AMRI Ammar

Chercheur à l'université Michel de Montaigne
Bordeaux III
Centre de recherche Monde arabe et musulman
CERMAM

**DE L'ESPACE ASCETIQUE A L'ESPACE SERMONNAIRE
A L'EPOQUE D'AL-TAWHÎDÎ : UNE CONQUÊTE DE PASSION**

Mots Clefs: ascétisme, sermon, al-Tawhîdî, politique, mystique.

Avant de développer l'interaction entre les deux sphères, il nous semble important de mettre le point sur la définition de quelques termes. Ainsi, selon le philologue Muhammad Ibn Abî Bakr al-Râzî, le terme *zuhd* est dérivé de la racine « *z.h.d* », qui signifie une pratique morale et mentale qui a pour vocation manifester un renoncement total à tout ce qui peut avoir un lien avec les tentations et le désir charnel, autrement dit, se renoncer à la vie de ce bas-monde et s'abstenir pour se consacrer entièrement à la pratique rituelle, le motif étant de purifier l'âme et de se rapprocher du Créateur. Il est le contraire de la tentation ou du désir (*al-ragba*). Embrasser l'ascétisme (*al-tazhhud*) signifie l'adoration du Dieu¹.

Quand à l'encyclopédiste arabe al-Tahânawî, il avance la définition suivante : « l'ascétisme (*al-zuhd*) est le renoncement à telle chose en vue de la mépriser² ».

Dans son corpus *Al-'iqd al-farîd*, Ibn 'Abd Rabbih, a réservé une bonne partie à ce sujet : compilation des sermons, la mention de quelques ascètes et prédicateurs célèbres en la matière, des maximes portant sur la dimension de l'ascétisme et bien d'autres situations (*maqâmât-s*) sur ce sujet. Cette compilation sous sa forme ontologique est réunie sous le titre *Traité de l'émeraude des sermons et de l'ascétisme (Kitâb al-Zumurruda fî al-mawâ'idh wa al-Zuhd*³ ».

La partie compilée s'étend sur 100 pages selon l'édition que nous servirons. Pour définir les termes ascétisme « zuhd » et ascète « zâhid », l'auteur a dressé un bilan tout en faisant appel aux paroles du Prophète Muhammad et à celles de certains ascètes, philosophes, Prophètes antérieurs, poètes et bien d'autres anonymes, marquant l'histoire de cette orientation.

Puisque le cadre de notre article ne permettant pas de relever toutes les définitions et les notes rapportées, il est inévitable de procéder à un choix. En effet, nous essayerons de sélectionner quelques-unes ayant, d'une part, pour vocation rassembler toutes les tendances théoriques qui agitent derrière chaque définition, et d'autre part, subvenir aux différentes nécessités méthodologiques stipulées par notre article. Il s'agit d'un côté, de respecter la sphère culturelle d'al-Tawhîdî, dans laquelle nous n'avons pas encore procédé à une séparation entre l'ascétisme et le mysticisme et entre ce qui relève de l'œuvre ascétique et celle mystique. D'un autre, l'activité ascétique à l'époque d'al-Tawhîdî s'inscrit dans les trois siècles qui ont succédé l'avènement de l'islam, puisque cette période écoulée a été déjà narrée et reconstituée, elle peut, donc, être définie. C'est l'une des raisons pour laquelle, nous nous limiterons à cette perspective historique.

Vu le caractère religieux de la signification de ce terme, l'auteur arabe Ibn 'Abd Rabbih a mis l'accent sur des définitions à caractères religieuses, ainsi, « le Prophète Muhammad dit : « le renoncement à ce bas-monde est la clef de l'adoration de la vie de l'au-delà. L'adoration de ce bas-monde est la clef du renoncement à la vie de l'au-delà. »⁴.

Du côté chrétien, l'auteur rapporte la définition suivante : Le Prophète Jésus a dit : « Ce bas-monde est un pont, il faut le traverser sans s'y établir »⁵.

Pour montrer l'exemple, l'auteur a investi les maximes et les points de vue sur ce sujet prononcés par quelques compagnons du Prophète Muhammad. A titre d'exemple, on en cite le suivant : « On a demandé à 'Alî Ibn Abî Tâlib, le compagnon du Prophète :

« Décris-nous le bas-monde (*al-dunyâ*)! Il rétorqua : « Je ne décris pas tel monde dont le commencement est pénible, sa fin est la mort, son licite est un jugement, son illicite est un châtement, [...] »⁶.

En outre, vu le caractère universel de l'oeuvre ascétique, l'auteur d'*Al-'iqd al-Farîd*, tout en gardant à l'esprit cette dimension, s'est référé aux tendances philosophiques. Il rapporte l'anecdote suivante : « On a demandé à Aristote, philosophe grec : « décris-nous le bas-monde ! ». Il répond : « je ne décris pas tel bas-monde dont le commencement fut passé et sa fin sera la mort ⁷ ».

Parmi les significations que rassemblent ces définitions, nous signalons la domination du discours sur le bas-monde. Cette signification a de multiples prolongements, puisqu'elle amène à prendre en compte la structure ascétique englobant. Le champ des pratiques de l'ascèse demandait à être inscrit dans le cadre du renoncement et de l'exclu. L'état transitoire de ce bas-monde et de la vie impose le recours à l'ascétisme, comme une dimension suprême ayant pour vocation sauver l'âme de l'altération.

La délimitation chronique et thématique de ces définitions de l'ascétisme (*al-zuhd*) n'allait, ce qui nous semble, de soi. Outre que la tradition islamique, ce sujet est plus que jamais présent dans l'imaginaire humain, il a fait l'objet de la philosophie grecque, du Judaïsme, du Christianisme et bien d'autres religions. Puisque notre sujet est limité par une période historique, nous essayerons de contourner dans l'élément suivant les différentes définitions établies par les contemporains d'al-Tawhîdî.

Yahyâ Ibn Ma'âdh⁸ dans la sentence 24 rapportée par son contemporain, nommé al-Hasan Ibn 'Allawayh définit l'ascétisme (*al-zuhd*) comme suit : « L'ascétisme (*al-zuhd*) porte sur trois caractéristiques : le manque (*al-hâğā*), la solitude (*al-wihda*) et la faim *al-ğū'*⁹ ».

Yûsif Ibn al-Husayn al-Râzî (m. 304) (le 6^{ème} de la 2^{ème} *tabaqa* (génération) d'al-Sulamî disait : « [...] avec la sagesse, on peut comprendre *al-zuhd* et on y atteint, et avec *al-zuhd* on renonce à ce bas-monde. Par le renoncement, si tu estimes le jour de jugement et si tu adores ce dernier, tu reçois la grâce du Dieu ¹⁰ ».

On a demandé à Muhammad Ibn al-Fadhî al-Balkhî (m.319 à Kurasân), faisant partie de la deuxième génération d'al-Sulamî, dont il occupe le onzième rang, la définition du *zuhd*. Il répond : « regardez le bas-monde avec un regard indifférent et d'y renoncer vertueusement [...] ¹¹ ».

Abû Bakr al-Râzî al-Warrâq, traditionniste, a des ouvrages sur la mortification et la morale, le 13^{ème} de la seconde génération d'al-Sulamî. Il dit : « celui qui se limite à la théologie (*al-kalâm* ['ilm]) sans le *zuhd* et à la jurisprudence (*al-fiqh*) parmi les sciences, est un hérétique (*tazandaqa*). Celui qui se limite à *al-zuhd* sans *al-fiqh* et *al-kalâm* ('ilm) est hérétique (*tabadda'a*). Celui qui se limite à *al-fiqh*, sans *zuhd* et *al-kalâm*, est un hérétique (*tafassaqa*) ¹² ».

Ce qui est évident, notamment dans la dernière définition, c'est que l'acte ascétique requiert d'autres disciplines afin de vouer à une dimension stricte relevant du champ religieux. Telle requête implique un souci de conquérir d'autres sphères et d'autres champs réservés à d'autres autorités, comme les *fouqahâ* et les théologiens. L'époque d'al-Tawhîdî

marque cette conquête de la part des ascètes et des sermonnaires populaires, notamment à Bagdad, capitale islamique florissante. Nous reviendrons dans notre analyse à la typologie de cette conquête.

A propos du terme *wâ'dh*, la culture arabe, tout en revenant à la phase préislamique, réserve un statut particulier à celui qui donne le sermon (*al-maw'idha*) en arabe. Il est un représentant permanent de la tribu. Cette dernière se réfère à lui pour les décisions importantes. Il est porteur de la sagesse dans l'imaginaire collective, émetteur, voire pratiquant des mœurs louables. Il est respecté par tous, en vertu de ses directives et de sa profonde connaissance de la sphère sociale et tout ce qui émerge.

Concernant son portrait, il est décrit comme un vieux sage, il tenait des séances d'exhortation pendant les événements cruciaux, comme les litiges entre les tribus, la saison de pèlerinage, les conflits, etc. Pendant son exhortation, il tient un bâton, synonyme de son charisme et de son attachement à la sagesse. Al-Tawhîdî en a cité dans *Akhlâq al-wazîrayn*¹³, 'Amir Ibn al-Dharb.

Avec l'avènement de l'islam, le sermonnaire (*wâ'idh*) a pris un caractère purement religieux, son image donnant directement sur les transmetteurs de la sagesse et les mœurs louables de la première génération de l'islam, mais, il a gardé, de même, l'ancienne posture. On a hérité la sagesse portant sur les mœurs louables, tout en ajoutant des thèmes relevant du Texte coranique et de la Tradition, comme le renoncement à ce bas-monde, la faiblesse de l'âme, la mise en garde contre le désir et la restructuration des mœurs. Les maximes et les adages qu'il prononce rejoint souvent l'édifice moral et religieux.

L'imaginaire populaire, avec l'émergence de ce nouveau statut, notamment à l'époque d'al-Tawhîdî, n'a pas exclu autant l'ancienne image. Au contraire, une sorte d'honorabilité qui s'établie et se

reconstruise. Selon le portrait que nous dresse B. Radtke ; le *wâ'idh* est souvent porteur d'une baguette, assis sur un tabouret¹⁴. Ses auditeurs, comme nous avons signalé au début de ce chapitre, est composé d'une « foule immense », mais aussi d'une seule personne, comme le cas de l'ascète al-'Awzâ'î. et le Calife abbasside al-Mansûr. Dans ce dernier cas, le *wâ'idh* ne peut être assis, il se tenait debout, dans ce que Ibn 'Abd Rabbih appelle *maqâm*.

Concernant le sermon, il n'est pas dépourvu d'une description spéciale aussi bien sur son contenu que sur sa perspective. Ibn 'Abd Rabbih juge :

« Le sermon est insupportable à l'audition, contraint l'âme. Excepté celui qui a été exhorté par sa connaissance, par l'orientation de sa foi et par son expérience, le sermon est loin d'être admissible parce qu'il s'oppose au désir et à la tentation qui est le printemps du cœur, l'objectif de l'âme, le stade du plaisir et le théâtre des rêves »¹⁵.

Pour peu que l'on tente de comprendre de cette citation, le sermon fut un défi effectif pour le plaisir, surtout lorsque on emprunte à al-Tawhîdî sa description de sa société corrompue. Il est permis de supposer les garants de l'orthodoxie ont facilité, voire encourager, la prédication, c'est là que les sermons ont pris part dans l'épanouissement des différentes passions de la société bagdadienne.

Le voilà donc dans l'itinéraire de développement qui s'accélère au début de 4^{ème} siècle. Les sermons se transmettent, se fixent au point qu'ils deviennent une suite de la littérature ascétique qui a occupé une place importante dans la civilisation arabe. Etant donné le caractère religieux du sujet abordé ; l'ascétisme (*zuhd*), plusieurs ouvrages ont vu le jour ayant pour objet l'ascétisme. Ibn al-Nadîm en a cité plusieurs, nous nous limiterons à quelques titres ayant marqué l'époque d'al-Tawhîdî. Il s'agit de *Al-Tafakkur wa al-'i'tibâr* d'al-Muhâsibî, *Kitâb al-*

Sabr d'al-Burğulânî, *Kitâb Makâyid al-šaytân* d'Ibn Abî al-Dunyâ, *Kitâb al-Khawf* et *Kitâb al-Wara'* d'Ibn al-Ġunayd et bien d'autres titres cités dans la même notice¹⁶.

L'exhortation et l'encouragement à la conscience morale et religieuse sont les plus souvent le sujet qui détermine le sermon tenu en présence, non seulement de la foule mais aussi de l'élite¹⁷. Cependant, un élément important ne nous échappe pas, quand nous consulterons le développement du sermon à travers l'histoire. Il s'agit du facteur historique qui marque ses traces sur l'orientation du sermon. Ces traces consistent en l'établissement des éléments ayant un lien avec l'occasion pour laquelle le sermon fut tenu.

Ainsi, il s'avère, selon ce développement, qu'il existe certains détails touchant à la situation en place, ce qui rend possible, voire, persistant de ne pas nier l'influence que le milieu exerce sur l'orientation et la vocation du sermon. La situation culturelle, politique et religieuse invite ainsi, l'exhortant à mettre l'accent sur un ou plusieurs thèmes en cohérent avec cette situation.

Toutefois, la consultation de quelques sermons tenus dans l'environ de Bagdad à l'époque d'al-Tawhîdî ne nous permettant pas d'élaborer une thèse sur la situation et d'établir une position tranchée. Ainsi, à part quelques indications sous jacentes mentionnées ici et là, nous ne trouvons pas, a proprement dit, dans les sermons, une critique licite de la société bouyide à laquelle appartenant al-Tawhîdî. On en est de même pour l'absence d'une vision autrement de cette société. Nous estimons qu'il s'agit d'un blocage politique établi par les autorités en place, d'une part, et d'une invitation à souscrire les mœurs louables et la prise en garde contre la débauche sociale pour lesquelles le sermonnaire avait l'habitude de les prononcer pour but de sauvegarder la dimension religieuse et morale, d'autre part.

-B-Principes

Dans un premier temps, plus harmonieuse, l'ascète focalise son discours autour d'un centre d'intérêt un nombre de directives rendues précieuses en matière ascétique et morale aux yeux de la foule par sa propre expérience et par celle de ses prédécesseurs. En matière d'expérience personnelle, les ascètes laissent souvent des actes qui seront investis ensuite par la foule. Il s'agit du modèle du renoncement, de son indifférence envers le bas-monde et, même certaines apparences charismatiques.

De là, son expérience, libre de toute justification, sauf de l'intervention divine, relate un acte de sauvetage permettant à la foule d'en tirer l'exemple de la fidélité au modèle prophétique. La seconde sorte de l'expérience rapportée par le sermonnaire consiste à activer la tradition prophétique et la vie menée par les Compagnons du Prophète. Deux sources qu'on juge incontournables dans la transmission des directives, ce qui permet l'actualisation de l'époque fondatrice dans sa totalité et favorise le retour aux fondements et fait réagir la mémoire collective.

Les exemples rapportés par al-Tawhîdî dans son *'imtâ'*, ainsi que les différentes indications que nous avons retenues du reste de ses ouvrages, tournent autour de quatre principes : l'ascétisme, la sagesse, la bonne foi et la purification des actes. Certains faits se coïncident avec l'expérience mystique, mais, comme le signale G. Gobillot, on est encore loin d'établir une démarcation entre ce qui relève de l'ascétisme et ce qui remonte au mysticisme.

Dans le cas de l'ascète Ibn Sam'ûn comme dans celui du mystique Abu al-Farağ al-Sûfî al-Bagdâdî, le sermon se lit comme une tentative d'encrage du principe coranique et sunnite, mais aussi une expérience humaine relatant le renoncement à la vie de ce bas-monde.

Cette forme d'ancrage et cette expérience adoptée durant la tenu du sermon ont donné lieu dans la littérature ascétique au genre exhortation « wa'dh », qui répond à la fois à la règle islamique d'ordonner le bien et de défendre le mal, et au devoir de l'exhortant de transmettre les comportements sages et d'instruire le peuple.

L'intérêt incontournable du sermon est donc sa cohérence et son homogénéité. Double cohérence en matière d'expérience d'abord, puisque le sermon fourni, avec précision, des données sur une génération des saints de l'époque prophétique, mais également sur une autre génération des saints dont le sermonnaire faisant partie.

En parallèle, l'auditeur est tenu de prendre conscience de ceci, voici l'argument religieux avancé par al-'Awzâ'î¹⁸ :

« On rapporte d'après al-'Awzâ'î qui dit : al-Mansûr m'a convoqué et m'a dit :

-Pourquoi tu es en retard ?

-Que-puis-je faire pour toi ? rétorqua al-'Awzâ'î ?

-Pour tirer profil et m'instruire, répond al-Mansûr.

-Attends ! -signale al-'Awzâ'î -, 'Irwa Ibn Ruwaym m'a raconté ceci : « Le Prophète dit : « Celui ayant reçu un sermon de son Dieu et l'a admis, Dieu le remercié, et celui qui l'a reçu sans l'admettre, il sera un argument contre lui le jour du jugement¹⁹ ». ».

Les ascètes à l'époque d'al-Tawhîdî se sont engagés dans cette perspective en faisant de l'exhortation morale et religieuse leur spécialité dans les cercles (mağâlis) et dans leurs écritures. A la marge de sa description d'Ibn al-'Amid, al-Tawhîdî rapporte l'anecdote suivante :

« On a demandé à Abu al-Farağ al-Sûfî al-Bagdâdî ceci : « Tu es un chaykh mystique et tu as une bonne réputation, pourquoi tu tiens des

sermons, en présence de ce vizir, et tu prêches l'ascétisme, la sagesse, la bonne foi et la purification des actes ? Celle-ci est une science destinée aux amoureux [de Dieu] et les maîtres soufis »²⁰.

Sans retenir la réponse d'Abû al-Farağ qui sera investi dans un autre contexte, cette question posée par al-Tawhîdî connote ce que les contemporains ayant donné comme signification au contenu du sermon. Il s'agit de prêcher l'ascétisme, nuancer la sagesse et inciter à la purification de l'âme. En plus, les sermonnaires ont l'habitude de transmettre aussi bien que possible, outre les différents commandements (*wasâyâ*) établis dans le Coran et dans la sunna, de nombreux modèles de vivre inscrits dans la littérature hagiographique et biographique de la génération des saints.

En menant cette tâche de fixation, cette littérature, au fil de temps a pu revêtir un caractère sacré, en tout cas être perçue comme telle en vertu des objets qu'elle vise. Elle touche d'abord les saints. Parallèlement aux différents recueils hagiographiques relatifs à la première génération de l'islam et quelques personnalités ayant marqué l'histoire de l'ascétisme, cette littérature a la faveur d'accéder à la phase transcendante. Désormais, elle devient plus proche de celle relative à la tradition prophétique transmise par les traditionnistes.

Outre que les sujets abordés, la terminologie ascétique qu'on emploie se lit comme une suite du texte religieux, elle l'explique et lui facilite l'accès, c'est en tout cas une façon d'aboutir à la mentalité populaire. Il est donc légitime que les ascètes manifestent cette tendance pour mettre au service un certain nombre d'idées à vocation religieuse. Ces idées sont issues d'une lecture ascétique du Coran et de la tradition établie au fur et à mesure de la construction du fait coranique.

-2-Le religieux dans l'œuvre ascétique, la terminologie du sermon :autour du rappel

L'indication retenue du dialogue entre al-Tawhîdî et Abû al-Farağ al-Sûfî al-Bagdâdî qui signale le rappel à la purification des actes et l'introduction de la pureté dans la foi, est la plus souvent le rayon terminologique du sermon. Aussi, nous pouvons reconstituer des visions globales à partir des données ramifiées ici et là, dans les ouvrages d'al-Tawhîdî et qui sont d'ordre ascétique permettant de déterminer la vocation du sermon.

Ainsi, dans la citation ci-dessus qui nous est livrée par al-Tawhîdî, plus qu'un élément particulièrement intéressant. Voici la question et sa réponse à ce sujet :

« On a demandé à un sermonnaire : Que-dis-tu lorsque tu t'assois sur le tronc (*al-minbar*) ?

-Je leur rappelle des les bienfaits de Dieu afin qu'ils en gratifient, je leur rappelle leur éloignement afin qu'ils reviennent et je les informe sur Satan et ses complices afin qu'ils soient méfiants²¹ ».

Ayant ainsi reçu le rappel divin et l'obligation de le transmettre, l'exhortant n'échappe pas à cette perspective. D'une part, les procédures de son rappel suivent ce que nous est parvenu sur la diffusion des comportements sages hérités du Prophète et de ses compagnons. D'autre part, il n'est pas loin, tant que le développement du sermon soit tributaire de ce cas, de voir ce prédicateur reprenne une mission sacrée. Il s'agit d'actualiser le rappel, une dimension qui persiste et prend, d'un cas à un autre, une étendue prophétique.

Dès lors, le principe du rappel et celui de l'instruction reviennent au premier plan dans la terminologie du sermon. Cependant, vaut mieux accorder à l'histoire une place, faute de quoi, on risque de déloger le sermon de sa circonstance. En effet, comme nous avons signalé, le contenu se change d'une époque à une autre, selon les faits pour lesquels

été prononcé, mais en terme de restriction, il n'échappe pas à ce qu'il tient en matière religieuse et ascétique.

« Dieu disait à Moïse : Fais en sorte que je me fasse aimer par mes serviteurs.

-Comment ? rétorqua Moïse.

-Tu les rappelles mes bienfaits et mes grâces²² ».

Ainsi, nous mentionnerons, entre autres, le rappel à adorer Dieu, l'invitation à réfléchir sur les bienfaits divins, le renoncement, la purification de l'âme, l'anéantissement des désirs charnels, l'adoption de la pauvreté plutôt que la richesse, l'amour de Dieu au moyen de l'accomplissement des rites et la compréhension de Sa Révélation, l'établissement de la pureté du cœur dans les actes et les sentiments, l'usage de bon comportement dans les différentes relations, suivre les exemples de vie menés par le Prophète ainsi que par ses compagnons. Tels sont les principaux sujets assignés par les sermonnaires à cette exhortation. Ces termes, pour être chargés, le sermonnaire les enrichit d'une référence souvent explicite comme les versets coraniques, les *hadith*-s et les adages prononcés par la génération précédente et contemporaine des ascètes.

A travers l'histoire de l'Islam, le mouvement piétiste et prédicateur fait appel à la tradition des pieux, la vie menée par les compagnons et les chroniques des Prophètes pour en tirer le modèle. Parallèlement, la transmission de ce modèle s'effectue par l'usage de la prose rimée, des termes précis, de l'éloquence (*al-badī'*), les phrases courtes et les maximes qui sont souvent les moyens et les outils rhétoriques requérants dans le sermon.

En plus, du point de vue terminologique, faut-il accorder à l'influence de la pensée mystique et à son intervention dans la sphère culturelle une autorité. Ainsi, la floraison de la littérature mystique à

l'époque d'al-Tawhîdî permet de valoriser la terminologie du discours ascétique. Elle a alimenté et a enrichi la terminologie du sermon, tout en la ré-interprétant en un sens de tendance ascétique.

D'autre côté, le sermonnaire doit compter sur son aptitude terminologique à émerger l'intention et à attirer l'attention. Par cela, les idées du sermon se regroupent dans des parties dont la cohérence et l'enchaînement ne se manifestent pas souvent clairement. Comme nous l'avons signalé plus haut, l'organisation du discours sermonnaire est souvent fonctionnant selon un plan établi que par un enchaînement d'idées, abondant en maximes religieuses et morales ; ici un résultat d'une expérience personnelle, là une citation tronquée du Coran, là encore une digression sur le Prophète ou sur ses Compagnons. Tout cela s'exprime en des termes précis et adéquats à la situation. Le fait de procéder à telle terminologie et aux citations des sentences dans un sermon permet l'actualisation de l'esprit de renoncement ; but suprême de la fonction du discours sermonnaire.

Serait-il important de voir le cadre théorique de cette terminologie en vigueur. Quoiqu'il en soit, leur signification s'élève d'un état à un autre pour aboutir à une portée qui requiert une signification ascétique d'envergure. Dans le sermon, le prédicateur forme un certain répertoire des termes ayant une connotation particulière, incitant à être méditer. L'entreprise n'est, du reste, que d'activer l'esprit auto-critique de l'auditeur. L'emprise des thèmes du sermon est telle que la tradition nous a laissé en la matière, le sermon s'opère par référence à une littérature ascétique déjà agréée par le goût général et présentée dans des ontologies et dans des traités comme celui d'Ibn 'Abd Rabbîh.

Ce cadre permet l'ouverture sur soi-même et mène l'attention à un niveau de réflexion sur la condition de l'auditeur, et même de celle du

sermonnaire. L'auditeur y découvre par moyen de la comparaison entre le passé chargé de sagesse et le présent titre de l'altérant, qu'il occupe un rang bas dans une hiérarchie allant de « l'inanimé (*ġâmid*) à l'animé (*dhû nafs*) et s'élève jusqu'à l'Un, Origine et cause suprême de tous les êtres²³ ». Ce rang incite l'auditeur à réagir et lui permet, par moyen de tel sermon tenu, de se repentir et d'inaugurer une marche dans l'univers de la sagesse.

Cette démarche bien qu'elle soit loin d'être à la portée de la majorité, le sermonnaire le rend accessible à l'aide d'une terminologie familière et au moyen d'une argumentation préliminaire et simple, mais susceptible d'embrasser une vaste connotation. C'est sans doute à cause de ces caractères que les sermonnaires à l'époque d'al-Tawhîdî, et même avant, ont reçu le soutien populaire²⁴ jugé inappréciable par les autorités politiques en place.

Ainsi, n'est-il pas fortuit qu'on évoque la culpabilité de certains sermonnaires, comme Ibn Sam'ûn à Bagdad, un cas à lequel nous reviendrons dans le chapitre suivant. Le même sort s'applique sur les mystiques, sans toutefois les mettre à l'écart de ce que s'est passé entre eux et les différentes autorités en place. Ainsi, l'inquisition des mystiques (*mihan al-sûfiyya*²⁵) ayant fait l'objet d'une déflagration religieuse ou politique à l'époque d'al-Tawhîdî, et même avant lui.

Entrant ainsi dans la voie de ce domaine, chaque sermonnaire est invité à accomplir ce devoir tout en se méfiant d'éventuels adversaires. Le rappel à la purification, l'usage de la bonne foi et l'attachement aux prescriptions scrupuleuses sont les plus souvent l'oscillation des différentes parties du sermon. Risque d'être l'objet d'une lecture surgissant, l'exhortant s'éveille à introduire une terminologie dominée par l'incitation à suivre la bonne voie et à l'établissement des mœurs louables. Seul peut se prétendre exhortation celui dont les actes et les aspirations sont donnés exemple.

A titre indicatif, les *karâmât*-s qui donnent lieu à l'établissement d'une autorité éminente sur la réception du sermon, demeurent le reflet d'un appui divin pour l'établissement du statut du sermon dans la société de Bagdad. En plus, le sermon bénéficie, estimons, de la méthode et de l'honnêteté intellectuelle que nous avons reconnus aux sermonnaires et acquiert par ceci plus de densité et encore de légitimité. D'ailleurs, les prédicateurs n'étaient pas privés du savoir divin et de la qualité spirituelle et la convenance morale, ainsi ancrés dans l'imaginaire populaire. Ils sont connus par leur pénétration dans les sphères de l'illumination. L'une des raisons qui motivent leur présence, de plus en plus fréquent, à la tête des cercles *mağâlis* de l'exhortation tenus à Bagdad. Un peu plus loin dans notre analyse du cas d'Ibn Sam'ûn, nous verrons les manifestes de cette autorité et son aspiration surnaturelle. En outre, nous consulterons les conséquences de tel rassemblement autour d'un sermonnaire à l'époque d'al-Tawhîdî.

-B- Fonction du discours sermonnaire

Concernant la fonction du discours sermonnaire, elle est souvent basée sur le recours à la mention des vertus, aux dangers de dépasser le prohibé et ce, au moyen de citer l'exemple des compagnons et du Prophète. Cette méthode permet à l'auditeur de pénétrer le fond du discours reçu, et actualise son attention. Dès lors, sa mémoire se mobilise pour retenir la signification de tel propos, à savoir toutes les règles de conduite morale et religieuse qui conditionnent l'acte ascétique.

Pour cela, l'exhortant emploie un enchâssement des anecdotes et des citations courtes ayant une autorité accrue pour attirer l'attention de l'auditeur. L'enchâssement convoqué puis les citations introduites revêtent un caractère pédagogique, il s'agit d'une méthode de mener son objet jusqu'au bout, puisque le sermon est, de prime abord, une idée simplifiée d'une vision intellectuelle large ; elle touche historiquement le

fond social et rejoint la jonction entre ce qui est religieux et ce qui est humain pour se concorder avec la passion de l'ascète authentique. Dès lors, le sermonnaire n'escamote pas son intention, de sa part, de se conformer sans faille à la tradition prophétique et au modèle missionnaire. C'est en tout cas ainsi qu'il se présente comme un sage dans les littératures hagiographiques et biographies en la matière.

Les hagiographes n'hésitent pas à nous relater des manifestations spectaculaires de sainteté, faisant toute partie du surnaturel, dit-on, et dépasse l'entendement humain, comme le cas d'Ibn Sam'ûn, le sermonnaire populaire de Bagdad. Sa vision, en décidant de soigner la petite fille²⁶, dépasse largement celle des auditeurs. Il incarne l'intervention divine à son côté par le dévoilement du rêve et la réception directe des ordres prophétiques. Tout cela connote une tentation, plutôt au sens de tentaculaire, en quête d'une identité convenable à son devoir et son statut, comme ascète sermonnaire, voire une conformité excessive à la génération des saints.

En effet, au delà de cette conformité, le sermonnaire vise directement l'entendement pour s'assurer que l'auditeur appréhende la bonne voie, dans le sens religieux. C'est dans cette perspective que le sermon fonctionne. Le discours du prédicateur doit être frappant et permet l'ouverture sur la repentance et le renoncement. Voici l'une des manifestes de l'influence du sermonnaire.

« On raconte qu'Abû Sulaymân al-Dârânî dit : « un jour, j'ai assisté à un cercle [d'exhortation] (*maġlis wa'dh*) d'un prédicateur. Son discours m'a touché. Quand je suis partie, j'ai oublié tout. Une deuxième fois, j'y ai assisté et j'ai écouté son sermon, quand j'ai pris le chemin de retour, je ne l'ai pas oublié que lorsque je suis arrivé [chez-moi]. Une troisième fois, je suis revenu, je n'ai pas oublié son sermon jusqu'à mon arrivé chez-moi. Aussitôt, je me suis débarrassé de tout ce qui a un lien avec les transgressions [les péchés] et j'ai tenu le voie»²⁷.

Dans *Al-'imtâ'*, al-Tawhîdî décrit l'état du vizir après la consultation des adages et des propos des ascètes qu'il les a recueillis par la suite de sa demande, comme soulagé. « Lorsqu'il [le vizir] a fini de lire cette partie, il est soulagé et disait : « on est où par rapport à ce chemin [le chemin de piété et de sagesse] ! On déplore Dieu ²⁸ ».

Le soulagement du vizir connote aussi bien la gaieté que le chagrin. Aussitôt, au cours de son audition, le vizir s'est replié dans un long silence et son esprit s'est lancé dans une vision rétrospective, semble-t-il, pour pister son propre parcours. Là encore, l'influence des sermons entendus requiert toute sa fonction d'exhortation.

A la fin de cette nuit, al-Tawhîdî signale que le vizir a bien apprécié le cercle tenu la nuit 23, dans laquelle il a rapporté des *hadîth-s* du Prophète et quelques maximes d'ordre ascétiques de ses compagnons. A la fin de la nuit, le vizir n'a pas manqué de manifester sa jouissance et son soulagement, ainsi, il apprécie : « quel magnifique *maglis* (cercle) ! ».

A l'époque d'al-Tawhîdî et même au delà, le sermonnaire vise l'entendement de l'auditeur, mais aussi il préconise le comportement de l'ascète, à la fois en référence au modèle du Prophète, à la littérature hagiographique précédente et aux modèles des saints en général. L'ascète propose outre que la pédagogie de l'ascétisme, un modèle de vie dépassant le cadre historique pour être convenable aux ascètes du 4^{ème} siècle.

En guise de résultat, pour assumer la fonction du prédicateur et mener le discours ascétique conformément à sa typologie, il faut déployer l'exemple en matière terminologique et en matière de comportement. Comme on voit l'exemple d'Ibn Sam'ûn et d'Abû al-Farağ al-Bagdâdî, deux contemporains à al-Tawhîdî, les ascètes comptent sur la valeur de

leur discours. Simultanément, ils pratiquent manifestement une vie maîtrisée et codifiée afin d'éviter que l'attachement à ce bas-monde, selon leurs expressions, ne triomphe l'illumination divine. Parallèlement, ils doivent procéder, par leur propre comportement, à établir un modèle à suivre pour la foule.

-3-Posture du sermonnaire :

Al-Tawhîdî a connu un mystique Muhammad Ibn 'Ahmad Ibn Ismâ'îl Ibn 'Anbas Ibn Ismâ'îl Abû al-Husayn, le sermonnaire, connu sous le nom d'Ibn Sam'ûn. Né à Bagdâd en 300/912, il a transmis le *hadîth* d'après Ibn Abî Dâwid al-Siğistânî. Il fut un sermonnaire populaire et on le renomme l'énonciateur de la sagesse *al-nâtiq bi al-Hikma*. Tardivement, quelques indications sur son portrait que Ibn al-Ġawzî (m.597) nous a dressé de ce sermonnaire ressuscite bien l'état de cette époque que nous saurions mieux interpréter pour appréhender la vocation ascétique, et plus loin la passion des sermonnaires. Lisons ces indications :

« Il a eu de physionomie et des oraisons (*firâsa wa karamât*). L'ascète Al-Rassâs raconte qu'il avait pour habitude embrasser les pieds d'Ibn Sam'ûn sans qu'il le lui interdise.

-Pour quelle raison ? On a lui demandé.

-Ma fillette tomba malade de l'un de ses pieds. J'ai vu le Prophète Muhammad dans mes rêves en me disant : Dis à Ibn Sam'ûn qu'il mette son pied dessus pour qu'elle guérisse. Le lendemain, je suis sorti tôt et j'ai aperçu qu'il était déjà habillé, je l'ai salué.

-Au nom de Dieu, dit-il. J'ai dis : peut-être qu'il a eu quelque chose à faire, alors je suis allé avec lui et au fur et à mesure j'ai lui proposé ma demande concernant la fillette. Il s'est dirigé directement vers ma maison, il disa « Au nom de Dieu ». Je suis entré et j'ai fait sortir la fillette. Il a mis son pied dessus, [aussitôt] la fillette guérie, alors désormais, j'embrassais ses pieds, dit-il²⁹ ».

Selon cette anecdote, Ibn Sam‘ûn connaît d’avantage la tâche qu’on a lui confiée, à savoir soigner la fillette ; c’est un ordre prophétique, durant les rêves, qu’il a reçu. Du côté du père de la fillette, désormais, embrasser ses pieds entre dans le cadre de savoir manifester la reconnaissance de l’intervention de la sainteté à son côté. Certes, toute l’opération dont nous sommes témoins revêt un aspect extraordinaire. L’état d’esprit du père de la fillette qui a été guérie, est désormais satisfait. Les fruits de l’œuvre ascétique ont eu lieu, il s’agit d’une fusion mutuelle entre la conviction du père et l’acte effectué par le saint.

De là, c’est un ordre prophétique qui vient de se lancer, et par la suite, l’œuvre ascétique tiendra le relève. Le but du père se concrétise. Il s’agit d’une certaine *karâma*, titre d’honorabilité pour les saints. L’entreprise prophétique servait de garant potentiel pour l’acte ascétique. Une telle intervention a pour vocation soutenir l’ascète dans son œuvre. Et là, c’est l’aspect assurant qui vient de se concrétiser. A vrai dire, nous avons coutumes de rapporter tel aspect merveilleux du saint, qui suggérant peut être tentation de son établissement dans la sphère sociale. Sur ce mode suggestif et extraordinaire, la littérature hagiographique à l’époque d’al-Tawhîdî, n’était pas épargnée. Et l’ascète en tant qu’acteur principal dans l’acheminement de l’œuvre prophétique, il n’est pas lacuneux, semble-t-il, d’admettre l’acte d’Ibn Sam‘ûn et de le mettre dans la composition des *karâmât*-s. De là c’est une œuvre qui semble avoir été transmise par la littérature hagiographique depuis des temps immémoriaux.

En outre, cette tendance, bien qu’elle surprenne, au début, la foule, aussitôt, elle prend l’ampleur d’être gardé à l’esprit. Ainsi, le fait que l’acte d’Ibn Sam‘ûn se coïncide en cohabitation avec le rêve d’al-Rassâs, le père de la fillette, rend l’œuvre ascétique plus profond, encore attaché à l’entreprise prophétique et plus forte raison, plus ancré dans les mémoires. En faisant une comparaison entre l’entreprise prophétique et

l'acte d'Ibn Sam'ûn, nous produisons un indice qui génère à son tour une énigme, néanmoins, intervention merveilleuse. Nous avons, en échange, la satisfaction de la foule et bien d'autres acteurs dans la société.

La réponse avancée par al-Rassâs sur la raison pour laquelle il embrasse les pieds d'Ibn Sam'ûn, semble faisant partie de la légitimité de l'acte, qui paraît situé entre l'ordinaire et l'extraordinaire. Mieux encore, relaxer les pieds de la fillette faisant partie de l'ordinaire médical, or le rebondissement des événements et l'apparition prophétique dans les rêves permettent d'établir l'intervention de l'extraordinaire dans cette affaire.

Dans tout état, il nous semble que cette réponse destinée à la foule ayant, d'une part, pour vocation relater l'intervention divine et la conformité entre le rêve et la réalité, de l'autre. Al-Rassâs se réfère aussi bien à sa propre expérience qu'à cette conformité entre le rêve et la réalité pour légitimer son acte d'embrasser les pieds d'Ibn Sam'ûn.

Cette interaction entre la foule et l'ascète suscite bien le statut de l'ascète dans cette perspective. Il s'agit de légitimer sa position vis-à-vis les différents acteurs sociaux et religieux, dans une époque dominée par « l'absence des pieux, des ascètes et des sincères qui se réagissent en écoutant l'invocation » comme le signale al-Tawhîdî dans son introduction de son ouvrage.

Selon al-Tawhîdî, toujours dans l'introduction de son ouvrage *al-îmtâ' wa al-mu'ânasa*, « dans cette époque, on est dépourvu des ascètes capables d'être instruits eux-mêmes et d'instruire autrui à l'aide de leurs instructions», ils doivent mettre un terme à toutes les hypocrisies de la société. Selon les instructions qu'on a rassemblé à partir de la lecture de ses ouvrages, le sermonnaire doit ressembler à un statut, voire à une autorité qui n'est sensible ni aux éloges, ni aux injures de la société. Le

sermonnaire doit prendre cette dimension à la lettre pour mettre en œuvre les dimensions du rappel héritées des générations des ascètes précédents.

Toujours dans la réponse d'al-Rassâs, embrasser les pieds d'Ibn Sam'ûn ne le rendit pas aussi insensible aux regards de la société. Cette dernière, notamment les autorités en place, permettait difficilement à ces merveilleux comportements de ce saint. Aussi furent-ils souvent d'établir un ensemble de grief contre lui, mais il ne se défendait, ni ne protestait. Il savait bien que cette réaction de l'entourage était naturelle puisque cet entourage même ne savait pas encore que ce saint à la faveur d'y être. Il s'agit du *karamât* qui légitime la confiance en soi et que le saint doit s'en réjouir.

A ce stade, il convient de signaler que dans toute société on a de l'estime pour la sainteté, et en particulier dans une société dominée par l'esprit du retour au modèle prophétique, on fait grand cas du miraculeux et de la conception du *karâmât*-s. D'autre part, on a remarqué que les récits hagiographiques, comme celui-ci, ont eu recours à une autorité extérieure au saint, émanant soit de l'expérience ascétique personnelle, son ultime support, soit des « forces occultes, sur le mode merveilleux », nous estimons qu'ici l'acte d'Ibn Sam'ûn nous semble n'obéir qu'à sa propre charisme en matière de *karâmât*. C'est l'une des raisons pour laquelle, il serait important de focaliser l'analyse sur la dimension du *karâma*, en tant qu'il représente un facteur identificatoire pour le type du saint à l'époque d'al-Tawhîdî. En outre, vu le bilan établi par les hagiographes et les biographes, les différents aspects de la sainteté, estimons, ne sont pas à la portée de tout le monde. Certains, dans chaque époque, ont la faveur divine d'y accéder.

-B-Porteur de *Karâma*

Le récit hagiographique en fait appel tout en activant la portée charismatique de telle sainteté et anime l'action avec une caution divine.

Ainsi, on aperçoit que les *karâmât*-s sont les signes charismatiques du pieu. En tant que tels, ils se transmettent, en tout éblouissement, de bouche à oreille, d'abord entre la foule et ensuite, avec telle précaution, entre les élites. Ils donnent lieu, par cette perspective, à une véritable littérature hagiographique mais, en terme de définition, cette littérature demeure enveloppée par plusieurs mystères typologiques et thématiques, et échappe, tout de même, à la restitution. Et même si on reconnaît l'épanouissement d'une littérature dite merveilleuse à l'époque d'al-Tawhîdî, celle-ci, en poussant les rapports entre les deux, est loin d'y être un reflet ou une suite.

Mieux encore, le rapport entre les deux littératures consiste dans l'aspect merveilleux, mais cette première a double sens. D'une part, elle émane, sans équivoque, à la source religieuse et à la dimension de l'ascétisme. D'autre part, une certaine corrélation a pu être établie entre les deux types de littérature au niveau de merveilleux. Ainsi, le *karâma*, dans la littérature à caractère hagiographique, semble, occuper l'axe incontournable dans l'établissement de cette littérature et bien évident son émergence et son épanouissement. S'il fallait confronter les deux types de littérature, le *karâma* semble avoir la spécificité de celle hagiographique par laquelle il requiert son identité.

Au fil de temps, cette dimension dite *karâma* a pu revêtir un caractère problématique, notamment au milieu du 3^{ème} siècle, et a développé une telle provocation, au fur et à mesure que plusieurs d'autres dimensions, comme l'unicité, l'illumination. Al-Tawhîdî, comme un intellectuel ayant son point de vue, n'a pas manqué de souligner ce caractère et juger son apporté. Ainsi, voici son discours sur ce qu'on rapporte sur les *karâmât*-s des ascètes et des pieux :

« Concernant les ascètes et les pieux, on lui prétend que le cuivre se transforme pour eux en or, autre chose leur transforme en argent, que

Dieu leur bouge la montagne, leur fait tomber la pluie, fait végéter la terre et bien d'autres [choses] qui ressemblent bien aux indices des Prophètes qui apportent auprès de Dieu les livres, les recommandations, les lois (*al'-ahkâm*), les sermons et les conseils. Et peut-être, plusieurs gens appellent ce genre qui apparut aux ascètes et aux pieux par *Karâmât-s* et non des signes (*mu'ğizât*). [Or], les vérités ne se changent pas avec [le changement] des noms. Ainsi, ce qui est intitulé *karâma* est aussi bien celui intitulé signe »³⁰.

Devant telle difficulté et telle divergence, il n'est pas étrange de voir al-Nabhânî reprendre la discussion de ce sujet et lui réserve la majorité de son prolégomènes intitulé « de la confirmation de *karâmât-s al-'awliyâ'* (saints) et que chaque signe attribuée à un Prophète susceptible d'être un *karâma* pour un *walî* (saint)³¹ ».

En revanche, ayant focalisé l'examen sur la période couvrant la vie d'al-Tawhîdî, cette littérature dite hagiographique relevant de *karâmât*, contrairement à celle merveilleuse³², a connu un retour à son point de départ, tout en cédant la place à la seconde.

Historiquement, ce retour s'inscrit entre le 3^{ème} et le 4^{ème} siècle de l'hégire. La première date marque l'inquisition de Dhû al-Nûn al-Misrî (mystique égyptien), soit l'an 244, c'est-à-dire un an avant sa mort. Le second siècle se débute avec l'inquisition d'al-Hallâğ et finira par la mise en garde de la pensée mystique en général par les différentes autorités. Ce qui a incité al-Sulamî à la fin de ce siècle à rédiger un ouvrage en hommage aux mystiques inquisitionnés, il s'agit de ce qu'on appelle l'inquisition des mystiques (*Mihan al-sûfiyya*).

En revanche, si on a aucune façon étouffer le mode de vie d'un ascète et mettre ses *karâmât-s* en question, voire suspecter sa vie de mortification et de contemplation, on a encore moins l'ambition d'arrêter

l'épanouissement du discours ascétique tel que se présente dans cette littérature et de juger le compte rendu d'un sermon tenu à l'époque d'al-Tawhîdî.

Notre suivi du plan historique de cette littérature, ainsi que la réaction de ses acteurs, nous amène à signaler que l'exercice ascétique, en dépit de son attachement à la masse populaire, ne cessa pas de s'accroître, notamment à Bagdad qui était sous l'égide des bouyides de tendance chiite. Plusieurs ascètes mentionnés par al-Tawhîdî ont marqué l'imaginaire collectif, non seulement à Bagdad, mais aussi ailleurs, au cours de ce siècle.

Avant d'en citer quelques exemples, il est important de focaliser notre analyse sur la position de l'ascète et de son autorité charismatique. Toujours, à la veille du 4^{ème} siècle, on est loin de s'être libéré de l'inspiration envers les ascètes et les sermonnaires. Voici la dimension et la sphère spécifique qu'on accorde à un ascète vécu à Bagdad, à l'époque d'al-Tawhîdî :

« Abû Mansûr al-Qazzâz nous a raconté d'après Abû Bakr al-Khatîb dit le chef des chefs Abû al-Qâsim 'Alî Ibn al-Hasan dit Abû Tâhir al-'Allâf dit ceci : « J'ai assisté un jour à Abû al-Husayn au *mağlis* d'exhortation, il était assis sur une chaise en train de prêcher. [quant à] Abû al-Fath al-Qawwâs, il était assis à proximité de la chaise, du coup, il s'endormie. Abû al-Husayn s'abstient de parler pendant une heure jusqu'au réveil d'Abû al-Fath et leva la tête. Abû al-Husayn lui disa : « t'as vu le Messenger de Dieu dans ton rêve ?

-Oui, répondit Abû al-Fath.

-C'est pour cela que j'avait une pose par crainte de te déranger et de faire rupture de l'état dans lequel tu étais », rétorqua Abû al-Husayn »³³.

L'acte ascétique, comme se présente dans cette anecdote, est colorié d'une séduction imprévue. Il prétend en un autre modèle constitué

par l'épanouissement de la fonction prédicatrice. Il s'agit d'un modèle de sainteté incarné par Ibn Sam'ûn, un modèle jusqu'à là est redevable, en vertu de son dévoilement des rêves, de la société, et plus particulièrement tout ce qui a assisté à cette scène.

Pour peu que l'on tente également de retenir de cette anecdote, ce qui est jusqu'à là titre de dominateur d'un cercle (*mağlis*) d'exhortation, Abû al-Husayn Ibn Sam'ûn a reçu le dévoilement des rêves. Plus tard, l'autorité politique en place, en qualité de Calife, aura confirmée cette prédisposition, tout en penchant sur une structure d'entretien entre les deux, et qui est rapporté dans les ouvrages historiographiques. Cet entretien est chargé de signes. La reconnaissance du Calife de la sainteté d'Ibn Sam'ûn nous a paru à son tour important en tant qu'interprétation des rapports entre sainteté et politique à Bagdad. Ainsi, il serait important dans l'élément suivant de se pencher sur cet enjeu.

-4-L'enjeu politique dans l'œuvre ascétique

-A-Le sermonnaire : une autorité visée

« Il dit : le chef m'a raconté ceci : « le Calife m'a ordonné de convoquer Ibn Sam'ûn à la cour d'*al-kilâfa*, je l'ai aperçu qu'il était très fâché et nerveux. J'ai convoqué Ibn Sam'ûn tout en étant peur pour lui. Lorsqu'il arriva, je l'ai signalé au Calife. Ce dernier a pris sa place on l'autorisant d'entrer. [Ibn Sam'ûn] entra, salua et commença à l'exhorter. Il débuta par le propos suivant : « On rapporte d'après le prince des croyants 'Alî Ibn Abî Tâlib, puisse Dieu l'honorer ». Il a cité un récit et des *hadîth*-s. Ensuite, il a repris son discours en disant : « on a raconté du prince des croyants 'Alî Ibn Abî Tâlib, puisse Dieu l'honorer ». Il a rapporté d'après lui un *khabar* tout en poursuivant l'exhortation jusqu'à Al-Tâ'i' pleura et on entendit son gémissement, et son mouchoir mouilla des larmes entre ses mains. A ce moment, Ibn Sam'ûn cessa [d'exhorter], [...]. [Lorsque], Ibn Sam'ûn partit, j'étais revenu au bienveillance d'Al-Tâ'i' en lui disant : « O ! Mon protecteur !, Je t'ai vu dans un état de nervosité

sur Ibn Sam'un, et aussitôt ton état a changé en sa présence, pour quelle raison ? .

-Il répond : « on m'a adressé une plainte qu' [Ibn Sam'un] se ridiculisait 'Alî Ibn Abî Tâlib, alors j'ai voulu vérifier lors de sa présence afin que je lui présente [cette plainte] si s'était le cas. Or, lorsque il s'est présenté devant moi, il a débuté son sermon par la mention de 'Alî Ibn Abî Tâlib [avec la formule « Puisse Dieu l'honorer »], puis il a poursuivie [son discours] avec la [même démarche et la même formule]. [Cependant], il avait le mérite de transmettre d'après d'autres [personnalités] sans débiter [par 'Alî], alors j'ai pris connaissance, par sa présence, qu'il est innocent, et on sait jamais, peut être il s'est fait dévoiler (*kûšifa*)³⁴ »³⁵.

Bien que le mécontentement soit souvent répandu entre les autorités et les pieux, l'exemple de la rencontre entre Ġa'far al-Sâdiq³⁶ avec aL-Rachîd³⁷ donne lieu, cela n'escamote pas une certaine dérive dans la typologie de cette relation. En effet, il est évident qu'on accorde à cette rencontre entre Ibn Sam'un et al-Tâ'i'Li-Allâh une lecture et même une relecture, aussi n'est-il pas fortuit que même Ibn al-Ġawzî l'a signalé tout en donnant un avis ; c'est un événement merveilleux *qissa 'aġiba* survenu l'an 367. Cet historiographe du 8^{ème} siècle dans son recueil *Chronique d'Histoire* garde à l'esprit que cet événement est majeur, marquant un point incontournable dans l'enjeu entre le politique et le religieux, mais de quelle façon ? Ibn al-Ġawzî s'abstient à mentionner quelques détails ; mais son terme « merveilleux » peut envelopper toutes les significations. Il nous a laissé une éventualité pour développer ce merveilleux, tout en gardant à l'esprit la dimension visée par Ibn al-Ġawzî.

Selon cette citation, il nous semble que l'autorité politique chiite en place a retenu un ensemble de griefs contre Ibn Sam'un : il dénonce 'Alî, il incite à la résurrection, il met en question la légitimité de Âl-al-Bayt (la famille de 'Alî) en question. Telle accusation remet même la légitimité des bouyides, alors les princes de Bagdad et de la Perse, en

question. Tout cela au cours des séances d'exhortation qu'il tienne par lesquelles on conférait une connotation particulière.

Bien que le politique à l'époque d'al-Tawhîdî a manifesté une certaine curiosité envers les saints et, par la suite, avait réconcilié l'acte, il y a eu, cependant des points sur lesquels on ne peut pas passer sous silence. Jugeant l'acte sermonnaire provoquant, le politique a tenté d'examiner le rapport entre le contenu du sermon tenu et leurs significations par rapport à la situation.

Cette mesure, bien qu'elle reflète aussi bien l'influence graduelle du prédicateur sur la foule que l'émergence d'une autorité éminente, est considérée comme dangereuse. Dans les deux cas, sans mettre pour l'instant l'acte ascétique en question, le politique procède à établir sa présence partout dans les coins, voire même dans la perception populaire.

Serait-il tôt de signaler ceci ou, mieux encore d'admettre cette procédure politique comme une sorte de pressentir une certaine résurrection sur le politique en place. En tout cas, de prime abord, ce sont quelques anecdotes et quelques événements historiques qui suggèrent ceci.

En effet, vu son fort lien avec la foule et sa capacité d'influence sur le récepteur, le sermonnaire doit beaucoup à son autorité charismatique et à sa compétence intellectuelle³⁸, l'une des raisons qui motive telle autorité à prendre garde et d'entamer telle mesure dès que le moment nécessite, sans toutefois faire une allusion à ses intentions de façon à confirmer les capacités réelles du sermonnaire.

Dans cette perspective, le Calife en qualité d'autorité politique et religieuse n'escamote pas son souci de suivre les sermonnaires dans leurs activités. Bien évident, il représente le gardien politique et le protecteur d'une orthodoxie religieuse lutte contre toute hérésie.

D'ailleurs, à peine un an qui suit la mort d'al-Hallâğ, les différentes autorités remettent en cause le phénomène mystique et sermonnaire. Les *fuqahâ'* et les autorités politiques en place, appuyés par plusieurs doctrines ont souvent formé des accusations contre quelques pieux.

Plus qu'on avance dans le temps, plus qu'on constate que l'enjeu entre le politique et le religieux s'accroît. D'une part, le prédicateur gagne de plus en plus du terrain et l'œuvre ascétique prend l'ampleur par l'organisation des groupes à vocation ordonner le bien et défendre le mal. D'autre part, le politique prend du recul dans la scène populaire. En dépit de leur valeur religieuse, les séances d'exhortation tenu par les pieux ont pu revêtir un caractère de provocation éminente, en tout cas considérées comme telle par rapport à un autre pouvoir constitué par le consensus, dit-on *al-kilâfa*, représenté par al-Tâ'i' Li-Allâh³⁹.

Ainsi, L'effet remarquable, et en même temps très fort, qu'Ibn Sam'ûn imprima à la société d'al-Tawhîdî investi désormais par un autre type d'autorité, voire un autre type de sacré, « le sacré hagiographique », a certes, provoqué plus d'un. Mais, l'on a coutumes d'aller plus loin dans ce conflit de pouvoir et dans cette course d'investissement d'autorité, notamment entre les ascètes (*zuhhâd*) ou mystiques (*mutasawwifa*) d'un coté et le politique légitimé par le religieux officiel.

Pour la situation précise qui nous préoccupe, si les sermons d'Ibn Sam'ûn ne faisant pas l'unanimité de ceux qui ont remonté le renseignement, son discours, en revanche, a trouvé un écho et été agréé par une personnalité aussi prestigieuse⁴⁰, s'agit-il bien du Calife, le prince des croyants installé à Bagdad, à l'époque d'al-Tawhîdî.

A ce niveau, reconnu et agréé aussi bien par le prince protecteur de la *kilâfa* chiite, que par la masse populaire⁴¹, depuis son accès à

l'espace sermonnaire, l'exhortation d' Ibn Sam'ûn et ses charismes ayant achevé son innocence et d'être acquitté. Son exhortation a convaincu le vizir. Dès lors, notre sermonnaire, en dépit de son dévoilement (*kûsîfa*) des intentions du vizir, aura la faveur de suivre un second pas dans l'établissement d'une notoriété, jadis, caractère de fierté pour le saint et de transcendentalisme pour sa vocation.

Néanmoins, cette distance parcourue graduellement, dans l'imaginaire collectif, par notre sermonnaire implique l'épanouissement d'une tendance ascétique à vocation provocatrice. Serait-il en vain, ainsi, de confier à l'histoire cette grâce ? Probablement, il est difficile. Ainsi, plus tard, nous apercevons que le vizir de ce Calife prendra des mesures restreintes, voire menaçantes contre les cercles ascétiques et les assemblés d'exhortations.

« D'après Abû al-Thanâ' 'Adad al-Dawla entra Bagdad, alors les habitants morts de faim et de brûlure suite aux conflits entre les chiïtes et les sunnites, il dira : « le problème de ces rapporteurs (*al-qussâs*) c'est qu'ils incitent le peuple à l'effusion de sang et à la saisie de leur argent, alors il a appelé dans tout le pays à l'interdiction de rapporter ni dans une mosquée, ni dans la rue et de ne pas servir Les noms des Compagnons comme un instrument [de convaincre] et celui qui veut supplié, il n'a que de faire mention du Coran, [...] ⁴² ».

En réalité, 'Adûd al-Dawla, lors de son règne, a introduit une sécurité qu'elle n'avait pas connue depuis longtemps. Il rendit à Bagdad sa prospérité. Pour éviter des troubles politiques et les émeutes idéologiques, il interdisait les sermonnaires de côtoyer les mosquées et de tenir des séances d'exhortation. Cette mesure avait pris suite, comme nous relate Ibn al-Ġawzî et avant lui al-Bagdâdî, aux incidents graves ayant lieu entre les chiïtes et les sunnites.

En outre, al-Tawhîdî n'a pas manqué de rapporter, à la marge de son discours sur les deux vizirs, l'anecdote suivante : « il [le visir Ibn al-'Amîd] considère que son interdiction des sermonnaires et les prédicateurs [de tenir des séances] par crainte qu'ils introduisent des interpolations et des équivoques [dans leurs sermons], [...] ⁴³».

Devant telles circonstances, il nous semble que les ascètes à l'époque d'al-Tawhîdî, à Bagdad comme ailleurs se mêlent dans des sujets politiques. Ce qui valorise le mépris de la caste politique en place, sachant que le reste du monde musulman n'était pas épargné des conflits et les ascètes partout ont signalé leur mécontentement. On rapporte qu'un ascète s'appelle Abû Bakr al-Nâbilsî a blâmé al-Mu'iz lî Dîn Allâh (m. 365) le prince de l'Égypte, en lui disant : « vous avez changé la profession de foi et vous avez tué les ascètes et vous avez prétendez [la possession de] l'illumination divine⁴⁴ ». Devant telle condamnation, le prince n'a pas manqué de tenir contre cet ascète un jugement extrême.

A l'époque d'al-Tawhîdî, il nous semble que l'œuvre ascétique est devenu potentiellement incompatible avec les données de la situation politique en place, le politique n'avait guère d'autre choix que faire face. Le résultat est le fait que les uns ont fui Bagdad, les autres se sont intégrés les confréries, d'autres ont choisi le désert et la montagne, se sont donnés à la prière, comme le rapporte al-Tawhîdî, pour être loin de ces troubles.

Néanmoins, En se mêlant dans des sujets politiques, certains ascètes n'ont pas manqué de rédiger des ouvrages ayant particulièrement une connotation provocante. Ainsi, à un moment, ou on autorise de maudire les oumayyades, les ennemis historiques des chiites, certains ascètes, comme nous est parvenu, a rédigé un ouvrage en hommage à Mu'âwiya, le représentant de ce clan et l'ennemi redoutable historiquement des chiites. Il s'agit de Ibn al-Qawwâs al-Zâhid⁴⁵. Il a

composé un ouvrage intitulé « *Fadâ'il Mu'âwiya* » (*les mérites de Mu'âwiya*)⁴⁶

Si c'est le cas, nous pouvons admettre que l'ascète, à l'époque d'al-Tawhîdî, commençait à se doter d'une idéologie politique et à fonder un appui dans la sphère populaire. Mise en valeur par le Prophète et de ses compagnons, le sermon avait pour fonction de défendre le mal et d'ordonner le bien, mais à l'époque d'al-Tawhîdî, si on mesure l'authenticité de ces récits relevant de la littérature hagiographique, a prit un nouvel élan, en matière de fonction. Son objectif comporte l'incitation à la résurrection contre une société marginale et une caste politique corrompue.

¹ AL-RÂZÎ Muhammad Ibn Abî Bakr Ibn 'Abd al-Qâdir, *Muktâr al-Sihâh (Dictionnaire)*, Liban, Librairie de Liban, 1988, p. 116. L'ouvrage comporte 311p., il est le résumé du Sihâh d al-Ġawharî, il a gardé l'organisation alphabétique de son prédécesseur, c'est-à-dire le commencement par la dernière lettre du mot. En vertu de son importance, le ministère de l'éducation égyptienne a publié un exemplaire avec une organisation alphabétique au cours du 20^{ème} siècle.

² AL-TAHÂNAWÎ, *Kaššâf istilâhât al-funûn*, V.III, p. 610.

³ Ibn 'Abd Rabbîh Šihâb al-Dîn Ahmad Ibn Muhammad (né à Quourtou 246/860- 328/942), *Al-'iqd al-farîd*, éd. 'Abd al-Maġîd al-Tarhînî, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'ilmiyya, 1987. Tome III.

⁴ *Al-'iqd al-Farîd*, V. III, p. 119. lignes 1-2.

⁵ *Al-'iqd*, V. III, p. 120. lignes 19.

⁶ *Al-'iqd*, p. 119. lignes 10-11.

⁷ *Al-'iqd*, p. 119. lignes 13-14.

⁸ M.358, le 14^{ème} de la 1^{ère} génération de *Tabaqât al-sûfiyya* d'al-Sulamî.

⁹ *Tabaqât al-sûfiyya*, p. 113.

¹⁰ *Tabaqât al-sûfiyya*, p. 189, adage 17.

¹¹ *Tabaqât al-sûfiyya*, p.216, adage 23, le dernier adage.

¹² *Tabaqât al-sûfiyya*, p. 224, adage 8.

¹³ AL-TAWHÎDÎ, *op. Cit.*, p. 18.

¹⁴ RATDKE B., *Encyclopédie de l'Islam*, « wâ-'idh », V. XI, p. 62, N. E, Leiden, Brill, 2005.

¹⁵ *Al-'iqd al-farîd*, V.III, p. 82, lignes 6-7-8.

¹⁶ IBN al-Nadîm, *al-Fihrist*.

¹⁷ Al-Tawhîdî signale que le mystique Abû al-Faraġ al-Bagdâdî avait l'habitude de se rendre au cercle d'Ibn al-'Amîd pour l'exhorter, *akhlâq al-wazîrayn*, p. 283. Al-Bayhaqî rapporte également qu'Al-Mansûr le deuxième calife abbasside, convoque 'al-'Awzâ'î, un ascète, pour l'exhorter. AL-BAYHAQÎ Ibrâhîm, *Al-mahâsin wa al-masâwi'*, Beyrouth, Dâr Sâdir, 1970, p. 337.

- ¹⁸ Jurisconsulte, ascète et écrivain, mort 157. Cité par al-Tawhîdî dans plusieurs endroits, notamment dans la nuit 24, à la marge de son recueil des paroles des ascètes.
- ¹⁹ AL-BAYHAQÎ Ibrâhîm, *Al-mahâsin wa al-masâwî'*, Beyrouth, Dâr Sâdir, 1970, p. 337.
- ²⁰ Al-Tawhîdî, *akhlâq al-wazîrayn*, p. 283, lignes 6-7-8.
- ²¹ AL-TAWHÎDÎ, *al-'imtâ' wa al-mu'ânasa*, nuit 24.
- ²² AL-TAWHÎDÎ, *op. cit.*, nuit 24.
- ²³ ARKOUM Mohammed, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X siècle : Miskawayh philosophe et historien*, p. 157, ligne 19-20.
- ²⁴ Avant de sa comparution devant al-Mutawakkîl, alors le Calife abbasside à Bagdad l'an 244, Dhû al-Nûn al-Misrî a reçu le soutien de quelques-uns. Le même cas s'applique également sur Ibn Sam'ûn lors de sa présentation à la cour de 'Adhad al-Dawlâ.
- ²⁵ D'ailleurs, le même terme (*Mihan al-sûfiyya*) a fait l'objet d'un titre d'ouvrage d'al-Huġwîrî, mort 469/1076, soit 53ans après la mort d'al-Tawhîdî 414/ 1023.
- ²⁶ Nous reportons le lecteur au troisième élément de ce chapitre.
- ²⁷ AL-QUŞAYRÎ, *Traité de la mystique*, p. 93, lignes 6-9. (376/986-465/1072) à Nisabûr, mystique de tendance Châfi'ite. Il est accusé d'hérésie l'an 440, ce qui l'a obligé à quitter Nisabûr pour une période de 15ans. Parmi ses ennemis fervents, les mu'tazilites et les hanbalites.
- ²⁸ *Ibid.*, fin nuit 24.
- ²⁹ Ibn al-Gawzî, *al-muntadham fî târîk al-'umam wa al-mulûk*, vol 15, Beryrouth, dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1ème éd, 1992, p. 5, notice 2051.
- ³⁰ AL-TAWHÎDÎ, *al-'imtâ' wa al-mu'ânasa*, nuit 17.
- ³¹ AL-NABHÂNÎ, *Ġâmi' karâmât al-'awliyâ'*, V. I, p. 14-68.
- ³² On signale l'émergence de plusieurs ouvrages comme *Les milles et une nuit* et *al-Faraġ ba-'da al-ššidda* de al-Tannûkhî (contemporain à al-Tawhîdî).
- ³³ IBN AL-ĠAWZÎ, *Al-muntadhim. Op. cit.*
- ³⁴ Verbe dont le nom est *mukâšafa* (dévoilement) une station mystique et considéré aussi parmi les caractéristiques de la prophétie, voir al-Baqillânî, *'i-ġâz al-qur'ân*.
- ³⁵ IBN AL-GAWZÎ, *Al-Muntadhim*,
- ³⁶ Cité par al-Tawhîdî, *mathalib al-wazîrayn*, éd. Muhammad Ibn Tâwîl al-Tanġî, Beyrouth, Dar Sâdir, 1991, p.255.
- ³⁷ Nous nous permettons de renvoyer le lecteur au Chapitre III que nous consacrons à la relation entre le mystique Ġa'far al-Sâdiq et al-Rašîd, dans notre mémoire de DEA, *Le statut du soufi selon le Tadhkirat al-'awliyâ' (le Mémorial des saints)* de Farîd al-Dîn 'Attâr, à la bibliothèque LEA Université Michel de Montaigne Bordeaux III (France).
- ³⁸ Un suivi biographique des sermonnaires contemporains à al-Tawhîdî nous permet de signaler qu'ils sont des jurisconsultes, des traditionnistes et des récitateurs du Coran.
- ³⁹ Sa représentation est formulaire, mais les autorités reviennent au clan bouyide de tendance chiite dominé l'Iraq à l'époque d'al-Tawhîdî.
- ⁴⁰ On rapporte également qu'il a fait pleuré le Calife al-Tâ'i' Li-Allâh.
- ⁴¹ On rapporte que même les femmes assistent à ses séances, une habitude sans précédente et dépourvue des traces dans l'histoire des Arabes musulmans.
- ⁴² IBN AL-ĠAWZÎ, *op. Cit.*, V.14, p. 129.
- ⁴³ *Akhlâq al-wazîrayn*, p. 168.lignes5-6.

⁴⁴ IBN AL-ĞAWZÎ, *op. Cit.*, V. 14, p. 245.

⁴⁵ , Il s'appelle Yûsif Ibn 'Umar al-Zâhid, bagdadien, né 300, m. 385., il est honnête, pieux. Il a transmis des propos mystiques attribués à son prédécesseur Ma'rûf al-Karkhî, et à son contemporain Ga'far al-Khuldî.

⁴⁶ AL-KHATÎB al-Bagdâdî, *Târîkh Bagdâd*, Beyrouth, Dâr al-kitâb al-'arabî, V. 14, p. 325-327.