣrānī », n°135) et précédemment résumé (1.3.2.3), les principaux motifs révélés se réfèrent à la rhétorique médicale du récit et sa fonction, ainsi qu'au motif de la conversion qui nous intéresse particulièrement dans le cadre de cette sous-partie.

Contrairement au récit du « Juif bienfaiteur » où le personnage, confronté à un gouverneur à la fois musulman et corrompu, est sauvé avant même sa conversion, le médecin chrétien n'est susceptible d'être « sauvé du feu » qu'après sa conversion. Le choix de faire figurer ce récit dans son recueil nous renseigne vraisemblablement sur le rapport d'Ibn Qudāma aux autres confessions et notamment au christianisme. Dans un contexte fortement marqué par les Croisades, l'auteur incite explicitement à la conversion de tout un chacun à l'islam. Bien que l'opinion de l'auteur ne diffère pas – en ce point – de l'opinion commune généralement attestée à cette époque, elle écarte néanmoins toute hypothèse relative à la question du salut des non-Musulmans telle qu'elle a été discutée dans de nombreuses recherches¹¹⁰⁵. Plus qu'une question liée au salut de ceux-ci à proprement parlé, il s'agit, dans ces récits de conversion d'insister sur l'ascension éthique et cognitive des personnages.

Par cette ascension éthique et spirituelle, l'auteur établit une certaine différenciation entre les individus : Musulman/non-Musulman et Musulman ordinaire/soufi, la dernière étant supérieure aux autres. L'islam incarne, par conséquent, la religion vers laquelle aboutit le personnage non-musulman et sa conversion s'enracine dans cette idée de continuité prônée par le texte coranique. En outre, tandis que les récits n°131, 132 et 133 n'évoquaient le processus de

¹¹⁰⁴ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.289.

¹¹⁰⁵ SAMIR, 1980 ; AYOUB, 2000 ; MOKRANI, 2010 ; PISANI, 2014 ; GEOFFROY, 2015.

conversion que par le terme *aslama*, le récit du « Mage de Bagdad » (n°134) fait apparaître pour la première fois l'attestation de foi complète, intégrant de fait la reconnaissance du prophète en tant que messenger de Dieu. Ainsi, lors de la conversion du Mage (n°134), celui-ci affirme être passé « de l'égarement à la vérité » (*kuntu fī dalāl wa qad raġa 'tu ilā-l-ḥaqq*) ; l'égarement faisant référence à son ancienne croyance. Cette idée était déjà explicitée dans le recueil avec le récit de 'Abd Allāh ibn Al-Ziba' rā (n°49) dont la conversion était justement caractérisée par ce passage de l'égarement à la raison.

La conversion pour les non-Musulmans et le repentir pour les Musulmans incarnent le point de départ de cet itinéraire spirituel ; légitimant sans doute la première place que détient le repentir dans les différentes stations empruntées par le mystique. La première étape concernant ces récits en particulier consiste à se convertir exclusivement à l'islam car du point de vue de la morale islamique « ceux qui remplissent leurs devoirs [en Islam] sont les humains les plus accomplis »¹¹⁰⁶. La conversion participe, par conséquent, à l'élaboration d'un idéal humain et permet au converti d'évoluer spirituellement, de façon progressive ou presque immédiate. En effet, dans le récit du médecin chrétien, l'ascension spirituelle du personnage est immédiate puisqu'il passe du christianisme au soufisme. En plus d'être l'unique médecin du *Kitāb al-tawwābīn*, il se distingue par sa générosité ; une qualité morale qui le conduit désormais vers une sorte d'introspection [qu'il] doit effectuer en son for intérieur (*sirr*) afin « d'isoler le registre de ses insoumissions à Dieu et de chercher le remède qui l'en guérira »¹¹⁰⁷. Par sa conversion mystique, le spécialiste des corps se tourne alors vers l'examen du cœur, l'élévation de l'âme et plus concrètement vers la voie soufie.

En achevant son recueil par le récit d'un médecin chrétien qui se convertit et se joint à un groupe de soufis après avoir récité la profession de foi, Ibn Qudāma nous offre une conception de la religion fortement marquée par une tendance ascétique non étrangère au courant hanbalite de l'époque mais pas seulement. En clôturant le recueil par la mise en avant d'un groupe de soufis dont le comportement est exemplaire, l'auteur affiche explicitement, s'il en était encore besoin, ses convictions à l'égard du soufisme : médecine du corps et de l'âme.

¹¹⁰⁶ METCALF, 1984, p.2. La traduction a été réalisée par nous-mêmes : « those who fulfill Islam are most fully human ».

¹¹⁰⁷ AL-ĠAZĀLĪ, 1999, p.15.

3. Les *awliyā'* : des privilèges ici-bas et dans l'au-delà, pour un modèle attrayant et accessible au croyant

La littérature arabe classique renferme de nombreux récits de personnages caractérisés par leur sainteté (*awliyā'*), détenteurs de pouvoirs singuliers (*karāmāt*) que Dieu leur accorde en raison de leur piété¹¹⁰⁸. Bien que la sainteté comme caractéristique à proprement parlé ait fait l'objet de controverses en islam, de nombreuses biographies de saints musulmans se distinguent par les récits de faits miraculeux que l'on y trouve¹¹⁰⁹.

En ce qui concerne la terminologie arabe associée au concept de « saint », le terme *walī* est le plus communément admis dans la littérature hagiologique et doctrinale mais rarement dans la littérature hagiographique et les notices biographiques¹¹¹⁰. En effet, dans ce type d'écrits, nous retrouvons souvent le terme *ṣūfī* qui désignait à l'origine « ceux qu'une quête ardente de Dieu avait conduits à intérioriser leur religion et à adopter un genre de vie distinctif qui impliquait une consécration à la piété (*nusk*) et à l'ascèse (*zuhd*) »¹¹¹¹. Cependant, selon Denise Aigle, de nombreux autres termes servent à désigner le saint homme dans la littérature arabe classique, parmi lesquels : le *zāhid* (le renonçant), le *faqīr* (le pauvre en Dieu), le *ṣāliḥ* (le vertueux), le *'ābid* (le dévot) ou dans une certaine mesure, le *ṣayḥ* ; pour ne citer que les termes révélés dans notre recueil de récits. Toutefois, le renoncement et l'ascèse ne suffisent pas à qualifier l'homme de saint. En effet, les caractéristiques de celui-ci comprennent aussi bien sa foi exemplaire, son comportement à l'égard d'autrui, son statut de guide spirituel, son sens de la justice et ses attributs éthiques, que les pouvoirs particuliers dont Dieu l'a doté et qui font de lui un thaumaturge reconnu par ses congénères. Il devient alors non seulement un intermédiaire entre Dieu et les hommes du fait de sa proximité avec le premier mais également entre le commun des gens et les tenants du pouvoir.

Dans les articles de Vassilis Saroglu (2006) et d'Aboubakr Chraïbi (2017) notamment, un parallèle est établi entre la figure du saint et celle du héros. Saroglu affirme, à ce sujet, que

¹¹⁰⁸ CHRAÏBI, 2017, p.67-88. Dans l'introduction d'Arberry à l'ouvrage d'al-'Attār (2008), le premier énumère la liste des raisons à l'origine de la rédaction de cet ouvrage. Parmi celles-ci, al-'Attār insiste à plus de quatre reprises sur le rôle notoire que possèdent les paroles de saints. Ils profiteraient à leurs auditeurs, contribueraient à renforcer le cœur du disciple, attirerait la Miséricorde et inciteraient au renoncement et à la préparation pour l'au-delà (2008, p.11-12).

¹¹⁰⁹ AIGLE, 1994, p.47.

¹¹¹⁰ *Ibid*, p.49.

¹¹¹¹ *Ibid*.

« dans l'histoire des sociétés, dans les représentations collectives et personnelles, dans l'imaginaire et la psychologie individuelle (cf. le rôle des modèles), saints et héros se rapprochent – parfois même jusqu'à la fusion – mais ils sont également distincts »¹¹¹². En effet, il ajoute que « si le héros est une figure exemplaire de la cité, le saint est une figure exemplaire de la foi »¹¹¹³. Toutefois, les données historiques relatives à ces personnages doivent être interprétées prudemment car elles renferment – fréquemment – des éléments contradictoires et soulèvent la problématique de l'authenticité des propos. En effet, dans son éminent ouvrage *Early Islam between Myth and History. Al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship*, Suleiman Ali Mourad affirme que « [...] what we know about many early Muslim ascetics, theologians, etc., is restricted to quotes attributed to them in medieval Islamic texts »¹¹¹⁴ et que la structure de leurs biographies révèlent indéniablement une tentative déterminée de l'ériger en saint¹¹¹⁵. On ne saurait donc affirmer de l'authenticité des récits qui vont suivre. Cependant, il ne s'agit point dans cette recherche de discuter l'authenticité de tel ou tel récit mais plutôt d'en extraire les thématiques principales et d'étudier leur rôle dans l'économie du recueil.

Parmi les éléments qui confèrent au *Kitāb al-tawwābīn* sa singularité, figure la mention d'un certain nombre de personnages connus pour leur exemplarité, la place qu'ils possèdent dans la littérature soufie et le rôle qu'ils jouent aussi bien dans le recueil en général que dans la transformation éthique et spirituelle de certains personnages.

Dans cette sous-partie, il ne s'agira point de retracer la vie de chacune de ces figures mais plutôt d'indiquer au lecteur des éléments biographiques pertinents à notre étude afin d'analyser, dans un deuxième temps, leur influence – directe ou non – sur le repentir de nos personnages et leur représentativité en tant que modèles. En ce qui concerne la structure de cette sous-partie, elle s'appuiera plutôt sur l'ordre d'apparition de ces figures dans le recueil.

Ainsi, la première citée dans le *Kitāb al-tawwābīn* est celle d'Ibrāhīm ibn Adham.

¹¹¹² SAROGLU, 2006, p.314.

¹¹¹³ *Ibid.*

¹¹¹⁴ MOURAD, 2006, p.14.

¹¹¹⁵ *Ibid.*, p.17.

3.1. Ibrāhīm ibn Adham

Ibrāhīm ibn Adham, surnommé également Abū Ishāq, est né à Balḥ¹¹¹⁶, dans la région du Ḥurasān durant la première moitié du 2^e/8^e siècle et mort en 161/777-8¹¹¹⁷. Les notices biographiques qui lui sont consacrées se caractérisent par des éléments de légendes mais n'en renferment pas moins des propos sans doute authentiques¹¹¹⁸. Il est particulièrement connu pour son ascétisme (vraisemblablement assez stricte¹¹¹⁹)¹¹²⁰, sa générosité¹¹²¹, « [...], ses traits d'abnégation¹¹²², qui contrastaient avec le luxe dans lequel il était censé avoir vécu dans sa jeunesse »¹¹²³, ses qualités de compagnonnage¹¹²⁴ (*ṣuḥba*) que nous mentionnerons notamment plus tard et ses dons de thaumaturge¹¹²⁵. Aussi bien ses contemporains que la postérité ne tarissent pas d'éloges à son égard¹¹²⁶ et voient en lui un véritable modèle d'éthique, de religion et de spiritualité¹¹²⁷.

Dans la *Risāla* d'al-Quṣayrī, il est le premier personnage à faire l'objet d'une notice. Lorsqu'Abū al-Ḥasan al-Šādīlī (m. 656/ 1258) est interrogé sur ce choix, il répond – entre autres

¹¹¹⁶ L'une des légendes le concernant situe sa naissance à La Mecque, lors d'un pèlerinage de ses parents durant lequel une fois Ibn Adham né, ils le lavent avec de l'eau de Zamzam, l'enveloppent d'un linceul blanc et demandent aux personnes présentes de prier pour lui (GRAMLICH, 1995, p.137)

¹¹¹⁷ RUSSELL, « Ibrāhīm b. Adham », *EL*, [en ligne] : <https://cutt.ly/AmUXT5e> (Consulté le 6 janvier 2020)

¹¹¹⁸ GRAMLICH, 1995, p.135.

¹¹¹⁹ SATO, 2007, p.41.

¹¹²⁰ Gramlich, 1995, p.139.

¹¹²¹ En ce qui concerne sa générosité, elle fait l'objet d'un paragraphe dans sa notice du *Ḥilyat al-awlīyā'* d'Abū Nu'aym (vol.8, 1996, p.3). Puis, elle est illustrée par une anecdote liée à son héritage et mentionnée par Gramlich dans son ouvrage (1995, p.150-53).

¹¹²² Dans son article, Denis Gril rapporte un récit illustrant l'abnégation dont fait preuve Ibn Adham lorsque Sahl ibn Ibrāhīm, voyageant avec Ibn Adham, tombe malade et qu'il manifeste une pressante envie de manger telle nourriture. Ibn Adham vend son âne et rapporte la nourriture tant désirée au malade. Celui-ci lui demande où est passé l'âne et apprend qu'Ibn Adham l'a vendu et qu'il compte le porter sur son dos pour une partie du voyage (GRIL, 2013, §21, [en ligne] : <https://cutt.ly/kmUXJtJ> (Consulté le 11 juillet 2021)

En outre, dans le *Kitāb al-tawwābīn*, le récit n°63 intitulé l'émir Ḥumayd ibn Ḡābir met en scène Ibn Adham, accompagné d'Ibrāhīm ibn Baššār. Un jour alors qu'ils cheminent dans le désert, Ibn Adham s'arrête auprès d'une tombe surélevée et commence à pleurer. Son compagnon l'interroge au sujet de ses pleurs et Ibn Adham lui répond qu'il s'agit de l'émir Ḥumayd ibn Ḡābir qui voit un jour, en rêve, un homme tenant un livre. L'homme lui donne le livre et en l'ouvrant, l'émir y découvre des exhortations concernant les biens périssables et le caractère éphémère de ce monde. Il se réveille terrifié, renonce au règne, part à la montagne et se consacre à la dévotion jusqu'à qu'il meurt. Ibn Adham ne cesse de lui rendre visite, autant de son vivant que depuis qu'il est sous terre. Dans ce récit relativement court, les thèmes mis en avant sont : le compagnonnage et le renoncement avant tout ; illustrant éminemment bien ce dont il est question dans ce sous-chapitre.

¹¹²³ RUSSELL, « Ibrāhīm b. Adham », *EL*, [en ligne] : <https://cutt.ly/AmUXT5e> (Consulté le 6 janvier 2020)

¹¹²⁴ Gramlich y consacre notamment quelques pages (1995, p.138-44) où sont mentionnés des anecdotes relatives à Ibn Adham et à son rapport au compagnonnage.

¹¹²⁵ GRAMLICH, 1995, p.274.

¹¹²⁶ *Ibid*, p.137.

¹¹²⁷ *Ibid*, p.139.

– qu’Ibn Adham était l’un des rois de ce monde et l’un des amis de Dieu ; ce qui explique la place qu’il occupe en tête d’ouvrage¹¹²⁸.

Il mène une vie de nomade en séjournant aussi bien en Syrie qu’en Palestine et le type d’ascétisme qu’il prône¹¹²⁹ est fondé sur le travail manuel qu’il exerce pour gagner sa subsistance¹¹³⁰, rejetant le concept de mendicité¹¹³¹ propre à de nombreux ascètes et incitant « à réaliser une autre forme de perfection [autre les œuvres d’adoration] [...], celle de l’acte en soi et celle d’une vie collective où les prétentions et les désirs individuels s’effacent »¹¹³². Il participe également à des opérations militaires, essentiellement menées aux frontières byzantines et durant lesquelles il se distingue par son *tawwakul* et par sa bravoure¹¹³³. Il meurt durant l’une de ces expéditions mais l’endroit où il est enterré demeure sujet à discussion chez les savants¹¹³⁴.

Les différentes notices biographiques dédiées à Ibrāhīm ibn Adham¹¹³⁵ mentionnent systématiquement une légende selon laquelle il aurait été le souverain de Balḥ et qu’il aurait délaissé le pouvoir afin de mener une existence ascétique. Cette légende serait devenue une réalité « historique » pour la première fois dans l’ouvrage *Ṭabaqāt al-ṣūfīyya* d’al-Sulamī (m. 412/1021) à partir duquel elle se diffuse et intègre la plupart de ses récits biographiques¹¹³⁶.

Quant aux récits en question, ils révèlent de nombreux thèmes différents, parmi lesquels la réflexion qu’il porte sur un mendiant qu’il aperçoit du haut de sa terrasse, sa rencontre avec al-Ḥiḍr¹¹³⁷ et la discussion qu’ils ont au sujet du caractère éphémère du monde d’ici-bas ou encore sur sa partie de chasse durant laquelle il entend une voix lui affirmer à trois reprises qu’il n’a point été créé pour cela¹¹³⁸. Ce thème est, selon Russell Jones notamment, le plus ancien et

¹¹²⁸ Cité par GRAMLICH, 1995, p.142 : « Weil Ibrāhīm b. Adham einer der Könige des Diesseits war und er am Morgen König war, und als es Mittag geworden war, war er einer von den Gottesfreunden. [...] ».

¹¹²⁹ Une vie ascétique à laquelle il parvient par un processus de conversion et qui fait l’objet de maintes légendes répertoriées notamment dans l’ouvrage de Gramlich (1995, p.143-48)

¹¹³⁰ GRIL, 2013, §9, [en ligne] : <https://cutt.ly/nmUCow4> (Consulté le 15 avril 2021)

¹¹³¹ GRAMLICH, 1995, p.160.

¹¹³² GRIL, 2013, §29, [en ligne] : <https://cutt.ly/nmUCow4> (Consulté le 15 avril 2021)

¹¹³³ Gramlich rapporte dans son ouvrage un certain nombre d’anecdotes illustrant l’attitude brave et confiante d’Ibn Adham (1995, p.185-87).

¹¹³⁴ *Ibid.*

¹¹³⁵ Selon l’étude de Sato, la plus ancienne mention d’Ibn Adham figurerait dans *Al-tārīḥ al-kabīr* d’al-Buḥārī (SATO, 2007, p.43).

¹¹³⁶ RUSSELL, « Ibrāhīm b. Adham », *El*, [en ligne] : <https://cutt.ly/AmUXT5e> (Consulté le 6 janvier 2020)

¹¹³⁷ Dans les récits qui mettent en scène Ibn Adham accompagnant un homme en pèlerinage, ce-dernier reçoit souvent l’appellation de *ṣayḥ* et aucune information relative à son identité ne nous est révélée (comme c’est le cas dans notre récit n°65). Néanmoins, dans la notice biographique d’al-Sulamī, le personnage d’al-Ḥiḍr est mis en avant et l’on comprend, notamment grâce à l’analyse de Denis Gril sur les compagnons (cf. plus loin) que le *ṣayḥ* n’est autre qu’al-Ḥiḍr.

¹¹³⁸ De ce récit, il en existe plusieurs versions que Gramlich cite dans son ouvrage (1995, p.145-47)

apparaît dans le *Kitāb al-ta'arruf* d'al-Kalabādī. En plus de figurer dans l'ouvrage de celui-ci ainsi que dans les cinq ouvrages de références en matière de soufisme (Al-Sulamī, Abū Nu'aym¹¹³⁹, al-Quṣayrī, al-Ḥuǧwīrī et al-'Aṭṭār), le thème de la chasse est le premier thème mentionné dans le *Kitāb al-tawwābīn*.

3.1.1. Ibrāhīm ibn Adham et son avertisseur caché (n°64) et Ibrāhīm ibn Adham et le ṣayḥ Ḥāǧ (n°65)

En effet, le premier récit qui met en scène la figure d'Ibrāhīm ibn Adham dans notre recueil est le récit de sa conversion et s'intitule « Ibrāhīm ibn Adham et son avertisseur caché » (« Ibrāhīm ibn Adham wa naḍīruhu al-maḥfi », n°64)¹¹⁴⁰.

Le récit s'amorce par une interrogation qui lui est directement posée sur les causes de sa transformation. Ibn Adham répond que son père était de Balḥ et qu'il était l'un des rois du Ḥurasān¹¹⁴¹. Il lui fait aimer la chasse et c'est ainsi qu'un jour, parti chasser accompagné de son chien, il entend une voix l'interrompre en pleine action, lui disant : « Ce n'est pas pour cela que tu as été créé et ce n'est pas cela qui t'a été ordonné » (*laysa li-dā ḥuliqta wa lā bi-dā umirta*)¹¹⁴². Il croit à une ruse de Satan mais les paroles sont réitérées trois fois. Il y reconnaît alors un avertissement envoyé par Dieu. Il jure de ne plus jamais désobéir à Dieu. Il revient au palais et prend de l'un des bergers de son père une chemise et un manteau en échange des vêtements qu'il portait. Il se rend ensuite en Irak, à la recherche d'une activité lucrative mais en vain. Il part en Syrie (*bilād al-šām*) puis à Ṭartūs où un homme loue ses services afin de garder son jardin. Après plusieurs jours, un groupe de gens arrive et l'un d'eux demande à Ibn Adham de leur apporter les plus grosses et douces grenades du jardin. En leur apportant des grenades aigres, Ibn Adham suscite l'indignation du groupe qui lui reproche de ne pas savoir distinguer les grenades douces après tant de jours passés dans le jardin. Ibn Adham confie à l'homme qu'il n'en a goûté aucune. Surpris, l'homme lui dit : « Si tu avais été Ibrāhīm ibn

¹¹³⁹ Abū Nu'aym al-Iṣfahānī aurait donné à la légende d'Ibn Adham sa forme finale dans un chapitre qui lui consacre une cinquantaine de pages. Plusieurs légendes y ont été rassemblées et cette « collecte » serait « the result of the historical development of Sufism spreading from the intellectual elites to the common people during the tenth and eleventh centuries. Common Muslims must have wished to have their own Sufi saints (*walī*) suitable to their religious pursuits » (SATO, 2007, p.46).

¹¹⁴⁰ En réalité, le récit qui précède, celui de l'émir Ḥumayd ibn Ḡābir (récit n°63) est le premier récit qui mentionne Ibn Adham. Néanmoins, dans ce récit que nous avons mentionné antérieurement en note de bas de page, Ibn Adham endosse un rôle de narrateur en relatant le récit de l'émir. Son propre récit de repentir ainsi que la manifestation de sa sainteté n'interviennent que plus tard, comme nous le verrons dans ce chapitre.

¹¹⁴¹ Dans la plupart des notices biographiques, Ibn Adham est plutôt présenté comme étant le fils d'un roi et serait, par conséquent, un prince. Nous nous sommes donc contentés de traduire l'expression telle qu'elle apparaît dans le récit du recueil.

¹¹⁴² IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.151.

Adham tu aurais pu dire cela » (*atarāka law annaka Ibrāhīm ibn Adham zāda ‘alā hāḏā*)¹¹⁴³. L’homme s’en va et le lendemain, à la mosquée, lorsqu’il fait une description d’Ibrāhīm ibn Adham, certains le reconnaissent. Tandis que l’homme revient au jardin avec un groupe de personnes, Ibn Adham prend la fuite.

Le récit qui suit et qui s’intitule « Ibrāhīm ibn Adham et le *ṣayḥ ḥāḡ*¹¹⁴⁴ » (n°65) continue de mentionner les légendes liées à la conversion d’Ibn Adham en évoquant cette fois-ci les deux autres motifs.

Dans ce récit, Ibn Adham raconte qu’un jour, alors qu’il était assis dans son belvédère donnant sur la rue, il voit un *ṣayḥ* vêtu de haillons (*aṭmār*) assis à l’ombre du palais afin de se protéger de la chaleur. Il dit au domestique d’aller à sa rencontre et de l’inviter au palais. Ibn Adham lui propose à manger mais le *ṣayḥ* refuse. Il lui demande d’où vient-il et vers où se dirige-t-il. Le *ṣayḥ* lui répond qu’il vient de l’autre côté du fleuve et qu’il se rend à La Mecque pour le pèlerinage. Ibn Adham demande à l’accompagner, ce que le *ṣayḥ* accepte. Ils quittent Balḥ et voyagent ensemble pendant un certain temps, passant par différentes villes telles que Kūfa et Médine. Lorsqu’ils parviennent à La Mecque, le *ṣayḥ* s’apprête à le quitter lorsqu’Ibn Adham le retient et lui confie vouloir continuer la route avec lui. Ils accomplissent le pèlerinage et prennent la route à nouveau jusqu’à Jérusalem où le *ṣayḥ* décide de rester et quitte Ibn Adham qui ne le revoit plus jamais, étant donné qu’il ne connaissait pas son nom (*wa lā ‘arrafanī ismahu*)¹¹⁴⁵. Ibn Adham retourne à Balḥ et affirme, à la fin du récit, qu’ainsi fut le début de son histoire (*fa kāna ḏālika awwalu amrī*)¹¹⁴⁶.

En ce qui concerne la littérature primaire, le premier récit d’Ibn Adham que met en avant Ibn Qudāma est également le tout premier récit mentionné dans les trois références en matière de soufisme et en langue arabe que sont *Ṭabaqāt al-ṣūfīyya* d’al-Sulamī (m. 412/1021), *Ḥilyat al-awlīyā’* d’Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī (m. 430/1038) et *Al-risāla al-quṣayrīyya* d’al-Quṣayrī (m. 465/1072). Trois compilations biographiques dans lesquelles les auteurs s’emploient à édifier

¹¹⁴³ *Ibid*, p.152.

¹¹⁴⁴ Le terme *ḥāḡ* désigne une personne (ici au masculin) qui a accompli le pèlerinage (l’un des cinq piliers de l’islam).

¹¹⁴⁵ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.154. En ce qui concerne le *ṣayḥ* inconnu, il pourrait s’agir d’al-Ḥiḏr comme les différentes notices biographiques l’ont suggéré précédemment.

¹¹⁴⁶ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.154.

le parcours spirituel des saints en idéal, aussi bien pour les initiés que pour le commun des croyants.

La notice la plus longue est celle d'Abū Nu‘aym qui s'étale sur plus de quatre-vingts pages et relate de nombreuses anecdotes sur la conversion d'Ibn Adham, ses qualités de compagnon/maître spirituel et ainsi que sur sa générosité – une vertu qui contribue notamment à sa notoriété. En effet, dans cette notice sur laquelle s'appuie Denis Gril dans son article consacré à Ibn Adham et au développement de la notion de compagnonnage (*ṣuḥba*) aux premiers temps de l'islam, plusieurs récits montrent Ibn Adham en relation avec un ou plusieurs compagnons¹¹⁴⁷. Se détache de ces récits une conceptualisation de la *ṣuḥba* dont « la première règle est de préférer l'autre à soi-même et de se mettre à son service »¹¹⁴⁸, révélant la générosité comme l'une des vertus majeures du compagnonnage¹¹⁴⁹ et de « l'exigence de dévouement total »¹¹⁵⁰.

En outre, la notice biographique associe également la notion de *karāma* à Ibn Adham et si l'on se réfère à ce que dit la littérature secondaire au sujet de cette notion, la *karāma* est une « faveur personnelle accordée par Dieu à l'un de ses *awlīyā'* »¹¹⁵¹ ; « la trace sensible de la sainteté »¹¹⁵², formulée afin de se distinguer de la notion de *mu'ǧiza* laquelle désigne les miracles des prophètes uniquement¹¹⁵³. Contrairement aux deux autres notices, l'une des particularités de celle d'Abū Nu‘aym réside également dans la place qu'il consacre aux miracles réalisés par Ibn Adham qui mettent en avant le pouvoir de ses invocations notamment. Il s'avère que l'une des anecdotes figure dans notre recueil de récits (n°66), suggérant qu'Ibn Qudāma se serait probablement inspiré de cette notice pour sa sélection de récits.

La notice d'al-Sulamī est, quant à elle, plus concise. Elle le présente d'emblée comme étant le « fils d'un roi » avant de relater, de façon très brève, les récits de sa conversion, son départ pour La Mecque ainsi que sa rencontre avec al-Ḥiḍr qui lui aurait révélé le Nom de Dieu. La rencontre est significative : « le compagnonnage a été court mais puissant »¹¹⁵⁴ et renvoie, d'une part, à la rencontre de Moïse avec al-Ḥiḍr et d'autre part, au récit d'Ibn Adham lui-même puisque l'histoire d'al-Ḥiḍr serait « vraisemblablement calquée sur celle du Bouddha »¹¹⁵⁵ et

¹¹⁴⁷ GRIL, 2013 : §2, [en ligne] : <https://cutt.ly/nmUCow4> (Consulté le 15 avril 2021)

¹¹⁴⁸ *Ibid.*, §14, [en ligne] : <https://cutt.ly/nmUCow4> (Consulté le 15 avril 2021)

¹¹⁴⁹ *Ibid.*, §15, [en ligne] : <https://cutt.ly/nmUCow4> (Consulté le 15 avril 2021)

¹¹⁵⁰ *Ibid.*, §21, [en ligne] : <https://cutt.ly/nmUCow4> (Consulté le 15 avril 2021)

¹¹⁵¹ AIGLE, 1994, p.51.

¹¹⁵² *Ibid.*

¹¹⁵³ AIGLE, 1995, p.273.

¹¹⁵⁴ GRIL, 2013, §6, [en ligne] : <https://cutt.ly/nmUCow4> (Consulté le 15 avril 2021)

¹¹⁵⁵ CHRAÏBI, 2017, p.83.

opèrerait « la régression parfaite, du plus haut de l'échelle sociale vers le plus bas, comme une réussite, qui motive toutes celles qui lui succèdent. Il obtient de se consacrer ainsi à Dieu, tout pauvre qu'il est, au bout du compte, des pouvoirs immenses, sillonnant le monde, préservant les foyers des croyants, rendant la justice »¹¹⁵⁶.

La suite de la notice met en scène un dialogue entre Ibn Adham un et Alexandrin qui l'interroge au sujet de son renoncement au monde d'ici-bas. S'en suivent des conseils proférés par Ibn Adham qui prône l'ascétisme, la patience, la notoriété des sages qu'il identifie aux savants (*al-ḥukamā' hum al-'ulamā'*)¹¹⁵⁷ et qu'il situe – dans l'échelle de proximité avec Dieu – après les prophètes et les véridiques (*al-nabīyyīn wa-l-ṣiddīqīn*)¹¹⁵⁸. Il met également en garde contre l'avarice, met en lumière la réalité du compagnonnage avec Dieu lequel représente la forme la plus accomplie de compagnonnage étant donné que « Dieu n'attend rien de l'homme et lui donne sans compter »¹¹⁵⁹. Puis, il termine par les six portes qui mènent au statut des pieux, des vertueux (*ṣāliḥīn*) ; lesquelles sont : (1) la difficulté (*al-šidda*) ; (2) l'humilité (*al-dill*) ; (3) le zèle/l'effort (*al-ḡahd*) ; (4) la veille (*al-sahar*) ; (5) la pauvreté (*al-faqr*) et (6) la préparation à la mort (*al-isti'dād li-l-mawt*)¹¹⁶⁰.

Enfin, la notice d'al-Quṣayrī qui fait à peine deux pages est une synthèse de celle d'al-Sulamī. Il y mentionne la partie de chasse, la relation qu'Ibn Adham établit avec Sufyān al-Ṭawrī et al-Fuḍayl ibn 'Iyād, sa piété, les portes qui mènent à la vertu susmentionnées, l'anecdote du jardinier et des fruits avant de terminer par une anecdote qui met l'accent sur sa générosité.

De même qu'il fait l'objet de nombreuses mentions dans la littérature primaire qui ne cesse de vanter ses attributs, sa dévotion et son exemplarité, Ibn Adham fait également l'objet d'une littérature secondaire abondante. Plus ou moins cent cinquante pages lui sont consacrées dans l'éminent ouvrage de Richard Gramlich sur les anciennes figures exemplaires soufies (*Alte Vorbilder der Sufitums*, 1995). Puis, il est, par exemple, mentionné dans des écrits comparants hindouisme et soufisme (Shayegan, 1997) dans lesquels Ibn Adham est, entre autres, érigé en modèle de renonçant aux côtés des renonçans hindous appelés *yogis*¹¹⁶¹.

¹¹⁵⁶ *Ibid.*

¹¹⁵⁷ AL-SULAMĪ, 2003, p.38.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*

¹¹⁵⁹ GRIL, 2013, §25, [en ligne] : <https://cutt.ly/nmUCow4> (Consulté le 15 avril 2021)

¹¹⁶⁰ AL-SULAMĪ, 2003, p.42.

¹¹⁶¹ GABORIEAU, 2002, p.79.

Bien que dans l'article de Russell Jones cette théorie (avancée selon lui par Goldziher) fut depuis remise en question et « ne doit probablement plus être admise »¹¹⁶², elle n'en demeure pas moins présente – qu'elle soit défendue ou uniquement mentionnée – dans la littérature secondaire. Ainsi, dans un article de Peter J. Awn, par exemple, lorsque l'auteur aborde le thème de l'ascétisme et du renoncement au monde d'ici-bas, l'un des premiers personnages qu'il cite est Ibrāhīm ibn Adham dont le modèle ascétique est supposé avoir été calqué sur celui de Bouddha¹¹⁶³. On attribue dès lors à Ibn Adham la popularisation du *tawakkul* ainsi qu'une dépendance absolue de Dieu, aussi bien physique que spirituelle¹¹⁶⁴. Une attribution qui engendre plusieurs interrogations si l'on considère le fait qu'il prônait l'importance du travail et qu'il aurait, lui-même, travaillé dans un verger.

David Scott reprend l'association faite entre Ibn Adham et Bouddha dans son article qui dresse un parallèle entre bouddhisme et islam mais il l'augmente en indiquant au lecteur des exemples tirés de la légende en question et en insistant sur la place que possédait le bouddhisme dans cette région avant l'avènement de l'islam. Au sujet de la partie de chasse, il affirme que l'épisode révèle, entre autres, « the theistic superimposition, but the stress on non-killing recalls the first of the major Buddhist precepts »¹¹⁶⁵. Quant à la scène du belvédère et de l'homme en haillons, « this seems nothing more than the reformulation of the Buddha's life story »¹¹⁶⁶.

Dans l'article de Marc Gaborieau, celui-ci affirme qu'en termes de renoncement au monde, le modèle de l'islam, « comme dans l'hindouisme, est celui du roi-renonçant personnifié par Ibrāhīm ibn Adham (c. 730-778) qui, selon la légende, avait quitté son royaume de Balkh en Afghanistan et la société profane pour la compagnie de Dieu ; sa légende – dans laquelle les orientalistes ont voulu voir un écho de celle du Bouddha – est toujours vivante en Inde et jusqu'en Indonésie »¹¹⁶⁷. Dans un article plus récent de Karim Najaf'i Barzegar, la légende d'Ibn Adham est à nouveau assimilée à celle de Bouddha mais l'auteur met l'accent sur la ville de Balḥ et son importance dans le développement du bouddhisme à l'époque préislamique¹¹⁶⁸, conférant, dès lors, à cette légende un peu plus de matière étant donné « the impact of Buddhist ideas on Persian literature, particularly on Sufi literature [...] »¹¹⁶⁹.

¹¹⁶² RUSSELL, « Ibrāhīm b. Adham », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/AmUXT5e> (Consulté le 6 janvier 2020)

¹¹⁶³ Awn, 1983, p.245.

¹¹⁶⁴ *Ibid.*

¹¹⁶⁵ SCOTT, 1995, p.146.

¹¹⁶⁶ *Ibid.*

¹¹⁶⁷ GABORIEAU, 2002, p.79.

¹¹⁶⁸ NAJAF'I BARZEGA, 2008, p.986 ; AL-'ATTĀR, 2008, p.4. Arberry mentionne, dans son introduction à l'ouvrage d'al-'Attār la présence d'un important monastère bouddhiste appelé Naubahar et dont l'existence perdue même après l'avènement de l'islam (2008, p.4).

¹¹⁶⁹ AL-'ATTĀR, 2008, p.4.

Dans le cadre de cette partie que l'on souhaite limiter au rôle que joue Ibrāhīm ibn Adham dans le *Kitāb al-tawwābīn*, nous ne rapporterons pas la totalité des anecdotes relatives au personnage en question et nous n'approfondirons pas la controverse qui s'articule autour de sa conversion et de la proximité qu'elle révèle avec la transformation de Bouddha. Néanmoins, ce qu'il est essentiel de distinguer à travers les deux récits précédemment résumés (n°64 et 65) est le thème du renoncement illustré par le personnage d'Ibn Adham ainsi que par sa conversion.

En mentionnant les récits de transformation d'un personnage exemplaire connu notamment pour son ascétisme, Ibn Qudāma insiste sur le thème en question mais plus encore, il met l'accent sur le renoncement d'un présumé roi ; un motif qui possède une place prépondérante dans le recueil et qui révèle un message que l'auteur adresserait – implicitement – aux tenants du pouvoir de son époque. Mais l'exemplarité d'Ibn Adham ne s'arrête pas à son renoncement puisqu'il fait partie de ces personnages qui se distinguent par leurs dons de thaumaturges et dont le compagnonnage s'érige en maître spirituel. Après donc avoir renoncé au pouvoir et manifesté sa transformation en entreprenant le pèlerinage avec cet homme en haillons qu'il aperçoit du haut de son belvédère, le texte met en scène les pouvoirs exercés par Ibn Adham dans le récit qui suit et qui s'intitule « Ibrāhīm ibn Adham et la mer agitée » (n°66).

3.1.2. Ibrāhīm ibn Adham et la mer agitée (n°66)

Dans ce bref récit (« Ibrāhīm ibn Adham wa-l-baḥr al-hā'ig̃ »), Ibrāhīm ibn Baššār raconte qu'ils voyageaient en compagnie d'Ibn Adham sur un bateau lorsque soudainement, une tempête éclate et fait osciller l'embarcation. Tandis que les passagers se mettent à paniquer, Ibn Adham qui s'était enveloppé dans sa tenue, demeure allongé. Les passagers le lui reprochent et il répond : « Ne réussira pas celui qui ne s'est pas préparé pour un tel jour ! » (*Lā aflaha man lam yakun ista'adda li-miṭl hādā al-yawm*)¹¹⁷⁰. Une voix s'élève du fond de l'eau et s'exclame : « Auriez-vous donc peur alors qu'Ibrāhīm ibn Adham est parmi vous ? » (*Taḥāfūna wa fīkum Ibrāhīm ibn Adham*)¹¹⁷¹. La voix demande ensuite à la tempête et à la mer, avec la permission de Dieu, de cesser toute agitation et la mer retrouve son calme.

¹¹⁷⁰ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.155.

¹¹⁷¹ *Ibid.*

A la différence de la plupart des récits du recueil qui relatent le repentir d'un personnage et pour certains, l'expression de ce repentir, ce récit s'accorde à mettre en exergue les dons d'Ibn Adham dont la présence à elle seule suffit à produire des miracles.

Dans ce récit, deux éléments sont à relever : le calme dont fait preuve Ibn Adham face à la tempête et le prodige qui en découle. Sa réaction lorsque la tempête éclate et qui s'oppose à la panique que celle-ci provoque chez les passagers du bateau s'explique en grande partie par sa préparation à la mort qui représente la dernière porte menant à la vertu et au paradis. D'ailleurs, la notion d'*isti'dād* se retrouve dans les paroles qu'il énonce lorsqu'il dit aux passagers : *lā aflaha man lam yakun ista'adda li-miṭl hādā al-yawm*.

D'un point de vue pragmatique, seule une personne qui ne craint nullement de mourir est susceptible de réagir ainsi lors d'une tempête en pleine mer. En outre, il demeure couvert et allongé ; une position qui n'est pas sans rappeler effectivement la mort et insiste sur la prédisposition du personnage à vivre son dernier instant ici-bas.

Lorsqu'Ibn Adham s'exprime et invite à se préparer à la mort, une voix émane du fond de l'eau pour s'adresser aux passagers en nommant explicitement Ibrāhīm ibn Adham et les interrogeant sur leur crainte alors que celui-ci se trouve parmi eux. Ce deuxième élément renforce le caractère tout à fait exemplaire d'Ibn Adham et tend à le décrire de façon implicite comme un protecteur pour les gens à bord du bateau. L'avoir sur son embarcation garantit une protection en raison du statut et de la place qu'il possède auprès de Dieu. Il représente l'intermédiaire entre Dieu et le commun des gens et se pose en protecteur et figure exemplaire de la foi. La voix ordonne – miraculeusement – à la mer de cesser toute agitation ; une grâce divine accordée aux passagers et liée, dans le cadre de ce récit, à la présence d'un saint, d'un rapproché de Dieu parmi les passagers. Le récit s'achève ainsi et comme mentionné plus haut, il ne s'agit pas d'un récit qui met l'accent sur le processus du repentir ou du moins sur certaines de ses étapes mais plutôt d'un récit dont le schéma narratif présente des faits tout à fait extraordinaires qui insistent sur la sainteté d'Ibrāhīm ibn Adham et le rôle qu'il joue au sein de la communauté. Après donc avoir évoqué les causes de son renoncement et manifesté la place particulière qu'il possède auprès de Dieu en tant que saint, son rôle auprès de la communauté est confirmé dans un dernier récit qui révèle explicitement certains de ses pouvoirs et dont il peut faire bénéficier ses compagnons.

3.1.3. Le jeune homme qui vivait dans l'excès (n°124)

Le récit du « Jeune homme qui vivait dans l'excès » (« al-šāb al-musrif 'alā nafsihi », n°124) met en scène un homme qui vient trouver Ibrāhīm ibn Adham, lui confiant qu'il commet trop

d'excès et lui demande des conseils pour les réprimer et sauver ainsi son cœur. Ibn Adham lui dit : « Tu devras accepter cinq règles, les appliquer et dès lors, la désobéissance ne te nuira pas et aucun plaisir n'engendrera ta perdition » (*lam taḍurraka ma 'šīya wa lam [id.] tūbiqka ladḍa*)¹¹⁷². L'homme l'écoute attentivement. Pour résumer, Ibn Adham lui prodigue les cinq conseils suivants : (1) « [...] si tu veux désobéir à Dieu, ne mange pas des subsistances qu'Il fournit » (*fa-idā aradta an ta 'šī Allāh fa-lā ta 'kul rizqahu*) ; (2) « si tu veux Lui désobéir, n'habite point un pays qui Lui appartient » (*fa-idā aradta an ta 'šīyahu fa-lā taskun šay'an min bilādihi*) ; (3) « si tu veux Lui désobéir sachant que tu vis de Ses subsistances et que tu habites en Ses terres, alors cherche un endroit où Il ne pourra te voir » (*fa-idā aradta an ta 'šīyahu wa anta tahta rizqihi wa fī bilādihi fa-nzur mawḍi'an lā yarāk fīhi mubārizan lahu fa- 'šīhi fīhi*) ; (4) « si l'ange de la mort se présente à toi pour s'emparer de ton âme, demande-lui de t'accorder un délai afin que tu puisses te repentir à Lui de façon sincère et accomplir une œuvre vertueuse » (*idā ḡā'aka malak al-mawt li-yaqbiḍa rūḥaka fa-qul lahu : aḥḥirni ḥattā atūba tawba nuṣūḥan wa a'mila li-Allāh ṣāliḥan*) ; et enfin, (5) « lorsque les anges chargés de l'enfer se présentent à toi le jour Dernier afin de te conduire au feu, ne les suis pas » (*id ḡā'atka al-zabānīyya yawm al-qīyāma li-ya'ḥuḍūka ilā al-nār fa-lā taḍhab ma 'ahum*).

A chaque conseil, l'homme rétorque à Ibn Adham qu'il lui est impossible de mettre en application ces conseils étant donné que (1) Dieu est le Pourvoyeur de toute chose ((*kull mā fī al-arḍ min rizqihi*), (2) que le monde entier Lui appartient (*al-mašriq wa-l-maḡrib wa mā baynahumā lahu*), (3) qu'Il connaît tout ce qui est caché (*yaṭalli'u 'alā mā fī al-sarā'ir*), (4) que l'ange de la mort ne lui accordera aucun délai (*lā yaqbilu minnī*) et (5) qu'il n'aura d'autres choix que de suivre les anges de l'enfer vers le feu. Après avoir entendu les paroles d'Ibn Adham, l'homme demande pardon à Dieu (*astagfiru Allāh*), se repent à Lui (*wa atūbu ilayhi*) et se joint à Ibn Adham dans la dévotion (*al- 'ibāda*) jusqu'à ce que la mort les sépare.

Dans ce récit, les éléments les plus importants sont les enseignements qu'Ibn Adham prodigue à l'homme, jouant dès lors le rôle d'un maître spirituel. Mais avant cela, il est nécessaire de mettre en avant la démarche de l'homme. S'il se rend de son plein gré auprès d'Ibn Adham pour lui demander conseil, c'est que d'une part, il manifeste une prédisposition à recevoir la guidance divine et d'autre part, sa prise de conscience et sa volonté de se repentir se sont déjà opérées. En outre, sa rencontre avec Ibn Adham est significative puisqu'il se confie à un personnage connu pour son ascèse, ses dons de thaumaturge prouvés quelques récits auparavant

¹¹⁷² IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.267.

(n°66) et ses qualités de maître spirituel. Quant à ses conseils qui sont au nombre de cinq, ils sont formulés de sorte que le pécheur se remette lui-même en question et prenne conscience de la grandeur divine. En effet, Ibn Adham, à travers une rhétorique inversée, ne lui dit pas « si tu veux manger des subsistances dont Dieu te pourvoie, ne désobéis-pas » mais lui dit « [...] si tu veux désobéir à Dieu, ne mange pas des subsistances qu'Il fournit », poussant ainsi le pécheur à réfléchir et à se rendre compte, de lui-même, qu'il lui est impossible de ne pas profiter de ces subsistances étant donné que Dieu est Pourvoyeur de toutes choses, qui est le premier enseignement. Ainsi, Ibn Adham prodigue au solliciteur trois enseignements : Dieu est le Pourvoyeur de toutes choses, la terre et les cieux lui appartiennent, il est Omniscient et le caché et l'apparent lui appartiennent. Outre ces attributs divins, Ibn Adham le confronte également à la mort.

En effet, le quatrième enseignement qu'il donne n'est autre qu'une invitation à se repentir au plus vite car aucun délai ne sera accordé une fois que l'ange de la mort se présentera. C'est non seulement une référence à l'un des versets relatifs au repentir les plus importants (Coran 4 : 18) mais également au *Kitāb al-tawwābīn* qui invite, dans son ensemble, expressément au repentir. Enfin, la cinquième et dernière leçon qui provoque la frayeur de l'homme rappelle au lecteur le caractère irréversible du jour du Jugement et par conséquent, la nécessité d'entreprendre son repentir et son évolution religieuse et spirituelle au plus vite. Ces cinq enseignements viennent se superposer aux cinq piliers de l'islam.

L'homme, désireux de se repentir dès le départ, emprunte le chemin de cette ascension spirituelle puisque sa transformation positive ne se limite pas au processus de repentir mais intègre l'idée d'une ascension spirituelle exprimée dans le récit par la relation qu'il établit dès lors avec Ibn Adham et l'activité de dévotion qu'il mène jusqu'à sa mort. Il n'intègre pas seulement une catégorie de musulmans religieusement et spirituellement supérieure par la voie de la dévotion qu'il emprunte mais l'on peut s'imaginer que c'est la voie des saints de Dieu à laquelle il aspire en se ralliant à la destinée d'Ibn Adham car par ses récits, celui-ci « démontre par sa prouesse le pouvoir extraordinaire de celui qui a renoncé à tout »¹¹⁷³. Compagnon d'Ibn Adham, c'est, en réalité, le compagnonnage avec Dieu qui incarne l'objectif de cette démarche car prendre Dieu pour Compagnon, c'est tirer profit d'une puissance incommensurable et omniprésente.

¹¹⁷³ GRIL, 2013, §28, [en ligne] : <https://cutt.ly/nmUCow4> (Consulté le 15 avril 2021)

3.2. Mālik ibn Dīnār

La deuxième figure exemplaire dont il est fait mention dans notre recueil est celle de Mālik ibn Dīnār¹¹⁷⁴ dont le repentir demeure un récit relativement connu et précédemment résumé (2.3.5.1). Étrangement, alors qu'une simple recherche sur la toile permet de rendre compte de la popularité du personnage puisqu'il fait l'objet aussi bien de vidéos YouTube, d'une page Facebook que de nombreux articles publiés sur des sites qui visent un public plutôt musulman, l'article de l'*Encyclopédie de l'islam* qui lui est consacré ne fait aucune référence à son repentir¹¹⁷⁵. Il y est présenté comme un « sermonnaire et moraliste de Basra »¹¹⁷⁶ avant tout. Cependant, il subvient à ses besoins en tant que copiste (*warrāq* ; il copiait le plus souvent des Corans) et tisserand (tissant lui-même les feuilles dont il avait besoin pour écrire). Il se forme notamment auprès de savants et mystiques ayant séjourné ou originaires de cette ville parmi lesquels Anas ibn Mālik¹¹⁷⁷. Selon Charles Pellat, « il passe pour avoir mené lui-même une vie ascétique¹¹⁷⁸, et la postérité va jusqu'à lui attribuer des dons de thaumaturge »¹¹⁷⁹. C'est une manière d'insister sur la sainteté du personnage et de l'intégrer à la catégorie des ascètes dotés de pouvoirs particuliers.

Il est également connu pour ses dons de narrateur et l'éloquence de sa rhétorique. Néanmoins, il semblerait que de nombreux propos lui sont attribués alors que leur authenticité est « fort douteuse »¹¹⁸⁰ comme le signale l'auteur de l'article. Il n'en demeure pas moins que son discours est marqué par une morale édifiante, axée notamment sur des règles de bienséance.

¹¹⁷⁴ Sa date de décès est inconnue mais il est dit qu'il meurt peu avant la peste au milieu du 8^e siècle. Gramlich énonce dans son ouvrage les différentes traditions et dates présumées de décès (1995, p.67).

¹¹⁷⁵ GRAMLICH, 1995, p.60.

¹¹⁷⁶ PELLAT, « Mālik B. Dīnār », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/OmUNAvp> (Consulté le 3 janvier 2020)

¹¹⁷⁷ *Ibid.* Charles Pellat cite également parmi ses fréquentations Ḥasan al-Baṣrī et Rabī'a al-'Adawīyya. En ce qui concerne cette dernière, il s'agit d'un anachronisme (et il semblerait que les anachronismes aient marqué l'histoire du soufisme : MELCHERT, 2005, p.221). Quant aux premiers, bien qu'ils n'appartiennent pas à la même génération, il est possible qu'ils se soient fréquentés (GRAMLICH, 1995, p.59). Gramlich rapporte de nombreuses anecdotes mettant en scène Ḥasan al-Baṣrī et Mālik ibn Dīnār critiquant leurs vêtements respectifs (1995, p.94) ou encore dînant ensemble (1995, p.95). Toutefois, la mention de Ḥasan al-Baṣrī, en ce qu'il incarne une figure idéalisée et rendue mythique par les mystiques, contribuait souvent à légitimer telle ou telle point de vue (Suleiman, 2006, p.150).

¹¹⁷⁸ Au sujet du renoncement, il semblerait – selon Ibn Ḥanbal notamment – qu'il aurait écrit un ouvrage sur le *zuhd* qui ne nous soit pas parvenu (GRAMLICH, 1995, p.66). Dans son ouvrage, Josef Van Ess rejette les propos de Charles Pellat selon lequel Mālik aurait été un fervent défenseur de l'extrême pauvreté (VAN ESS, vol.2, 2017, p.107).

¹¹⁷⁹ PELLAT, « Mālik B. Dīnār », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/OmUNAvp> (Consulté le 3 janvier 2020)

En effet, il semblerait que de nombreux miracles lui aient été attribués (GRAMLICH, 1995, p.119).

¹¹⁸⁰ PELLAT, « Mālik B. Dīnār », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/OmUNAvp> (Consulté le 3 janvier 2020)

A ce sujet, Gramlich (1995, p.62) affirme que de nombreux récits le concernant (dont ceux qui relatent son repentir) lui ont été attribués postérieurement, bien qu'il ne soit pas impossible qu'il ait pu les raconter lui-même. Et encore plus s'il est connu pour ses dons de narrateur.

Bien que Mālik ibn Dīnār fasse l'objet d'une notice biographique importante dans le *Ḥilyat al-awlīyā'* d'Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, il n'est ni mentionné dans *Ṭabaqāt al-ṣūfīyya* d'al-Sulamī ni dans la *Risāla* d'al-Quṣayrī. Cependant, l'un des récits de sa conversion qui ne figure pas dans le *Kitāb al-tawwābīn* ni dans les trois sources de références susmentionnées, figure uniquement dans les sources persanes d'al-Ḥuǧwirī (m. 465-469/1072-77¹¹⁸¹) et d'al-'Attār (m. 627/1230). En effet, dans le *Kaṣf al-mahǧūb*¹¹⁸² du premier, l'auteur rapporte qu'un soir, alors que Mālik se divertit en compagnie de ses amis qui finissent par s'assoupir, il entend une voix lui demander pourquoi il ne se repent pas. À l'écoute de ces propos, Mālik délaisse les divertissements et part voir Ḥasan al-Baṣrī à qui il manifeste sa solide détermination à se repentir. La version d'al-'Attār, quant à elle, indique au lecteur le contexte dans lequel s'inscrit la transformation de Mālik en le décrivant, d'emblée, comme un homme riche qui se rend souvent à la mosquée mais se divertit aussitôt ses prières terminées. La suite du récit répète l'histoire de la voix qu'il entend et qui l'interroge au sujet de ce qui l'empêche de se repentir. Toutefois, aussitôt les paroles entendues, Mālik ne se rend pas auprès de Ḥasan al-Baṣrī mais à la mosquée où il passe la nuit à adorer Dieu de façon sincère et dévouée. Dès lors, il œuvre dans le sentier de Dieu et mène une vie d'ascète¹¹⁸³.

L'absence de ce récit dans le *Kitāb al-tawwābīn* est vraisemblablement justifiée par l'obstacle linguistique si l'on considère que d'après les nombreuses notices biographiques consultées pour la première partie de cette thèse où l'on s'est employé à relater la vie d'Ibn Qudāma, aucune ne mentionnait une connaissance potentielle de la langue persane. L'auteur de notre recueil s'est donc vraisemblablement inspiré des recueils biographiques en langue arabe à partir desquels il a sélectionné les récits qui mettraient en avant le repentir ainsi que l'influence de Mālik ibn Dīnār en tant que *walī*¹¹⁸⁴. Ainsi, dans le *Kitāb al-tawwābīn*, le premier récit qui le met en scène ne relate pas son repentir mais l'influence qu'il exerce sur un gouverneur de Basra. Un ordre qui s'explique sans doute par la chronologie et – dans une certaine mesure – la succession thématique des récits du recueil situant le récit d'un gouverneur de Basra et sa domestique dans le septième chapitre consacré aux « rois de cette communauté » (*mulūk hādīhi al-umma*).

¹¹⁸¹ Sa date de décès demeure, toutefois, incertaine (<https://cutt.ly/4mUN7Wc> (Consulté le 19 mai 2021))

¹¹⁸² Selon al-'Attār notamment, le *Kaṣf al-mahǧūb* est le plus ancien traité persan de doctrine soufie mais il est également, « à sa façon », l'équivalent de la *Risāla* d'al-Quṣayrī (AL-'ATTĀR, 2008, p.5).

¹¹⁸³ Le résumé de ces deux récits est rapporté par Sirry (2010, p.445).

¹¹⁸⁴ Il n'est pas impossible que cette anecdote ait existé en arabe. Toutefois, nos recensions ne nous ont pas permis de trouver une version arabe de ce texte bien qu'il mériterait peut-être de faire l'objet de recherches plus poussées.

3.2.1. Un gouverneur de Baṣra et son esclave (n°60)

Le récit est amorcé par « on raconte d’après Mālik ibn Dīnār » et n’expose donc aucune chaîne de transmission. Le récit est vécu puis narré par la même personne : Mālik ibn Dīnār. Dans ces récits, l’exemplarité de celui-ci et ses dons lui permettent de jouer un certain rôle au sein de la société mais ils lui permettent également de participer à la transformation positive de quelques personnages. C’est justement ce qu’il advient du gouverneur de Basra dans le soixantième récit.

Pour résumer l’histoire, Mālik raconte qu’un jour, alors qu’il marchait dans les ruelles de Basra, il aperçoit l’une des esclaves (*ḡārīya*) du gouverneur, accompagnée de ses aides. Mālik l’interpelle et lui demande si son gouverneur voudrait bien la vendre. Elle lui répond : « Quand bien même il me vendrait, quelqu’un comme toi pourrait-il m’acheter ? ». Il lui répond : « Oui, et [j’achèterai] même mieux que toi ». Elle se met à rire et l’emmène au palais où le roi s’entretient avec lui. Lorsqu’il fait part au gouverneur de sa requête, celui-ci lui demande à quel prix serait-il prêt à l’acheter ? Mālik lui répond que son prix vaut celui de noix avariées et ce, en raison de tous ses défauts, qu’il énumère. Il y oppose, ensuite, la description de celle qu’il pourrait acheter : une femme créée à partir d’une « substance noble du paradis » (*sulālat al-kāfūr*) et pleine de qualités.

Mālik l’interroge sur celle qui en vaut vraiment la peine. Le gouverneur répond : « Celle que tu as décrite ». Mālik lui fait ensuite part du prix à payer pour l’avoir :

« Le peu que l’on puisse sacrifier : [c’est-à-dire] que tu te livres, une heure durant, pendant la nuit, pour accomplir deux genuflexions que tu voueras sincèrement à ton Seigneur. Que lorsque ta nourriture t’est servie, tu invoques les affamés et que tu donnes la priorité à Dieu sur tes désirs. Que tu écarteres de la route une pierre ou une saleté. Que tu te contentes de ce qui suffit à peine pour vivre en termes de subsistance [morceau de pain] et que tu n’accordes point d’importance à cette demeure de l’inadvertance [ici-bas]. Tu vivras ainsi dans ce monde avec l’honneur/mérite du contentement [de celui qui se contente de peu]. Et tu te présenteras demain [dans l’au-delà] avec honneurs, rassuré et tu séjourneras au paradis éternellement » (al-yasīr al-mabḏūl an tatafarrag sā’a fī laylika fa-tuṣallī rak’atayn tuḥliṣuhumā li-rabbika wa an yūḏa’ ṭa’āmuka fa-taḏkur ḡā’i’aka fa-tu’ṭir Allāh ‘alā ṣahwatika wa an tarfa’ ‘an al-ṭarīq ḥaḡaran aw qaḡaran wa an taqṭa’ ayyāmaka bi-l-bulḡa wa tarfa’ himmataka ‘an dār al-ḡafla fa-ta’iṣ fī al-dunyā bi-‘izz al-qanū’ wa ta’tīya ḡadan ilā mawqif al-karāma āminan wa tanzil ḡadan fī al-ḡanna muḡhalladan)¹¹⁸⁵

¹¹⁸⁵ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.143-44.

Le gouverneur interpelle sa domestique et lui demande de confirmer l'authenticité des propos de Mālik, ce qu'elle fait. Il l'affranchit, affranchit tous les autres serviteurs et donne en aumône son palais ainsi que tous les biens qui s'y trouvent. Il tend ensuite sa main vers une étoffe grossière (*sitr ḥašin*) posée sur l'une des portes et se couvre avec après avoir enlevé tout ce qu'il portait.

La domestique ne voulant pas le laisser partir, elle enfle également un habit grossier et part avec lui. Tandis que Mālik part dans une direction, les deux prennent une autre direction et dès lors, ils ne cessent de pratiquer la dévotion jusqu'à ce qu'ils meurent ensemble, dans un « état de dévotion » (*'alā ḥāl al- 'ibāda*)¹¹⁸⁶.

Le soixantième récit fait partie de ces récits du recueil qui ne possèdent aucune chaîne de transmission et débute par « on raconte d'après... », interrogeant notamment la diffusion de ce récit et sa réception chez les Musulmans. Il est possible que le récit ait été conçu dans l'objectif de convaincre uniquement et de fournir un exemple de piété en suggérant au gouverneur une sorte de mode d'emploi garantissant le paradis.

Si Mālik ibn Dīnār est le transmetteur principal du récit, c'est qu'il est suffisamment pertinent, selon lui, pour être transmis. Il s'agit d'avantage d'un texte de propagande dans lequel Mālik prend l'initiative d'interpeller une riche et belle esclave dans la rue et de l'accompagner auprès du gouverneur afin d'exhiber ce que lui, en apparence misérable, possède réellement en termes de richesse. Il prône non seulement le *zuhd* mais agit en prosélyte auprès du gouverneur qu'il tente, à tout prix de « convertir » ; s'adressant par son acte propagandiste aux gouverneurs en général.

En guise de démonstration donc, il oppose les descriptions de deux femmes dont l'une incarne la vie d'ici-bas, mettant l'accent sur une beauté éphémère et superficielle, et l'autre la vie dans l'au-delà, Mālik ibn Dīnār espérant provoquer chez le gouverneur une prise de conscience. Plus qu'une description physique d'une femme pour attiser la curiosité du gouverneur, celle-ci symbolise la beauté apparente du monde d'ici-bas.

Lorsque le gouverneur choisit la femme qui incarne l'au-delà, Mālik lui expose les conditions requises pour parvenir à ses fins. Pour résumer le passage précédemment cité : le gouverneur doit vivre en renonçant. En outre, il est intéressant de distinguer la conception du *zuhd* chez Mālik pour lequel le *zāhid* ne peut être qualifié comme tel que s'il possède beaucoup et qu'il y renonce par la suite¹¹⁸⁷.

¹¹⁸⁶ *Ibid*, p.144.

¹¹⁸⁷ GRAMLICH, 1995, p.88.

Encore une fois dans le recueil, l'auteur fait l'apologie du renoncement, voire de certaines pratiques ascétiques comme conditions nécessaires au salut de l'âme. Le message du recueil se précise de plus en plus concernant le mode de gouvernement idéal et l'énumération de ces conditions par une figure exemplaire telle que Mālik confère au discours de l'ampleur étant donné l'influence que possède celui-ci sur ses semblables. Si l'on gouverne, il faut à la fois gouverner, dépenser ses biens en aumône, délaissier les divertissements, se vêtir modestement, manger que ce qui nous permet de survivre et se consacrer à la dévotion.

En outre, l'un des termes utilisés par Mālik lorsqu'il conseille le gouverneur est celui de « *qanū'* » (de *qanā'a*) qui signifie ici le contentement de ce que l'on possède. Il est notamment synonyme de *riḍā'*¹¹⁸⁸ et est étroitement associé au renoncement : quelqu'un aurait dit que « le renoncement n'est rien d'autre que l'abandon de soi à ce que Dieu choisit, que l'on soit dans le besoin ou dans la prospérité »¹¹⁸⁹.

Lorsque la prise de conscience s'opère, le gouverneur de Basra se dévêt de ses habits royaux pour vêtir une étoffe grossière et s'en aller, en compagnie de sa domestique. Une attitude qui n'est pas sans rappeler la littérature de type *miroir des princes* rapportées notamment dans *Kalīla et Dimna* où il est dit, entre autres, que « la meilleure des attitudes en religion, [...], est la solitude, l'ascèse, le renoncement au monde [...] »¹¹⁹⁰.

Le rôle actif que joue Mālik dans la transformation du personnage est décisif puisque ses paroles exercent une influence immédiate sur le gouverneur. Les conditions qu'il pose sont assez claires et influencer le lecteur également et transmettre un message aux tenants du pouvoir. Ce récit, qui s'inscrit dans la catégorie des récits consacrés aux rois/princes/tenants du pouvoir dont la prise de conscience et le repentir se manifestent par le renoncement et une transformation radicale à tous les niveaux (éthique, pragmatique et pratique), permet d'introduire la figure de Mālik dans le recueil ainsi que l'une de ses caractéristiques notamment : celle de tenir des discours édifiants, axés sur la conduite éthique et religieuse.

En suivant l'ordre chronologique du recueil, le prochain récit de Mālik ibn Dīnār est celui qui met en scène son repentir. Étant donné l'analyse importante dont il a fait l'objet précédemment, nous ne reviendrons pas dessus.

¹¹⁸⁸ « R-d-y », *Lisān al 'Arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/6mUMD2H> (Consulté le 10 novembre 2020)

¹¹⁸⁹ Cité par GRAMLICH, 1997, p.282 (la source de ces propos est anonyme).

¹¹⁹⁰ CHRAÏBI, 2014, p.425.

Toutefois, notons que bien que le récit n°79 mentionnait explicitement le repentir du personnage et la manifestation de celui-ci, le schéma narratif du récit ne semblait pas indiquer la nouvelle appartenance du personnage à une catégorie particulière de repentis tel que les ascètes ou autres rapprochés de Dieu. On comprend qu'il intègre telle catégorie de figures exemplaires que quelques récits plus tard, lorsqu'il est le sujet de miracles dans le « Jeune homme au palais » (n°101).

3.2.2. Le jeune homme au palais (n°101)

Un certain Ğa'far ibn Sulaymān raconte s'être promené en compagnie de Mālik ibn Dīnār dans la ville de Basra lorsqu'ils aperçoivent un palais en construction et un beau jeune homme qui en supervise les travaux. Mālik dit à Ğa'far qu'il souhaiterait demander à Dieu de le sauver afin qu'il soit au nombre des jeunes du paradis. Il propose à son compagnon de partir à sa rencontre. Lorsqu'ils le saluent, le jeune ne reconnaît pas immédiatement Mālik mais lorsque c'est le cas, il se lève par respect. Mālik demande ensuite au jeune homme combien a-t-il prévu de dépenser pour la construction du palais. Après que le jeune homme lui ait répondu cent mille dirhams, Mālik lui propose de lui confier cet argent afin qu'il en fasse bon usage et en contrepartie, il lui garantit un meilleur palais auprès de Dieu. Mālik lui fait une description physique du palais en question. Le jeune lui demande un délai de réflexion et le prie de revenir le lendemain afin qu'il lui donne sa décision. Ğa'far raconte que Mālik passe la nuit à penser au jeune homme avant d'invoquer Dieu en sa faveur vers la fin de la nuit. Lorsqu'ils partent retrouver le jeune homme le lendemain, celui-ci accepte l'offre, tend à Mālik une bourse contenant la somme énoncée et ordonne que l'on apporte une feuille et un encrier afin que Mālik lui garantisse un palais au paradis, auprès de Dieu, comme convenu. Mālik enroule le feuillet, le remet au jeune homme, s'en va et se dépêche de dépenser la somme en question avant même la tombée de la nuit.

Quarante jours plus tard, lorsque Mālik termine la prière matinale, il trouve un feuillet adressé par Dieu et posé dans le *miḥrāb*, dans lequel Celui-ci lui confirme avoir remis au jeune homme le palais qu'il lui a garanti et plus encore. Surpris, Mālik se rend à la maison du jeune homme où on lui apprend qu'il est mort la veille. Ğa'far et Mālik interrogent l'embaumeur au sujet du jeune homme qui leur rapporte que celui-ci lui a demandé avant de rendre l'âme de placer le feuillet contre lui et de l'ensevelir avec. Mālik se met à rapporter ce qui est écrit sur le feuillet, ce qui surprend aussi bien l'embaumeur que l'assistance qui se met à pleurer abondamment. Un jeune homme se lève et tend à Mālik une bourse contenant deux-cent mille dirhams afin d'obtenir une même garantie mais Mālik lui répond qu'il est trop tard et que c'est Dieu qui en

décide ainsi. Par la suite, à chaque fois que Mālik se souvient du jeune homme, il se met à pleurer et à invoquer Dieu en sa faveur.

Tout comme les récits d'Ibn Adham qui mentionnaient en premier lieu l'histoire de sa conversion avant d'évoquer celle de ses dons, le récit de la conversion de Mālik (n°79) est également suivi d'un récit qui met l'accent sur ses attributs particuliers. Le premier élément intéressant du récit réside dans la démarche prosélyte de Mālik qui interfère dans les affaires du jeune homme afin de le « convertir ». Le second élément que nous relevons est, quant à lui, représenté par le motif de la garantie d'accès au paradis octroyé par Mālik au jeune homme. Ce motif avait déjà fait son apparition au début du recueil lorsque Dū-l-Kifl rédige un feuillet similaire au roi idolâtre lui garantissant le paradis à condition que celui-ci se repente immédiatement et voue une adoration exclusive à Dieu (n°19). Le schéma se répète mais les raisons sont différentes et ce qui est demandé au jeune homme ne concerne pas sa foi dans son essence mais plutôt la manifestation de celle-ci à travers le don. A cet effet, le texte met en avant une opposition : un palais terrestre *versus* un palais céleste que le jeune homme pourrait se voir garantir en échange de son argent. La description du palais céleste orné de perles, aux revêtements de musc et autres accessoires de luxe s'inscrit dans une dimension eschatologique et renvoie aux « demeures » (*masākin*) du paradis. En outre, dans les deux récits (n°60 et 101), l'aspect spirituel est délaissé au détriment d'un aspect plus pragmatique et matériel lorsque l'ici-bas est comparé à l'au-delà dans une perspective de « transaction commerciale » : lequel des deux mondes (*al-dunyā* ou *al-āhira*) nous est le plus profitable ? Où sont les splendides richesses, les plus belles femmes, les palais les plus majestueux ? Autrement dit, ce qui motive le désir de conversion dans ce récit notamment sont les avantages matériels qui en découlent. La démarche de Mālik s'inscrit ici dans une propagande qui prend pour cible l'ensemble de la population lui faisant miroiter les récompenses concrètes dont pourront bénéficier ceux qui choisissent d'investir dans l'au-delà.

L'opposition entre le palais d'ici-bas – éphémère – qu'il s'apprête à construire et celui de l'au-delà plus faste, luxueux mais surtout éternel suffit à le convaincre de placer son argent dans une cause plus utile. Néanmoins, bien que cette opposition pourrait faire l'objet d'un développement plus long, le motif qui retient notre attention est le pouvoir que possède Mālik. Les informations que ce récit transmet quant à Mālik sont significatives : c'est un rapproché de Dieu et ses dons de thaumaturge sont révélés dans le récit. Garantir le paradis à une personne suppose que l'on possède une place particulière auprès de Dieu pour pouvoir bénéficier d'un tel pouvoir décisionnel. Et seuls les rapprochés de Dieu possèdent, dans les récits et anecdotes

qui leurs sont attribués, de tels pouvoirs. En outre, lorsque quarante jours plus tard, Mālik se rend à la mosquée pour la prière de l'aube, il trouve un feuillet dans lequel Dieu lui confirme avoir remis le palais au jeune homme comme convenu. Un fait qui relève sans aucun doute de l'extraordinaire et qui ne caractérise que les figures exemplaires ayant atteint un certain degré spirituel et religieux. Nous noterons également le délai de quarante jours après lequel Mālik reçoit la confirmation de l'obtention du palais par Dieu qui correspond également au moment du décès du jeune homme. A n'en pas douter, les quarante jours après lesquels le personnage meurt symbolise l'aboutissement de sa maturation spirituelle et religieuse.

Le dernier élément du récit révèle un message particulier qui réoriente, en réalité, le caractère extraordinaire de ces dons vers Dieu et nuance le caractère propagandiste du récit. En effet, lorsqu'un jeune homme de l'assistance lui propose deux fois plus d'argent pour la même garantie, Mālik refuse et lui répond qu'il est trop tard et que Dieu décide comme il lui plaît (*Allāh yahkumu mā yurīd*). La première question que l'on pourrait se poser est la suivante : à quoi fait référence exactement le retard dont il est question ? Le texte ne l'explique pas et son interprétation relève plutôt d'une compréhension globale de certaines notions islamiques tels que la Volonté divine et le Destin. En outre, cette réponse démontre également les pouvoirs limités de Mālik : il ne peut garantir le paradis qu'à celui ou celle que Dieu a prédestiné à recevoir telle guidance. Lorsque Mālik lui répond donc qu'il est trop tard, c'est, d'une part, pour mettre l'accent sur la destinée particulière du jeune homme que Dieu avait décidé de guider sur une certaine voie. D'autre part, l'accent est mis sur l'initiative tardive du deuxième jeune homme qui aurait dû se manifester plus tôt et non pas attendre d'avoir la preuve qu'un tel investissement garantie la réussite. En effet, tandis que le premier jeune homme prend un risque en se voyant promettre un palais au paradis par Mālik et non par Dieu, le second ne s'engage qu'une fois la preuve de l'obtention par Dieu de cette garantie rendue publique.

3.3. Al-Fuḍayl ibn 'Iyād

Les mêmes types de récits mettent en avant notre troisième personnage qui lui, figure dans les trois ouvrages de référence soufis susmentionnés.

Selon Jacqueline Chabbi dans son article consacré à al-Fuḍayl ibn 'Iyād et dans lequel elle avance une thèse qui conçoit le personnage plutôt comme un précurseur du hanbalisme que

comme un soufi¹¹⁹¹, al-Fuḍayl n'est intégré à une histoire du soufisme qu'à partir du 11^e siècle, avec al-Sulamī et Abū Nu'aym. Avant cela, les auteurs soufis tels qu'al-Sarrāğ, Abū Ṭālib al-Makkī et al-Kalabādī ne le mentionnent que très peu ; al-Fuḍayl et ses propos n'étant cités que dans des ouvrages à caractère biographique, éthique ou du genre des professions de foi ('*aqā'id*). Chabbi remet en question de nombreux éléments biographiques d'al-Fuḍayl et en particulier son rôle de sermonnaire auprès du calife Hārūn al-Rašīd ainsi que sa transformation de brigand en ascète¹¹⁹². Certaines des sources s'emploieraient à amplifier et à ajouter des éléments biographiques inédits, donnant « peu à peu au personnage une dimension charismatique qui n'était absolument pas perceptible dans les sources plus anciennes mais correspondait sans doute à la fonction idéologique que le soufisme postérieur avait assignée à Fuḍayl »¹¹⁹³. Par ailleurs, d'autres sources telles que les ouvrages d'Ibn al-Ğawzī et d'al-Ḍahabī s'appuient sur des notices anciennes, sans reproduire les additions postérieures¹¹⁹⁴. Tenant compte de ces éléments biographiques amplifiés, Jacqueline Chabbi ne pense pas que l'on puisse considérer al-Fuḍayl comme un soufi mais plutôt comme un dévot sunnite « de son temps où mûrissaient déjà des idées de *Réforme* d'un type nettement préhanbalite »¹¹⁹⁵.

Par ailleurs, si l'on adopte son point de vue tout en tenant compte de celui des auteurs postérieurs, nous soulignerons que bien qu'il ne soit peut-être pas soufi, al-Fuḍayl l'est devenu et fut habillé en conséquence, de sorte à être intégré dans la mouvance mystique. Ce qui est d'autant plus intéressant que les caractéristiques attribuées à celui-ci permettent de mieux saisir ce qui était exigé du simple croyant pour être transformé en soufi notoire.

Les idées de *Réforme* susmentionnées s'articulent principalement autour de la critique des Ulémas ayant mis leur savoir à contribution du monde d'ici-bas plutôt que de l'au-delà ; du rejet catégorique de toute forme d'innovation et de toute forme de dévotion dont la visibilité excessive attirerait l'attention sur soi ainsi que du rejet des relations avec le pouvoir¹¹⁹⁶.

Le rapport au pouvoir, au monde d'ici-bas et les critiques formulées par al-Fuḍayl – entre autres – se reflètent, dans une certaine mesure, dans notre recueil de récits comme nous l'avons déjà relevé. Toutefois, il ne s'agira pas ici de débattre du soufisme avéré ou non d'al-Fuḍayl et bien que certains éléments de sa biographie posent, selon Chabbi, le problème de l'authenticité, celui-ci ne constitue nullement l'objet principal de notre étude qui adopte une approche

¹¹⁹¹ CHABBI, 1978, p.331-45.

¹¹⁹² *Ibid*, p.332.

¹¹⁹³ *Ibid*, p.337. En outre, dans l'ouvrage d'al-'Aṭṭār, les propos relatifs au personnage d'al-Fuḍayl vont même jusqu'à faire l'apologie de sa façon de voler qui révélait une certaine noblesse de caractère (ARBERRY, 2008, p.55).

¹¹⁹⁴ CHABBI, 1978, p.338.

¹¹⁹⁵ *Ibid*, p.340.

¹¹⁹⁶ *Ibid*.

analytique des messages transmis par les récits. Néanmoins, nous avons jugé nécessaire de mentionner la problématique relevée par Chabbi en raison de l'affiliation supposée d'al-Fuḍayl au hanablisme ainsi que sa place dans le recueil de celui-ci qui reproduit aussi bien le récit de la rencontre avec Hārūn al-Rašīd que celui de sa conversion à l'ascétisme comme nous le verrons dans un deuxième temps. En outre, malgré les hypothèses énoncées par Chabbi, al-Fuḍayl n'en demeure pas moins représenté comme étant l'un « des premiers ṣūfis »¹¹⁹⁷.

Dans le bref article que lui consacre Margaret Smith dans l'*Encyclopédie de l'islam*, l'auteure cite, d'emblée, les deux récits que remettait en question Jacqueline Chabbi : son passé de bandit de grand chemin ainsi que son rôle de sermonnaire auprès du calife Hārūn al-Rašīd qui l'appelait « le chef des Musulmans »¹¹⁹⁸ et à qui il faisait vraisemblablement des « exposés sur l'ascétisme »¹¹⁹⁹. Célébré pour son ascétisme, al-Fuḍayl s'exprime considérablement sur le renoncement, l'importance accordée à l'au-delà, « la satisfaction (*riḍā*) en Dieu [qui] est l'état de ceux qui sont tout proches de Lui, qui trouvent en Lui joie et bonheur »¹²⁰⁰ et qui, selon lui, est l'essence même du *zuhd* (*aṣl al-zuhd al-riḍā 'an Allāh ta'ālā*)¹²⁰¹, sur l'importance de l'intention dans l'action¹²⁰² ; ainsi que sur la dévotion au sujet de laquelle il dit notamment : « Blesse dis he who flees from people, keeps company with his Lord, and weeps over his sins »¹²⁰³. Al-Fuḍayl s'exprime également au sujet des obligations religieuses tel que l'importance d'effectuer ses cinq prières quotidiennes et des trois éléments qui, selon lui, endurcissent le cœur et le rendent inaccessible à la dévotion : l'excès relatif à l'alimentation, au sommeil et à la parole¹²⁰⁴.

En ce qui concerne sa conversion, les sources diffèrent à ce sujet et selon al-Quṣayrī, al-Huḡwīrī et al-'Aṭṭār, sa prise de conscience se serait opérée après l'écoute du fragment du verset 16 de la sourate 57 où Dieu dit : « *Le moment n'est-il pas venu pour ceux qui ont cru, que leurs cœurs s'humilient à l'évocation d'Allah [...]* » (*a-lam ya'in li-llaḏīna 'āmanū an taḥṣa'a qulūbuhum li-dīkr Allāh*) (Coran 57 : 16). Cette version qui figure dans notre recueil est également augmentée d'autres versions qu'Ibn Qudāma s'emploie à mentionner afin de fournir au lecteur la vision la plus exhaustive du récit. Nous reviendrons néanmoins sur ces versions lors de

¹¹⁹⁷ SMITH, « al-Fuḍayl b. 'Iyād », *El*, [en ligne] : <https://cutt.ly/5mU4w5H> (Consulté le 4 janvier 2020)

¹¹⁹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹⁹ *Ibid.*

¹²⁰⁰ *Ibid.*

¹²⁰¹ AL-SULAMĪ, 2003, p.24.

¹²⁰² *Ibid.*, p.26.

¹²⁰³ Cité par MELCHERT, 1996, p.54.

¹²⁰⁴ AL-SULAMĪ, 2003, p.26.

l'analyse du récit en question. Afin de respecter l'ordre chronologique des récits voulu par l'auteur, nous débiterons par le premier récit qui mentionne al-Fuḍayl ibn 'Iyāḍ et sa rencontre avec Hārūn al-Rašīd. Le premier récit d'al-Fuḍayl qu'Ibn Qudāma met en avant est un récit qui met l'accent sur les enseignements du personnage plutôt que sur sa conversion qui intervient plus tard dans l'ouvrage.

3.3.1. Hārūn al-Rašīd et al-Fuḍayl ibn 'Iyāḍ (n°70)

Dans ce récit qui précède immédiatement celui du repentir du fils de Hārūn, al-Faḍl ibn al-Rabī' (m.v. 207-8/822-24)¹²⁰⁵ rapporte que lorsque le calife – Commandeur des croyants – part en pèlerinage, il entend, un jour, frapper à sa porte. Hārūn al-Rašīd se présente à lui, requérant de l'aide au sujet d'une affaire qui le tourmente. Ibn al-Rabī' le conduit en premier lieu vers Sufyān ibn 'Uyayna¹²⁰⁶ puis vers 'Abd al-Razzāq ibn Hammām¹²⁰⁷. Il discute avec eux, leur demande s'ils ont une dette et s'en acquitte avant de s'en aller. Insatisfait de leurs réponses, le calife sollicite une troisième personne à consulter. Ibn al-Rabī' le conduit vers al-Fuḍayl ibn 'Iyāḍ qu'ils trouvent en train de prier et de réciter, à répétition, un verset du Coran. Lorsqu'ils frappent à sa porte, la réaction d'al-Fuḍayl est différente de celle des deux autres. Il répond : « Qu'ai-je à faire avec le Commandeur des croyants ? » (*Mā lī wa li-amīr al-mu'minīn*)¹²⁰⁸. Il leur ouvre la porte mais remonte aussitôt à l'étage en éteignant la lumière et s'installe dans un coin de la pièce. Lorsque le calife avance dans l'obscurité en tâtonnant et qu'il touche al-Fuḍayl, celui-ci lui dit : « Quelle douce main au toucher si seulement elle pouvait être sauvée demain du

¹²⁰⁵ Al-Faḍl ibn al-Rabī' occupe la fonction de vizir sous le règne des califes abbassides Hārūn al-Rašīd (r. 786-709) et al-Amīn (r. 809-813). Hārūn lui confie la direction des Dépenses et le poste de Chambellan avant qu'il ne parvienne à obtenir celui de vizir. Lorsque Hārūn décède, il prête allégeance à al-Amīn. Il incite celui-ci à comploter contre son frère al-Ma'mūn afin de lui ôter ses droits à la succession, ce qui provoque une guerre civile, le siège de Bagdad et la victoire d'al-Ma'mūn. Dominique Sourdel dit de lui dans son article qu'il « apparaît ainsi comme un intrigant de médiocre valeur personnelle et de compétence limitée » (SOURDEL, « al-Faḍl b. al-Rabī' », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/3mFPW94> (Consulté le 14 juillet 2021))

¹²⁰⁶ Sufyān ibn 'Uyayna (m. 196/811 ou 198/814) naît à Kūfa mais déménage très tôt à La Mecque où il meurt. Bien que les notices biographiques le présentent comme un exégète du Coran et un juriste, il est surtout connu comme traditionniste. D'ailleurs, al-Šāfi'ī (m. 204/820) dit de lui : « N'étaient Mālik et Sufyān, la science aurait déserté le Ḥidjāz » (Cité par SPECTORSKY, « Sufyān b. 'Uyayna », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/cmG3eWV> (Consulté le 15 juillet 2021)).

¹²⁰⁷ 'Abd al-Razzāq ibn Hammām al-Šan'ānī (m. 211/827) est un savant yéménite d'origine persane. Il prend part à des discussions savantes aux côtés d'autres érudits tels que Sufyān ibn 'Uyayna qui lui est d'ailleurs associé dans le récit, puis étudie auprès de Mālik ibn Anas (m. 179/795). Il acquiert une telle renommée au Yémen qu'un savant tel qu'Aḥmad ibn Ḥanbal se forme auprès de lui. Bien qu'il fasse l'objet de certaines controverses quant à la fiabilité de ses transmissions, ses travaux sont « extrêmement importants pour l'étude de la jurisprudence islamique primitive, du ḥadīth et de l'exégèse coranique, car ils font appel à des données plus anciennes qui eussent été perdues sans cela » (MOTZKI, « al-Šan'ānī », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/smG727S> (Consulté le 15 juillet 2021))

¹²⁰⁸ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.159.

châtiment de Dieu » (*Yā lahā min kaff mā alaynāha in naġat ġadan min ‘aḏāb Allāh*)¹²⁰⁹. Le calife comprend dès lors qu’il est l’homme qu’il cherche à consulter.

Al-Fuḏayl lui relate le récit de ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz¹²¹⁰ lorsqu’il fut investi du califat et qu’il fit convoquer Sālim ibn ‘Abd Allāh¹²¹¹, Muḥammad ibn Ka‘b al-Quraḏī¹²¹² et Raġā’ ibn Ḥaywa¹²¹³ afin de leur faire part de ce nouveau « malheur » (*balā*). Chacun lui prodigua un conseil afin de demeurer calife tout en échappant au châtiment divin. Le premier lui conseilla d’observer le jeûne d’abstinence dans le monde d’ici-bas jusqu’à ce que le passage dans l’au-delà marque la rupture de ce jeûne. Le deuxième l’exhorta à considérer tout Musulman âgé tel un père et enfin, le troisième l’invita à aimer pour ses coreligionnaires ce qu’il aime pour sa propre personne et à répugner pour autrui ce qu’il répugne pour lui-même.

A l’écoute de ces propos, Hārūn al-Rašīd se met à pleurer abondamment. Al-Faḏl ibn al-Rabī’ demande à al-Fuḏayl de prendre en pitié le calife mais il refuse. A la demande du calife, al-Fuḏayl lui rapporte un autre récit qui met en scène ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz à qui l’on se plaignit, un jour, d’un certain gouverneur. ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz lui envoya une mise en garde contre le châtiment de l’enfer. Le gouverneur délaissa le pouvoir.

Hārūn se met à pleurer à nouveau abondamment. Al-Fuḏayl continue à lui relater des récits de mise en garde contre le pouvoir parmi lesquels un hadith du prophète dans lequel celui-ci, après que son oncle al-‘Abbās lui ait demandé d’être assigné à un poste de gouverneur, lui répondit : « Une âme que tu sauves vaut mieux qu’un gouvernement que tu ne remplis pas correctement ; celui-ci engendrant remords et regrets le jour du Jugement. Alors si tu le peux, ne sois

¹²⁰⁹ *Ibid.*

¹²¹⁰ ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz (m. 101/720) est le cinquième calife de la dynastie des Omeyyades. Bien qu’il incarne un personnage de notoriété publique, il semblerait que les informations biographiques le concernant soient confuses. Quant à son mode de gouvernement, « la plupart des récits montrent ‘Umar comme un gouverneur équitable, conduisant souvent le pèlerinage, et particulièrement respectueux envers des personnages pieux [...] bien que d’autres décrivent le jeune ‘Umar comme attaché aux biens de cette terre et bon vivant » ; [...] « ces derniers récits cependant pourraient être un simple contretype de l’image de l’homme mûr, servant à élever encore l’image du calife vertueux (COBB, « ‘Umar (II) b. ‘Abd al-‘Azīz », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/vmHqXyf> (Consulté le 15 juillet 2021)).

Compte-tenu de la complexité du personnage et de ses tendances ascétiques, il peut être utile, dans le cadre de cette étude, de considérer la figure de ‘Umar II comme un calife exemplaire. D’ailleurs, c’est ainsi que ce récit le présente.

¹²¹¹ Sālim ibn ‘Abd Allāh (m. 106/725) est le petit-fils du deuxième calife ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (m. 23/644), l’un des Sept juristes de Médine et un traditionniste (AL-ZIRKILĪ, vol.3, 1986, p.71).

¹²¹² Muḥammad ibn Ka‘b al-Quraḏī (m. 120/737-8) est l’un des plus anciens successeurs (*tābi ṭn*) et savants de Médine (AZAD, 2021, [en ligne] : <https://cutt.ly/imKYH7o> (Consulté le 16 juillet 2021))

¹²¹³ Raġā’ ibn Ḥaywa (m. 112/730) est un personnage connu pour sa piété et sa maîtrise des sciences religieuses ; occupant une place importante auprès des califes ‘Abd al-Malik (m. 86/705), al-Walīd I^e (m. 96/715), Sulaymān ibn ‘Abd al-Malik (m. 99/717) ainsi que ‘Umar (II) ibn ‘Abd al-‘Azīz (m. 101/720). Grâce à son érudition, il semblerait avoir joué un certain rôle politique et religieux auprès de ces califes, tantôt comme conseiller politique et financier et tantôt comme conseiller religieux et spirituel (BOSWORTH, « Raġjā’ b. Ḥaywa », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/ZmKAfxi> (Consulté le 16 juillet 2021))

gouverneur de personne » (*naḥs tunġihā ḥayr min imāra lā taḥṣihā inna al-imāra ḥasra wa nadāma yawm al-qīyāma fa-in istaṭa 'ta an lā tata' ammarna 'alā aḥad*)¹²¹⁴.

Al-Fuḍayl continue ses exhortations en s'appuyant notamment sur une parole du prophète qui met en garde celui qui trompe ses sujets et le châtiment qui l'attend. Hārūn ne cesse de pleurer et demande à al-Fuḍayl s'il a une dette envers quelqu'un. N'ayant qu'une dette envers Dieu et aucune envers les Hommes, al-Fuḍayl cite le verset suivant pour justifier ses propos : « *Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent. Je ne cherche pas d'eux une subsistance ; et Je ne veux pas qu'ils me nourrissent. En vérité, c'est Allah qui est le Grand Pourvoyeur* » (*wa mā ḥalaqtu al-ġinn wa-l-ins illā li-ya 'budūn mā urīdu minhum min rizq wa mā urīdu an yuṭ'imūn inna Allāh huwa-l-razzāq*) (Coran 51 : 56-58). Après que le calife ait tenté de lui donner mille dinars et qu'al-Fuḍayl eut catégoriquement refusé cette offre, le calife déclare à son compagnon qu'al-Fuḍayl est, à ce jour, le meilleur des Musulmans (*sayyid al-muslimīn al-yawm*)¹²¹⁵.

Un fragment supplémentaire est ajouté au récit dans lequel l'une des femmes d'al-Fuḍayl aurait rattrapé le calife et son compagnon afin de leur faire part de l'état précaire dans lequel ils vivaient. Mais al-Fuḍayl refuse à nouveau leur offre et c'est alors qu'une femme sort de sa demeure afin qu'on cesse d'importuner celui-ci. Ainsi s'achève le récit de la rencontre entre le calife et notre personnage.

Ce récit qui s'étale sur quatre pages fait partie de ceux qui jouent un rôle particulier dans l'économie du recueil en raison des enseignements généraux qu'il transmet d'une part et d'autre part, du contenu particulier de ce message. En effet, l'un des messages principaux de ce récit s'articule autour du governorat et de ses conséquences négatives. On y lit une réelle dépréciation de cette fonction qui réitère l'un des messages du recueil : ne pas gouverner vaut mieux que (mal) gouverner. Et lorsque le calife Hārūn désire se repentir et demande conseil à al-Fuḍayl, celui-ci l'exhorte à jeûner, à traiter plus âgé que lui comme un parent et à aimer/répugner pour autrui ce qu'il aime/répugne pour lui-même. La part accordée au comportement avec autrui est significative et rejoint la notion du bon comportement du gouverneur envers ses sujets (voire la définition d'un bon governorat selon al-Ġazālī susmentionnée – 2.2.1.2.2).

¹²¹⁴ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.160.

¹²¹⁵ *Ibid*, p.161.

Notons également le don d'al-Fuḍayl que révèle sa réaction lorsque le calife frappe à sa porte : sans même l'avoir vu, il connaît son identité. Ce qui signifie qu'il possède une connaissance vraie et profonde des choses, par délégation divine et que tout ce qu'il dira relève dès lors de cette même valeur, vérité et profondeur. Ce n'est pas sans rappeler Bid'a lorsqu'elle reconnaît immédiatement Sarī al-Saqatī (récit n°127).

En outre, al-Fuḍayl relate à Hārūn un récit qui met en scène le calife 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz, déjà cité et au sujet duquel Mālik ibn Dinār rapportait que « seul l'ascète véritable est 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz, à qui ce bas monde s'est offert la bouche toute grande ouverte et qui l'a rejeté »¹²¹⁶. Dans ce récit enchâssé, le châtement de l'enfer est présenté comme la conséquence d'un mauvais mode de gouvernement ; insistant sur le caractère obligatoire du « bon » gouvernement comme salutaire. Par ailleurs, le message que transmet ce récit rejoint l'une des idées principales soutenues par al-Fuḍayl qui, en plus de s'être longuement exprimé sur le caractère blâmable de la vie d'ici-bas et exhorté à n'aspirer qu'à l'au-delà, entretient une relation distanciée avec le pouvoir.

3.3.2. Al-Fuḍayl ibn 'Iyād (n°81)

Après avoir mentionné al-Fuḍayl une première fois dans le recueil en mettant l'accent sur ses enseignements, le deuxième récit qui le met en scène est son récit de conversion. L'ordre de ces récits s'explique sans doute par le fait que le premier récit (n°70) qui concerne le calife Hārūn al-Rašīd se situe dans le chapitre consacré aux gouverneurs musulmans et juste avant le récit du repentir de son fils ; tandis que le récit de conversion d'al-Fuḍayl se situe dans le chapitre du repentir « d'un groupe de la communauté », succédant au récit de Dāwūd al-Ṭā'ī¹²¹⁷. A noter que ce-dernier aurait eu une influence notable sur al-Fuḍayl : « certains indices peuvent le laisser supposer [...] ; celui-ci [semblant] calquer ultérieurement un certain nombre d'attitudes de Dāwūd »¹²¹⁸. Ce n'est donc probablement pas un choix hasardeux de la part de l'auteur d'avoir placé ce récit après celui de Dāwūd al-Ṭā'ī.

Pour en revenir au récit de sa conversion, un voisin d'al-Fuḍayl raconte que celui-ci était un brigand solitaire de grand chemin. Alors qu'une nuit il s'apprête à prendre d'assaut une

¹²¹⁶ AL-BAYHAQĪ, 1995, p.35-36.

¹²¹⁷ Dāwūd al-Ṭā'ī (m. 165/781-2) est un ascète de Kūfa qui compte parmi les disciples d'Abū Ḥanīfa (m. 150/767) et qui est tenu en grande estime bien que la plupart des informations biographiques le concernant soient postérieures, faisant, par conséquent, l'objet de contradictions (BERGER, « Dāwūd al-Ṭā'ī », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/DmKDQqJ> (Consulté le 16 juillet 2021))

¹²¹⁸ CHABBI, 1978, p.339.

caravane qui se dirige vers lui, il entend les caravaniers exprimer leur volonté de changer de route et de chercher refuge dans un village en raison de sa présence sur leur chemin. Affligé par ces propos, al-Fuḍayl leur dit : « Ô gens ! Je suis al-Fuḍayl ! Passez en paix. Par Dieu, je veillerai à ne plus jamais Lui désobéir » (*yā qawm ! anā al-Fuḍayl ḡūzū wa Allāh la-aḡtahidanna an lā a ṣīya Allāh abadan*)¹²¹⁹.

Selon une autre chaîne de transmission, on raconte qu'il leur aurait offert l'hospitalité et qu'après avoir entendu le verset « *Le moment n'est-il pas venu pour ceux qui ont cru, que leurs cœurs s'humilient à l'évocation d'Allah [...]* » (*a-lam ya'in li-llaḏīna 'āmanū an taḥṣā'a qulūbuhum li-dīkr Allāh*) (Coran 57 : 16), son processus de repentir s'amorce. Un certain Ibrāhīm ibn al-Aṣ'at̄ l'entend un soir réciter la sourate *Muḥammad* et pleurer en répétant le verset suivant : « *Nous vous éprouverons certes afin de distinguer ceux d'entre vous qui luttent [pour la cause d'Allah] et qui endurent, et afin d'éprouver [faire apparaître] vos nouvelles* » (*wa la-nablūwannakum ḥattā na'lam al-muḡāhidīn minkum wa-l-ṣābirīn wa nablūwa aḥbārakum*) (Coran 47 : 31). S'en suit dans le récit certaines phrases édifiantes d'al-Fuḍayl condamnant la piété ostentatoire et le besoin de reconnaissance par les hommes qu'il oppose aux conséquences positives de l'humilité quant au rapprochement avec Dieu.

A l'instar du précédent récit (n°70), ce récit renferme des versions différentes du repentir d'al-Fuḍayl. La première version le met en scène brigand et l'élément déclencheur de sa prise de conscience est le regard que porte sur lui les caravaniers. A noter qu'un brigand est une personne qui se livre au vol et qui, par extension, est une personne attachée aux biens matériels d'ici-bas. Une situation qui s'oppose aux idées que défendra al-Fuḍayl une fois repenti et qui s'articuleront autour de la nécessité de se tourner corps, cœur et âme vers l'au-delà, par le biais du renoncement notamment.

Sa réputation de brigand l'ayant précédé, il se rend compte que ses coreligionnaires se détournent de lui par crainte d'être molestés. Cette image que lui renvoient les paroles des caravaniers provoquent chez lui une prise de conscience immédiate suivie de l'expression de son repentir et de la détermination à ne plus jamais désobéir à Dieu. Selon une autre chaîne de transmission, la prise de conscience d'al-Fuḍayl intervient lorsqu'il offre l'hospitalité aux caravaniers et qu'il entend un fragment – très bref – du verset du Coran dans lequel Dieu appelle les cœurs de ceux qui ont cru à s'humilier à Son évocation. Antérieurement dans cette étude, nous avons mentionné le rôle d'élément déclencheur que peuvent jouer les versets coraniques

¹²¹⁹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.198.

sur le personnage et sa transformation qui intervient le plus souvent de façon immédiate. Ici aussi, la prise de conscience est instantanée et le contenu du verset qui appelle à la crainte de Dieu (*taḥṣa*) possède l'extraordinaire fonction d'entraîner chez le personnage une situation d'éveil (*al-yaqaza*). S'en suit des paroles édifiantes d'al-Fuḍayl que l'on situe dans la continuité de ses enseignements et pour lesquels il est relativement connu comme nous le démontre – entre autres – la notice biographique des *Tabaqāt al-ṣūfīyya* d'al-Sulamī. Parmi ses propos édifiants rapportés dans le récit on retrouve les dangers de la piété ostentatoire et du besoin de reconnaissance contre lesquels il met en garde et qui invitent à faire preuve d'humilité de façon générale, reprenant le thème du verset supposé être à l'origine de son repentir.

3.3.3. 'Alī ibn al-Fuḍayl ibn 'Iyād (n°82)

Alors que le premier récit d'al-Fuḍayl mettait en scène ses enseignements et le deuxième son repentir ainsi que quelques-unes de ses paroles édifiantes, le troisième met en scène l'influence qu'il exerce sur son fils. Bien que ses dons de thaumaturge ne soient pas mis en exergue¹²²⁰ comme dans les récits d'autres figures exemplaires, le récit de son fils ne relate pas moins un événement qui relève plutôt de l'extraordinaire étant donné l'influence immédiate – sous couvert de versets coraniques – qu'il exerce sur son fils qui meurt à la fin du récit.

Dans ce récit, on raconte que lorsque 'Alī priait avec son père al-Fuḍayl, celui-ci récitait le Coran sans s'arrêter et sans laisser paraître aucune émotion/crainte (*marra wa lam yaqif wa lam yuḥawwif*)¹²²¹. Toutefois, lorsque son fils ne priait pas derrière lui, il récitait le Coran tout en pleurant, éprouvant de la crainte et des regrets. Un jour, alors qu'il croit son fils absent, il récite ce fragment : « [...] Seigneur ! Notre malheur nous a vaincus, et nous étions des gens égarés » (*rabbānā ḡalabat 'alaynā ṣiqwatunā wa kunnā qawman ḡālīn*) (Coran 23 : 106). Son fils tombe évanoui et son père s'en étant rendu compte, se hâte d'achever la prière et fait appeler la mère qui asperge le visage du fils avec de l'eau et lui fait reprendre connaissance. Après un certain temps, l'épisode se réitère lorsqu'al-Fuḍayl parvient au fragment de verset suivant : « [...] et leur apparaîtra, de la part d'Allah, ce qu'ils n'avaient jamais imaginé » (*wa badā lahum min Allāh mā lam yakūnū yaḥtasibūn*) (Coran 39 : 47). A l'écoute de ce passage, 'Alī meurt sur le coup.

¹²²⁰ En ce qui concerne le personnage d'al-Fuḍayl, ses notices biographiques et les légendes qui se sont forgées autour du personnage : cf. CHABBI, 1978, p.331-45.

¹²²¹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.200.

A l'opposé des autres figures exemplaires dont les récits se succédaient selon une logique particulière et où le dernier récit mettait en scène l'influence « extraordinaire » du personnage sur autrui, le récit du fils d'al-Fuḍayl tend à mettre en avant autant les « pouvoirs » du père que la sensibilité extrême du fils. Deux éléments non négligeables sont à mettre en exergue : la récitation d'al-Fuḍayl ainsi que l'influence du contenu des versets, autrement dit du pouvoir d'invocation coranique. En ce qui concerne la récitation d'al-Fuḍayl, l'influence qu'il exerce sur son fils procède plutôt de l'émotion qu'il place dans sa récitation ; émotion qui se transmet et qui participe pleinement à la transformation du fils. L'objectif principal du récit s'articule autour de la mise en avant de la progression de la figure exemplaire d'al-Fuḍayl, transcendée dans celle de son fils. D'une part, il s'agit du pouvoir du discours divin transmis, avec une émotion vive, par al-Fuḍayl à son fils et d'autre part, il est question de la transcendance divine, son émanation qui ne peut que causer la mort des êtres les plus sensibles qui s'y exposent ; ce qu'il advient, d'ailleurs, de son fils, encore plus proche de Dieu que lui et à qui il a suffi d'une récitation profonde et émotive pour qu'il aille Le rejoindre.

Bien que la figure d'al-Fuḍayl ait suscité des controverses concernant son rôle de sermonnaire auprès du calife Hārūn al-Rašīd et son repentir, elle n'en représente pas moins une figure du recueil importante par la place que l'auteur lui accorde, son profil de brigand qui participe à la diversité du recueil et qui met l'accent sur le passage d'une situation tout à fait blâmable qu'est le brigandage à une situation supérieure, celle d'ascète et plus encore, de figure exemplaire, par ses enseignements et ses paroles édifiantes. Celles-ci possèdent non seulement une influence notoire sur les personnages des récits en question puis sur certains de ses contemporains comme Bišr ibn al-Ḥarīṭ mais aspirent également, conformément aux objectifs de l'auteur, à provoquer une prise de conscience chez le lecteur.

3.4. Bišr ibn al-Ḥarīṭ

Le quatrième personnage dont il est question est Bišr ibn al-Ḥarīṭ qui a joué un rôle significatif dans le développement de « l'enseignement de la conception mystique de l'homme dans l'islam »¹²²². En outre, « his piety and asceticism (attested by the sensible Ibn Sa'd) doubtless

¹²²² MEIER, « Bišr al-Ḥāfi », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/VmIqWZg> (Consulté le 10 janvier 2020)

made him one of the exemplars upon which later theorists came to base their ideal of Sufism [...] »¹²²³.

De son vrai nom Bišr ibn al-Ḥarīṭ, il est également appelé Bišr al-Ḥāfī (« Bišr aux pieds nus ») pour des raisons que nous évoquerons plus tard. Bien que l'on sache qu'il naît dans un village près de Marw (150-767 ou 152-769)¹²²⁴ peu d'informations ont été transmises quant à son enfance et plusieurs légendes se sont formées autour de sa personne : il aurait été voleur, aurait eu un penchant pour la consommation de vin et/ou aurait gagné sa vie en fabriquant des fuseaux¹²²⁵. Il se retire quelques temps dans le *ribāt* de 'Abbādān¹²²⁶, connu pour être un haut lieu de l'ascétisme¹²²⁷, avant de se rendre à Bagdad, notamment pour y rencontrer un traditionniste. Il est également rapporté que Bišr aurait suivi les enseignements de Mālik ibn Anas et qu'il se serait joint à lui pour effectuer le pèlerinage à La Mecque¹²²⁸. Après avoir suivi une formation dans la science du hadith, il délaisse celle-ci dont il juge l'enseignement trop orienté vers le monde d'ici-bas ; une rupture qualifiée « emblematic of the Sufi Struggle to constitute its own independent genealogy of authority »¹²²⁹. L'influence qu'il a sur ses contemporains ainsi que sur les générations postérieures est incontestable.

En ce qui concerne ses mentions dans la littérature primaire, il fait l'objet d'une notice biographique dans les trois ouvrages de référence qui nous servent d'appui pour cette partie (Abū Nu'aym, al-Sulamī et al-Qušayrī). Comme pour les autres personnages, celle d'Abū Nu'aym est la plus longue et il y rapporte non seulement le récit de la conversion de Bišr mais également nombre de ses paroles édifiantes, ce que les transmetteurs ont rapporté de lui ainsi que les hadiths qu'il a lui-même transmis en tant que traditionniste.

La notice d'al-Sulamī, quant à elle, est plus brève et plutôt axée sur les paroles de Bišr relatives à sa conception de l'aumône, aux passions contre lesquelles il invite à lutter de façon permanente, à la nécessité de délaisser les péchés avant tout, aux conséquences négatives des excès (par exemple alimentaires pour lesquels il prend pour modèle Ibn Adham¹²³⁰), à sa mise en garde contre le monde d'ici-bas et à son rapport à la pauvreté et à la mendicité. En dépit de

¹²²³ COOPERSON, 1997, p.89.

¹²²⁴ Ses dates de naissance et de mort ne sont pas confirmées (MEIER, « Bišr al-Ḥāfī », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/VmIqWZg> (Consulté le 10 janvier 2020)

¹²²⁵ *Ibid.*

¹²²⁶ L'orthographe de cette localité peut varier (*Ābādān* en persan et *'Abbādān* en arabe) (LOCKHART, « 'Abbādān », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/UR8RgRT> (Consulté le 4 novembre 2021)

¹²²⁷ VAN ESS, vol.2, 2017, p.119-20.

¹²²⁸ *Ibid.*

¹²²⁹ COOPERSON, 1997, p.89.

¹²³⁰ AL-SULAMĪ, 2003, p.48.

sa brièveté, l'ouvrage d'al-Sulamī dans lequel figure cette notice a représenté pour la catégorie soufie établie par les biographes dans leur répartition des « savants » un véritable tremplin et, probablement « a framework for Bišr's retrospective sainthood »¹²³¹.

La notice d'al-Qušayrī, qui est encore plus brève, s'inspire sans doute de celle d'Abū Nu'aym. Elle débute par le récit du papier trouvé par Bišr et qui serait le point de départ de sa vie exemplaire. La suite de la notice s'emploie à rapporter les propos émis au sujet de Bišr « que personne après lui ne pouvait égaler » (*lam yuḥlaq ba'dahu miṭluhu*)¹²³² et à qui Dieu aurait offert la moitié du paradis après lui avoir pardonné¹²³³.

Dans son article, Fritz Meier relève notamment le manque d'informations relatives au repentir de Bišr et la mention de deux légendes qui relatent cette transformation parmi lesquelles l'un des récits rapportés dans notre recueil et dans lequel Bišr aurait ramassé dans la rue un morceau de papier sur lequel était inscrit le nom de Dieu ; la suite du récit fera l'objet d'un résumé ci-dessous. A noter que ce récit est le tout premier relaté dans l'importante notice biographique d'Abū Nu'aym¹²³⁴.

Les rares propos de Bišr qui sont rapportés laissent penser, toutefois, qu'il délaisse, à un moment donné, l'étude des hadiths afin de se consacrer exclusivement à la dévotion¹²³⁵ ; « [n'accordant] d'exception à la science du *ḥadīth* que dans la mesure où elle était pratiquée « pour l'amour de Dieu » et il ne citait des *ḥadīths* que dans la conversation, ou lorsqu'ils s'intégraient dans le cadre de sa préparation à une existence vouée à la piété »¹²³⁶.

En ce qui concerne les idées qu'il prône, celles-ci s'articulent principalement autour d'un rapport exclusif à Dieu, dénigrant ainsi la vie d'ici-bas au profit d'une contemplation permanente de la grandeur divine (*law tafakkara al-nās fī 'aẓamat Allāh la-mā 'aṣū*¹²³⁷), « [méprisant] toute forme d'attachement aux choses de ce monde et d'égoïsme »¹²³⁸. Parmi les idées qu'il défend, une grande place est accordée à la pauvreté qui correspond au mode de vie qu'il a adopté ainsi qu'à l'aumône qu'il invite à pratiquer, plaçant ce geste « au-dessus des pèlerinages et de la guerre sainte » (*al-ṣadaqa afdal min al-ḥağğ wa-l-'umra wa-l-ğihād*)¹²³⁹. Il

¹²³¹ COOPERSON, 1997, p.87.

¹²³² AL-QUŠAYRĪ, 1989, p.55.

¹²³³ *Ibid*, p.57.

¹²³⁴ ABŪ NU'AYM, vol.8, 1996, p.336.

¹²³⁵ MEIER, « Bišr al-Ḥāfi », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/VmIqWZg> (Consulté le 10 janvier 2020)

¹²³⁶ *Ibid*.

¹²³⁷ ABŪ NU'AYM, vol.8, 1996, p.337.

¹²³⁸ MEIER, « Bišr al-Ḥāfi », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/VmIqWZg> (Consulté le 10 janvier 2020)

¹²³⁹ MEIER, « Bišr al-Ḥāfi », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/VmIqWZg> (Consulté le 10 janvier 2020) ; cité notamment dans ABŪ NU'AYM, vol.8, 1979, p.339.

rejoint, entre autres, al-Fuḍayl quant à son rejet du monde d'ici-bas mais également concernant la piété ostentatoire et la reconnaissance par autrui de ses bonnes actions qu'il définit comme étant une preuve de vanité. A l'instar d'al-Fuḍayl également, il loue le silence et déprécie la joie rejoignant l'un des messages du *Kitāb al-tawwābīn* qui fait l'apologie de la tristesse et des pleurs comme gage de sincérité du repentir, par exemple. Il prône le *tawakkul* et rejette, par conséquent, la mendicité car déterminé à n'accepter de subsistances que celles pourvues par Dieu. Toutefois, il est rapporté que Bišr n'aurait mendié qu'à une seule personne : Sarī al-Saqāṭī (le dernier personnage que nous étudierons dans cette partie).

La sagesse de Bišr et ses attributs extraordinaires reposent non seulement sur son savoir théologique, sa piété et son ascétisme mais également sur « la façon dont il sait ressentir et expliquer les expériences religieuses [...] »¹²⁴⁰. A cet effet, il est rapporté qu'Aḥmad ibn Ḥanbal le sollicitait pour « la connaissance de la réalité des choses, les faits les plus élevés (*ḥakā'ik*) »¹²⁴¹. En ce qui concerne la relation qu'entretiennent ces deux personnalités, Michael Cooperson leur a consacré un article d'une trentaine de pages dans lequel il étudie leur représentation dans le genre littéraire de la biographie puis compare ces représentations en mettant l'accent sur un aspect de leur vie en particulier ainsi que sur les différences (leur conception de l'ascétisme, par exemple)¹²⁴² et similitudes (leur rapport distancié au pouvoir califal)¹²⁴³ de chacun ; représentant tous deux « a distinct human ideal »¹²⁴⁴. Ce qui ressort de l'article en premier lieu est l'importante estime qu'Ibn Ḥanbal et Bišr se tenaient réciproquement. Perçue de façon positive, cette relation a néanmoins suscité des controverses et fait l'objet de rivalités entre deux catégories d'écoles établies par les biographes : celle des savants du hadith et celle des soufis¹²⁴⁵. Bien que l'un (Ibn Ḥanbal), savant notoire du hadith, se soit employé à défendre l'orthodoxie sunnite face au Mu'tazilisme notamment et que le second se soit éloigné de l'enseignement du hadith, adoptant une attitude quelque peu asociale, les deux personnages se distinguent par des attributs communs tels que la pauvreté, l'humilité et le renoncement ; leurs points communs tendant à rendre « any such categorization somewhat arbitrary »¹²⁴⁶.

¹²⁴⁰ MEIER, « Bishr al-Hāfi », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/VmIqWZg> (Consulté le 10 janvier 2020)

¹²⁴¹ *Ibid.*

¹²⁴² COOPERSON, 1997, p.91.

¹²⁴³ *Ibid.*, p.100.

¹²⁴⁴ *Ibid.*, p.73.

¹²⁴⁵ *Ibid.* A noter, néanmoins, que la catégorisation des savants n'est pas uniforme et peut être différente selon les auteurs (COOPERSON, 1997, p.75).

¹²⁴⁶ *Ibid.*, p.99.

Cependant, tandis que l'un est perçu comme étant le tenant de l'orthodoxie sunnite à Bagdad que l'on consulte pour des questions pour la plupart d'ordre juridique, Bišr est considéré comme le tenant d'une piété exemplaire. Comme le souligne Cooperson dans son article en rapportant un propos d'Ibn Ḥibbān al-Bustī, « his proclivities to ascetism, his covert renunciation (*zuhd*) and scrupulosity (*wara'*), and the narratives thereof, are too well known to warrant plunging into a description of them here »¹²⁴⁷.

3.4.1. Bišr ibn al-Ḥārīt (n°83)

Le premier récit de Bišr mentionné dans le *Kitāb al-tawwābīn* est celui de son repentir et renferme en réalité deux histoires.

Dans la première partie, on rapporte que Bišr est interrogé au sujet de sa transformation étant donné que sa renommée parmi les gens renvoie à celle des prophètes (*li-anna ismuka bayna al-nās ka-annahu ism nabīyy*)¹²⁴⁸. Il répond qu'il s'agit d'une grâce divine et raconte comment lui, homme habile et rigoureux (*'ayyāran šāhib 'aṣabīyyatin*) passe un jour par un chemin où il trouve une feuille par terre sur laquelle est inscrite la *Basmala*. Il l'essuie et la met dans sa poche. Ayant sur lui deux dirhams, il se rend chez un parfumeur où il achète le parfum le plus cher afin d'enduire le papier ramassé. La même nuit, il voit dans son sommeil quelqu'un lui dire : « Ô Bišr ibn al-Ḥārīt ! Tu as ramassé Mon Nom de la rue et tu l'as parfumé, Je bonifierai donc le tiens aussi bien dans ce monde que dans l'au-delà ! » (*Rafa'ta ismanā 'an al-ṭarīq wa tayyabtahu la- 'uṭayyibanna ismaka fī al-dunyā wa-l-āḥira*)¹²⁴⁹.

Dans la deuxième partie du récit, il est rapporté qu'un jour, alors que Bišr boit et se divertit en compagnie de ses amis, un homme pieux (*rağul min al-šāliḥīn*)¹²⁵⁰ frappe à la porte. Il demande à l'esclave qui lui ouvre si le propriétaire de la maison est un homme de condition libre ou un esclave. L'esclave lui répond que le propriétaire est un homme libre. L'homme pieux le lui confirme en lui précisant que s'il avait été un esclave, il aurait délaissé divertissements et jouissances. A l'écoute de cette conversation, Bišr se précipite à la porte, les pieds nus mais l'homme était parti. Il interroge l'esclave au sujet de celui-ci et sort pour le rattraper. L'homme pieux lui réitère les paroles qu'il a tenues à l'esclave et Bišr se jette par terre en se lamentant et en pleurant, affirmant être un esclave. Dès ce jour, il se met à errer pieds nus (*ḥāfī*), ce qui lui

¹²⁴⁷ *Ibid*, p.86.

¹²⁴⁸ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.201.

¹²⁴⁹ *Ibid*.

¹²⁵⁰ *Ibid*.

vaut le surnom de Bišr al-Ḥāfi. Et lorsqu'on lui demande pourquoi ne porte-t-il pas de chaussures, il répond que c'est ainsi que Dieu l'a fait pieux et qu'il ne changera pas jusqu'à sa mort.

Dans ce premier récit exclusivement consacré au personnage de Bišr, le texte met en scène les motifs de son repentir sans évoquer les fautes commises et dont il sera fait mention dans la deuxième partie du récit. Le schéma narratif de ce premier récit est très significatif car il met l'accent sur la relation privilégiée qu'entretient Bišr avec Dieu et introduit ainsi les attributs extraordinaires dont Dieu l'a gratifié. En effet, tout commence lorsqu'il ramasse une feuille sur laquelle est inscrite la *Basmala* ; ce qui représente déjà un fait singulier et si l'on part du principe que tout est soumis à la Volonté divine, il en va sans doute que Bišr fut précisément choisi par Dieu pour vivre cette expérience. En outre, la formule ordinaire qu'est la *Basmala* que le croyant prononce à maintes reprises durant sa journée se dote d'un caractère particulier car elle est apposée, de façon isolée, sur un papier tombé par terre.

Il ramasse donc le papier qu'il conserve précieusement et décide de le parfumer. Le parfum est un élément positif qui contribue à l'embellissement de celle/celui qui le porte. Parfumer le Nom de Dieu embellit celui-ci et lui manifeste encore plus de considération. Une considération qui sera récompensée par Dieu par le biais d'un rêve qui consacre son exemplarité. Le rêve est un lieu commun durant lequel le personnage est amené, plusieurs fois dans le recueil, à recevoir un message divin sous la forme d'une vision ou d'une voix. Ce qu'il entend donc en rêve concerne les conséquences positives de son acte et au même titre qu'il bonifie le Nom de Dieu, Celui-ci atteste qu'Il bonifiera le sien dans les deux mondes, dans l'ici-bas et dans l'au-delà. Que son nom soit ainsi sacralisé dans le monde d'ici-bas justifie éminemment bien le rôle que joue Bišr en tant que figure exemplaire au sein de la communauté. Ce qui lui vaut ce privilège accordé par Dieu n'est autre que sa piété exemplaire qui sera citée dans le deuxième récit.

Contrairement au récit du papier ramassé qui semble mettre en avant un personnage qui se distingue par sa piété que consacre Dieu par le biais d'un message qui lui est envoyé, la deuxième partie du récit lui est probablement antérieure. Si le récit du papier ramassé est mentionné en premier lieu dans le recueil, c'est qu'Ibn Qudāma s'appuie vraisemblablement sur les biographies qui citent en premier lieu cet épisode de sa vie.

Dans cette deuxième partie, certains éléments de sa vie passée sont mentionnés dès le départ et nous fournissent plus d'informations sur les fautes qu'il aurait commises. Ainsi, on dit que lorsque sa prise de conscience eut lieu, il buvait, se divertissait et écoutait de la musique. Sans

réitérer ce qui fut dit à maintes reprises dans cette étude concernant ces trois motifs, notons que les occupations de Bišr sont des occupations que condamne l'auteur du recueil dans de nombreux récits où la boisson, la musique et les divertissements de façon générale intègrent soit la catégorie des interdits de l'islam soit une conception de la vie contemplative basée sur la dépréciation de la joie, les pleurs et la tristesse. On comprend donc rapidement que sa faute réside dans sa conception de la vie qu'il n'occupe vraisemblablement pas à l'adoration de Dieu. Vient ensuite frapper à sa porte un homme que le texte qualifie de « vertueux » et qui s'oppose, par cet attribut, à Bišr. Le premier fait extraordinaire qu'il est intéressant de relever est cet homme qui s'arrête précisément à la porte de Bišr et révèle la prédestination du personnage à recevoir la guidance divine. En outre, il ne s'agit pas d'un homme ordinaire mais d'un *rağul min al-ṣāliḥīn* (un homme vertueux) dont la présence à la porte de Bišr laisse penser qu'il s'agit probablement d'un rapproché de Dieu. Il pose ensuite à l'esclave – sans se présenter – la question de savoir si le propriétaire de la maison est un homme libre ou un esclave. Là où dans un contexte d'esclavagisme tel que nous l'entendons actuellement la liberté représente une condition supposée naturelle et privilégiée, l'absence de liberté dans le récit est à comprendre dans une relation de soumission de la créature à son Créateur ; ce que confirme la réponse de l'inconnu qui dit que « s'il avait été un esclave, il aurait délaissé divertissements et jouissances ». On comprend que divertissements et jouissances sont incompatibles avec l'absolue soumission à Dieu qui implique que tout acte soit dirigé vers Lui et l'au-delà ; une idée que prônera activement Bišr connu pour son ascétisme et sa relation distanciée avec tout ce qui a trait à la *dunyā* de façon générale. A l'écoute de ces propos, Bišr se précipite pour rattraper l'inconnu, lui demandant de réitérer ses propos. Après quoi, il atteste qu'il est un esclave à plusieurs reprises en se roulant par terre, comme expression de son humilité et de sa soumission. Et dès lors, il reçoit le surnom de Bišr al-Ḥāfī en raison de ses pieds nus avec lesquels il se met à errer, symbole de son renoncement et de sa nouvelle vie d'ascète. A partir de ce moment, il devient – dans le recueil du moins – un personnage exemplaire qui contribue au repentir d'autres personnages de façon miraculeuse et comme nous le verrons dans les deux récits suivants.

3.4.2. Bišr ibn al-Hārīt, les hommes et les garçons (n°84)

On raconte qu'à Bagdad, il y avait dix jeunes hommes (*fityān*)¹²⁵¹ et dix garçons (*aḥdāt*)¹²⁵². L'un de ces derniers est envoyé pour une affaire. Après s'être attardé et avoir irrité ses compagnons, il revient souriant avec une pastèque. Les autres l'interrogent au sujet de son attitude, il leur explique que Bišr a posé sa main sur cette pastèque et c'est pourquoi il l'a achetée à vingt dirhams. Tous embrassent la pastèque et la passent sur leurs yeux. L'un d'eux demande ensuite comment Bišr a-t-il atteint ce degré. On lui répond : « par la piété » (*al-taqwā*)¹²⁵³. Le jeune garçon qui a rapporté la pastèque les prend tous à témoin qu'il se repent devant Dieu et tout le groupe fait de même. Ils partent à Ṭarsūs où ils meurent en martyrs – « que Dieu les couvre de Sa miséricorde » (*raḥmat Allāh 'alayhim*).

Dans ce récit, plusieurs éléments sont à relever : le choix porté sur le garçon, l'acte de Bišr, les conséquences de son acte sur le groupe de jeunes hommes et de garçons et la raison révélée de son statut auprès de Dieu.

Tout d'abord, nous noterons que celui qui est envoyé est un *ḥadaṭ*, par conséquent parmi les plus jeunes du groupe. La réaction du garçon face à la présence de Bišr qui est vraisemblablement très connu témoigne de la lucidité du garçon et de sa capacité de discernement. Ce n'est pas un jeune homme accompli qui est envoyé mais un garçon dont l'âge suppose qu'il est encore en pleine maturation. Par ailleurs, le fait que le jeune garçon reconnaisse Bišr confirme du statut particulier que possède celui-ci non seulement auprès de Dieu mais également auprès de l'ensemble de la communauté qui, petits et grands, révère sa notoriété.

On apprend que le garçon achète cette pastèque fort chère, car Bišr a posé sa main dessus, recommandant par la suite le repentir à l'ensemble du groupe. L'acte singulier commis par Bišr en touchant la pastèque révèle immédiatement au lecteur le statut qu'il possède et le caractère extraordinaire de ses attributs. En outre, lorsque cet événement a lieu, si l'on tient compte de la

¹²⁵¹ *Fityān* (sg. *fatā*) désigne le « jeune homme adulte, adolescent » et par extension, « l'homme généreux, brave dans toute la force du terme » (syn. *raḡul*) (*Kazimirski*) (en arabe dans le *Lisān al-'Arab* : *laysa al-fatā bi-mā 'nā al-šābb wa-l-ḥadaṭ, innamā huwwa bi-mā 'nā al-kāmil al-ḡazl min al-riḡāl*) (pour les deux références en ligne : <https://cutt.ly/9mIswmg> (les deux références se succèdent – Consulté le 3 février 2021))

¹²⁵² Le terme *aḥdāt* (sg. *ḥadaṭ*) quant à lui signifie le « jeune homme » (*Kazimirski*) et sa définition insiste bien sur le caractère tout à fait jeune de celui-ci : [...] *šābb ḥadaṭ fatīyy al-sinn [...] wa raḡul ḥadaṭ ayy šābb fa-in dakarta al-sinn qulta: ḥadīṭ al-sinn [...]* (*Lisān al-'Arab*) (pour les deux références en ligne : <https://cutt.ly/3mIsyd0> (les deux références se succèdent – Consulté le 3 février 2021) Les deux termes étant désignés par « jeune homme » dans les deux dictionnaires consultés, nous avons choisi de traduire *aḥdāt* par « garçons » afin d'insister sur la jeunesse de ceux-ci.

¹²⁵³ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.203.

réaction du jeune homme, c'est sans doute que la notoriété de Bišr est reconnue au sein de la communauté et qu'il dispose déjà de cette aura de thaumaturge, justifiant l'empressement du garçon de payer une pastèque à un tel prix. Les conséquences de l'acte de Bišr sur le groupe sont immédiates puisqu'ils embrassent la pastèque en question, la dotant d'un rôle protecteur similaire au rôle joué par les amulettes.

L'un d'eux s'enquiert ensuite de la démarche entreprise par Bišr afin d'atteindre ce haut degré et le texte nous informe, par le biais de l'un d'eux, qu'il y est parvenu grâce à la piété (*al-taqwā*) ; terme qui implique également la notion de crainte de Dieu. Ils se repentent tous et on apprend qu'ils meurent en martyrs ; une mort qui, dans le recueil du moins, exprime implicitement l'acceptation du repentir des personnages par Dieu ainsi que l'obtention de Son pardon. Mais le caractère extraordinaire par lequel Bišr se distingue se reflète dans un troisième récit qui met en avant l'un de ses miracles et son influence immédiate sur le repentir du personnage.

3.4.3. Bišr ibn al-Ḥārīt et l'homme qui agressa/se dressa devant la femme (n°85)

Dans ce dernier récit (« Bišr ibn al-Ḥārīt wa-l-rağul al-muta'arriđ li-l-mar'at »), on raconte qu'un homme, assez corpulent, s'empare d'une femme en la menaçant de son couteau. Tandis que la femme tente désespérément d'échapper à son étreinte, Bišr ibn al-Ḥārīt passe près de lui et frotte son épaule contre celle de l'homme. Celui-ci tombe par terre et Bišr s'en va. Les gens s'agglutinent autour de lui et l'interrogent au sujet de ce qu'il s'est passé. Ne sachant que répondre, il révèle néanmoins à l'assistance qu'un *šayh* qu'il ne connaît point s'est frotté à lui en disant « Dieu t'observe et observe ce que tu fais ! » (*Inna Allāh nāzir ilayka wa ilā mā ta'mal*)¹²⁵⁴. Il est saisi par la crainte et ses jambes faiblissent. L'assistance lui affirme qu'il s'agit de Bišr ibn al-Ḥārīt. L'homme en éprouve une telle honte qu'il est pris de fièvre et meurt sept jours plus tard.

Dans ce récit, le rôle de Bišr est d'autant plus important qu'il se positionne en justicier lorsqu'il sauve –miraculeusement – la femme. Il confirme son statut de saint-homme par la réaction qu'il provoque chez le malfaiteur : à peine l'a-t-il frôlé que celui-ci voit ses jambes faiblir, la frayeur et la fièvre le gagner, avant de mourir au septième jour. Le motif du toucher se répète et participe à la confirmation de l'attribut de thaumaturge de Bišr dont la tradition l'a doté. L'on pourrait croire que seul le toucher est à l'origine de la prise de conscience du malfrat. Or, la suite du

¹²⁵⁴ *Ibid.*

récit nous apprend que le malfrat en question ne reconnaît pas Bišr d'une part et que d'autre part, celui-ci lui aurait dit en le frôlant : « Dieu t'observe et observe ce que tu fais ! » (*Inna Allāh nāzir ilayka wa ilā mā ta'mal*). Et c'est à ce moment-là que les jambes de l'homme faiblissent et qu'il tombe. Les propos de Bišr provoquent chez l'homme une prise de conscience immédiate. Du fait de son statut élevé auprès de Dieu et ses dons, il est – d'une certaine façon – un instrument de la Révélation qu'il transmet au sein de la communauté grâce à son exemplarité légendaire et ici, à son rôle de justicier. En outre, l'influence qu'il possède et sa notoriété auprès de ses coreligionnaires sont telles qu'à la seule évocation du nom de Bišr ibn al-Ḥārīt, l'homme, saisi de honte, meurt d'une fièvre au bout de sept jours.

Contrairement au précédent récit où l'on apprend qu'ils se sont tous repentis et qu'ils sont morts en martyrs, le récit ci-dessus ne révèle aucune expression explicite d'une volonté de se repentir ni de l'obtention du pardon divin. Cependant, il y est dit que l'homme éprouve de la crainte en entendant les paroles transmises par Bišr ; le motif de la crainte ayant une place non négligeable dans le processus du repentir puisqu'elle peut accélérer chez le personnage sa prise de conscience. En somme, le fait qu'il éprouve une crainte de Dieu puis une honte à l'égard de Bišr peut être considéré comme l'expression de ses regrets et par extension, celle de sa volonté de se repentir. Toutefois, la visée première de ce récit ne réside pas dans la *tawba* même du personnage mais tend à insister sur l'influence immédiate que peut avoir Bišr sur ses semblables ; représentant une emphase de sa personnalité.

A travers l'analyse de ces trois récits, nous avons constaté que la figure de Bišr joue un rôle non négligeable dans l'économie du recueil où l'accent est mis sur l'exemplarité de certains personnages dont les attributs extraordinaires sont susceptibles de susciter une admiration chez le lecteur et une invitation à se repentir ; d'autant plus que ce que révèle la plupart de ces récits est la situation initiale de ces personnages qui ne se distinguent en rien du commun des gens en termes de faiblesse et de penchant pour la vie d'ici-bas. Leur notoriété et leurs dons de thaumaturge ne sont acquis que par l'adoration de Dieu à laquelle ils se vouent et à la piété en général dans laquelle ils persévèrent, parfois sous forme d'ascétisme poussé.

3.5. Ḍu-l-Nūn al-Miṣrī

L'exemplarité de ces figures et leurs dons sont amplifiés en la personne de Ḍu-l-Nūn considéré comme l'une des personnalités les plus influentes dans le développement du soufisme, aussi bien par les auteurs classiques que contemporains¹²⁵⁵. Ses idées et ses concepts influencent non seulement la postérité mais se reflètent également dans plusieurs messages transmis par Ibn Qudāma dans son recueil. A noter toutefois qu'aucun de ses enseignements n'est mis par écrit, que ce soit de sa plume ou de celle de ses disciples et que les propos qui lui sont attribués sont pour la plupart compilés dans des ouvrages postérieurs au 10^e siècle¹²⁵⁶.

Avant d'aborder ses enseignements, mentionnons d'abord les éléments les plus pertinents de sa jeunesse et de son éducation. De son vrai nom Ṭawbān ibn Ibrāhīm¹²⁵⁷ al-Miṣrī, le surnommé Ḍu-l-Nūn est né vers la toute fin du 2^e/9^e siècle en Haute-Égypte¹²⁵⁸, d'un père nubien. Il fait des études de médecine et la postérité lui attribue des études de magie et d'alchimie¹²⁵⁹ ; ce qui contribue notamment à rendre complexe la compilation d'éléments biographiques authentiques le concernant car fréquemment associé aux sciences occultes de l'Égypte préislamique¹²⁶⁰. Il entreprend ensuite des voyages, notamment à La Mecque, à Damas et au Sud d'Antioche. Comme le souligne Margaret Smith dans son article, « c'est au cours de ses voyages qu'il apprit à devenir un maître en ascétisme et discipline de soi »¹²⁶¹.

En défendant la doctrine du Coran incréé, il rencontre une vive hostilité de la part des Mu'tazilites. Puis, il se fait emprisonner à deux reprises, une fois en Égypte pour avoir enseigné publiquement la doctrine mystique et à la fin de sa vie, à Bagdad par le calife al-Mutawakkil (m. 247/861) après avoir été accusé d'hérétique et de mécréant par des juristes Malikites égyptiens qui considéraient ses enseignements mystiques comme une innovation blâmable et

¹²⁵⁵ EBSTEIN, 2014, p.560.

¹²⁵⁶ *Ibid.*

¹²⁵⁷ Son nom ainsi que le nom de son père font également l'objet de débats ; ce qui explique sans doute l'emploi systématique de son surnom (*laqab*) Ḍu-l-Nūn (EBSTEIN, 2014, p.561).

¹²⁵⁸ EBSTEIN, 2014, p.562.

¹²⁵⁹ Un certain nombre de traités d'alchimie et de magie qui lui sont attribués sont, selon plusieurs chercheurs, apocryphes (démontré notamment par Ebstein dans un chapitre spécifique : 2014, p.597-606). Sa relation aux sciences occultes égyptiennes trouverait son origine dans le *Murūğ al-dahab* d'al-Mas'ūdī (m. 345/956) où Ḍu-l-Nūn y est décrit comme rendant visite et étudiant les anciens temples païens égyptiens (EBSTEIN, 2014, p.597) ; ce qui est, en réalité, un *topos* fréquent dans la littérature arabe relative à l'alchimie (EBSTEIN, 2014, p.599).

¹²⁶⁰ EBSTEIN, 2014, p.597.

¹²⁶¹ SMITH, « Ḍhū l- Nūn, Abū l-Fayḍ », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/OmIsMcq> (Consulté le 13 janvier 2020)

allant à l'encontre des préceptes des *salafs* et des compagnons du prophète¹²⁶². Le calife, satisfait des arguments de Ḍu-l-Nūn¹²⁶³, le relâche.

Cependant, ses contemporains et postérieurs ne tarissent pas d'éloges à son égard, reconnaissant son importante contribution à la pensée soufie notamment¹²⁶⁴. Plus encore, al-ʿAṭṭār dit de lui qu'il incarnait « l'une des clés sur le Chemin de Dieu, [...] et possédait une certaine perspicacité pour les mystères divins [...], observant scrupuleusement les Lois religieuses, pratiquant la discipline de soi et réalisant des miracles »¹²⁶⁵. Il est appelé « le chef des Sufis » et on lui doit surtout la première explication des doctrines soufies et l'enseignement systématique des états (*aḥwāl*) et stations (*maqāmāt*)¹²⁶⁶ de la Voie mystique – ou du moins de les avoir introduits en Égypte¹²⁶⁷. Mais peut-on parler d'une étude systématique de ces concepts ? Selon Ebstein, il s'agirait plutôt d'une description variée des états éthique, psychologique et spirituel du mystique¹²⁶⁸.

Parmi ses enseignements, la *maḥabba* possède une place centrale car elle permet au mystique de diriger son amour et son attention exclusivement vers Dieu et de se détacher de tout ce qui n'est pas Lui. Son importance est telle qu'en articulant ses enseignements autour de cette thématique, Ḍu-l-Nūn opère une division entre les mystiques et le commun des croyants¹²⁶⁹.

Ḍu-l-Nūn accorde également une grande importance au « devoir du repentir, de la discipline de soi, du renoncement et du détachement de ce bas-monde »¹²⁷⁰. Il considère le « moi » comme « l'obstacle principal au progrès spirituel, et il [accueille] les afflictions comme un moyen d'appliquer la discipline de soi »¹²⁷¹, faisant l'apologie de la sincérité et de la solitude comme concepts-clés dans la Voie qui mène vers Dieu. Les biographes soulignent également le fait qu'il soit le premier à enseigner la *maʿrifa*¹²⁷², autrement dit « la connaissance des attributs de

¹²⁶² EBSTEIN, 2014, p.564-65.

¹²⁶³ *Ibid*, p.566.

¹²⁶⁴ HANIF, 2002, p.19. La notice biographique de Ḍu-l-Nūn telle qu'elle figure dans cette encyclopédie biographique semble être une version augmentée de la notice de Margaret Smith dans l'*Encyclopédie de l'islam*.

¹²⁶⁵ Cité en anglais dans HANIF, 2002, p.20.

¹²⁶⁶ A noter que dans plusieurs des propos qui lui sont attribués, la terminologie est interchangeable et aucune distinction n'est faite, par exemple, entre stations (*maqāmāt*), états (*aḥwāl*) et degrés (*darağāt*) (EBSTEIN, 2014, p.588).

¹²⁶⁷ Ebstein discute cette assertion dans son article (2014) en offrant aux lecteurs une argumentation nuancée d'après laquelle Ḍu-l-Nūn n'est pas le premier à avoir mentionné la thématique des états et des stations dans l'histoire de la mystique musulmane mais vraisemblablement le premier à les avoir introduits en Égypte (EBSTEIN, 2014, p.587).

¹²⁶⁸ EBSTEIN, 2014, p.589.

¹²⁶⁹ *Ibid*, p.578-79.

¹²⁷⁰ SMITH, « Ḍhū l- Nūn, Abū l-Fayḍ », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/OmIsMcq> (Consulté le 13 janvier 2020)

¹²⁷¹ *Ibid*.

¹²⁷² EBSTEIN, 2014, p.581.

l'Unité, et celle-ci est le fait des saints, de ceux qui contemplant la Face de Dieu dans leurs cœurs, de telle sorte que Dieu se révèle à eux comme Il ne se révèle à personne d'autre dans le monde »¹²⁷³ ; une connaissance qui l'intègre dans la catégorie de ces saints dont la vie se voue à la contemplation de Dieu. Il prône également l'affliction et la souffrance de l'âme qu'il interprète comme l'aboutissement du chemin spirituel qui mène à Dieu ; une idée qui renvoie au motif des pleurs et de la tristesse comme gage de sincérité du repentir dans notre recueil et qui incarne « un indice de dévotion vertueuse »¹²⁷⁴ : « the saintly virtue of affliction makes the devotee humble in the presence of God and is sign of spiritual perfection »¹²⁷⁵.

Quant à sa conception du repentir laquelle incarne selon lui la première des étapes¹²⁷⁶ et qui retient particulièrement notre attention dans le cadre de cette étude, *Du-l-Nūn*

*distinguished between the repentance of an ordinary man and the repentance of a saint. An ordinary man repents his sins and immoral deeds of his past life on account of his consciousness about Resurrection and punishment in the life Hereafter, whereas the saint repents his "heedlessness" or "forgetfulness" in relation to his return to God*¹²⁷⁷.

En d'autres termes, il souligne le fait que le repentir du commun des gens est plutôt axé sur la crainte de Dieu sans que la relation Créateur-créature ne relève d'une affinité particulière alors que le repentir des saints se base justement sur cette intime relation. Et c'est précisément ce type de repentir qu'il considère comme véridique car il en résulte la consécration des stations spirituelles sur la Voie qui mène à Dieu¹²⁷⁸.

Concernant sa compréhension du Divin, il divise celle-ci en trois catégories : théologique, philosophique et mystique. La première étant la connaissance de l'unicité divine et qui relève du commun des croyants. La deuxième, qui s'attache à prendre connaissance de cette unicité *via* des arguments et des démonstrations, est le propre des savants. Quant à la troisième, elle se réalise à travers les attributs divins et est le propre des saints, des adeptes de la vie contemplative à qui « Dieu Se révèle [...] d'une façon dont Il ne Se révèle à personne d'autre dans ce monde »¹²⁷⁹. La connaissance de ces attributs représente, de fait, « the most perfect knowledge since it is realised through the soul's communion with God »¹²⁸⁰. Et cette perfection ne peut être atteinte qu'à travers la première étape qu'est le repentir, donnant lieu par la suite à

¹²⁷³ *Ibid.*

¹²⁷⁴ PIROSKA, 2000, p.418.

¹²⁷⁵ HANIF, 2002, p.21.

¹²⁷⁶ EBSTEIN, 2014, p.587.

¹²⁷⁷ *Ibid.*

¹²⁷⁸ *Ibid.*

¹²⁷⁹ Cité en anglais dans HANIF, 2002, p.22.

¹²⁸⁰ *Ibid.*

l'établissement d'une relation intime avec Dieu puis, finalement, à la connaissance de l'Essence divine que Dieu révèle à l'aspirant ; le tout en suivant l'exemple du prophète¹²⁸¹.

3.5.1. ʔu-l-Nūn al-Miṣrī (n°91)

A l'instar du premier récit qui mettait en scène Biṣr ibn al-Ḥārīṭ et les raisons de son repentir, le premier récit qui mentionne ʔu-l-Nūn al-Miṣrī présente un début de schéma narratif similaire. En effet, un certain Yūsuf ibn al-Ḥusayn¹²⁸² raconte qu'un jour qu'il est en compagnie de ʔu-l-Nūn, il l'interroge sur les raisons de son repentir et plus particulièrement sur ce qui l'a amené à atteindre un tel degré de spiritualité.

Celui-ci lui relate donc que lorsqu'il était jeune, il se livrait aux divertissements et au jeu. Il finit par se repentir, délaisse tout cela et décide d'entreprendre un pèlerinage à La Mecque en emmenant avec lui quelques marchandises et embarque avec des marchands d'Égypte. Il remarque qu'un jeune homme au visage rayonnant (*šābb ṣabīḥ ka-anna waḡḥahu yaṣruqu*)¹²⁸³ embarque également. Une fois au large, le propriétaire du bateau découvre que l'un de ses sacs contenant de l'argent a disparu. Il ordonne que tous les passagers soient fouillés mais lorsque ses hommes parviennent à ledit jeune homme, celui-ci saute par-dessus bord, s'assoie sur les vagues et s'adresse à Dieu par ces paroles : « Ô mon Maître, ceux-ci m'accusent [de vol]. Je t'implore donc, Bien-aimé de mon cœur, que Tu ordonnes à tous les animaux présents dans cette eau de faire sortir leur tête portant des bijoux dans leur bouche » (*yā mawlāya innā ḥā'ulā'i ittahamūnī wa inni aqsimu yā ḥabīb qalbī an ta'mura kull dābat fī ḥāḍā al-makān an taḥruḡa ra'sahā wa fī afwāḥihā ḡawḥar*)¹²⁸⁴. ʔu-l-Nūn rapporte qu'à peine a-t-il terminé son invocation que les animaux s'exécutent. Le jeune homme se met ensuite à marcher sur l'eau¹²⁸⁵

¹²⁸¹ *Ibid.*

¹²⁸² Yūsuf ibn al-Ḥusayn (m. 304/916) est un savant soufi connu notamment pour avoir été le disciple et compagnon de ʔu-l-Nūn al-Miṣrī (AL-SULAMĪ, 2003, p.151-56).

¹²⁸³ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.211.

¹²⁸⁴ *Ibid.*, p.212.

¹²⁸⁵ Dans l'ouvrage de Gramlich (1995, p.120), un récit très similaire est attribué à Mālik ibn Dīnār. Alors qu'il est sur un bateau, le capitaine découvre que l'un de ses bijoux est perdu. Mālik est immédiatement soupçonné de vol. Mais il lève les yeux au ciel et c'est alors que tous les poissons remontent à la surface, tenant dans leur bouche un bijou. Il en prend un et le donne au capitaine avant de s'en aller, marchant sur l'eau jusqu'à la rive.

Le jeune homme au visage rayonnant mentionné par ʔu-l-Nūn est-il Mālik ibn Dīnār ? La réponse est négative et défendre une telle affirmation relèverait de l'anachronisme complet. Néanmoins, nous pouvons constater que les récits s'entrecroisent et traversent les siècles. En réalité, il ne s'agit pas de récits historiques relatés mais plutôt de légendes dont le caractère exhortatif et le contenu important plus que les éléments relatifs à leur authenticité ou historicité.

Dans un autre récit, il y est dit que Mālik se retrouve, un jour, sur un bateau également. Lorsque celui-ci s'éloigne suffisamment de la côte, les marins réclament le prix de la traversée à Mālik qui ne possède alors pas l'argent demandé. Ils le battent jusqu'à qu'il s'évanouisse et recommence une fois ses esprits retrouvés. Déterminés à le jeter par-dessus bord, les marins le prennent par les pieds et s'apprêtent à le faire lorsque soudain, tous les poissons

en récitant : « *C'est Toi que nous adorons et c'est Toi dont nous implorons le secours* » (*'īyyāka na 'budu wa 'īyyāka nasta 'īn*) (Coran 1 : 5) avant de disparaître de leur vue. C'est ainsi que Du-l-Nūn se voit conférer son surnom et entreprend sa pérégrination (*sīyāḥa*), se souvenant d'une parole du prophète disant que « demeurera au sein de sa communauté trente personnes dont les cœurs ressemblent au cœur d'Abraham, l'ami du Miséricordieux. A chaque fois que l'un d'eux mourra, Dieu le remplacera par un autre » (*lā yazālu fī hādīhi al-umma talātūn qulūbuhum 'alā qalb Ibrāhīm ḥalīl al-rahmān kullamā māta wāḥid abdala Allāh makānahu wāḥidan*)¹²⁸⁶.

Le premier récit qui met en scène la figure de Du-l-Nūn est un récit qui met non seulement l'accent sur son repentir mais surtout sur les raisons de sa pérégrination, et le chemin spirituel qu'il entreprend après son repentir.

Les premières lignes du récit suivent un schéma narratif similaire au récit de Bišr ibn al-Ḥārīt (n°83) lorsqu'on l'interroge au sujet de sa transformation. Les premiers motifs qu'il mentionne sont les divertissements et le jeu mais on apprend qu'il finit par se repentir et délaisse ces occupations éphémères. Sa prise de conscience est interne et n'est provoquée par aucun élément externe, contrairement à la deuxième partie du récit que l'on situe néanmoins dans la continuité de la première étant donné qu'elle intègre la manifestation du repentir initiale du personnage : c'est en route vers le pèlerinage à la suite de son repentir que s'amorce son cheminement spirituel. En effet, dans cette deuxième partie du récit, l'élément déclencheur dans la prise de conscience de Du-l-Nūn est le jeune homme au visage rayonnant à bord du bateau et son invocation « miraculeuse ».

La description initiale du jeune homme suggère d'emblée le rôle positif qu'il tiendra dans la suite du récit et que confirme la réponse de Dieu après son invocation. Que la réponse de Dieu soit immédiate suppose qu'une relation intime s'est établie entre Dieu et Sa créature. Toutefois, les miracles réalisés par le jeune homme ne se limitent pas au lien vraisemblablement particulier qu'il possède avec Dieu puisque l'objet même de son invocation relève de l'extraordinaire, de même que son comportement lorsqu'il s'assoit sur les vagues puis se lève en marchant sur l'eau ; ce qui n'est pas sans rappeler le célèbre miracle de Jésus. Ce type de faits relevant essentiellement du pouvoir des prophètes, les dons de thaumaturge de ce jeune inconnu sont mis en exergue, jouant le rôle d'une sorte de mise en abîme de la figure de Du-l-Nūn qui se distingue, dans la littérature notamment, par ses études axées sur la magie et l'alchimie ainsi

sortent la tête de l'eau et dans leur bouche deux dinars d'or. Témoins de cet événement miraculeux, les marins épargnent Mālik et celui-ci s'en va marchant sur l'eau. On dit que c'est ainsi qu'il acquit le surnom de Ibn Dīnār.
¹²⁸⁶ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.212.

que ses dons de thaumaturge justement. Et c'est précisément la vision de ce jeune homme invoquant Dieu sur les vagues qui provoque chez ʿDu-l-Nūn la volonté de passer du simple repentir au saint. Par ailleurs, l'un des motifs du récit qui s'articule autour de la science des états et des étapes de l'itinéraire joue le rôle de rappel quant à la place que possède cette science chez ʿDu-l-Nūn, vraisemblablement le premier à en offrir une étude systématique.

A noter également qu'outre l'attitude du jeune homme, le verset qu'il récite ne joue pas moins un rôle important dans la prise de conscience de ʿDu-l-Nūn puisqu'il s'agit de l'un des versets de la première sourate du Coran, possédant une place particulière dans son interprétation.

Se situant plus ou moins au milieu de la sourate *al-Fātiḥa* (*L'Ouverture*), le verset « *C'est Toi que nous adorons et c'est Toi dont nous implorons le secours* » (*īyyāka na'budu wa īyyāka nasta'īn*) révèle une sorte de relation réciproque avec Dieu. La première partie *C'est Toi que nous adorons* pourrait être schématisée comme une relation verticale, du bas (les Hommes) vers le haut (Dieu), s'inscrivant dans la continuité de la première partie de la sourate qui met en avant des louanges faites à Dieu. Quant à la deuxième partie du verset *c'est Toi dont nous implorons le secours*, elle révèle un changement de direction allant cette fois-ci du haut (Dieu) vers le bas (les Hommes) et qui met l'accent sur ce que Dieu peut offrir aux Hommes, à savoir le secours mais également le « droit chemin », celui de ceux que Dieu a comblé de faveurs, pour reprendre la terminologie des deux derniers versets de cette sourate. Le chemin spirituel auquel ʿDu-l-Nūn aspire s'inscrit, par conséquent, dans une relation profonde avec Dieu et illustrée dans le récit par celle qu'entretient le jeune homme avec son Créateur.

La prise de conscience opérée, le texte nous informe des débuts de la pérégrination de ʿDu-l-Nūn. Le terme employé pour désigner cette pérégrination est *sīyāḥa* (pl. *sīyāḥāt*) qui signifie le voyage accompli – sur terre – à des fins dévotionnelles (*al-ḡahāb fī al-arḍ li-l- 'ibāda*)¹²⁸⁷, aux tendances particulièrement ascétiques et mystique¹²⁸⁸. Dans son article intitulé « Les quatre morts du soufi », Michel Chodkiewicz mentionne la *sīyāḥa* lorsqu'il évoque la *'uzla*, soit la réclusion, qui peut être aussi bien sédentaire que nomade et dans ce deuxième cas, recevoir l'appellation de *sīyāḥa*. Elle répondrait, selon lui, à une « modalité spécifique de retrait du monde »¹²⁸⁹ mais intégrant la *'uzla*, elle ne relèverait pas de règles rigoureuses comme c'est le cas pour la *ḥalwa*. Ainsi, la *sīyāḥa*, bien qu'elle désigne une sorte de retraite, elle n'exclut pas

¹²⁸⁷ « S-y-ḥ », *Lisān al- 'Arab* et *Kazimirski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/8mIhuSZ> (les deux références se succèdent – Consulté le 20 janvier 2020).

¹²⁸⁸ EBSTEIN, 2014, p.566.

¹²⁸⁹ CHODKIEWICZ, 1998, p.41.

de façon catégorique tout contact avec autrui susceptible de « venir troubler la solitude du renonçant »¹²⁹⁰.

En ce qui concerne *Ḍu-l-Nūn*, il est intéressant de relever que selon diverses sources comme le souligne Ebstein¹²⁹¹, il aurait entrepris de nombreuses *sīyāḥāt*. Les anecdotes relatives à ces voyages mettraient toujours en scène *Ḍu-l-Nūn* perturbant un.e ascète (parmi lesquels probablement des ascètes ou moines chrétiens)¹²⁹² qui finirait par répondre à ses questions relevant de l'ascétisme ou de la mystique ; réponses qui reflèteront sa propre pensée et se projeteront dans les nombreuses paroles édifiantes qu'on lui attribue dans la littérature soufie notamment¹²⁹³.

Enfin, le récit se termine par une parole rapportée du prophète dans laquelle est mentionné un groupe de trente personnes dont le cœur ressemble à celui du prophète Abraham. Le texte ne nous informe pas exactement sur les personnes qui composent ce groupe mais compte-tenu des motifs abordés dans le récit, il est fort possible que ce groupe soit constitué de personnages exemplaires – autres que les prophètes. Quant à ceux-ci, celui d'entre eux que le prophète cite n'est autre que le prophète Abraham, que Dieu a pris pour ami privilégié – *ḥalīl* – (Coran 4 : 125) et qui joue un rôle plus que notoire en islam puisqu'il incarne un monothéisme originel (*ḥanīf*)¹²⁹⁴. La relation intime qu'entretient Abraham avec Dieu peut être interprétée comme une relation à laquelle aspirent ces figures exemplaires dont la piété, l'ascétisme et le renoncement à toute chose autre que Dieu les conduit à la connaissance du Divin et au rapprochement avec lui. La notion d'ami de Dieu est mise en lien avec celle de *walī* notamment qui distingue bon nombre de ces figures, appelées également saints, du commun des croyants. Le *walī*, l'ami de Dieu, Son élu et Son rapproché sont autant de caractéristiques qui confèrent à ces personnages exemplaires une place privilégiée auprès de Dieu, après celle des prophètes. En ce sens, la parole du prophète que rapporte *Ḍu-l-Nūn* peut très bien être interprétée comme l'expression de ses nouvelles aspirations, passant du repentir ordinaire à celui de personnalité exemplaire et singulièrement influente.

¹²⁹⁰ *Ibid*, p.42.

¹²⁹¹ EBSTEIN, 2014, p.559-612.

¹²⁹² *Ibid*, p.568.

¹²⁹³ *Ibid*.

¹²⁹⁴ Plus précisément, le *ḥanīf* est « un homme soumis (musulman) qui s'est séparé du culte des idoles, c'est-à-dire qui s'est orienté vers la vérité. Et il est dit qu'il s'agit de celui qui est allé à l'encontre de la Qibla de la Maison sacrée, sur les pas de la religion d'Abraham » (*al-muslim al-llaḍī yataḥannafu 'an al-adyān ayy yamīlu ilā al-ḥaqq wa qīla huwwa-l-llaḍī yastaqbilu qiblat al-bayt al-ḥarām 'alā millat Ibrāhīm*) (« Ḥ-n-f », *Lisān al-'Arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/CQQQ8FH> (Consulté le 2 février 2021)

3.5.2. L'homme endormi (n°92)

Dans ce deuxième récit, Yūsuf ibn al-Ḥusayn raconte avoir été en compagnie de Ḍu-l-Nūn sur la rive d'un étang lorsqu'il aperçoit un énorme scorpion au bord de l'eau. Une grenouille sort de l'étang, le scorpion grimpe sur son dos et ils traversent tous deux l'étang. Curieux de ce qu'il aperçoit, Ḍu-l-Nūn décide de les suivre. C'est ainsi qu'il voit un ivrogne endormi de l'autre côté de la rive. Ils voient un serpent qui s'approche de celui-ci, prêt à le mordre lorsque soudainement, le scorpion le pique et le fait périr. Le scorpion retourne vers la rive de l'étang où la grenouille le fait traverser l'étang en sens inverse. Ḍu-l-Nūn se précipite sur l'ivrogne qu'il réveille et à qui il dit : « Ô jeune homme, regarde de quoi Dieu t'a sauvé ! Ce scorpion est venu tuer ce serpent ! » (*Yā fatā unzur mim mā naġġāk Allāh hādīhi al-'aqrab ġā'at fa-qatalat hādīhi al-ḥayya*)¹²⁹⁵. Il lui récite ensuite deux vers qui mettent en garde contre celui qui succombe aux distractions tandis que Dieu le comble de Ses faveurs et de Ses bienfaits. L'ivrogne se lève et dit : « Mon Dieu ! Si telle est Ta démarche envers celui qui Te désobéit, alors qu'en est-il de Ta bienveillance envers celui qui T'obéit ? » (*Ilāhī hādā fi'luka bi-man 'aṣāk fa-kayfa rifuka bi-man yaṭī'uka*)¹²⁹⁶. Après quoi, il s'en va errer dans le désert, décidé à ne plus jamais retourner dans une ville.

Le rôle de Ḍu-l-Nūn dans la prise de conscience du personnage est clairement mis en avant dans ce récit où il fait preuve d'une clairvoyance particulière et d'une bonne faculté d'interprétation. La particularité de ce récit est la mise en scène d'actes animaliers qui sortent de l'ordinaire ; une rare référence aux animaux dans le recueil. En outre, il est à noter que l'animal qui sauve l'ivrogne du serpent – le scorpion – est un animal connu pour le danger qu'il représente ; ce qui confère à la scène encore plus d'ampleur puisque c'est un animal dont le venin est mortel qui sauve l'ivrogne d'un animal tout aussi venimeux. Quant à sa symbolique, le scorpion fait l'objet d'une perception négative dans plusieurs traditions mais peut également représenter la force, le dynamisme et autres attributs liés à l'énergie notamment¹²⁹⁷. Il en est de même pour le serpent mais dont les représentations dans les différentes traditions sont beaucoup trop nombreuses. Nous ne nous attarderons pas sur ces considérations mais ce qu'il est important de relever dans le récit est le rôle de sauveur qu'endosse le scorpion, à l'aide de son alliée la grenouille qui, pour sa part, possède une symbolique exclusivement positive. Animal

¹²⁹⁵ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.213.

¹²⁹⁶ *Ibid.*

¹²⁹⁷ CHEVALIER, 1969, p.855-56.

associé à l'eau, elle aide le scorpion dans sa mission. En réalité, cette scène n'est autre qu'un signe du Divin que *Ḍu-l-Nūn*, en raison de sa clairvoyance, comprend immédiatement. Dieu se manifeste à travers cet acte et *Ḍu-l-Nūn* peut être considéré comme l'instrument d'interprétation de cet acte : sans son intervention auprès de l'ivrogne, celui-ci n'aurait pas eu de prise de conscience et n'aurait pas entrepris son repentir. Par ailleurs, notre figure exemplaire ne joue ce rôle dans la prise de conscience de l'ivrogne qu'en raison de son statut privilégié auprès de Dieu qui lui permet d'appréhender les signes de Celui-ci, les interpréter et les transmettre à ses semblables.

Enfin, le dernier élément à relever dans ce récit est la manifestation de la prise de conscience du personnage qui décide de quitter la ville pour s'en aller errer dans le désert. L'opposition ville/désert fut déjà abordée dans cette étude ainsi que le motif du lieu que l'on quitte pour ne pas tomber à nouveau dans la tentation. C'est donc la ville, tentatrice et vicieuse, que décide de quitter l'ivrogne afin d'errer dans le désert, l'un des lieux privilégiés par les dévots et les ascètes car éloigné des tentations et rapproché de Dieu.

3.6. *Sarī al-Saqaṭī*

Le dernier *walī* que nous mentionnerons dans cette partie et qui viendra clore cette étude est *Sarī al-Saqaṭī*, la dernière figure exemplaire du recueil.

Sarī al-Saqaṭī est un soufi bagdadien né en 155/772 et mort en 253/867. Il est l'oncle maternel puis maître du célèbre al-Ḡunayd (m. 297/910). Avant de se consacrer à l'ascétisme, c'était un marchand connu pour son honnêteté¹²⁹⁸. Il suit une formation de hadith qui le conduit à voyager à Kūfa et à La Mecque, notamment. Plus tard, il fait la rencontre de Ma'rūf al-Karḥī (m. 200/815) ; une rencontre qui change radicalement sa vie et provoque en lui une véritable prise de conscience. Il délaisse le commerce et adopte un mode de vie ascétique qu'il tente de performer à 'Abbādān, aux côtés d'autres ascètes. Il suit également l'école d'Ibrāhīm ibn Adham de laquelle il tire de nombreux enseignements, à l'instar de Fuḍayl ibn 'Iyād dont les idées l'influencent considérablement et de Bišr ibn al-Ḥārīṭ avec lequel il se lie d'amitié. A noter donc la relation qui caractérise quatre de nos figures exemplaires du recueil et le rôle que joue ce lien idéologique dans le message que leur présence transmet au lecteur. Avec Ibrāhīm ibn Adham, il partage la précellence de l'action sur la théorie tandis qu'avec Bišr, il partage sa vision des sciences du hadith qui ne représente pas, selon lui, un approvisionnement pour l'au-

¹²⁹⁸ REINERT, « *Sarī al-Saqaṭī* », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/MmIjhPs> (Consulté le 27 janvier 2020)

delà puis il partage également la valeur accordée à la sincérité que lui transmet son ami Bišr et sa méfiance vis-à-vis de ceux qui se proclament savants mais qui vivent d'une piété ostentatoire¹²⁹⁹. Au sujet de sa vision des sciences du hadith, Sarī dit qu'un homme qui commence par l'ascétisme avant de se tourner vers le hadith échouera tandis que celui qui commence par le hadith puis se tourne vers l'ascétisme atteindra son objectif (*idā ibtada 'a al-insān bi-l-nusk tumma kataba al-ḥadīṭ fatara wa idā ibtada 'a bi-katb al-ḥadīṭ tumma tanassaka nafada*)¹³⁰⁰. Toutefois, certaines de ses pratiques lui valent l'hostilité de certains tenants de l'orthodoxie, à commencer par Ibn Ḥanbal qui l'accuse de mécréance¹³⁰¹, le condamne pour ses pseudo-croyances spéculatives quant à la Création¹³⁰² et qui tient également al-Muḥāsibī en hostilité pour son intérêt pour la doctrine du *kalām*¹³⁰³ – entre autres. Bien que l'auteur de notre recueil soit un fervent défenseur de l'école d'Ibn Ḥanbal, il choisit tout de même d'intégrer Sarī dans son ouvrage sans doute en raison du rôle notoire qu'il joue dans le développement du soufisme, considéré par ses contemporains comme porteur du soufisme bagdadien notamment¹³⁰⁴.

Il est également intéressant de relever la participation de Sarī au *ḡihād* ; un point commun qu'il partage avec l'auteur du recueil et qui contribue à inscrire sa pensée dans une dynamique collective : c'est une « personnalité noble, désintéressée, serviable et dynamique qui, comme membre de la communauté islamique, se sentait responsable du bien-être de son prochain »¹³⁰⁵. En effet, bien qu'il ait adopté un mode de vie ascétique, ses préoccupations communautaires n'en demeurent pas moins importantes et se reflètent dans la fonction de maître qu'il endosse une fois de retour à Bagdad où les disciples se pressent pour assister à ses séances. Toutefois, il met fin à ses activités d'enseignement et décide de se consacrer uniquement à ses exercices spirituels. Outre la sincérité qu'il considère comme importante, ses exercices spirituels sont également motivés par le *wara'*, le scrupule. Il aurait été le premier, à Bagdad, à avoir exposé sur les réalités des états (*ḥaqā'iq al-aḥwāl*) et sur la doctrine du *tawḥīd*¹³⁰⁶, se posant comme co-fondateur, avec al-Muḥāsibī, de l'École de Bagdad¹³⁰⁷.

¹²⁹⁹ *Ibid.*

¹³⁰⁰ AL-SULAMĪ, 2003, p.58.

¹³⁰¹ MELCHERT, 1996, p.64; MELCHERT, 2001, p.367.

¹³⁰² MELCHERT, 2001, p.359.

¹³⁰³ *Ibid.*

¹³⁰⁴ AL-KĪLĀNĪ, 2001, p.613.

¹³⁰⁵ REINERT, « Sarī al-Sakaṭī », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/MmIjhPs> (Consulté le 27 janvier 2020)

¹³⁰⁶ AL-SULAMĪ, 2003, p.52.

¹³⁰⁷ WILCOX, 2011, p.103.

Dans la seconde partie de sa vie, il se sépare, d'une certaine façon, de la communauté afin de se tourner exclusivement vers Dieu. D'ailleurs, dans un propos rapporté par al-Sulamī, on raconte que Sarī aurait dit que le raccourci menant au paradis consiste à « ne rien demander à personne, ne rien prendre de personne et à ne rien posséder afin qu'on ne puisse vous demander quelque chose » (*lā tas'al aḥadan šay'an lā ta'ḥud min aḥad šay'an wa lā yakūn ma'ka šay' ta'ī minhu aḥadan*)¹³⁰⁸. Plus loin dans la notice d'al-Sulamī, il prône explicitement les bienfaits de l'isolement et de la solitude sur la préservation de la foi et le repos du cœur¹³⁰⁹.

Plus encore, il fait l'apologie du « deuil ostentatoire et continu tel qu'il était pratiqué par les *bakkā'ūn* et plus tard par Fuḍayl ibn 'Iyād »¹³¹⁰ qui caractérisera, par la suite, « celui qui aime Dieu »¹³¹¹. Une vision de la piété que l'on retrouve notamment dans notre recueil à travers les motifs de la tristesse et des pleurs, considérés par Sarī comme l'une des meilleures choses¹³¹². Malgré ses exercices ascétiques puis extatiques, il ne néglige aucunement ses obligations rituelles qu'il performe de façon rigoureuse¹³¹³.

Contrairement aux autres personnages dont les dons de thaumaturge sont, pour la plupart, mentionnés dans leurs notices biographiques, aucune mention n'est faite quant à des dons extraordinaires que pourraient potentiellement posséder Sarī al-Saqaṭī. Cependant, l'accent est mis sur ses expériences ascétiques, voire extatiques qu'il ne voulait pas divulguer car les considérant comme une *karāma* de Dieu. Ses expériences suffisent à faire de lui un saint, comme nous le verrons dans le récit qui suit.

3.6.1. Le jeune homme et sa femme (n°110)

Contrairement aux autres récits de figures exemplaires qui relataient systématiquement le repentir de ceux-ci et les raisons qui les ont menés à entreprendre cette démarche, les deux récits qui mettent en scène Sarī al-Saqaṭī dans le recueil ne mentionnent aucunement son repentir mais se focalisent sur son influence et/ou son exemplarité.

Le premier récit qui le met en scène est celui du « Jeune homme et sa femme » (« al-šābb wa imra'atuhu », n°110) que nous avons partiellement résumé et analysé précédemment (2.2.1.3.2).

¹³⁰⁸ AL-SULAMĪ, 2003, p.53.

¹³⁰⁹ *Ibid*, p.54.

¹³¹⁰ REINERT, « Sarī al-Saqaṭī », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/MmIjhPs> (Consulté le 27 janvier 2020)

¹³¹¹ *Ibid*.

¹³¹² AL-SULAMĪ, 2003, p.57.

¹³¹³ MELCHERT, 1996, p.56.

Contrairement aux autres personnages que le recueil met en scène dans au moins trois récits pour chacun, les personnages de *Du-l-Nūn* et de *Sarī al-Saqāṭī* n'apparaissent que dans deux récits chacun. Le récit du jeune homme et de sa femme (n°110) transmet d'emblée une partie de ses enseignements et révèle l'influence qu'il possède sur ses semblables.

On nous informe que le début du récit en question prend place à la mosquée de Médine, lors d'un prêche de *Sarī*. La première question qui se pose dès lors concerne la signification d'une telle mise en scène : pourquoi choisir Médine ?

Dès le milieu du 2^e/8^e siècle, Médine devient « un centre important de la vie intellectuelle islamique » et des hommes s'y réunissent afin d'aborder des problématiques religieuses. A cette même époque, la jurisprudence islamique se développe et connaît une véritable notoriété avec *Mālik ibn Anas* (m. 179/795), le fondateur de l'école juridique sunnite du même nom. Si l'on prend en considération les éléments biographiques mentionnés plus haut, ce récit se situerait plutôt durant la première période de sa vie, lorsqu'il voyageait et enseignait, avant sa période de retraite, de renoncement et d'ascétisme. Toutefois, nous verrons plus tard dans le récit que les enseignements qu'il profère dans ce contexte marqué par le développement de la jurisprudence et l'émergence progressive des écoles juridiques se distinguent déjà et renferment une tendance ascétique certaine.

La première mention du jeune homme met l'accent sur son apparence physique et ses vêtements somptueux ; supposant une opposition à venir, lorsqu'il délaissera ses vêtements pour ne revêtir que deux étoffes blanches. En outre, il est présenté, dans la situation initiale du récit, comme étant accompagné de ses amis, qu'il quittera également sa transformation entamée, adoptant un mode de vie privilégiant la solitude et reflétant par la même occasion l'un des enseignements de *Sarī*. En outre, il est important de noter qu'il est le seul, parmi ses compagnons, à réagir aux paroles de *Sarī*. Ce qui confirme, ici encore, la prédisposition à la guidance divine de certains personnages qui se distinguent de leurs semblables en étant réceptif aux signes, aux éléments déclencheurs.

Dans le cadre de ce récit, l'élément déclencheur réside dans la parole énoncée par *Sarī* durant son prêche : « Il est étonnant que le faible désobéisse au puissant » (*'ağaban li-ḍa'if ya 'ṣī qawwīyyan*). Ce qui est mis en avant est la faiblesse de l'homme face à la puissance de Dieu et la désobéissance du premier malgré le rapport de force existant. La faute du personnage est à comprendre implicitement et les éléments qui nous permettent d'interpréter cette faute résident dans la description de son physique et de ses vêtements somptueux qui s'opposent au message général transmis dans le recueil qui dénonce tout signe ostentatoire. La suite du récit tend à

confirmer cette hypothèse lorsqu'il retourne à la mosquée seul et vêtu de deux étoffes blanches, signe manifeste de son processus de repentir amorcé. Cependant, son repentir dépasse la simple volonté d'entamer un processus ordinaire puisqu'il se renseigne auprès de Sarī sur le chemin qui mène à Dieu. La réponse de celui-ci (« Si tu entends par là la dévotion, tu dois jeûner la journée et prier la nuit. Mais si tu entends par là Dieu lui-même, alors tu dois renoncer à toute chose – hormis les mosquées, les ruines et les cimetières – en dehors de Lui ») représente l'un des éléments les plus importants du récit car elle renseigne non seulement sur les enseignements de Sarī mais confirme l'un des messages fondamentaux du recueil.

Lorsque Sarī lui répond, il lui propose deux voies : celle que représente l'adoration (*al- 'ibāda*) et qui s'atteint par le jeûne et la prière et celle qui aspire à Dieu lui-même, à Sa connaissance et qui ne peut être atteinte que grâce au délaissement de toute chose à l'exception de Dieu, des mosquées, des ruines et des cimetières, des lieux qui favorisent le rapprochement avec le Divin, Son omniprésence, le rappel du caractère éphémère des biens d'ici-bas et celui permanent de la mort imminente. Le jeune homme choisit le chemin jugé le plus difficile et disparaît, par la suite, durant un an.

Lorsqu'il se présente à la porte de Sarī un an plus tard, celui-ci informe aussitôt sa femme et son enfant qui se pressent de venir à sa rencontre. S'en suit un différend entre le jeune homme – Aḥmad – et sa femme qui refuse que soient ôtés les bijoux qui parent son enfant et qui rejette, dans un premier temps, toute idée de renoncement. Dans cette deuxième partie du récit, Sarī passe en quelque sorte d'agent actif à passif dans la transformation du personnage en devenant spectateur de celle-ci et des relations qui caractérisent désormais ses liens familiaux.

Quelques temps plus tard, une vieille femme annonce à Sarī que le jeune homme l'attend à Šūnīziyya ; une précision significative puisque le lieu nous informe par la même occasion de ce qu'est devenu le jeune homme et renseigne sur son adoption manifeste d'une vie désormais ascétique, plus spécifiquement soufie. Lorsque Sarī le rejoint, celui-ci endosse à nouveau le rôle d'agent actif en répondant à ses questions et en lui confirmant l'obtention du pardon divin. Lorsqu'il rencontre le jeune homme, celui-ci l'envoie acheter un linceul en vue de son enterrement et lorsqu'il retourne auprès de lui, on lui annonce que « l'un des amis/saint de Dieu est mort » (*māta walī min awlīyā' Allāh nurīdu an nuṣallī 'alayhi*). En choisissant le chemin le plus difficile, celui qui consiste à renoncer à toute chose sauf à Dieu, le jeune homme atteint un degré spirituel et religieux particulièrement élevé, faisant de lui un *walī*. Les enseignements de Sarī jouent, par conséquent, un rôle fondamental dans l'itinéraire entrepris du jeune homme, motivé par sa prédisposition à recevoir la guidance divine et à intégrer la catégorie des rapprochés de Dieu. En outre, les enseignements et le rôle de Sarī ne se limitent pas au jeune

homme mais exercent une influence indirecte sur l'épouse d'Aḥmad qui finit par se repentir. Elle demeure près de la tombe de son époux jusqu'à rendre l'âme. En ne fréquentant plus que le cimetière et en renonçant à toute chose, elle a choisi d'emprunter, elle aussi, le chemin qui mène à Dieu. En outre, nous remarquerons que l'enfant a disparu du récit : le schéma familial constituerait, dès lors, une sorte de lutte spirituelle imposée à l'homme¹³¹⁴ et susceptible de le détourner de Dieu¹³¹⁵. En renonçant à toute chose, la mère aurait également renoncé à cet enfant qui est, aux côtés des biens, « l'ornement de la vie de ce monde » (Coran 18 : 46).

En dépit du nombre conséquent de motifs qui mériteraient d'être approfondis, ce qu'il est nécessaire de distinguer dans ce récit est d'une part, la révélation d'une partie des enseignements de Sarī ainsi que le caractère essentiel de ceux-ci dans la transformation du personnage et d'autre part, la place qu'ils possèdent dans l'économie du recueil, attestant, entre autres, du rôle fondamental du renoncement dans l'itinéraire spirituel du mystique qui s'amorce évidemment avec la première étape qu'est le repentir. Plus encore, l'un des messages que transmet explicitement ce récit est une invitation à emprunter le chemin le plus difficile car menant à Dieu lui-même, au-delà de sa « simple » adoration. En outre, le renoncement à toute chose ainsi que la connaissance de Dieu sont des thèmes que confirme le deuxième récit dans lequel figure Sarī al-Saqāṭī : celui du maître de Bid'a (n°127). Bien que le schéma narratif du récit ne s'articule pas nécessairement autour de la figure de Sarī, il met en scène les tendances ascétiques de ses enseignements, l'influence qu'il possède sur plusieurs personnages du récit et tend à confirmer sa place privilégiée auprès de Dieu.

3.6.2. Le maître de Bid'a (n°127)

Étant donné que ce récit a fait l'objet d'un résumé complet antérieurement dans cette recherche (2.2.5), nous nous contenterons ici de relever le rôle joué par Sarī al-Saqāṭī et les éléments le concernant susceptibles de nous informer sur ses attributs singuliers.

Tout d'abord, le récit s'amorce par un propos d'Ibn Qudāma qui dit avoir lu ce récit dans le livre de Sarī al-Saqāṭī¹³¹⁶. Aucune information n'est donnée quant au livre en question et à priori, aucun écrit de Sarī ne nous est parvenu à ce jour.

Le récit met en scène en premier lieu le personnage de Sarī qui décide de se rendre à l'hôpital afin de méditer et de tirer, de ces fous, quelque enseignement. C'est la deuxième fois dans le

¹³¹⁴ GRAMLICH, 1997, p.261.

¹³¹⁵ *Ibid*, p.262.

¹³¹⁶ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.272.

recueil que la folie est mise en scène et qu'on en tire une morale particulière, un « « fou raisonnable », qui, au-delà de ses excentricités, rappelle à la société les valeurs essentielles qui la constituent – comme la foi active en Dieu et la vertu »¹³¹⁷.

En effet, dans le récit du roi du Yémen (n°14), l'élément déclencheur du repentir du roi était déjà un fou dont les vers édifiants exhortaient au renoncement aux biens d'ici-bas, provoquant chez le roi une prise de conscience immédiate et le renoncement de celui-ci à toute chose, à l'exception de Dieu. Le fou qui est sans doute le plus étranger à la raison devient le transmetteur « d'un certain type de raison¹³¹⁸ », d'un message éthique et religieux souvent axé sur les thèmes de l'ici-bas et de l'au-delà. L'un de ses instruments de prédilection est le poème dont les vers sont « véhéments, chargés d'émotion, d'amour (pour Dieu) et de violence (contre les puissants) »¹³¹⁹ ; chargés de rappeler aux croyant, « et en particulier aux puissants et aux riches – que les plaisirs du bas-monde sont passagers et illusoires, et que seul l'amour pour Dieu justifie la conduite d'une vie »¹³²⁰. D'ailleurs, des figures telles que *Du-l-Nūn* écoutaient souvent les vers déclamés par certains fous connus et auxquels furent consacrés d'importants traités d'hagiographie¹³²¹.

Dans le cadre du récit de Bid'a, ces fous font l'objet d'une exclusion de la communauté malgré eux. De quel type de fous s'agit-il donc ? En ce qui concerne le personnage de Bid'a, il ne fait aucun doute qu'il s'agit d'une folie raisonnée. D'ailleurs, lorsque Sarī entend ses vers, il se met à pleurer abondamment ; la déclamation de vers par le fou représentant une « manière de témoigner que son infirmité est peut-être sociale, mais ne touche pas les zones les plus élevées de son esprit »¹³²². Lorsque Sarī se met à pleurer, Bid'a le reconnaît immédiatement, ce qui confirme, d'une part, la notoriété de Sarī et révèle, d'autre part, le point commun qui réunit ces deux personnages : leur amour pour Dieu (*maḥabba*) et l'itinéraire spirituel qu'ils ont entrepris ont fait d'eux des « itinérants » (*ahl al-daraḡāt*).

En l'entendant, Sarī exige sa libération car la juge plus sage que lui. Incomprise par son entourage – proche et/ou lointain – le motif de sa détention n'est autre que l'amour (*maḥabba*) qu'elle éprouve à l'égard de Dieu, ce qui lui vaut sa marginalisation forcée. Sarī veut alors l'acheter à son propriétaire qui accepte de vendre Bid'a moyennant un certain montant. Ne

¹³¹⁷ LORY, 1996, p.266.

¹³¹⁸ LORY, 2017, p.407.

¹³¹⁹ LORY, 1996, p.266.

¹³²⁰ *Ibid.*

¹³²¹ *Ibid.*, p.267.

¹³²² *Ibid.*, p.266.

possédant aucunement la somme exigée, il accepte de revenir le lendemain et place ainsi sa confiance en Dieu. De retour chez lui, il passe la nuit à implorer Dieu qui finit par lui envoyer un inconnu qui lui remet le montant requis. Un fait extraordinaire qui révèle, encore une fois, la place que possède Sarī auprès de Dieu, le pouvoir de ses invocations mais pas seulement. Cet argent ayant pour objectif la libération de Bid‘a, cet évènement reflète la position de celle-ci auprès de Dieu qui la libère *via* l’un de ses rapprochés : Sarī al-Saqatī. En outre, celui-ci ne participe pas uniquement à la libération de Bid‘a mais il influence son propriétaire qui se repent. Lorsque Sarī retourne à l’hôpital le lendemain en possession de la somme requise, s’est déjà opérée une prise de conscience du maître de Bid‘a qui refuse la somme et affranchit son esclave par « amour de Dieu ». Il fait prendre conscience au propriétaire de Bid‘a que celle que l’on taxe de folie se montre plus raisonnable qu’autrui par son amour du Divin qui l’incite à renoncer à toute chose, à l’exception de Lui. Contrairement à son maître, Bid‘a est celle qui s’est détachée des biens et des plaisirs d’ici-bas, à avoir saisi pleinement le caractère éphémère de cette vie terrestre et à avoir choisi la voie de la connaissance divine. L’esclave s’oppose au maître mais se distingue de lui car celui-ci est prisonnier du monde terrestre. Plus encore, elle s’élève par la thématique de l’amour divin qui, comme mentionné antérieurement, représentait l’un des degrés spirituels les plus élevés et occupait une place centrale dans les enseignements de Sarī.

Ce qui peut donc être conclu de la présence de Sarī al-Saqatī dans ce récit est ceci : grâce à sa clairvoyance, il est à l’origine de la libération d’une autre figure mystique importante ; son rapport à Bid‘a et sa réaction quant à ses vers portant sur l’amour divin reflètent vraisemblablement l’un des aspects de sa propre pensée ; la notoriété dont il fait preuve et sa perspicacité influencent le maître de Bid‘a qui entreprend son repentir. Néanmoins, le texte ne mettant point l’accent sur ce qu’il advient de celui-ci, le lecteur comprend d’emblée que le thème principal de ce récit porte sur la notion d’amour de Dieu (*al-maḥabba*) ; une notion défendue par Bid‘a dont le nom signifie « innovation » et qui confère, dès lors au récit, une dimension symbolique. En effet, le terme *bid‘a* désigne une « opinion nouvelle, innovation, surtout en matière de religion »¹³²³ (*al-ḥadaṭ wa mā ibtudi ‘a min al-dīn ba ‘da al-ikmāl*)¹³²⁴. Au 9^e siècle, on assiste à une sorte de transition où la simple pratique du *zuhd* laisse progressivement place au *tasawwuf*, « quête mystique devant conduire à l’intimité avec Dieu. La Voie soufie se construit dès lors sur l’amour (*maḥabba*) et la connaissance de Dieu

¹³²³ « B-d-’ », *Kazimirski*, [en ligne] : <https://cutt.ly/imIljXB> (Consulté le 4 février 2021)

¹³²⁴ « B-d-’ », *Lisān al-‘Arab*, [en ligne] : <https://cutt.ly/imIlzmq> (Consulté le 4 février 2021)

(*ma'rifa*) »¹³²⁵. Par conséquent, la Bid'a du *Kitāb al-tawwābīn* dont le rapport à la *maḥabba* n'est pas sans rappeler Rābi'a al-'Adawiyya (m. 185/801) célébrée pour son enseignement de cet Amour¹³²⁶ ne symbolise-t-elle pas cette transition, ce passage de l'ascétisme au soufisme ? Dès lors qu'elle chante l'amour divin, il ne faut pas la condamner mais la laisser libre. Par ailleurs, le récit de Bid'a (n°127) se situe juste avant le dernier chapitre du recueil consacré aux conversions. En achevant presque le recueil par une ode à la *maḥabba* – considérée par Ibn Qudāma comme étant la finalité des stations¹³²⁷, le récit de Bid'a signe la consécration éthique de cet itinéraire spirituel dont les caractéristiques se distinguent habilement du recueil.

A l'instar des autres personnages exemplaires, la présence de Bid'a dans le recueil participe à l'affirmation du message voulu par l'auteur du recueil qui s'articule autour du repentir, du renoncement et de certaines vertus et notions spirituelles. La mention de ces figures inscrit donc non seulement le recueil dans cette dimension mystique, mais elle est la consécration religieuse, spirituelle et éthique du message globalement transmis par Ibn Qudāma. C'est une incitation à suivre le chemin entrepris par ces personnages dont l'itinéraire mystique aboutit à la connaissance divine, au rapprochement avec Dieu mais pas seulement. Il permet à celui qui y parvient de bénéficier des dons et attributs singuliers accordés par Dieu. Qui n'aspire pas à réaliser des miracles ? A être l'auteur de faits extraordinaires et à influencer ses semblables ? Le repentir n'est alors que la porte d'entrée d'un itinéraire spirituel et religieux plus important, plus grandiose mais il représente l'étape fondamentale sans laquelle cet itinéraire ne peut être entrepris.

¹³²⁵ Cité dans GEOFFROY, 2003, p.110.

¹³²⁶ SMITH et PELLAT, « Rābi'a al-'Adawiyya al-Ḳaysiyya », *EI*, [en ligne] : <https://cutt.ly/cmIlcrJ> (Consulté le 5 février 2021)

¹³²⁷ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1978, p.338.

Conclusion

- Rappel de la problématique

Nous avons abordé dans cette thèse la notion de repentir (*tawba*) telle qu'elle apparaît dans le *Kitāb al-tawwābīn* d'Ibn Qudāma al-Maqdisī (m. 620/1223). Composé de 135 récits dont les schémas narratifs s'articulent, pour la plupart, autour de la *tawba* et de ses différentes étapes (prise de conscience, intention de se repentir, manifestation/expression du repentir, détermination à ne plus réitérer la faute commise), le *Livre des Repentants* renferme une multitude de thèmes et motifs littéraires, religieux et spirituels qui offrent aux lecteurs une vision exhaustive de ce qu'Ibn Qudāma, en son temps, a pu considérer comme un idéal humain. Notre problématique consistait donc à distinguer, à travers une analyse des différents récits du recueil, ces thèmes et motifs en question afin de dresser un portrait – aussi exhaustif que possible – de cet idéal. Il s'agissait de mettre en exergue l'intérêt littéraire, religieux et spirituel d'un recueil de récits tout à fait original mais sans cesse reléguer au second plan, derrière le *Muǧnī fī al-fiqh* auquel Ibn Qudāma est systématiquement associé.

- La spécificité de notre démarche

Notre démarche consistait donc à dissocier progressivement cette affiliation systématique au hanbalisme afin de mettre en avant les autres contributions d'Ibn Qudāma. Dans la première partie de la thèse consacrée à la biographie de l'auteur, à la structure du *Kitāb al-tawwābīn* ainsi qu'à son contexte de rédaction s'est distingué en l'auteur une personnalité fort appréciée par ses contemporains, connue pour son éthique, son accomplissement des devoirs religieux ainsi que sociaux compte-tenu de sa participation au combat aux côtés de Ṣalāḥ al-Dīn notamment. Ses fréquentations sont éclectiques et il reçoit des enseignements aussi bien de la part d'al-Ġīlānī, éponyme de la confrérie soufie al-Qādirīyya que de la part d'Ibn al-Ġawzī qui exprime explicitement son dédain pour le soufisme dans son *Talbīs Iblīs*. Toutefois, Ibn Qudāma parvient à se forger une pensée propre où le hanbalisme coexiste harmonieusement avec un soufisme modéré, inspiré par al-Ġazālī – entre autres.

Cette coexistence est révélée notamment dans le *Kitāb al-tawwābīn* à travers certains récits qui servent d'instruments apologétiques pour l'auteur. En effet, il se pose en fervent défenseur du hanbalisme dans les récits n°96 et 97, condamne la théologie spéculative dans les récits n°76 et 80 et fait explicitement l'apologie du soufisme dans les récits n°86 et 135. Outre ces récits qui

révèlent aux lecteurs de façon explicite la pensée politique et théologique de l'auteur, le reste des récits renferment des éléments éthiques, religieux et spirituels que seule une analyse profonde des schémas narratifs permet de distinguer. Nous nous sommes donc employés, dans un premier temps, à aborder la *tawba* et ses significations dans les dictionnaires, le Coran, les recueils de hadiths, les manuels initiatiques soufis, la littérature d'*adab*, la littérature primaire religieuse ainsi que dans le *Livre des Repentants*. Il s'en est distingué une signification de la *tawba* généralement axée sur le regret, le délaissement des péchés et le retour vers Dieu mais pas seulement. En effet, dans les manuels initiatiques soufis, la *tawba* est appréhendée comme l'une des stations spirituelles – si ce n'est la première – que l'itinérant doit franchir durant sa quête. En faisant de la *tawba* le vecteur principal du recueil, Ibn Qudāma confère à son recueil une portée performative, incitant le lecteur à entreprendre son repentir au plus vite afin de franchir le premier pas conduisant au soufisme.

Notre démarche s'est distinguée par son originalité en ce qu'elle s'est employée, par le biais d'une analyse structurale des récits, à inscrire le recueil dans une dimension soufie dans un premier temps ; inscrivant notre pensée dans lignée de celles de d'Henri Laoust et de G. Makdisi. Les thèses énoncées dans notre recherche viennent, par conséquent et pour la première fois, confirmer cette adhésion au soufisme en procédant à une analyse exhaustive de l'un des seuls ouvrages édifiants d'Ibn Qudāma. S'il est sans aucun doute un soufi, c'est un soufi post-Ghazalien pour qui ce courant mystique doit s'aligner avec l'orthodoxie sunnite et ne pas aller à l'encontre du Coran et de la Sunna ; un soufisme sans excès, sans pratiques extatiques controversées, axé sur l'adoration de Dieu, les pleurs et la tristesse. L'étude approfondie que nous avons menée nous a clairement permis de confirmer l'affiliation soufie de l'auteur, de rejeter encore une fois l'incompatibilité du hanbalisme et du soufisme et d'appréhender, pour la toute première fois, le recueil comme un manuel initiatique.

- Le *Kitāb al-tawwābīn* : un manuel initiatique, éthique et religieux

En distinguant la *tawba* comme la première station spirituelle à franchir (*maqām*), nous avons entrepris de relever la présence d'autres stations (*maqāmāt*) dans le recueil. C'est ainsi que nous avons recensé dans le point 2.2 (Critères et stations spirituelles) le renoncement (*al-zuhd*), la pauvreté (*al-faqr*), la remise confiante en Dieu (*al-tawakkul*), la satisfaction (*al-riqā*) ainsi que l'amour en Dieu (*al-maḥabba*) ; le dernier *maqām* étant sans doute les limites de la pensée mystique d'Ibn Qudāma et l'étape qui précède la rencontre avec Dieu.

Parmi ces différentes *maqāmāt*, le *zuhd* possède une place notable puisqu'il intervient dans d'innombrables récits comme étant l'une des manifestations de la *tawba*. Le *zuhd* est le moyen mis en œuvre par le repentant pour se rapprocher de Dieu. Le *Kitāb al-tawwābīn* révèle alors aux lecteurs une perspective manichéenne de l'au-delà et de l'ici-bas, amplifiée par une tendance aux pleurs et à la tristesse qui se détache de certains récits et qui dévoile le parti pris d'Ibn Qudāma. Un parti pris qui se manifestait déjà dans son *Kitāb al-riqqa wa-l-bukā'*. Pour notre auteur, les biens et plaisirs d'ici-bas sont donc incompatibles avec la béatitude éternelle de l'au-delà. Et la tristesse et les pleurs que manifestent potentiellement le repentant sont perçus comme étant un gage de sincérité et révèle son élévation spirituelle et religieuse.

Suivant les pas d'al-Makkī et véritable successeur intellectuel d'al-Ġazālī, Ibn Qudāma diffuse à travers son recueil une vision du soufisme modérée où les éléments culturels islamiques conservent une place de premier plan et où les *maqāmāt* de l'itinérant pendant sa quête concordent relativement bien avec l'orthodoxie sunnite.

Pour parvenir à cet état spirituel, le croyant doit, toutefois, demeurer fidèle aux enseignements de l'islam, adopter une éthique comportementale exemplaire et respecter ses devoirs et obligations religieuses. C'est ainsi que nous avons regroupé, dans la sous-partie 2.3 (Éléments éthiques et religieux : avant et après l'islam), toutes les données contenues dans une sélection importante de récits nous permettant de dresser le portrait éthique et religieux du commun des croyants. C'est une fois repenti, remplissant tous ces critères (cf. le schéma ci-dessous), lorsqu'il aspire à dépasser le niveau du simple musulman et à devenir un meilleur musulman qu'il entreprend une quête spirituelle qui s'amorce avec le *zuhd*. Renonçant, il devient matériellement pauvre mais spirituellement riche. Il place alors sa confiance en Dieu, se satisfait des subsistances que Celui-ci lui accorde et apprend, progressivement, à dépasser ses besoins primaires pour apprécier la proximité avec Dieu et l'Amour. C'est le schéma ascensionnel que partage le *Kitāb al-tawwābīn* avec ses lecteurs et qui se pose en modèle à suivre. Un portrait que nous avons tenté de schématiser comme suit :

Dieu

Disposant de pouvoirs

et/ou de richesses extraordinaires par délégation divine (*Walī*)

Aimant (*muḥibb*)

Satisfait (*rāḍī*)

Confiant (*mutawakkil*)

Pauvre (*faqīr*)

Renonçant (*zāhid*)

La *tawba*

Généreux (*karīm*)

Persévérant dans le jeûne

Ne pas être efféminé/homosexuel

Ne pas participer à des divertissements incluant des instruments de musique

Ne pas promulguer de *fatwas* sans concertation

Être de bon voisinage

Rendre le salut

Se contenter des subsistances accordées par Dieu

Ne pas consommer d'alcool

Pratiquer le *ḡihād*

Ne pas aspirer qu'au butin de guerre

Être fidèle au prophète

Être patient

Ne pas tomber dans l'erreur de jugement

Quitter le lieu où l'on a péché

Craindre Dieu

Faire preuve d'humilité

Être véridique/sincère

Être vertueux

Refuser le pouvoir et/ou la richesse terrestres

Obéir à Dieu et s'y soumettre entièrement

Être chaste et résister à la tentation

Le croyant

Une sorte de chronologie verticale allant du bas vers le haut, séparée en deux et reliée par la *tawba*. La moitié inférieure est composée des éléments éthiques et religieux que cet idéal humain se doit d'acquérir en premier lieu. Il y parvient grâce à la prise de conscience, à l'introspection, à la remise en question et au retour vers Dieu grâce au processus de la *tawba*. Cette même *tawba* qui permet au commun des gens de se tourner vers Dieu et d'espérer se voir assurer le salut aussi bien dans l'ici-bas que dans l'au-delà, permet à l'élite, aux initiés d'entreprendre une quête encore plus noble car alors exclusivement vouée à Dieu. Des éléments fondamentaux que doit respecter le croyant, l'initié franchit progressivement des *maqāmāt* à travers un texte qui privilégie une lecture à deux niveaux (exotérique et ésotérique) permettant ainsi à tout un chacun de s'y reconnaître et d'entreprendre sa propre quête.

Toujours dans l'objectif d'encourager le lecteur à entreprendre son repentir et son ascension spirituelle, Ibn Qudama augmente son texte par la mention des *awliyā'* (saints) que sont Ibrāhim ibn Adham, Mālik ibn Dinār, Fuḍayl ibn 'Iyāḍ, Bišr ibn al-Ḥarīṭ, Du-l-Nūn al-Miṣrī et Sarī al-Saqāṭī, représentant une consécration éthique, spirituelle et religieuse et qui fait l'objet de la dernière partie de notre thèse. Ils sont pour le lecteur des modèles à suivre d'un idéal humain dont la piété et l'exemplarité leur ont valu d'être gratifiés par Dieu. Riche, alcoolique, brigand ou encore trop porté sur les divertissements et biens d'ici-bas, ces *awliyā'* ont amorcé leur processus au bas de l'échelle avant de gravir les étapes du cheminement vers Dieu, de devenir ses rapprochés, des saints de la société et même de disposer de nouveaux pouvoirs et de nouvelles richesses.

Les motifs du *Kitāb al-tawwābīn* sont innombrables et si nous l'avons interprété comme un manuel initiatique, il n'en est pas moins un manuel d'éthique et de religion qui rappelle au lecteur les fondements d'une éthique religieuse et comportementale à respecter. Il est le premier ouvrage qui, à notre connaissance, traite du repentir uniquement à partir de narrations, le rendant accessible à tous, grâce également à l'arabe moyen qu'il utilise et aux innombrables récits connus qu'il met en avant. Nul ouvrage relatif au repentir n'a su conférer à son lecteur une telle perspective religieuse et spirituelle. Grâce à cette thèse, nous avons sorti de l'ombre un recueil dont la portée littéraire, religieuse et spirituelle est significative et dont l'étude approfondie expose, en réalité, une multitude de motifs et soulève d'innombrables questions.

- Les limites de notre recherche

Présentant un avantage que nous évoquerons postérieurement, la diversité de ces thèmes compte néanmoins parmi les limites de notre recherche. En effet, compte-tenu du nombre considérable de thèmes présents dans le recueil, nous avons limité notre champ d'analyse aux récits qui mettaient en exergue un élément éthique, religieux ou spirituelle susceptible de répondre à notre problématique et de participer à l'élaboration d'un idéal humain selon son auteur. Tous les récits n'ont donc pas fait l'objet d'une analyse approfondie¹³²⁸ bien que la majorité ait été au moins citée.

En outre, nous avons volontairement choisi de procéder à une analyse essentiellement interne du recueil et d'étudier le schéma narratif des récits pour le rôle qu'ils jouent dans l'économie du recueil et non la place qu'ils possèdent dans le développement de la littérature arabe de façon générale. Réaliser une étude des récits en partage nécessiterait sans aucun doute une thèse à part entière, ou du moins un travail plus conséquent que celui fourni par nous-mêmes.

Il en est de même pour la question du contexte historique de rédaction que nous aurions pu développer plus abondamment mais qui aurait relevé d'un autre type de recherche : celui d'inscrire le recueil dans l'Histoire et d'en examiner sa portée politique et historique dans le contexte des Croisades notamment.

Quoi qu'il en soit, entamer l'étude d'un ouvrage à l'intérêt littéraire et religieux aussi important c'est se retrouver confronté d'une part, à la nécessité de restreindre ses champs d'analyse et d'opter pour une perspective que nous nous sommes employés à respecter tout au long de cette thèse. D'autre part, c'est également proposer des ouvertures.

- Perspectives et approfondissements

Ainsi, l'analyse du *Kitāb al-tawwābīn* soulève d'autres problématiques, parmi lesquelles les suivantes : dans quelle mesure le contexte des Croisades a-t-il influencé la rédaction du recueil ? Plus encore, a-t-il joué un rôle dans la transmission des récits de conversion en particulier ? Toujours en rapport au contexte historique et politique notamment, la question de la définition du mode de gouvernement pourrait faire l'objet d'une étude plus approfondie. Si Ibn Qudāma rapporte autant de récits mettant en scène des gouvernants, essaie-t-il de transmettre un message

¹³²⁸ Même les récits que nous avons longuement analysés mériteraient de faire l'objet d'une analyse encore plus poussée ; certains récits révélant un nombre d'éléments pertinents conséquent. Toutefois, nous devons limiter notre champ d'analyse et nous focaliser sur les éléments qui répondaient au mieux à notre problématique.

en particulier aux autorités politiques de son temps ? Il s'agirait donc de mener une étude détaillée de l'environnement d'Ibn Qudāma et de déterminer son influence sur le contenu du recueil.

Du point de vue de la littérature, il serait également intéressant de recenser les différents récits que se partagent le *Kitāb al-tawwābīn* ainsi que d'autres ouvrages d'*adab*, de comparer les différentes versions du même récit et d'interroger les dissemblances et leur rôle respectif dans chaque recueil. En fonction de ces différences, nous pourrions dès lors déterminer si notre auteur a privilégié une version plutôt qu'une autre car désireux de transmettre à ses lecteurs une vision spécifique.

Dans une dynamique plus contemporaine, nous pourrions également poser la question de la représentation actuelle du *Kitāb al-tawwābīn*. Comme nous l'avons brièvement évoqué dans la première partie de cette thèse, le recueil d'Ibn Qudāma trouve un certain écho au sein de la communauté musulmane. Les deux traductions de l'ouvrage et sa présence dans les librairies islamiques confirment son succès. Toutefois, ses nombreuses rééditions et leur date révèlent une tendance qui varie en fonction des époques. Dans quels contextes historique, politique et religieux s'inscrivent les rééditions du recueil et dans quelles limites géographiques ? Répondent-elles à un besoin grandissant de la part des Musulmans ? Pourrions-nous associer les thèmes et motifs du *Kitāb al-tawwābīn* qui favorisent explicitement le renoncement aux divertissements et biens matériels d'ici-bas au besoin recrudescant de la part d'une société globalement tournée vers le consumérisme de retrouver des valeurs éthiques, spirituelles et religieuses orientées vers Dieu ? A travers une étude de terrain, nous pourrions sonder les Musulmans d'aujourd'hui quant à leur conception du repentir et à la réception du *Kitāb al-tawwābīn* notamment.

Pour ce faire, il est nécessaire d'offrir aux lecteurs francophones une traduction académique et élaborée du recueil, puis une traduction anglaise qui permettrait, dès lors, au recueil d'être diffusé à plus grande échelle. La traduction française constituerait, par conséquent, un objet d'étude à part entière également et exigerait du chercheur une consultation des différents manuscrits, une étude approfondie des *isnāds*, une analyse sémantique et linguistique poussée, ainsi qu'une comparaison des différentes éditions afin d'offrir une traduction critique du recueil.

En étudiant les chaînes de transmission des différents récits et si le récit en possède, il serait également pertinent de rendre compte de la diffusion des récits dans la littérature arabe. En effet, à plusieurs reprises, Ibn Qudāma débute son récit par « on raconte que ». En outre, lors de nos recherches, de nombreux récits ne figuraient dans aucun autre recueil. La question qui

se pose est de savoir si les récits dans leur intégralité sont des récits préexistants ou ont-ils été, pour certains, élaborés ou réécrits par Ibn Qudāma. Si certains ont été inventés, quelle place possèdent-ils dans le recueil ?

Puis, en procédant à une analyse encore plus poussée de certains motifs tels que les pleurs et la tristesse ainsi que l'Amour en Dieu, nous pourrions entamer une étude comparative des deux ouvrages d'Ibn Qudāma *Kitāb al-mutaḥābbīn fī-llāh* et du *Kitāb al-riqqa wa-l-bukā'* afin de cerner au mieux sa conception de ces thèmes et leur intégration dans ses tendances soufies. Par ailleurs, l'une des questions qui se poserait serait de savoir si l'étude de ces textes révèlent une évolution de la pensée de l'auteur.

En somme, le *Kitāb al-tawwābīn* offre encore de nombreuses perspectives de recherche. Il présente un intérêt aussi bien littéraire que religieux, éthique et spirituel. Il offre une conception élaborée d'un idéal humain dont l'étendue des caractéristiques tend à dessiner le portrait de l'individu (presque) parfait ou du moins qui aspire à se rapprocher le plus possible de Dieu. Puis, en étant l'œuvre d'un savant hanbalite aussi notoire qui laisse à la postérité une production intellectuelle importante, le *Kitāb al-tawwābīn* et son contenu aux tendances soufies scellent la question de l'incompatibilité entre soufisme et hanbalisme. Plus encore, dans une dynamique plus contemporaine, il rappelle aux Musulmans qu'Ibn Qudāma n'est pas seulement un auteur dont le *Muḡnī* a influencé Ibn Taymīyya (m. 728/1328)¹³²⁹ puis 'Abd al-Wahhāb (m. 1206/1792)¹³³⁰, le fondateur du Wahhabisme mais également un auteur de la lignée d'al-Ġazālī, prêchant pour une vision du soufisme en particulier et orienté vers Dieu.

A travers son *Livre des Repentants*, Ibn Qudāma invite à la *tawba*, le premier *maqām* du cheminement spirituel vers Dieu. Manuel de l'itinérant, il pose le repentir comme étant accessible à tous puis les autres *maqāmāt* comme étant l'apanage de l'élite. En achevant la lecture du recueil où les profils les plus diverses défilent au fil des récits, le lecteur est appelé à entreprendre sa propre ascension éthique, religieuse et spirituelle mais non sans avoir témoigné, comme le suggère la toute dernière phrase du recueil, de l'unicité de Dieu et avoir reconnu Muhammad en tant que Son messenger¹³³¹.

¹³²⁹ LAOUST, 1950, p.L.

¹³³⁰ *Ibid*, p.LIV.

¹³³¹ IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1961, p.292.

Bibliographie

LITTÉRATURE PRIMAIRE :

Le Coran, et la traduction en langue française du sens de ses versets, [auteur non spécifié ; Révisé par la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, de l'Ifra, de la Prédication et de l'Orientation Religieuse], Tawhid, Lyon.

Le Coran, 1995, (traduit par Jacques Berque), Albin Michel, Paris.

Dictionnaires en ligne :

— *Lisān al-‘Arab* : <https://cutt.ly/fWtI3XL>

— *Kazimirski* : <https://cutt.ly/RWtI1rv>

Les mille et une nuits, 2005-2006, (traduit, présenté et annoté par Jamel Eddine Bencheikh et André Miquel), 3 vol., Gallimard, Paris.

IBN ‘ABD RABBIH, 1983, *Al-‘iqd al-farīd*, (édité par ‘Abd al-Mağīd al-Tarāhīnī), 3 vols., Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth.

IBN ABĪ AL-DUNYĀ, 1993, *Mawsū‘at rasā‘il Ibn Abī al-Dunyā*, (édité par Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā et al.), 37 vol., Mu‘assasat al-kutub al-ṭaqafīyya, Beyrouth.

— 1995, *Qaṣr al-amal*, (édité par Muḥammad Ḥayr Ramaḍān Yusuf), Dār Ibn Ḥazm, Beyrouth.

— 2000, *Al-qubūr*, (édité par Tāriq Muḥammad Saklū‘ al-‘Amūdī), Maktabat al-ğurbā‘ al-aṭarīyya, Médine.

— 2010a, *Kitāb al-tawba*, (édité par Mağdī al-Sayyid Ibrāhīm), Maktabat al-Qur‘ān, Le Caire.

— 2010b, *Makārim al-aḥlāq*, (édité par Mağdī al-Sayyid Ibrāhīm), Maktabat al-sā‘ā, Riyad.

— 2010c, *Muḥāsabat al-nafs*, (édité par Mağdī al-Sayyid Ibrāhīm), Maktabat al-Qur‘ān, Le Caire.

— 2013a, *Ṣalāḥ al-qulūb*, (édité par Hišām ‘Abd al-Ġawād al-Zuhayrī), Dār al-‘alamiyya, Alexandrie.

— 2013b, « Kitāb makārim al-aḥlāq » in *Ṣalāḥ al-qulūb*, (édité par Hišām ‘Abd al-Ġawād az-Zuhayrī), vol.2, Dār al-‘Alamiyya, Alexandrie, p.139-95.

IBN ABĪ YA‘LĀ, 1997, *Tabaqāt al-ḥanābilah*, (édité par Abū Hāzim Assāmah Ibn Hassan), Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, Beyrouth.

AL-ANṢĀRĪ, 1985, *Trois traités spirituels*, (traduit du persan et de l’arabe et présenté par Serge de Laugier de Beaurecueil), Sindbad, Paris.

— 1985a, *Chemin de Dieu : trois traités spirituels*, (traduit du persan et de l’arabe, présentés et annotés par Serge de Laugier de Beaurecueil), Sindbad, Paris.

— 1988, *Kitāb manāzil al-sā‘irīn*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth.

ARISTOTE, 2004, *Éthique à Nicomaque*, (traduit, présenté, noté et référencé par Richard Bodeüs), Flammarion, Paris.

- IBN 'ARABĪ Abu Bakr, 2003, *Aḥkām al-Qur'ān*, vol.4, Dār al-kutub al-'ilmīyya, Beyrouth.
- IBN 'ASĀKIR, 1995, *Tārīḥ Dimašq*, vol.24, (édité par Muḥibb al-Dīn Abī Sa'īd 'Umar ibn Ġarāma al-'Amrawī), Dār al-fikr, Beyrouth.
- 2001, « Al-tawba » in *Mağmū'*, Dār ibn Ḥazm, Beyrouth, p.29-52.
- AL-'ATTĀR, 2008, *Muslim Saints and Mystics*, (traduit du persan par A.J. Arberry), vol.41, Routledge, New York.
- AL-BAYHAQĪ, 1995, *Anthologie du renoncement*, (traduit de l'arabe par Roger Deladrière), Verdier, Lagrasse.
- 2003, *Al-ğāmi' li-ṣu'ab al-īmān*, vol.9, Maktabat al-rušd, Riyad.
- AL-BUḤĀRĪ, 1997, *The Translation of the Meanings of Saḥīḥ Al-Bukhārī. Arabic-English*, (traduit par Dr. Muhammad Muhsin Khan), 9 vol., Darussalam, Riyad.
- 2003, *Le Saḥīḥ d'al-Bukhārī*, (traduit par Harkat Ahmed), vol.3, Al-Maktaba al-'aṣrīyya, Beyrouth.
- 2005, *Saḥīḥ al-Buḥārī*, (traduit et commenté par Mokhtar Chakroun), vol.1, Al Qalam, Paris.
- AL-ḌAHABĪ, 1982-1985, *Siyar a'lām al-nubalā'*, (édité par al-Arnā'ūt, Bašar Ma'rūf et al.), 25 vol., Mu'assasat al-risāla, Beyrouth.
- 2003, *Al-kabā'ir*, Maktabat al-Furqān, Le Caire.
- 2005, *Les péchés majeurs*, (Traduit de l'arabe par Hassan Amdouni), Albouraq, Paris,
- ABĪ DĀWŪD, 2009, *Sunan Abī Dāwūd*, (édité par Šu'ayb al-Arnā'ūt), vol.5, Dār al-risāla al-'ālamīyya, Damas.
- ASAD IBN MŪSĀ, 1976, *Kitāb al-zuhd*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- IBN ḌUWIYYĀN, 1996, « Bāb ḥadi al-zinā » in *Manār as-sabīl fī šarḥ ad-dalīl*, (édité par Muḥammad 'Ayd al-'Abbāsī), vol.3, Maktabatu-l-ma'ārif lil-našr wa-t-tawzī', Riyad, p.242-51.
- IBN AL-ĞAWZĪ, 1993, *Al-birr wa al-šala*, (édité par 'Ādil 'Abd al-Mawğūd et 'Alī Mu'awwad), Mu'assasāt al-kutub al-ṭaqafīyya, Beyrouth.
- 1995a, *Al-muntaẓam fī tārīḥ al-mulūk wa al-umam*, vol.2, (édité par Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā et Muštafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā), Dār al-kutub al-'ilmīyya, Beyrouth.
- 1995b, *Muṭīr al-'azm al-sākin ilā ašraf al-amākin*, vol.2, (édité par Marzūq 'Alī Ibrāhīm), Dār al-rāya, Riyad.
- 1998, *Damm al-hawā*, (édité par Ḥālid 'Abd al-Laṭīf al-Sab' al-'Alamī), Dār al-kitāb al-'arabī, Beyrouth.
- 2002, *Kitāb aḥbār al-šifāt*, (édité par Merlin Swartz), Brill, Leyde.
- 2003, *Kitāb al-aḍkiyā'*, Dār Ibn Ḥazm, Beyrouth.
- 2010a, *Minḥāğ al-qāsidiḥ*, Dār al-tawfiq lil-tibā'ah wa-l-našr wa-l-tawzī', Al-Mansūra.
- 2010, *Talbīs Iblīs*, (traduit de l'arabe par le département de traduction des éditions SABIL), Sabil, Villefranche-sur-Saône.
- 2012, *Šifat al-šafwa*, Dār al-kitāb al-'arabī, Beyrouth.

- AL-ĠAZĀLĪ, 1986, *La perle précieuse*, (présenté et traduit de l'arabe par Lucien Gauthier), Les Deux Océans, Paris.
- 1988, *Al-tabr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth.
- 1993, *Fayṣal at-tafriqati bayna-l-islāmi wa-z-zandaqa*, (édité par Samīḥ Duġaym), Dār al-fikr al-lubnānī, Beyrouth.
- 1999, *Kitāb al-tawbah*, (traduit de l'arabe et annoté par Lyess Chacal), Albouraq, Beyrouth.
- 2005, *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*, 4 vol., Dār Ibn Ḥazm, Beyrouth.
- 2012, *De l'indigence et du renoncement*, (traduit de l'arabe par Idrīs de Vos), Albouraq, Beyrouth.
- 2013a, *Comportements et traits de caractères du prophète*, (traduit et annoté de l'arabe par Hassan Boutaleb), Albouraq, Beyrouth.
- 2013b, *Réprouver le monde d'ici-bas*, (traduit de l'arabe par Hassan Boutaleb), Albouraq, Beyrouth.
- 2013c, *Le miroir du prince et le conseil aux rois*, (traduit de l'arabe par Hassan Boutaleb), Albouraq, Beyrouth.
- 2014, *Les mérites de la lecture du Coran*, (traduit par Fatima Berrada Laadam), Albouraq, Beyrouth.
- AL-ĠILĀNĪ, 1992, *Sirr al-asrār (The Secret of Secrets)*, (édité par Tosun Bayrak), The Islamic Texts Society, Cambridge.
- *Sirr al-asrār*, Damas, Dār al-sanābil, 1994.
- 2007, *Al-faṭḥ al-rabbānī wa-l-fayḍ al-raḥmānī*, Manšūrāt al-ġamal, Cologne.
- AL-ĠURĠĀNĪ, 2006, *Le Livre des définitions*, [traduit de l'arabe par Maurice Gloton], Beyrouth, Albouraq,
- 2011, *Mu‘ġam al-ta’rīfāt*, Dār al-faḍīla, Le Caire.
- IBN ḤAMDŪN, 1996, *Al-taḍkira al-Ḥamdūnīyya*, vol.1, Dār ṣādir, Beyrouth.
- IBN ḤANBAL, 1981, *Kitāb al-zuhd*, (édité, introduit et annoté par Muḥammad Ġalāl al-Šaraf), Dār al-naḥḍa al-‘arabiyya, Beyrouth.
- 1994, *Aḥkām ahl al-milal*, (édité par Sayyid Kasrawī Ḥasan), vol.23, Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, Beyrouth.
- AL-ḤARĀ’ITĪ, 2000, *I’tilāl al-qulūb*, (édité par Ḥamdī al-Dimardāš), Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, Riyad.
- AL-ḤASAN AL-BAṢRĪ, 1991, *Al-zuhd*, (édité par Sulaymān al-Ḥaraš), Dār al-ḥadīth, Le Caire.
- AL-IṢFAHĀNĪ, 2008, *Kitāb al-aġānī*, (édité par Iḥsān ‘Abbās), vol.1 et 8, Dār Ṣādir, Beyrouth.
- AL-KALĀBĀDĪ, 1994, *Kitāb al-ta’arruf li-maḍhab ahl al-taṣawwuf*, Maktabat al-Ḥāniġī, Le Caire.
- IBN KAṬĪR, 1998, *Al-bidāya wa-l-nihāya fī-l-tarīḥ*, Dār al-manār lil-ṭab‘ wa-l-našr wa-l-tawzī‘, Le Caire.
- 2006, *Ġāmi‘ al-masānīd wa-l-sunan*, Dār al-kutub al-‘ilmīyya, Beyrouth.
- AL-MAKKĪ, 2001, *Qūt al-Qulūb*, 2 vol., Dār al-turāṭ, Le Caire.

AL-MĀWARDĪ, 2015, *De l'éthique du Prince et du gouvernement*, (traduit de l'arabe par Makram Abbès), Les Belles-Lettres, Paris.

IBN MISKAWAYH, 1968, *The refinement of character*, (traduit de l'arabe par Constantine K. Zurayk), American University of Beirut, Beyrouth.

IBN AL-MUBĀRĀK, 1995, *Kitāb al-zuhd wa-al-raqā'iq*, (édité par Aḥmad Farīd), 2 vol., Dār al-mi'rāğ al-dawlīyya, Riyad.

AL-MUḤĀSIBĪ, 1982, *Al-'aql wa fahm al-Qur'ān*, (présenté et annoté par Ḥusayn al-Quwatlī), Dār al-Kindī, Beyrouth.

MUSLIM IBN AL-ḤAĞĠĠĀĞ, 2006, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (édité par Naẓr b. Muḥammad al-Fāryābī Abū Qutayba), Dār Ṭayba, Riyad.

ABŪ NU'AYM, 1996, *Ḥilyat al-awlīyā'*, 10 vol., Dār al-fikr, Le Caire.

IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, 1950, *Le précis de droit d'Ibn Qudāma*, (introduit, traduit et annoté par Henri Laoust), Institut français de Damas, Beyrouth.

— 1961, *Kitāb at-tawwābīn (Le Livre des pénitents)*, (édité par George Makdisi), Institut français de Damas, Damas.

— 1978, *Muḥtaṣar minhāğ al-qāsidīn*, (édité par Šu'ayb et 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūt), Damas- Dār al-bayān, Beyrouth.

— 1983, *Ḍammū mā 'alayhi mudda 'ū aṭ-ṭaṣawwuf*, Al-maktab al-islāmī, Damas-Beyrouth.

— 1994, *Al-riqqa wa-l-bukā'*, (édité par Muḥammad Ḥayr Ramaḍān Yūsuf), Dār al-qalam, Damas.

— 1992, *Kitāb at-tawwābīn*, (édité par Al-Arnā'ūt), Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth.

— 1997, *Al-Muğnī*, (édité par 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin at-turkī et 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilw), vol.13, Dār 'ālam al-kutub, Riyad.

— 2007, *Kitāb al-mutaḥabbīn fī-llāh*, (édité par Mağdī al-Sayyid Ibrāhīm), Maktabat al-Qur'ān, Le Caire.

IBN AL-NAĞĠĠĀR, 2006, *Ḍayl tāriḥ madīnat al-salām*, (édité par Ḍayl tāriḥ madīnat al-salām 'Awwād Ma'rūf), vol.4, Dār al-ğarb al-islāmī, Beyrouth.

AL-QUŠAYRĪ, 2007a, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, (traduit de l'arabe en anglais par le professeur Alexander D.Knysh), Garnet, Reading.

— 2007b, *Al-risāla al-Qušayrīyya*, Dār ġawāmi' al-kilam, Le Caire.

IBN RAĞAB, 1953, *Al-ḍayl 'alā ṭabaqāt al-ḥanābila*, (édité par Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī), 5 vol., Maktabat al-sana al-muḥammadīyya, Le Caire.

AL-RĀZĪ, 1997, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, vol.1, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, Riyad.

AL-ŠĀDILĪ, 2006, *Mawsū'at al-ṭaṣawwuf al-islāmī*, 5 vol., Dār al-āfāq al-'arabiyya, Le Caire.

AL-ŠAHRĀSTĀNĪ, 1986, *Livre des religions et des sectes*, (traduit de l'arabe, introduit et annoté par Daniel Gimaret et Guy Monnot), Peeters, Louvain, 1986.

ABŪ ŠĀMA AL-MAQDISĪ, 2002, *Al-Rawdatayn fī aḥbār al-dawlatayn al-ṣāliḥiyya wa al-nūriyya*, 5 vol., Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth.

AL-SARRĀĠ, 1960, *Kitāb al-Luma’*, Dār al-kutub al-ḥadīṭa, Le Caire.
— 2019, *Maṣāri’ al-‘uṣṣāq*, Hindawi, Londres.

SIBṬ IBN AL-ĠAWZĪ, 1989, *Al-Ġalīs al-Ṣāliḥ*, (édité par Fawwas S. Fawwas), Riad el-Rayyes, Londres.

AL-SULAMĪ, 2003, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, (édité par Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā), Dār al-kutub al-‘ilmīyya, Beyrouth.

AL-ṬABARĪ, 1967, *Tārīḥ al-rusul wa al-mulūk*, vol.1, (édité par Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm), Dār al-ma‘ārif bi-miṣr, Le Caire.
— 2012, *Chronique de Tabari. Histoire des prophètes et des rois*, (traduit par Hermann Zotenberg), La Ruche, Paris.

IBN TAYMIYYA, 1948, *Le traité de droit public d’Ibn Taymiyya*, (introduit, traduit et annoté par Henri Laoust), Institut français de Damas, Beyrouth.
— 1986, *La profession de foi d’Ibn Taymiyya*, (introduit, traduit et annoté par Henri Laoust), Geuthner, Paris.
— 2005, *Maġmū‘ al-fatāwī*, Dār al-wafā’, Al-Mansūra.

AL-ṬA‘LABĪ, 2008, *Qatlā al-qur’ān*, Maktaba al-‘ubikān, Riyad.

AL-TIRMIDĪ, 2007, *Ġamī‘ al-Tirmiḍī*, (traduit de l’anglais par Abu Khaliyl), vol.4, Dār al-Salām, Riyad.

YAḤYA IBN ‘ADĪ, 2014, *L’homme des perfections*, (édité, traduit, indexé et étudié par Marie-Thérèse Urvoy), Le Cerf, Paris.

AL-ZIRKILĪ, 1986a, « Al-imām Ibn Ḥanbal » in *Al-A‘lām*, vol.1, Dār al-‘ilm li-l-malāyīn, Beyrouth, p.203.
— 1986b, « Abū al-Ḥasan al-Aṣ‘arī » in *Al-A‘lām*, vol.4, Dār al-‘ilm li-l-malāyīn, Beyrouth, p.263.

LITTÉRATURE SECONDAIRE :

Dictionnaires en ligne : <http://ejtaal.net>

Exégèse en ligne : <http://quran.edu.sa/tafseer>

Encyclopédie de l’islam :

- ARAZI Albert, « Shi’r », [en ligne] : <https://cutt.ly/CmG5j90>
- BERG Herbert, « Ṣawm », [en ligne] : <https://cutt.ly/6mYVVnR>
- BERGER Lutz, « Dāwūd al-Ṭā’ī », [en ligne] : <https://cutt.ly/DmKDQqJ>
- BOSWORTH Clifford, « Naṣīḥat al-mulūk », [en ligne] : <https://cutt.ly/MmG5qcq>
- BOSWORTH Clifford, « Radjā’ b. Ḥaywa », [en ligne] : <https://cutt.ly/ZmKAFxi>
- COBB Paul M., « ‘Umar (II) b. ‘Abd al-‘Azīz », [en ligne] : <https://cutt.ly/vmHqXyf>
- DENNY Frederick M., « Tawba », [en ligne] : <https://cutt.ly/OmG3pEY>

- FÜCK Johann, « Ibn Manẓūr », [en ligne] : <https://cutt.ly/Rm7AIYG>
- GABRIELI Francesco, « Adab », [en ligne] : <https://cutt.ly/Hm7dbce>
- GIMARET Daniel, « Mu‘tazila », [en ligne] : <https://cutt.ly/Wm42XzG>
- GOBILLOT Geneviève, « Zuhd », [en ligne] : <https://cutt.ly/vmG3s6q>
- GOTTSCHALK Herbert, « Abū ‘Ubayd al-Ḳāsim b. Sallām », [en ligne] : <https://cutt.ly/XmMuhUP>
- HEIDEMANN Stefan, « Zangī », [en ligne] : <https://cutt.ly/AmufpCa>
- HELLER Bernhard et STILLMAN Norman, « Luḳmān », [en ligne] : <https://cutt.ly/jmTrzam>
- HUNWICK John, « ‘Ulamā’ », [en ligne] : <https://cutt.ly/xm49D6o>
- SHAHID Irfan, « Lakhmides », [en ligne] : <https://cutt.ly/xmhqVvf>
- JEFFERY Arthur, « Abū al-Dardā’ », [en ligne] : <https://cutt.ly/rQS5lXv>
- KNYSH Alexander D, « Aḥmad ibn Abī al-Ḥawārī », [en ligne] : <https://cutt.ly/ImdjGCq>
- LOCKHART Laurence, « ‘Abbādān », [en ligne] : <https://cutt.ly/UR8RgRT>
- MAKDISI George, « Ibn Ḳudāma al-Maḳdisī », [en ligne] : <https://cutt.ly/OWepSAE>
- MEIER Fritz, « Bakkā’ », [en ligne] : <https://cutt.ly/VQS7iXC>
- MICHON Jean-Louis, « Ḳhirḳa », [en ligne] : <https://cutt.ly/km8gouj>
- MOJADDEDI Jawid, « Shaḳīq al- Balkhī », [en ligne] : <https://cutt.ly/JmYgPso>
- MOTZKI Harald, « al- Ṣan‘ānī », [en ligne] : <https://cutt.ly/smG727S>
- KENNEDY Philip, « Zuhdiyya », [en ligne] : <https://cutt.ly/GmG5yaZ>
- PELLAT Charles, « Kayna », [en ligne] : <https://cutt.ly/9mYPkA2>
- REDACTION, « Liwāt », [en ligne] : <https://cutt.ly/zmYVjBy>
- REYNOLDS Gabriel Said, « Angels », [en ligne] : <https://cutt.ly/7mWSBGZ>
- ROWSON Everett K., « al-Rāghib al- Iṣfahānī », [en ligne] : <https://cutt.ly/DmFlwV1>
- SCHOELER Gregor, « ‘Urwa b. al-Zubayr », [en ligne] : <https://cutt.ly/JmFQ491>
- SOURDEL Dominique, « Ḥasan ibn Sahl », [en ligne] : <https://cutt.ly/JTC0KS0>
- SPECTORSKY Susan A., « Sufyān b. ‘Uyayna », [en ligne] : <https://cutt.ly/cmG3eWV>
- VAGLIERI Laura V., « ‘Abd Allāh b. al-‘Abbās », [en ligne] : <https://cutt.ly/7mFxx9i>
- WALKER Christopher J., « Sulaymān b. Dāwūd », [en ligne] : <https://cutt.ly/rQ7YCHY>
- WALZER Richard, « Akhlāk », [en ligne] : <https://cutt.ly/gmFnmtL>
- WATT Montgomery, « Al-Ash‘arī, Abū l-Ḥasan », [en ligne] : <https://cutt.ly/CmRa4AU>
- WENSINCK Arent Jan et ROBSON James, « Anas b. Mālik », [en ligne] : <https://cutt.ly/CmFnhKI>
- WENSINCK Arent Jan, « Mu‘dǧiza », [en ligne] : <https://cutt.ly/qmLuLND>
- WENSINCK Arent Jan et GARDET Louis, « ḥaṭī’a », [en ligne] : <https://cutt.ly/dmG5T62>

1959, « Ascèse et pauvreté dans la doctrine karaïte » in *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, vol.11, n°4, p.373-79¹³³².

ABBÈS Makram, 2014, « L’art de gouverner en Islam » in *Esprit*, vol.407 (8/9), p.163-86.

‘ABD ALLĀH ḤIDR Ḥamad, 2014, *Al-ḥitāb al-ṣūfī fī šī‘r ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī*, Maktabat al-muġtama‘ al-‘arabiy li-l-našr wa-l-tawzī‘, Amman.

ABDUL RAUF Feisal, 2008, « Ascetism in islam » in *CrossCurrents*, vol.57, n°4, p.591-602.

ABRAHAM Binyamin, 1995, « The *bi-lā kayfa* doctrine and its foundations in Islamic theology » in *Arabica*, vol.42, fasc.3, p.365-79.

¹³³² Auteur.e non mentionné.e.

ABUL QUASEM Muhammad, 1974, « Al-Ghazali's rejection of philosophic ethics » in *Islamic Studies*, vol.13, n°2, p. 111-27.

— 1984, *Salvation of the Soul and Islamic Devotions*, Kegan Paul International, Londres, 89 p.

AL-'ADNĀNI al-Ḥaṭīb, 1999, *Al-zinā wa al-ṣudūd fī al-tārīḥ al-'arabī*, Mu'assasat al-inšār al-'arabī, Beyrouth.

ADONIS, 2003, *An Introduction to Arab Poetics*, Saqi Books, Londres, 108 p.

AIGLE Denise, 1994, « Sainteté et miracles en Islam médiéval » in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 25^e congrès, Orléans, p.47-73.

— 1995, « Conférence de Mme Denise Aigle : Les hommes de religion » in *École pratique des hautes études, Section sciences religieuses. Annuaire*, vol.104, p.271-77.

'ALĪ B. ḤASAN B. 'ALĪ B. 'ABD AL-ḤAMĪD, 2007, *Al-da'wa al-salafiyya*¹³³³, [en ligne] : <https://archive.org/details/waq85174waq/mode/2up>

AMIR MOEZZI Mohammad Ali, 1990, « Le soufisme primitif. Étude des textes de systématisation » in *École pratique des Hautes Études. Section des sciences religieuses*, vol.103, n°99, p.233-36.

— 2009, « Rationalisme et théologie dans le monde musulman médiéval » in *Revue de l'histoire des religions*, n°4, p.613-38.

AMIR-MOEZZI Mohammed Ali (dir.), 2007, *Dictionnaire du Coran*, R.Laffont, Paris, 981 p.

ANAWATI George, 1966, « Introduction à la mystique musulmane » in *Angelicum*, vol.43, n°2, p.131-66.

ANAWATI George et GARDET Louis, 1986, *Mystique musulmane : aspects et tendances, expériences et techniques*, J.Vrin, Paris, 310 p.

ANJUM Ovamir, 2010, « Sufism without mysticism? Ibn Qayyim al-Ġawziyyah's objectives in "Madārīḡ al-sālikīn" » in *Oriente Moderno*, 90^e année, n°1, p.161-88.

ARBERRY Arthur J., 1951, « Ibn Abi'l Dunyā on Penitence » in *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, n°1/2, p.48-63.

— 1988, *Le soufisme. La mystique de l'islam*, Le Mail, Paris, 150 p.

ARKOUN Mohammed, 1969, « Contribution à l'étude du lexique de l'éthique musulmane » in *Bulletin d'études orientales*, vol.22, p.205-37.

ASÍN PALACIOS Miguel, 1927-1932, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, 5 vol., Revista de archivos, Madrid.

¹³³³ L'édition de l'ouvrage, que l'on retrouve sur plusieurs sites en ligne, ne mentionne aucune maison ni lieu d'édition.

- ASSEF Qais, 2011, « Le soufisme et les soufis selon Ibn Taymiyya » in *Bulletin d'études orientales*, vol.60, p.91-121.
- AWN Peter J., 1983, « The Ethical Concerns of Classical Sufism » in *The Journal of Religious Ethics*, vol.11, n°2, p.240-63.
- AYNI Mehmet Ali, 2016, *Vie et œuvre du grand saint musulman : 'Abd al-Qâdir al-Djîlânî*, Librairie de philosophie et de soufisme, Alger, 309 p.
- AYOUB Mahmoud, 1993, « The Qur'ân Recited » in *Middle East Studies Association Bulletin*, vol.27, n°2, p.169-79.
- 1997, « Repentance in Islamic Tradition », in ETZIONI Amitai et CARNEY David E. (dir.), *Repentance : A comparative perspective*, Rowman&Littlefield, Lanham, p.96-121.
- 2000, « Islam and the Challenge of Religious Pluralism », *Global Dialogue* 2, n°1, p.53-64.
- AZAD Arezou, 2021, *Faḍā'il-i Balkh or "The Merits of Balkh"*, Gibb Memorial Trust, Cambridge.
- AL-AZMEH Aziz, 1986, « Histoire et narration dans l'historiographie arabe » in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n°2, p.411-31.
- BALJON Johannes Marinus Simon, 1988, « Qur'anic anthropomorphisms » in *Islamic Studies*, vol.27, n°2, p.119-27.
- BARTHES Roland, 1981, « Introduction à l'analyse structurale du récit » in *Communications*, 8. *L'analyse structurale du récit*, Le Seuil, Paris, p.7-33.
- BASHEAR Suliman, 2004, *Studies in Early Islamic Tradition*, The Hebrew University of Jerusalem, Jérusalem, 424 p.
- BELLAMY James A., 1963, « The *makārim al-ahlāq* » in *The Muslim World*, vol.53 (2), p.106-19.
- 1964, « Book Review : Ibn Qudamah al-Maqdisi, *Kitab at-Tauwabin* « Le Livre des Pénitents » in *Middle East Journal*, vol.18, n°4, p.511-12.
- BLOCHET Edgar, 1979, *Études sur l'ésotérisme musulman*, Éditions orientales, Paris, 107 p.
- DE BOER Tjitze J., 1912, « Ethics and Morality (Muslim) » in HASTINGS James (éd.), *Encyclopædia of Religion and Ethics*, vol.5, T&T. Clark, Edinburgh, p.501-13.
- BONNER Michael, 2005, « Poverty and Economics in the Qur'an » in *The Journal of Interdisciplinary History*, vol.35, n°3, p.391-406.
- BOSWORTH Clifford, VAN DONZEL Emeri et AL. (éd), 1986-1997, *The Encyclopædia of islam*, vol.1-9, Brill, Leyde.
- BOUAMRANE Cheikh, 1978, *Le Problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane : solution mu'tazilite*, Vrin, Paris, 380 p.

BOUSQUET Georges-Henri, 1953, *La Morale de l'islam et son éthique sexuelle*, A.Maisonneuve, Paris, 154 p.

BÖVERING Gerhard, 1984, « The *Adab* Literature of Classical Sufism: Anṣarī's Code of Conduct » in METCALF Barbara Daly (éd.), *Moral Conduct and Authority. The Place of Adab in South Asian Islam*, University of California Press, Berkeley, p.62-87.

BREMOND Claude, 1964, « Le message narratif » in *Communications*, vol.4, n°1, p.4-32.

— 1973, *Logique du récit*, Le Seuil, Paris, 349 p.

— 1981, « La logique des possibles narratifs » in *Communications. Recherches sémiologiques : l'analyse structurale du récit*, p.66-82.

— 1991, « Fou, mystique, amoureux ? » in *Annales islamologiques*, n°25, p.3-12.

BROCKELMANN Carl, 1937, *Geschichte der arabischen Litteratur*, vol.1: Supplément, Brill, Leyde, 973 P.

BULLIET Richard W., 1979, *Conversion to Islam in the medieval period*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 158 p.

CABANÈS Jean-Louis et LARROUY Guy, 2005, *Critique et théorie littéraires en France (1800-2000)*, Belin, Paris, 447 p.

CAHEN Claude, 1940, *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, p.374-409.

— 1983, *Orient et Occident au temps des croisades*, Aubier Montaigne, Paris, 302 p.

CAMUS Sandra et POULAIN Max, 2008, « La spiritualité : émergence d'une tendance dans la consommation » in *Management & Avenir*, vol.19, p. 72-90.

CHABBI Jacqueline, 1971, *Abd al Qadir Al Gilani : idées sociales et politiques dans le contexte du Ve/XIe et du VIe/XIIe siècle*, [Thèse de doctorat soutenue à l'Université Paris-3].

— 1973, « 'Abd al-Kādir al-Djīlānī personnage historique : Quelques Éléments de Biographie » in *Studia Islamica*, vol.38, p.75-106.

— 1977, « Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan : IIIe/IXe – IVe/Xe siècle » in *Studia Islamica*, n°46, p.15-72.

— 1978, « Fuḍayl ibn 'Iyād. Un précurseur du hanbalisme (187/803) » in *Bulletin d'études orientales*, vol.30, p.331-45.

CHACAL Lyess, 2001, *L'idéal musulman selon al-Ghazâlî*, Albouraq, Beyrouth, 112 p.

CHARLES-SAGET Annick (dir.), 1998, *Retour, repentir et constitution de soi*, J.Vrin, Paris, 272 p.

CHEBEL Malek, 2001, *Dictionnaire des symboles musulmans*, Albin Michel, Paris, 500 p.

— 2002, « L'individu en islam » in *Revue des Deux Mondes*, p.51-58.

CHERBONNIER Edmond La Beaume, 1962, « The Logic of Biblical Anthropomorphism » in *The Harvard Theological Review*, vol.55, n°3, p.187-206.

CHEVALIER Jean, 1969, *Dictionnaire des symboles*, R.Laffont, Paris, 1059 p.

CHITTICK William C., 2005, « Weeping in Classical Sufism » in PATTON Kimberley Christine et HAWLEY John Stratton (dir.), *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, Princeton University Press, Princeton, p.132-44.

CHODKIEWICZ Michel, 1998, « Les quatre morts du soufi » in *Revue de l'histoire des religions*, vol.215, n°1, p.35-57.

CHOKSY Jamsheed, 1987, « Zoroastrians in Muslim Iran : Selected Problems of Coexistence and Interaction during the Early Medieval Period » in *Iranian Studies*, vol.20, n°1, p.17-30.

CHRAÏBI Aboubakr (dir.), 2004, *Les Mille et une nuits en partage*, Sindbad-Actes Sud, Paris, 524 p.

— (dir.), 2007, *Classer les récits : théories et pratiques*, L'Harmattan, Paris, 459 p.

— 2009, « L'homme qui ne travaille qu'un jour par semaine » in *Oriente Moderno, Nuova serie*, n°2, p.287-304.

— 2014, « Processus d'individuation dans trois récits de l'islam médiéval » in LOZERAND Emmanuel (dir.), *Drôles d'individus. De la singularité individuelle dans le Reste-du-monde*, Klincksieck, Paris, p.417-31.

— 2014, « La magie, les deux anges et la femme » in ZAKHARIA Katia (dir.), *Babylone, Grenade, villes mythiques*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon, p.111-25.

— (dir.), 2016, *Arabic manuscripts of the Thousand and One Nights*, Espaces&Signes, Paris, 576 p.

— 2017, « Cinq super-héros de l'islam ou le rêve de science et d'éternité » in *Diogène*, n°257, p.67-88.

COMERRO Viviane, 2015, « Un Noé coranisé » in *Revue de l'histoire des religions*, n°4, p.623-43.

COOK Michael, 2000, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, New York, 702 p.

COOPERSON Michael, 1997, « Ibn Ḥanbal and Bishr al-Ḥāfi: A Case Study in Biographical Tradition » in *Studia Islamica*, n°86, p.71-101.

COSTA José, 2010, « Le corps de Dieu dans le judaïsme rabbinique ancien. Problèmes d'interprétations » in *Revue de l'histoire des religions*, n°3, p.4.

— 2015, « 'Olam ha-ze/'olam ha-ba, al-dunyā/al-āhira: étude compare de deux couples de termes dans la littérature talmudique et le Coran » in *Arabica*, vol.62, fasc.2/3, p.234-59.

DAIBER Hans, 1981, *The Creed ('Aqīda) of the Hanbalite Ibn Qudama al-Maqdisi : a newly discovered text*, American University of Beirut, Beyrouth, 21 p.

DAAÏF Lahcen, 2010, « Dévots et Renonçants : L'autre Catégorie de Forgeurs de Hadiths » in *Arabica*, vol.57, p.201-50.

— 2010, « Aḥmad ibn Ḥanbal (m. 241/855), de la Tradition au droit légal » in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE), Section des sciences religieuses*, n°117, p.162, [en ligne] : <https://journals.openedition.org/asr/814>

DALHAT Yusuf, « The Concept of al-Aql (Reason) in Islam », [en ligne] : http://www.ijhssnet.com/journals/Vol_5_No_9_1_September_2015/8.pdf

DAVIDSON Gustav, *Dictionary of Angels*, [en ligne], Introduction: https://archive.org/stream/ADictionaryOfAngels/A%20Dictionary%20of%20Angels_djvu.txt

DEMEERSEMAN André, 1988, *Nouveau regard sur la voie spirituelle d'Abd al-Qâdir al-Jilânî et sa tradition*, J.Vrin, Paris, 179 p.

DE CRUSSOL Yolande, 2004-2005, « L'épreuve du pouvoir dans « al-adab al-kabîr » d'Ibn al-Muqaffa' (m.757) et quelques thèmes entrecroisés de l'adab et de la littérature soufie à l'époque abbasside » in *Bulletin d'études orientales*, vol.56, p.205-23.

DE LAUGIER DE BEAURECUEIL Serge, 1959, « Le retour à Dieu (*tawba*), élément essentiel de la conversion selon 'Abdallah Anṣārī et ses commentateurs » in *MIDEO*, vol.6, p.55-122.

DELCROIX Maurice et HALLYN Fernand (dir.), 1987, *Méthodes du texte : introduction aux études littéraires*, Duculot, Bruxelles, 391 p.

DENIEL Raymond, 1964, *L'Ijtihad chez Muwaffaq Ad-Din B.Quotama*, Geuthner, Paris, 14 p.

DESCOMBES Vincent, 2003, « Individuation et individualisation » in *Revue européenne des sciences sociales*, vol.41, n°127, p.17-35.

DESTRO Adriana et PESCE Mauro (éd.), 2004, *Rituals and ethics: patterns of repentance: Judaism, Christianity, Islam: second international conference of « Mediterraneum »*, Peeters, Paris, 167 p.

DEVAUX Roland, 1968, « Le Pays de Canaan » in *Journal of the American Oriental Society*, vol.88, n°1, p.23-30.

DONALDSON Dwight M., 1953, *Studies in Muslim Ethics*, S.P.C.K, Londres, 304 p.

DOZY Reinhart, 1845, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Jean Müller, Amsterdam, 444p.

DYE Guillaume, 2016, « Yahya Ibn 'Adi, L'homme des perfections. Le maître chrétien de la philosophie morale arabe, édition, traduction, index et étude de Marie-Thérèse Urvoy » in *Revue de l'histoire des religions*, vol.233, p.122-24.

EBSTEIN Michael, 2014, « *Ḍu-l-Nūn al-Maṣrī* » in *Arabica*, vol.61, fasc.5, p.559-612.

EGGEN Nora S., 2011, « Conceptions of Trust in the Qur'an » in *Journal of Qur'anic Studies*, vol.13, n°2, p.56-85.

EL BOUZIDI Saïd, 1999, « Les dépendants d'après les textes coraniques : travail, traitement et affranchissement », in *Le travail : recherches historiques*, (Table ronde de Besançon, 14-15 novembre 1997), Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, Besançon, p. 245-61.

— 2008, « L'affranchissement des dépendants en Islam : L'institutionnalisation du *Tahrir Rakaba* » in *La fin du statut servile ? Affranchissement, libération, abolition*, vol.1 (Actes

des colloques du Groupe de recherche sur l'esclavage dans l'antiquité – 15-17 décembre 2005), p.143-51.

ELISSÉEFF Nikita, 1949, *Thèmes et motifs des Mille et une nuits : essai de classification*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 241 p.

— 1967, *Nūr ad-Dīn : un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades (511-569h./1118-1174)*, 3 vol., Institut français de Damas, Damas.

EPHRAT Daphna, 2000, *A Learned Society in a Period of Transition*, State University of New York Press, Albany, 229 p.

ETZIONI Amitai et CARNEY David E. (éd.), 1997, *Repentance : A comparative perspective*, Rowman & Littlefield, Lanham, 196 p.

FAKHRY Majid, 1991, *Ethical Theories in Islam*, Brill, Leyde, 230 p.

FAROOQUI Jamil, 2005, « Islamization of Traditional Values » in *Islamic Studies*, vol.44, n°3, p.391-408.

FEUILLEBOIS-PIERUNEK Eve, 2006, « La maîtrise du corps d'après les manuels de soufisme (10^e – 14^e siècles) » in *REMMM*, vol.113-114, p. 91-107.

FILIZ Şahin, 2006, « The Founder of the Muḥāsabah School of Sufism: Al-Ḥārīt̄ ibn Asad al-Muḥāsibī » in *Islamic Studies*, vol.45, n°1, p.59-81.

FLORISTAN Casiana et DUQUOC Christian, 1986, *Le pardon : dimension anthropologique, dimension théologique, dimension spirituelle*, Beauchesne, Paris, 134 p.

FRIEDMANN Johann, 2006, *Tolerance and Coercion in Islam Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 233 p.

FUCHS Martin et RÜPKE Jörg, 2015, « Religious individualisation in historical perspective » in *Religion*, vol.45, n°3, p.323-29.

FORREST Ray, 2007, « Le voisinage ? Quelle importance ? » in *Revue internationale des sciences sociales*, n°191, p.137-51.

GABORIEAU Marc, 2002, « Incomparables ou vrais jumeaux ? Les renonçants dans l'hindouisme et dans l'islam » in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57^e année, n°1, p.71-92.

GARDET Louis, 1967, *Dieu et la destinée de l'homme*, J.Vrin, Paris, 528 p.

— 1959, « L'importance historique du ḥanbalisme d'après un livre récent » in *Arabica*, vol.6, fasc.3, p.225-32.

GARDET Louis et ANAWATI Geroges, 1981, *Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée*, J.Vrin, Paris, 541 p.

AL-GARRALLAH Aiman Sanad, 2010, « Ṣalāḥ al-Dīn's Chivalry in Arabic 12th Century Poetry » in *Cross-cultural Communication*, vol.6, n°4, p.9-19.

GENETTE Gérard, 2007, *Discours du récit*, Points, Paris, 435 p.

GEOFFROY Éric, 1997, *Djihad et contemplation : vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades. L'épître sur l'unité divine*, Dervy, Paris, 140 p.

— 2003, *Soufisme*, Fayard, Paris, 335 p.

— 2007, « Lumière et ténèbres » in AMIR-MOEZZI Mohammad Ali (dir.), *Dictionnaire du Coran*, R.Laffont, Paris, p. 498-500.

— 2013, *Soufisme*, Eyrolles, Paris, 188 p.

— 2015, « Le pluralisme religieux en islam ou la conscience de l'altérité », [en ligne] : <https://iqbal.hypotheses.org/3007>

GERTSMAN Elina, 2012, *Crying in the Middle Ages: Tears of History*, Taylor&Francis, New York.

GHAZI Mohammed Ferid, 1957, « La littérature d'imagination en arabe du IIe/VIIIe au Ve/XIe siècles » in *Arabica*, vol.4, fasc.2, p. 164-78.

GIMARET Daniel, 1980, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, J.Vrin, Paris, 420 p.

GOBILLOT Geneviève, 2005, « Les mystiques musulmans entre "Coran" et tradition prophétique. A propos de quelques thèmes chrétiens » in *Revue de l'histoire des religions*, vol.222, n°1, p.43-87.

GOLDZIEHER Ignac, 1898, « De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam » in *Revue d'Histoire des Religions*, vol.37, p.314-24.

GRAMLICH Richard, 1995, *Alter vorbilder der Sufitums*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 665 p.

— 1997, *Weltverzicht. Grundlagen Und Weisen Islamischer Askese*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 461 p.

GREEN Nile, 2003, « The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam » in *Journal of the Royal Asiatic Society*, (3^e série), vol.13, n°3, p.287-313.

GRIFFITH Sidney H., 2017, « Yahyā b. 'Adī's (d.974), Kitāb Tahdhīb al-Akhlāq » in EL-ROUAYHEB Khaled et SCHMIDTKE Sabine,(éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, p.129-42.

GRIL Denis, 1998, « De l'usage sanctifiant des biens en islam » in *Revue de l'histoire des religions*, vol.215, n°1, p.59-89.

— 2007, « Aumône » in AMIR-MOEZZI Mohammed Ali (dir.), *Dictionnaire du Coran*, R.Laffont, Paris, p.100-02.

— 2017, « Adab et éthique dans le soufisme. Quelques constats et interrogations » in MAYEUR-JAOUEN Catherine et PATRIZI Luca (éd.), *Ethics and spirituality in Islam : Sufi adab*, Brill, Leyde, p.47-62.

— 2013, « compagnons ou disciples ? La *ṣuḥba* et ses exigences : l'exemple d'Ibrāhīm b. Adham d'après la *Hilyat al-awliyā'* » in THIBON Jean-Jacques et GOBILLOT Geneviève

(dir.), *Les maîtres soufis et leurs disciples*, Presses de l'IFPO, Damas-Beyrouth, [en ligne] :<https://books.openedition.org/ifpo/3069?lang=fr>

GROUSSET René, 1995, *L'épopée des croisades*, Perrin, Paris, 324 p.

GUIDÈRE Mathieu, 2010-2011, « Les poètes et le prophète au début de l'Islam » in *Quaderni di Studi Arabi*, vol.5/6 : *Arabic Poetry : Studies and Perspectives of Research*, p.121-38.

GUINAN Peggy, 2003, « George Makdisi » in *Review of Middle East Studies* , vol.36, n°2, p.277-78.

GUTAS Dimitri, 1981, « Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope » in *Journal of the American Oriental Society*, vol.101, n°1, p.49-86.

IBN HALĪL 'Abd al-Rahmān et FATEH Mohamed, 2007, *Le pardon des péchés en islam : recueil de hadiths prophétiques*, Iqra, Paris.

HAMORI Andras, 1990, « Ascetic poetry » in ASHTIANY Julia, JOHNSTONE T.M. et AL., *'Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge University Press, Cambridge, p.265-74.

HANIF N., 2002, *Biographical Encyclopædia of Sufis : Africa and Europe*, Sarup&Sons, New Delhi, 507 p.

HARTMANN Angelika, 1987-1988, « La prédication islamique au Moyen Age : Ibn al-Ġauzī et ses sermons (fin du 6^e/12^e siècle) » in *Quaderni di Studi Arabi*, vol.5/6 : *Gli Arabi nella Storia : Tanti Popoli una Sola Civiltà*, p.337-46.

HECK Paul L., 2017, « *Adab* in the Thought of Ghazalī (d.505/1111): In the Service of Mystical Insight » in MAYEUR-JAOUEN Catherine et PATRIZI Luca (éd.), *Ethics and spirituality in Islam: Sufi adab*, Brill, Leyde, p.298-324.

HELLER Bernard, 1910, « La chute des anges : Schemhazai, Ouzza et Azaël » in *Revue d'études juives*, n°60-120, p.202-12.

HIOUEN-THSANG, 1857-1858, *Mémoires sur les contrées occidentales*, vol.1, (traduit du chinois par Julien Stanislas), Imprimerie impériale, Paris, 493 p.

HOFFMAN Valerie J., 1995, « Eating and fasting for God in Sufi Tradition » in *Journal of the American Academy of Religion*, vol.63, n°3, p.465-84.

HONERKAMP Kenneth, 2006, « A sufi itinerary of tenth century Nishapur based on a treatise by Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī » in *Journal of Islamic Studies*, vol.17, n°1, p.43-67.

HORTEN Max, 1974, « Moral Philosophers in Islam », *Islamic Studies*, vol.13, n°1, p.1-23.

HOURLANI George F., 1985, *Reason and tradition in Islamic ethics*, Cambridge University Press, Cambridge (New York), 282 p.

HUGHES Aaron, 2002, « Imagining the Divine: Ghazali on Imagination. Dreams, and Dreaming » in *Journal of the American Academy of Religion*, vol.70, n°1, p.33-53.

HURVITZ Nimrod, 1997, « Biographies and Mild Asceticism : A Study of Islamic Moral Imagination » in *Studia Islamica*, vol.85, p.41-65.

— 2002, *The Formation of Hanbalism Piety into Power*, Routledge Curzon, Londres, 211 p.

IZUTSU Toshihiko, 1966, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, McGill University Press, Montréal, 284 p.

JEANDILLOU Jean-François, 1997, *L'analyse textuelle*, A.Colin, Paris, 192 p.

JENSON Jeffrey M., 2007, « Neighborhood and Community Effects on Individual Behavior and Social Functioning » in *Social Work Research*, vol.31, n°4, p.195-93.

JOMIER Jacques, 1996, *Dieu et l'homme dans le Coran*, Le Cerf, Paris, 237 p.

JONES Alan, 2004, « Poetry and Poets » in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol.4, Brill, Leyde, p.110-14.

JUNG Leo, 1926, « Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature: A Study in Comparative Folk-Lore » in *The Hebrew Quarterly Review*, vol.16, n°3, p.467-502.

AL-KĀŠŠĀNĪ 'Abd al-Razzāq, 1992, *Mu'ğam al-muṣṭalahāt al-ṣūfīyya*, Dār al-manār, Le Caire, 440 p.

KEELER Annabel, 2017, « The Concept of *adab* in Early Sufism with Particular Reference to the Teachings of Sahl b. 'Abdallāh al-Tustārī (d.283/896) » in MAYEUR-JAOUEN Catherine et PATRIZI Luca, *Ethics and spirituality in Islam: Sufi adab*, Brill, Leyde, p.63-101.

KHALIL Atif, 2006, « Ibn 'Arabī on the Three Conditions of Tawba » in *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol.17, n°4, p.403-16.

— 2012, « Tawba in the Sufi Psychology of Abū Ṭālib al-Makkī (d.996) » in *Journal of Islamic Studies*, vol.23, n°3, p.294-324.

— 2018, *Repentance and the return to God: tawba in early Sufism*, State University of New York Press, Albany, 272 p.

KHAWAM René R., 1997, *Contes d'Islam*, L'Esprit des péninsules, Paris, 197 p.

AL-KĪLĀNĪ Shamsuddīn, 2001, « The Muslim Fascination with Jerusalem: The Case of the Suf'is » in *Islamic Studies*, vol.40, n°3/4, p.601-30.

KINBERG Leah, 1985, « What Is Meant by Zuhd » in *Studia Islamica*, n°61, p.27-44.

— 1985, « The Legitimization of Madhāhib through Dreams » in *Arabica*, vol.32, fasc.1, p.47-79.

— 1986, « Interaction between This World and the Afterworld in Early Islamic Tradition » in *Oriens*, vol.29/30, p.285-308.

LAGARDE Michel, 1985, « De l'ambiguïté (*mutaṣābih*) dans le Coran : tentatives d'explication des exégètes musulmans » in *Quaderni di Studi Arabi*, vol.3, p.45-62.

LANGE Christian, 2013, « Ibn Ḥazm on Sins and Salvation » in ADANG Camilla, FIERRO Maribel et SCHMIDTKE Sabine (éd.), *Ibn Ḥazm of Cordoba*, Brill, Leyde, p.429-53,

LAOUST Henri, 1950, *Le précis de droit d'Ibn Qudāma*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 342 p.

— 1959, « Le Hanbalisme sous le califat de Baghdad » in *Revue d'Études islamiques*, p.69-128.

— 1967, « L'hérésiographie musulmane sous les Abbassides » in *Cahiers de civilisation médiévale*, n°38 (10^e année), p.157-78.

LAPIDUS Ira M., 1984, « Knowledge, Virtue, and Action : The Classical Muslim Conception of *Adab* and the Nature of Religious Fulfillment in Islam » in METCALF Barbara, *Moral Conduct and Authority. The Place of Adab in South Asian Islam*, University of California Press, Berkeley, p.38-61.

LE BART Christian, 2014, « L'individualisation : un Grand Récit occidental ? » in LOZERAND Emmanuel (dir.), *Drôles d'individus. De la singularité individuelle dans le Reste-du-monde*, Klincksieck, Paris, p.81-91.

LE BRAS Gabriel, 1964, « Place de l'ascétisme dans la sociologie des religions » in *Archives de sociologie des religions*, 9^e année, n°18, p.21-26.

L'HOPITAL Jean-Yves, 1979, « Le point de vue de Ghazālī sur la condition humaine » in *Arabica*, vol.26, fasc.3, p.274-97.

LEITES Adrien, 2007, « La règle de l'amour chez Ḡazzālī. A la rencontre d'une éthique du « Tawḥīd » in *Arabica*, vol.54, fasc.1, p.25-66.

LENTIN Jérôme, 2004, « La langue des manuscrits de Galland et la typologie du Moyen arabe » in CHRAÏBI Aboubakr (dir.), *Les Mille et une nuits en partage*, Sindbad-Actes Sud, Paris, p.434-55.

LEV Yaacov, 2009, « Charity and Gift Giving in Medieval Islam » in FRENKEL Miriam et LEV Yaacoc (dir.), *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, Walter de Gruyter, Berlin, p.235-64.

LEWIS Bernard, 1980, « L'Islam et les non-musulmans » in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 35^e année, n°3/4, p.784-800.

LEWISOHN Leonard, 1997, « The Sacred Music of Islam: Samā' in the Persian Sufi Tradition » in *British Journal of Ethnomusicology*, vol.6, p.1-33.

LIBRANDE Leonard, 2005, « Ibn Abī al-Dunyā : Certainty and Morality » in *Studia Islamica*, n°100/101, p.5-42.

LINDISFARNE-TAPPER Nancy et INGHAM Bruce, 1997, *Languages of dress in the Middle East*, Curzon, Surrey, 196 p.

LORY Pierre, 1996, « Conférence de M.Pierre Lory » in *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, vol.105, p.265-71.

- 2007, « David » in AMIR-MOEZZI Mohammed Ali (dir.), *Dictionnaire du Coran*, R.Laffont, Paris, p.201-03.
- 2007, « Elie » in AMIR-MOEZZI Mohammed Ali (dir.), *Dictionnaire du Coran*, R.Laffont, Paris, p.244-46.
- 2017, « Le saint fou comme modèle de l'éthique » in MAYEUR-JAOUEN Catherine et PATRIZI Luca (éd.), *Ethics and spirituality in Islam : Sufi adab*, Brill, Leyde, p.403-15.

LOTH Joseph, 1932, « Le Monachisme irlandais d'après un ouvrage récent et le Monachisme brillon » in *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, vol.40-4, p.375-411.

LOZERAND Emmanuel (dir.), 2014, *Drôles d'individus : de la singularité individuelle dans le Reste-du-Monde*, Klincksieck, Paris, 572 p.

- 2015, « Penser les individus du monde » in *Socio*, n°5, p.139-61.

LUMBARD Joseph B., 2007, « From Ḥubb to 'Ishq : the Development of Love in Early Sufism » in *Journal of Islamic Studies*, vol.18, n°3, p.345-85.

MACNAGHTEN William H. (éd.), 1839-1842, *The Alif Laila : or Book of the thousand nights and one night*, 4 vol., W.Thacker, Calcutta.

MAKDISI George, 1962, *Censure of speculative theology: an edition and translation of Ibn Qudama's Tahrīm an-nazar fī kutub ahl al-kalam, with introduction and notes*, Luzac, Londres, 74 p.

- 1963, *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIe siècle*, Institut français de Damas, Damas, 602 p.
- 1970, « L'Isnad initiatique soufi de Muwaffaq ad-Din Ibn Qudama » in MASSIGNON Louis, *Cahier dirigé par Jean-François Six*, L'Herne, Paris, p.88-96.
- 1974a, « The Hanbali School and Sufism » in *Humanoria Islamica*, vol.2, Mouton, La Haye, p.115-26.
- 1974b, « Two more Manuscripts of the *Book of Penitents* » in BARRAL Jose M. (dir.), *Orientalia Hispanica*, vol.1, Brill, Leyde, p.526-30.
- 1979, « The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious Study » in *International Journal of Middle East Studies*, vol.10, n°1, p.1-8.
- 1983, *L'Islam hanbalisant*, Geuthner, Paris, 77 p.

MAYEUR-JAOUEN Catherine et PATRIZI Luca, 2017, « Ethics and spirituality in Islam : Sufi adab », in MAYEUR-JAOUEN Catherine et PATRIZI Luca (éd.), *Ethics and spirituality in Islam : Sufi adab*, Brill, Leyde, p.1-44.

MCAULIFFE Jane D. (dir.), 2001-2005, *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 5 vols., Brill, Leyde.

MEIR Ephraim, 2005, « Les anthropomorphismes dans la Bible, et dans la tradition juive : des images de Dieu ? » in *Revue des Sciences sociales*, n°34, p.170-75.

MELCHERT Christophe, 1996, « Transition from Ascetism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E. » in *Studia Islamica*, vol.83, p.51-70.

- 2001, « The Ḥanābila and the early sufis » in *Arabica*, n°48, fasc.3, p.352-67.
- 2002, « The Piety of the Hadith Folk » in *International Journal of Middle East Studies*, vol.34, n°3, p.425-39.
- 2005, « Baṣran Origins of Classical Sufism » in *Der Islam*, n°82, p.221-40.

- 2011, « Exaggerated fear in the early Islamic Renunciant » in *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol.21, n°3, p.283-300.
- MERI Josef W., 2004, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford University Press, New York, 327 p.
- MERTOUZET Denis, 2016, « Voisinage et injonction au vivre-ensemble : analyse relationnelle » in *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol.11, n°2, p.261-85.
- METCALF Barbara Daly (éd.), 1984, *Moral Conduct and Authority. The Place of Adab in South Asian Islam*, University of California Press, Berkeley, 389 p.
- MIQUEL André, 2007, *La littérature arabe*, PUF, Paris, 119 p.
- MIURA Toru, 2015, *Dynamism in the Urban Society of Damascus*, Brill, Leyde, 370 p.
- MOKRANI Adnane, 2010, « Le pluralisme religieux dans le Coran » in *MIDEO*, vol.28, p.279-93.
- MONNERET Jean-Luc, 2003, *Les grands thèmes du Coran*, Dervy, Paris, 725 p.
- MORABIA Alfred, 1978, « Ibn Taymiyya, dernier grand théoricien du *ḡihād* médiéval » in *Bulletin d'études orientales*, vol.30, p.85-100.
- MOTAHARI Mortaza, 2000, *Divine Fair*, Sadra Pulication, Téhéran.
- MOUCARRY Chawkat Georges, 2000, *Pardon, repentir, conversion : étude de ces concepts en islam et de leurs équivalents bibliques*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 336 p.
- MOURAD Suleiman Ali, 2006, *Early Islam between Myth and History: Al-Ḥasan-Al-Baṣrī (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship*, Brill, Leyde, 338 p.
- NADWI Mohammad Akram, 2016, *Al-Muḥaddithāt. The Women Scholars in Islam*, Interface Publications, Oxford, 336 p.
- NAGEL Geo, 1945, « Crainte et amour de Dieu dans l'Ancien Testament » in *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol.33, n°137, p.175-86.
- NAJAFI BARZEGAR Karim, 2008, « Relations between Islam and Buddhism: A Historical Survey » in *Proceedings of the Indian History Congress*, vol.69, p.983-91.
- NAU François, 1909, *Histoire et sagesse d'Aḥiqar*, Letouzey et Ané, Paris, 308 p.
- NÈGRE Arlette, 1978, « Les femmes savantes chez Ḍahabī » in *Bulletin d'études orientales*, vol.30, p.119-26.
- NEUSNER Jacob, AVERY-PECK Alain J. et AL. (éd.), 2000, *The Encyclopaedia of Judaism*, vol.3: P-Z, Brill, Leyde.

- NICHOLSON Reynold A., 2000, *The mystics of Islam*, Routledge and K.Paul, Londres, 178 p.
- NIELSON Lisa, 2012, « Gender and the Politics of Music in the Early Islamic Courts » in *Early Music History*, vol.31, p.235-61.
- O'MAHONY Anthony, « Moine chrétiens et monachisme en islam », n°82, [en ligne] : <https://www.aimintl.org/fr/2015-05-29-13-29-48/bulletin-82/moines-chretiens-et-monachisme-en-islam>
- O'SHAUGHNESSY Thomas J., 1973, «God's Throne and the Biblical Symbolism of the Qur'ān» in *Numen*, vol.20, fasc.3, p.202-21.
- PARIS Gaston, 1875, *Les contes orientaux dans la littérature française du moyen âge*, A.Franck, Paris, 24 p.
- PATRON Sylvie (dir.), 2011, *Théorie, analyse, interprétation des récits*, [Actes du Colloque des 12 et 13 décembre 2008], Peter Lang, Berne, 367 p.
- PELLAT Charles, 1963, « Les esclaves-chanteuses de Ġāhiz » in *Arabica*, vol.10, fasc.2, p.121-47.
— 1986, « Notice sur la vie et les travaux de Henri Laoust, membre de l'Académie » in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n°130/3, p.502-18.
- PESKES Esther, 1999, « Wahhābiyya and Sufism » in DE JONG Frederick et RADTKE Bernd (dir.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies & Polemics*, Brill, Leyde, p.145-61.
- PICKEN Gavin, 2008, « Ibn Ḥanbal and al-Muḥāsibī: A Study of Early Conflicting Scholarly Methodologies » in *Arabica*, vol.55, fasc.3/4, p.337-61.
- PISANI Emmanuel, 2014a, « Hors de l'islam point de salut ? Eschatologie d'al-Ġazālī » in *MIDEO*, vol.30, p.139-84.
— 2014b, « L'approche humaniste d'Abū Ḥamid al-Ghazālī (m.505/1111), *Studia Islamica*, vol.109, n°1, p.117-46.
— 2015, « Abū Ḥamid al-Ghazālī (m.1111) : Un précurseur musulman de la sociologie des religions » in *Archives de sciences sociales des religions*, vol.169, p.287-305.
- POMERANTZ Maurice A., 2007, « Mu'tazilī Theory in Practice: The Repentance (*tawba*) of Government Officials in the 4th/10th century » in ADANG Camilla, SCHMIDTKE Sabine et AL. (dir.), *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, Ergon, Würzburg, p.463-93.
- POUPARD Paul (dir.), 1993, *Dictionnaire des religions*, vol.L-Z, PUF, Paris.
- RAHMAN Fazlur, 1980, *Major Themes of the Qur'ān*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis, 180 p.
- REEVES John C., 2015, « Some Parascriptural Dimensions of the "Tale of Hārūt wa-Mārūt " » in *Journal of the American Oriental Society*, vol.135, n°4, p.817-42.

REGOURD Annick, 1992, « L'amour de Dieu pour Lui-même chez al-Ġazālī : Analyse et Traduction du bayān 10, L.36 de Ihyā' 'ulūm al-dīn » in *Arabica*, vol.39, fasc.2, p.151-82.

REINHART Kevin A., 2002, « Ethics and the Qur'ān » in MCAULIFFE Jane D. (dir.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol.2, p.55-78.

REYNOLDS Gabriel Said, 2000, « The Sufi Approach to Food: A Case Study of Adab » in *Muslim World*, vol.90, Université de Yale, New Haven, p.198-217.

— 2021, « Repentance in the Quran, Hadith, and Ibn Qudāma's Kitāb al-Tawwābīn » in *Journal of the American Oriental Society*, n°141, p.381-401.

RICOEUR Paul, 1991, *Temps et récit*, 3 vol., Le Seuil, Paris.

RIVARA René, 2000, *La langue du récit : introduction à la narratologie*, L'Harmattan, Paris, 334 p.

ROWLEY Rebecca K., 1993, « Individuation and Religious Experience: A Jungian Approach to O'Connor's "Revelation" » in *The Southern Literary Journal*, vol.25, n°2, p.92-102.

ROWSON Everett K., 1991, « The Effeminate of Early Medina » in *Journal of the American Oriental Society*, vol.111, n°4, p.671-93.

RUBIN Uri, 2003, « Jews and Judaism » in MCAULIFFE Jane D., (dir.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol.3, p.21-34.

RÜPKE Jörg, 2015, « Religious agency, identity, and communication reflections on history and theory of religion » in *Religion*, vol.45, p.344-66.

SALEM Ferial, 2016, *The emergence of early Sufi piety and Sunnī scholasticism*, Brill, Leyde, 165 p.

SAMIR Khalil, 1980, *Le commentaire de Tabari sur Coran 2/62 et la question du salut des non-musulmans*, Institut oriental de Naples, Naples, 617 p.

SANNI Amidu, 1990, « Perspectives in a religious system : The role and status of poetry in islam » in *Islamic Studies*, vol.29, n°4, p.339-52.

SAROGLU Vassilis, 2006, « Saints et héros : vies parallèles et psychologies spécifiques » in *Revue théologique du Louvain*, 37^e année, fasc.3, p.313-41.

SATO Tsugitaka, 2007, « The Sufi Legend of Sultan Ibrāhīm b. Adham » in *Orient*, vol.42, p.41-54.

SCOTT David, 1995, « Buddhism and Islam : Past to Present Encounters and Interfaith Lessons » in *Numen*, vol.42, n°2, p.141-55.

SHAHBAZI Shapur, « Hārūt and Mārūt », *Encyclopaedia Iranica*, [en ligne] : <https://iranicaonline.org/articles/harut-and-marut>

SCHOELER Gregor, 2010-2011, « The genres of classical arabic poetry classifications of poetic themes and poems by pre-modern critics and redactors of Diwâns » in *Quaderni di Studi Arabi*, vol.5/6, p.1-48.

SHILOAH Amnon, 1997, « Music and Religion in Islam » in *Acta Musicologica*, vol.69, fasc.2, p.143-55.

SHIRAZI Nasim Shah, 1993, « Perception of Poverty in Traditional and Islamic Frameworks » in *Islamic Studies*, vol.32, n°3, p.319-28.

SHUKRI Mohamed Ali Mohamed, 1989, « Abū Ṭālib al-Makkī and his Qūt al-Qulūb » in *Islamic Studies*, vol.28, n°2, p.161-70.

SIBONY Jonas, 2015, « État des lieux sur la racine trilitère en sémitique et sur sa fonction dans l'organisation » in *Journal Asiatique*, vol.303, n°2, p.181-96.

SICARD Frédérique, 1987, « L'amour dans la risâlat al-qiyân : Essai sur les esclaves-chanteuses de Ġāhiz (m. 255/868) » in *Arabica*, vol.34, fasc.3, p.326-38.

SIDDIQI Muzammil, 1993, « Salvation in Islamic Perspective » in *Islamic Studies*, vol.32, n°1, p.41-48.

SIRAT Colette, 1965, « Un midraš juif en habit musulman : la vision de Moïse sur le mont Sinaï » in *Revue de l'histoire des religions*, n°168-1, p.15-28.

SIRRY Mun'im, 2010, « Pious Muslims in the Making: A Closer Look at Narratives of Ascetic Conversion » in *Arabica*, n°57, fasc.4, p.437-54.

SOBIEROJ Florian, 2017, « Literary Perspectives in Qushayrī's Meditations on Sufi Ethics : The 'Uyūn al-ajwiba fī funūn al-as'ila » in MAYEUR-JAOUEN Catherine et PATRIZI Luca (éd.), *Ethics and spirituality in Islam: Sufi adab*, Brill, Leyde, p.142-64.

SOURDEL Dominique, 1972, « Deux documents relatifs à la communauté hanbalite de Damas » in *Bulletin d'études orientales*, vol.25, p.141-52.

STERN Martin, 1979, « Al-Ghazzali, Maimonides, and Ibn Paquda » in *Journal of the American Academy of Religion*, vol.47, n°4, p.589-607.

STERN David, 1992, « *Imitation Hominis* : Anthropomorphism and the Character(s) of God in Rabbinic Literature » in *Prooftexts*, vol.12, n°2, p.151-74.

SWARTZ Merlin, 2002, *A medieval critique of anthropomorphism: Ibn al-Jawzī's Kitāb Akhbār aṣ-ṣifāt*, (édité, traduit, introduit et annoté par Merlin Swartz), Brill, Leyde.

TAHARRAOUI Youssef, 2015, « La figure de Noé entre le Coran et les *isrā'iliyyāt* » in *Revue de l'histoire des religions*, vol.232, n°4, p.45-82.

TALMON-HELLER Daniella, 1994, « The Shaykh and the Community: Popular Hanbalite Islam in 12th-13th Century Jabal Nablus and Jabal Qasyūn » in *Studia Islamica*, n°79, p.103-20.

- 2009, « Charity and Repentance in Medieval Islamic Thought and Practice » in FRENKEL Miriam et LEV Yaacoc (dir.), *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, Walter de Gruyter, Berlin, p.265-79.
- THIBON Jean-Jacques, 2010, « La présence des Soufis, de leurs doctrines et de leurs pratiques, dans quelques contes des Mille et une nuits » in *International symposium on Reception of Arabian Nights in Word Literature*, Inde.
- 2011, « L'amour mystique (maḥabba) dans la voie spirituelle chez les premiers soufis » in *Ishraq*, n°2, p.647-66.
- 2012, « Les voies des hommes sincères parmi les soufis » in *La Règle d'Abraham*, n°34, p.27-64.
- TOELLE Heidi et ZAKHARIA Katia, 2005, *A la découverte de la littérature arabe du VIe siècle à nos jours*, Flammarion, Paris, 388 p.
- UHLIG Marion et FOEHR-JANSSENS Yasmina (éd.), 2014, *D'Orient en Occident : les recueils de fables enchâssés avant les Mille et une nuits de Galland*, Brepols, Turnhout, 493 p.
- URVOY Marie-Thérèse, 2007, « Morale » in AMIR-MOEZZI Mohammed Ali, *Dictionnaire du Coran*, R.Laffont, Paris, p.568-70.
- USĀMA 'Ānūtī, 1962, *Abū al-'Atāhīyya rā'id al-zuhd fī al-ši'r al-'arabī*, Al-maktaba al-ahlīyya, Beyrouth.
- VADET Jean-Claude, 1995, *Les idées morales dans l'islam*, PUF, Paris, 275 p.
- VAJDA Georges, 1964, « Le rôle et la signification de l'ascétisme dans la religion juive » in *Archives de sociologie des religions*, 9^e année, n°18, p.35-43.
- 1965, « Reviewed Work : *Kitāb at-Tauwabīn* by Muwaffaq al-dīn Abū Muḥammad 'Abd Allah b. Aḥmad b. Muḥammad Ibn Qudāma al-Maqdisī, George Makdisi » in *Arabica*, vol.12, fasc.2, p.205-06.
- VAN ESS Joseph, 1999, « Sufism and its Opponents. Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations » in DE JONG Frederick et RADTKE Bernd, *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies & Polemics*, Brill, Leyde, p.22-44.
- 2002, *Prémices de la théologie musulmane*, Albin Michel, Paris, 160 p.
- 2017, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, 5 vol., Brill, Leyde, 844 p.
- VAN RENTERGHEM Vanessa, 2015a, *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, vol.1, Presses de l'IFPO, Beyrouth, 530 p.
- 2015b, « Chapitre 5. Les élites judiciaires : *fiqh*, fatwas, juristes et magistrats » in *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides : Étude d'histoire sociale*, Presses de l'Ifpo, Beyrouth, [en ligne] : <https://books.openedition.org/ifpo/9197?lang=fr>
- VEINSTEIN Gilles, 1998, « Les voies de la sainteté dans l'islam et le christianisme : Présentation » in *Revue de l'histoire des religions*, vol.215, n°1, p.5-16.
- WAARDENBURG Jacques (éd.), 1999, *Muslim Perceptions of Other Religions : A Historical Survey*, Oxford University Press, Oxford, 350 p.

WALTHER Wiebke, 1981, *Femmes en Islam*, (traduit de l'allemand par Madelaine Maléfant), Sindbad, Paris, 199 p.

WENSINCK Arent J., 1932, *The Muslim Creed*, University Press, Cambridge, 304 p.

WESLEY Williams, 2009, « A Body Unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and Early Islam » in *Journal of the American Oriental Society*, vol.129, n°1, p.19-44.

WIGODER Geoffrey (dir.), 1993, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Le Cerf, Paris, 1771 p.

WILCOX Andrew, 2011, « The Dual Mystical Concepts of Fanā' and Baqā' in Early Sufism » in *British Journal of Middle Easter Studies*, vol.38, n°1, p.95-118.

ZAKHARIA Katia, 1997, « Le statut du fou dans le *Kitāb 'Uqalā' al-mağānīn* d'al-Nisābūrī, modalités d'une exclusion » in *Bulletin d'études orientales*, vol.49, p.269-88.

ZILIO-GRANDI Ida, 2007, « Bien et mal » in AMIR-MOEZZI Mohammed Ali, *Dictionnaire du Coran*, R.Laffont, Paris, p.131-34.

— 2013, « Return, Repentance, Amendment, Reform, Reconversion. A contribution to the study of *tawba* in the context of Islamic ethics » in *Islamochristiana*, vol.39, p.71-91.

ZOUACHE Abbès, 2017, « Les croisades en Orient. Histoire, mémoires » in *Tabularia*, [en ligne] : <https://journals.openedition.org/tabularia/2187>

Index des récits¹³³⁴

- | | |
|--|--|
| 1. Hārūt et Mārūt : 60, 158, 272-79 ,
282, 289, 343, 365 | 14. Un roi du Yémen : 211-22 , 449 |
| 2. Adam : 35, 150, 158, 179, 272,
278, 282 | 15. Un dévot israélite : 165, 251-53 ,
295 |
| 3. Noé : 63, 158-60 , 161, 226, 282-83 ,
303 | 16. Un roi israélite : ∅ |
| 4. Moïse : 48, 221, 283-91 , 303, 309-
10, 402 | 17. Un dévot israélite et son fils : 132,
166, 167, 170, 296-300 |
| 5. David : 100, 151, 196, 197-99 , 279 | 18. Un roi : 299, 300-01 |
| 6. Salomon : 100-02, 151, 275-76,
279, 292-96 | 19. Le roi Kan'ān : 165, 166, 177, 253,
301-02 , 415 |
| 7. Jonas : 253, 303 | 20. Le peuple de Moïse : 289-92 |
| 8. Ṭālūt : ∅ | 21. Le peuple de Jonas : 253 |
| 9. Le fils d'un roi israélite : 208-11 ,
295 | 22. Le peuple d'un prophète : 302-05 ,
307 |
| 10. Le fondateur d'al-Ḥawarnaq : 164,
221, 295 | 23. Les gens de la grotte : 305-08 |
| 11. Al-Nu'mān ibn Imrū' al-Qays: 164-
65 | 24. Al-Kifl : ∅ |
| 12. Un roi : ∅ | 25. La prostituée et le dévot : ∅ |
| 13. Imrū' al-Qays : ∅ | 26. Le boucher et l'esclave : 18, 138-
39 , 140, 246, 256 |
| | 27. L'homme à la galette : 184-95 , 205 |
| | 28. Un moine israélite : 140, 184-95 ,
205 |

¹³³⁴ Dans cet index des récits du recueil, il est précisé si : le récit ne fait l'objet d'aucune analyse (∅), s'il y est simplement mentionné (numérotation des pages en caractères normaux) et/ou s'il fait l'objet d'une analyse approfondie (numérotation des pages en gras).

29. Un dévot : 63, 140, 182
30. Dū-l-riġl : 182-83
31. Barḥ le dévot : ∅
32. Le dévot désobéissant : ∅
33. Le pervers israélite : **309-11**, 314
34. Deux hommes israélites : **311-13**
35. Le désobéissant : 55, **314-16**
36. L'homme qui quitta la cité injuste :
316-18, 361
- 37. Celui qui tua 100 personnes : 113-114**
38. Le voleur israélite : **154-57**, **318-19**
39. Les serviteurs de la cité : **320-24**
40. Le fornicateur : 154
41. Abū Ḥayšama : 110, **325-26**, 335
42. Ka'b ibn Mālik : 64, 239, **326-31**
43. Abū Lubāba : **331-32**
44. Abū Hurayra : **332-34**
45. Ṭa'labā ibn 'Abd al-Raḥmān : **279-81**
46. Mālik al-Ru'āsī : **333-34**
47. Un homme riche : 233, 235
48. Abū Sufyān ibn al-Ḥariṭ : **334-37**
49. Hubayra al-Maḥzūmī et 'Abd Allāh ibn al-Ziba'ra : 150, **167-70**, **336**, 394
50. Habbār ibn al-Aswad : **338-39**
51. 'Ikrama : **339-40**
52. Suhayl ibn 'Amr et Abū Sufyān ibn al-Ḥariṭ : **339-40**
53. Al-Ḥariṭ ibn Hišām : 340
54. Les Auxiliaires : 333-34
55. Abū Muḥġin al-Ṭaqafī : **343-45**
56. Ṭulayḥa ibn Ḥuwaylid : **340-42**
57. Dū al-Kalā' : 102, 242, **342-43**
58. Le dévot et ses frères : 64, 140
59. Un gouverneur de Basra : 103-04, 140, 174, **200-06**, 210-11, 410
60. Un gouverneur de Basra et sa domestique : 96, **411-14**, 415
61. Umm al-Banīn bint 'Abd al-'Azīz ibn Marwān : ∅
62. Hišām ibn 'Abd al-Malik: 177
63. L'émir Ḥumayd ibn Ġābir : 96
64. Ibrāhīm ibn Adham et son avertisseur caché : **400-05**
65. Ibrāhīm ibn Adham et le šayḥ Ḥāġ : **400-05**

66. Ibrāhīm ibn Adham et la mer
agitée : 402, **405-06**, 408
67. Šaqīq : 170, **348-51**
68. ‘Abd Allāh ibn Marzūq : **263-66**
69. Ğa‘far ibn Ḥarb : ∅
70. Hārūn al-Rāšid et al-Fuḍayl ibn
‘Iyād : 96, 202, **419-22**
71. Hārūn al-Rāšid et son fils
renonçant : 72, 132, 133, **208-10**
72. Al-Ma‘mūn et son fils renonçant :
54, 64, 72, 209, 210
73. Mūsā ibn Muḥammad ibn
Sulaymān al-Hāšimī : 64, 242, **243-
47**, 256, 351, 370, **372-73**
74. Ğa‘far al-Barmakī : ∅
75. Abū Šu‘ayb al-Birātī et l’esclave
d’une grande famille : **175-77**
76. Al-Muhtadī bi-llāh et Aḥmad ibn
Abī Dāwwūd : 54, **87-90**, 452
77. Ḥabīb Abū Muḥammad : **236-39**
78. Zādān le chanteur : 49, 224, **373-
74**, 375
79. Mālik ibn Dīnār : 176, **344-48**, 414,
415
80. Dāwwūd al-Ṭā’ī : **88-90**
81. Al-Fuḍayl ibn ‘Iyād : 255, **422-24**
82. ‘Alī ibn al-Fuḍayl ibn ‘Iyād : **424-
25**
83. Bišr ibn al-Ḥariṭ : 94, 96, **429-31**,
439
84. Bišr ibn al-Ḥariṭ, les jeunes
hommes et les garçons : **432-33**
85. Bišr ibn al-Ḥariṭ et l’agresseur de la
femme : 94, **433-34**
86. Un commerçant : **90-97**, 307, 452
87. Abū ‘Abd Rabb : 95, 232, 233
88. Al-Qa‘nabī : 343, **348**
89. ‘Akbar al-Kurdī : ∅
90. Šadaqa ibn Sulaymān al-Ğa‘farī :
104, 224, **225-29**
91. Dū al-Nūn al-Miṣrī : 96, **438-41**
92. L’homme endormi : 343, **442-43**
93. Al-Murta‘iš : **351-53**
94. Al-Qass et Sallāma l’esclave : 195,
196, **370-71**, 376
95. Abū al-Ḥariṭ al-Awlāsī : 224
96. Abū al-Faḍl Muḥammad ibn Nāšir
al-Sulāmī : 80, **81-87**, 452
97. Abū al-Ḥasan al-Hirqānī : **81-87**
98. Munāzil ibn Lāhiq : 227

99. La femme de Dūmat al-Ġandal :
351, **363-67**
100. Le jeune homme et les
divertissements : 361
101. Le jeune homme au palais : **414-16**
102. Le soldat au palais : 246, 247
103. L'un des serviteurs du Sultan :
256, **355-63**
104. Un jeune homme des Azd : 351,
378-80
105. La femme durant les
circumbulations : ∅
106. L'homme qui pleurait : ∅
107. L'amuseur des Médinois : 224,
228-29
108. Dīnār al-ʿAyyār : 224, **228-29**,
256
109. Le dévot : **371-73**
110. Le jeune homme et sa femme : 96,
229, **445-48**
111. La très belle femme : ∅
112. Le voisin d'Aḥmad ibn Ḥanbal :
353, 355-56
113. ʿUmar ibn ʿUlwān : **280-81**
114. Une esclave des Naḥaʿ et le jeune
homme dévot : 246, 247, **252-54**
115. Un homme et son esclave : 154,
160-63, 371, **374-76**
116. Le šayḥ al-Muhallabī et son
esclave : **375-76**
117. Al-Aʿrābī : ∅
118. Un émir bédouin : 351, **380-83**
119. Labīb le dévot : ∅
120. Tamīm ibn Ġamīl : ∅
121. Un voleur : 155
122. Yūsuf ibn Isbāt : ∅
123. Le fouilleur de tombes : **280-81**
124. Le jeune homme qui vivait dans
l'excès : **406-08**
125. Le propriétaire du dépôt de
concombres : ∅
126. Celui qui criait la nuit : ∅
127. Le maître de Bidʿa : 64, 216, **266-71**, **376-77**, 422, **448-51**
128. Abū Ismāʿīl le chrétien : 261
129. Le jeune homme chrétien : **258-62**
130. L'idolâtre : 261, 293
131. Le Mage de Samarcande : 97,
386-90, 393, 394

132. Le Juif bienfaiteur : 97, **386-92**

133. Le Mage généreux : 97, 386, **390-**

94

134. Le Mage de Bagdad : 97, 384,

392, 395

135. Le médecin chrétien : **96-98, 394-**

9

Hala ABDEL MEGUID

**L'élaboration d'un idéal humain d'après le *Kitāb al-tawwābīn*
d'Ibn Qudāma al-Maqdisī (m. 620/1223)**

Résumé

Cette thèse de doctorat porte sur le *Kitāb al-tawwābīn* (ou *Le Livre des Repentants*) d'Ibn Qudāma al-Maqdisī (m. 620/1223) ; un recueil de 135 récits essentiellement axés sur le thème de la *tawba* (le « repentir »). Malgré l'originalité du recueil qui réside dans ses qualités littéraires, ses enjeux éthiques et religieux, et malgré une certaine notoriété au sein de la communauté musulmane, l'ouvrage n'a fait l'objet d'aucune étude approfondie.

La première partie de cette thèse est donc consacrée à Ibn Qudāma al-Maqdisī et à l'identification du contexte de rédaction du *Kitāb al-tawwābīn*. La deuxième partie s'intéresse, quant à elle, à définir la notion de *tawba*, son interaction – à travers une analyse littéraire des récits – avec le cheminement mystique et ses stations spirituelles (*maqāmāt*). Cette partie recense également l'ensemble des éléments éthiques et religieux caractéristiques du recueil. Enfin, la troisième partie porte sur les *awliyā'* présents dans le *Kitāb al-tawwābīn* et le double rôle qu'ils jouent à la fois comme héros de récit et comme figures exemplaires.

La présence de nombreux éléments faisant l'apologie du soufisme a, d'une part, confirmé les tendances soufies d'Ibn Qudāma al-Maqdisī avant tout connu comme théologien hanbalite. Et d'autre part, elle a rendu possible l'appréhension du recueil comme un manuel introductif à la quête spirituelle du mystique en prenant pour point de départ la *tawba*. Les critères comportementaux des protagonistes des récits qui se caractérisent notamment par la diversité de leurs profils ont ainsi permis de dresser le portrait de l'idéal humain élaboré par Ibn Qudāma pour ses lecteurs.

Littérature arabe classique – *Kitāb al-tawwābīn* – *tawba* – Ibn Qudāma al-Maqdisī – *zuhd* – renoncement – éthique – *maqāmāt* – hanbalisme – soufisme

Résumé en anglais

This doctoral dissertation studies the *Kitāb al-tawwābīn* (or *The Book of Penitents*) by Ibn Qudāma al-Maqdisī (d. 620/1223) – a collection of 135 narratives essentially centered on the theme of *tawba* (“penitence”). Despite the originality of the collection, which lies in its literary qualities, its ethical and religious stakes, and despite a certain notoriety within the Muslim community, the work has not been the subject of any in-depth study.

The first part of this thesis is therefore dedicated to Ibn Qudāma al-Maqdisī and the context in which the *Kitāb al-tawwābīn* was composed. The second part treats the notion of *tawba* while offering a literary analysis of the narratives in order to relate the *tawba* to the mystical and spiritual path of *maqāmāt* (“assemblies”). The analysis also highlights all the ethical and religious elements of the collection. The third part focuses on the *awliyā'* present in the *Kitāb al-tawwābīn* and the dual role they play in the narrative as both heroic characters and exemplary people.

The presence of numerous elements glorifying Sufism has, on the one hand, confirmed the Sufi tendencies of Ibn Qudāma al-Maqdisī primarily known as a Hanbalite theologian. On the other hand, these elements made it possible to understand the collection as an introductory manual to the mystical and spiritual path starting with the *tawba*. The traits of the characters in the narratives, which are characterized by their diverse profiles, have thus made it possible to understand how Ibn Qudāma portrays the ideal human being to his readers.

Classical Arabic Literature – *Kitāb al-tawwābīn* – *tawba* – Ibn Qudāma al-Maqdisī – *zuhd* – renouncement – ethic – *maqāmāt* – hanbalism – sufism