

Catherine Mayeur-Jaouen

**La vision du monde par une hagiographie
anhistorique de l'Égypte ottomane
Les *Tabaqât sharnûbiyya* et les quatre Pôles**

LES *TABAQÂT* de Sharnûbî ne sont pas un texte inconnu. Plus d'une dizaine de manuscrits de l'œuvre sont conservés en Égypte, dont six manuscrits au Caire, un à Alexandrie et un à Tantâ¹. Il en existe également plusieurs à Londres, Berlin, Tübingen, Paris, Tunis et Istanbul². Cette profusion montre le rayonnement de ces *Tabaqât*, spécialement à la fin du XVI^e siècle et au début du XIX^e siècle, période à laquelle plusieurs de ces manuscrits ont été copiés. Ce rayonnement a été confirmé par l'édition des *Tabaqât sharnûbiyya* sous forme lithographiée en 1863, sous forme éditée en 1281/1865, puis rééditée de façon identique en 1305/1888³. On sait par ailleurs que ce modèle d'hagiographie a inspiré d'autres confréries, et pas uniquement en Égypte : l'ordre turc Khalwatî-Jarrâhî par exemple déclare reconnaître dans le manuscrit des *Tabaqât* conservé à Istanbul la prédiction de la fonction de Pôle (*qutb*) dévolue à son fondateur, Pîr Muhammad Nûr al-Dîn al-Jarrâhî, né en 1678⁴. L'œuvre de Sharnûbî est restée également connue au sein de la confrérie Burhâmiyya jusqu'à aujourd'hui, ainsi qu'au sein de son vigoureux surgeon, la Burhâniyya soudanaise, dont

1. Alexandrie *Tārikh* 103. Sur les manuscrits conservés à Dâr al-kutub, cf. *infra*, note 16.

2. Brockelmann, GAL, II, p. 439, 447 et p. 469. Cf. également Ibrahim Hafsi, « Recherches sur le genre *Tabaqât* dans la littérature arabe », *Arabica*, XXIII, 1976, p. 37-38. Pour les manuscrits conservés en d'autres endroits qu'au Caire, mentionnons British Museum Or. 6306 (DL 34) ; catalogue Berlin Ahlwardt III, 226, n° 3371 : manuscrit We 1725 ; Tübingen 15 et 232 ; Tunis, Zaytûna, III, 235, 1700, 2 ; Istanbul, Selîm Aghâ 821 ; Fâtîh 2768 ; Düyümlî 547 ; Paris ms. BNF Ar. 1361 et Ar. 4908.

3. Édition sous le titre *Tabaqât al-'allâm al-shaykh Ahmad al-Sharnûbî yadbkuru fihâ manâqib al-awliyâ' al-arba' a wa karâmât ashâb al-ashâ'ir*. La première édition est due à Mustafâ Effendî Shâhîn (54 pages) et la deuxième est attribuée à Muhammad al-Bulqînî (48 pages), peut-être seulement par reprise du nom de l'auteur présumé du texte.

4. S. Yola, *Schejh Nureddin Mehmed Cerrahi und sein Orden (1727-1927)*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1982, p. 162. Notons au passage que, selon les Jerrâhî actuels et par un raccourci légendaire intéressant, Sharnûbî aurait été le *khalîfa* et le gendre d'Ibrâhîm al-Disûqî : son texte daterait du XIV^e siècle de l'ère chrétienne... Cf. www.jerrahimidwest.org.life/life-of-hadrat-pir.htm ; consulté en décembre 2006. Cet intérêt des soufis turcs explique la récente édition du texte de Sharnûbî en Turquie, traduit et transcrit en turc moderne.

l'essor remarquable au xx^e siècle a atteint l'Europe (notamment nordique) et le Nouveau Monde. Des extraits de Sharnûbî sont en effet cités par le cheikh soudanais Muhammad 'Uthmân 'Abduh (m. 1983), fondateur de la Burhâniyya, dans ses propres écrits⁵. Consécration suprême, le passage des *Tabaqât sharnûbiyya* qui a trait aux rapports entre Sharnûbî et l'hagiographe Sha'rânî est enfin cité sur le site Internet de la Burhâniyya en anglais et en allemand⁶.

Les *Tabaqât sharnûbiyya* sont une hagiographie anhistorique. Dans les rapports délicats entre hagiographie et historiographie, il existe en effet toutes sortes de possibilités qui vont de l'autobiographie autographe au récit scrupuleux et fidèlement daté d'un disciple, récit qui confine parfois à la chronique. Le texte hagiographique peut n'être aussi qu'un obituaire un peu étoffé dans une notice biographique. Il peut s'agir enfin d'une profusion de vies de plusieurs saints, étoffées de légendes et de récits de miracles. Ici, de la façon la plus nette, il ne s'agit pas de raconter le récit de vie d'un saint ou de plusieurs saints – ce récit fût-il très légendaire –, il ne s'agit pas davantage – malgré le titre et le mot de *Tabaqât* – d'évoquer une génération de saints de telle ou telle époque, ni même leurs miracles. Rien à voir par exemple avec les textes contemporains de Munâwî ou de Muhibbî sur les soufis et ulémas du xi^e/xvii^e siècle, qui s'inspirent explicitement de sources écrites et orales⁷. Les *Tabaqât sharnûbiyya* ont un tout autre but : elles visent à rendre compte d'une vision du monde qui explique le partage de la terre entre les quatre Pôles, *al-aqtâb al-arba'*, c'est-à-dire les deux Irakiens Ahmad al-Rifâ'î (m. 572/1176-1177) et 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (m. 561/1165-1166), et les deux Égyptiens Sayyid Ahmad al-Badawî (m. 675/1276) et Ibrâhîm al-Disûqî (m. 687/1288 ou 1296)⁸. Dans la cosmogonie du soufisme égyptien, telle que l'expriment les *Tabaqât*, les quatre Pôles sont les saints présents de toute éternité et même dès la pré-éternité, et leur rôle cosmique et eschatologique est fortement mis en avant. Peu importe leur vie terrestre, puisque les quatre Pôles se confondent avec leurs fonctions hiérarchiques, elles-mêmes expression des principes supérieurs qui président aux destinées du monde⁹.

À thème original, style original. Le texte des *Tabaqât* recourt à un mode incantatoire : certains passages étaient probablement destinés à être contés et chantés – le texte est proche

5. Sur ce cheikh, cf. V.J. Hoffman, *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, University of South Carolina Press, Columbia, ch. 10 et cf. P. Liguori, « Renouveau shâdhilî au Soudan contemporain : la Burhâniyya du cheikh Muhammad 'Uthmân 'Abduh », dans dir. É. Geoffroy, *Une voie soufie dans le monde, la Shâdhiliyya*, Maisonneuve et Larose, Espace du temps présent, Paris, 2005, p. 338-341. Cf. M. Frishkopf, « Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saints Veneration and Mysticism : Sîdî Ibrâhîm al-Dasûqî, Shaykh Muhammad 'Uthman al-Burhani, and their Sufi Orders », *Religious Studies and Theology*, v. 20, n^{os} 1 et 2, 2001, article diffusé sur <http://www.arts.ualberta.ca/~michaelf/Changing Modalities.rtf> (38 pages). Consulté en janvier 2007.

6. Sharnûbî y est appelé Ahmad 'Arabî al-Sharnûbî. Cf. www.burhaniyya.info.

7. M. Al-Muhibbî, *Khilâsat al-athar fî a'yân al-qarn al-hâdî 'ashar*, Le Caire, 1284/1868.

8. Les dates de ce dernier oscillent d'une source à l'autre ; Helena Hallenberg retient 1255-1296 comme dates de vie de Disûqî.

9. D. Gril, « Sources manuscrites de l'histoire du soufisme », *Annales islamologiques* 28, Ifao, Le Caire, 1994, p. 101.

du *madh* que l'on déclame dans les pèlerinages aux tombes des saints. Le style souvent savoureux recourt à des dialogues humoristiques proches de l'inspiration dialectale. C'est une œuvre qui puise manifestement dans la tradition orale, comme c'est d'ailleurs le cas de toute hagiographie, mais il s'agit ici d'une tradition orale qui n'affleure que rarement aussi crûment dans la tradition écrite. Sans doute les *Tabaqât* de Sharnûbî ont-elles alimenté, en retour, cette même tradition orale.

La diffusion et le succès de l'œuvre invitent à la considérer non pas comme un *hapax*, mais au contraire comme l'un de ces écrits qui révèlent un continent enfoui, celui de la culture soufie dite « populaire » – une notion bien discutable, puisque l'on verra au contraire à quel point ce soufisme est fortement imprégné de l'hagiologie complexe d'Ibn 'Arabî. Il ne s'agit pas d'un texte isolé : signalons par exemple le *Kitâb kashf al-niqâb 'an ansâb al-arba'a al-aqtâb*, écrit par 'Abd al-Qâdir al-Makkî (m. 1033/1623) édité au Caire en 1309/1893. Signalons surtout un texte sans doute contemporain de nos *Tabaqât* et qui lui ressemble fort, le *Kitâb al-sirâj al-nâ'ir bi-karâmât ashâb al-ashâ'ir*, de 'Abd al-Mu'tî b. Sâlim b. 'Umar al-Shalabî al-Qâdirî al-Misrî al-Shâfi'î al-Simillâwî (m. vers 1110/1698), dont il subsiste une copie de 1119/1707-1708 conservée à Dâr al-kutub. Le résumé qui en est donné par Denis Gril montre un texte quasiment similaire au nôtre : c'est « l'épopée mythique de la venue au monde successive de l'esprit des quatre Piliers de la terre : Rifâ'î, Jîlânî, Badawî et Disûqî. Créés de la lumière du Prophète antérieure à toute création, l'esprit de ces quatre héros (*abtâl*) a combattu les polythéistes aux côtés du Prophète. De même que celui-ci, malgré son antériorité, ne se manifeste qu'à la fin des temps, ces quatre saints n'apparaissent que plus tard. Le premier à sa venue prend possession de la terre, mais doit ensuite partager avec le suivant, jusqu'à Disûqî qui a bien du mal à faire admettre sa place et sa supériorité. On peut penser que l'auteur, malgré sa *nisba* de qâdirî, était avant tout burhâmî. Chaque saint choisit lors de son investiture une couleur qui sera celle de ses affiliés : noir, vert, rouge, blanc et vert¹⁰ ».

Les *Tabaqât* de Sharnûbî qui émanent, elles aussi, du milieu burhâmî, suivent un scénario très proche et couchent sur le papier une croyance considérée jusqu'à aujourd'hui comme l'un des piliers du soufisme populaire égyptien, la croyance dans les quatre *aqtâb* comme Pôles non seulement fondateurs des confréries soufies, mais pivots et maîtres du monde. L'œuvre est constituée de récits emboîtés comme des poupées-gigognes : elle commence par le récit fait par Sharnûbî à son disciple al-Bulqînî d'une vision ; cette vision se serait produite sur la Ka'ba en 970/1562-1563, soit vingt-quatre ans avant la mort de Sharnûbî. La vision de Sharnûbî consiste essentiellement en une rencontre avec Ibrâhîm al-Disûqî (m. 1296) qui lui révèle maints secrets. Inspirée constamment par la consultation de la Table bien gardée (*al-Lawh al-mahfûz*), la vision explique l'organisation du monde entre les quatre Pôles (*al-aqtâb al-arba'a*). Disûqî, *primus inter pares*, proclame ses *karâmât* depuis

10. Sur l'auteur, cf. GAL II 322, S II 444, *Mu'jam* VI 177. Résumé de ce manuscrit proposé par D. Gril, *op. cit.*, p. 109.

sa naissance, puis chacun des trois autres Pôles (dans l'ordre d'apparition Badawî, Jîlânî, Rifâ'î) vient à son tour déclamer ses mérites avec jactance (*fakhr*). Après la présentation des quatre Pôles, enfin réunis sur la terrasse de la Ka'ba, le texte revient à Sharnûbî que Dieu a placé comme intermédiaire entre Lui-même et le grand hagiographe 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî¹¹ : manière de donner à Sharnûbî et à ses *Tabaqât* la préséance sur Sha'rânî et ses célèbres *Tabaqât*. Ibrâhîm al-Disûqî instruit alors Sharnûbî sur la division du monde entre les quatre Pôles, notamment sur la création de leurs âmes, puis leurs naissances respectives dans le monde : cette fois l'ordre chronologique est restitué, on voit successivement Ahmad al-Rifâ'î naître, revendiquer le port de la couleur noire et la totalité du monde. Il doit ensuite partager le monde en deux avec Jîlânî à la venue de celui-ci, qui choisit le vert. Arrive alors Badawî qui revendique sa part : la terre est alors partagée en trois tiers. Badawî choisit le rouge. Descend enfin Ibrâhîm al-Disûqî qui revendique à son tour ses droits, soutenus par le Prophète : sur les vingt-quatre *qîrât* qui divisent le monde, quinze lui reviennent, tandis que les trois autres Pôles doivent se résigner à se partager les neuf *qîrât* restants en trois *qîrât* chacun. Enfin Disûqî accepte de choisir à la fois le vert et le blanc comme couleurs emblématiques de sa confrérie : ce sont les couleurs que portait le Prophète.

Que signifie cette vision du monde ? De quand date-t-elle ? Que doit-elle à l'héritage mamelouk, que manifeste-t-elle du soufisme d'époque ottomane, qu'annonce-t-elle enfin du soufisme égyptien à venir, celui des XIX^e et XX^e siècles ?

Éléments pour une attribution et une datation du texte

Marcia Hermansen et Helena Hallenberg sont, à notre connaissance, les deux seuls chercheurs qui aient consacré une étude aux *Tabaqât* de Sharnûbî, la première dans un article paru en 1991 ; la deuxième dans sa thèse de 1997 sur Ibrâhîm al-Disûqî qui recourt abondamment au texte de Sharnûbî entre autres sources¹². Marcia Hermansen date rapidement le texte du début du XIX^e siècle, d'abord parce qu'elle a travaillé uniquement d'après la lithographie de 1863, ensuite parce qu'elle a collaboré avec une folkloriste spécialiste de la Geste hilalienne, enfin parce que le contenu du texte lui paraît à l'évidence relever d'un type de soufisme populaire et oral, donc, selon elle, nécessairement tardif : « (...) both the contents of the text and the dates of al-Bulqînî's life place its composition in the late 1800's... » Elle note par exemple que le style semble venir d'histoires orales et il est vrai

11. À cette trame, les *Tabaqât sharnûbiyya* ajoutent une longue liste supposée annonciatrice de saints à venir après l'an 1000 de l'hégire, soit après la mort de Sharnûbî en 994 H. – liste citée essentiellement pour souligner l'infériorité de Sha'rânî comme saint et comme hagiographe par rapport à Sharnûbî.

12. M.K. Hermansen, « Miracles Language and Power in a 19th Century Islamic Hagiographic Text », paru dans *Arabica*, novembre 1991, fasc. 3, p. 326-350 et H. Hallenberg, *Ibrâhîm al-Disûqî (1255-1296) – a Saint Invented*, Department of Asian and African Studies, University of Helsinki, 1997.

que l'œuvre de Sharnûbî renvoie manifestement à un genre hagiographique très en vogue aux débuts de l'édition égyptienne, les *qisas* éditées au Caire dans la seconde moitié du XIX^e siècle. À notre avis, loin de prouver le caractère tardif ou récent des *Tabaqât sharnûbiyya*, pourtant, le style très particulier du texte atteste justement l'ancienneté des *qisas* dont il s'inspire¹³. Quant au style « oral » du texte, ne faut-il pas rappeler que toute hagiographie écrite renvoie d'abord et nécessairement à un récit oral ? Enfin le soufisme dit populaire n'est pas le fruit tardif d'une dégradation de l'époque ottomane ou du XIX^e siècle : il est sans doute aussi vieux que le soufisme médiéval lui-même.

La datation des *Tabaqât* de Sharnûbî pose, il est vrai, problème, à cause de ses hypothétiques auteurs, mais un bref examen de Brockelmann permet déjà de se convaincre que les *Tabaqât sharnûbiyya* datent bien de l'époque ottomane, puisqu'il en existe plusieurs manuscrits antérieurs au XIX^e siècle¹⁴. La question est plutôt de savoir si les *Tabaqât* de Sharnûbî remontent à la fin du XVI^e siècle ou au XVII^e siècle. Dans sa thèse sur Ibrâhîm al-Disûqî, après avoir discuté cette question de datation, Helena Hallenberg semble retenir finalement, mais avec prudence, la fin du XVI^e siècle, soit peu avant la mort de Sharnûbî, comme période vraisemblable de composition du texte¹⁵.

Examinons d'abord les manuscrits conservés au Caire¹⁶. L'un n'est pas daté, un autre semble dater du XIX^e siècle, mais quatre autres copies datées sont plus anciennes, l'une de 1197/1783, l'autre de 1195/1781, et surtout deux copies de 1106/1695 et 1109/1698, c'est-à-dire de l'extrême fin du XVII^e siècle de l'ère chrétienne. Examinons maintenant les datations de quelques manuscrits européens. Des trois copies parisiennes, l'une n'est pas datée, une deuxième remonte à 1106/1695 et la troisième date de 1204/1789-1790. Quant aux deux manuscrits berlinois, l'un – copié par 'Alî b. Muhammad b. Yûnis al-Qabbâlî al-Shâfi'î (Berlin, We 1725 que nous utiliserons quand nous ne recourrons pas à la version imprimée) –

13. Sur les *qisas* consacrées à Badawî par exemple, cf. les travaux d'Enno Littmann, et C. Mayeur-Jaouen, « La princesse et le saint au pays des chrétiens », *Annales islamologiques* 26, 1992, p. 127-180.

14. GAL II 339 et GAL S, II 447 et 469. De Sacy, *Journal des savants*, 1831, 158. Au sujet de Sharnûbî, cf. également, Abû l-'Aynayn, 1988, 6 et Khalaf Allâh, 1967, 290-291.

15. H. Hallenberg, *Ibrâhîm al-Disûqî (1255-1296) – a Saint Invented*, Department of Asian and African Studies, University of Helsinki, 1997, p. 26-28.

16. Le premier, d'une écriture assez claire, mais assez taché, est intitulé *Tabaqât al-'alîm al-shaykh Ahmad b. 'Uthmân al-Sharnûbî*. Il est enregistré sous la cote *Târikh* 1861, microfilm 38165. Il compte 57 folios, n'est pas daté. Le deuxième, particulièrement lisible et d'une petite écriture serrée, non paginé (il compte 46 pages), est intitulé *Tabaqât al-awliyâ' li-l-Bulqînî*, *Târikh* Tala'at 1856, microfilm 13 572. Il s'agit d'une copie du 15 rabî' I 1195/1781. Le troisième, *Târikh* Tala'at 1857, microfilm 13 530 est intitulé *Tabaqât Sharnûbî*. La copie date de 1158 H., a été reprise en 1197/1783, et a appartenu à Ahmad al-Husaynî al-'Alawî al-Azmîrî, un *kâtib* d'Istanbul, petite écriture soignée. Le microfilm est en deux morceaux. Le quatrième, *Târikh* Khalîl Aghâ 32, microfilm 4853 est d'une grosse écriture très lisible, entièrement vocalisé, et compte 113 folios. Plusieurs dates inscrites au début portent sur l'entrée à Dâr al-Kutub, en 1286 H. La copie est un achat du *darwish* 'Abd al-Karîm en 1248 et est entrée dans la bibliothèque de Khalîl Aghâ comme *habs* en 1286. Il existe enfin deux manuscrits dans la collection *Tasawwuf* Taymûr qui datent de l'extrême fin du XVII^e siècle : *Tasawwuf* Taymûr 42 qui date de 1109 H. et *Tasawwuf* Taymûr 101 qui date de 1106 H.

date de 1119/1707, tandis que l'autre date de 1100/1688, copié par Ahmad b. Ahmad al-Zîr al-Sâwî al-Sa'îdî al-Ahmadî. Cela achève de nous convaincre que l'œuvre, loin d'être le produit du XIX^e siècle et l'expression d'un soufisme populaire supposé tardif, remonte au moins à la deuxième moitié du XVII^e siècle, soit moins d'un siècle après la mort de Sharnûbî. Ceci rend du coup beaucoup moins invraisemblable son attribution sinon à Sharnûbî, du moins à l'un de ses disciples directs ou indirects, très probablement membre de sa confrérie, la Sharnûbiyya : peut-être bien le fameux al-Bulqînî auquel le texte aurait été révélé ou transmis.

Que sait-on sur ces deux auteurs ? Ahmad b. 'Uthmân 'Arab al-Sharnûbî (931/1524-994/1585-1586) est un cheikh soufi égyptien qui résida à La Mecque et à Istanbul, exerça plusieurs années dans sa *zâwiya* du Darb al-Ahmar et voyagea en Asie Mineure où il mourut et fut enterré lors de son deuxième périple. Sa *nisba* renvoie à un village égyptien de la Buhayra proche de Damanhûr, Sharnûb, où il fut élevé et où sa famille resta implantée. Plusieurs de ses œuvres sont citées par Brockelmann : des *'Aqâ'id*, un *Kitâb al-Tawhîd*. La *Tâ'iyyat al-sulûk ilâ malik al-mulûk*, commentée et éditée en 1886 par son descendant 'Abd al-Majîd al-Sharnûbî (m. 1929), constitue la quintessence de son enseignement soufi. Son descendant donne de lui une courte biographie, avec un *nasab* qui rattache Sharnûbî aux Compagnons de Sayyid al-Badawî et à de nombreux saints du Delta, et un enracinement confrérique qui le situe à la fois comme shâdhilî et burhâmî¹⁷. La plus répandue des œuvres de Sharnûbî est les *Tabaqât* qu'il aurait inspirées à son disciple Muhammad al-Bulqînî sous un titre qui varie d'une copie à l'autre, mais qui est parfois mentionné comme *Al-Kashf al-ghuyûbî fî tabaqât al-Sharnûbî*. Sharnûbî était membre de la Burhâmiyya fondée au XIII^e siècle par le saint égyptien Ibrâhîm al-Disûqî dont il se présente comme le disciple direct – instruit en mode subtil par le cheikh du Delta égyptien sur le toit de la Ka'ba. Sharnûbî fut aussi le fondateur d'une confrérie, la Sharnûbiyya (ou encore Sharâniba ou Sharâniyya)¹⁸ qui fut, avec la Shahâwiyya, l'une des deux principales branches de la Burhâmiyya dans le Delta du Nil¹⁹. Le rôle de Sharnûbî dans l'histoire de la Burhâmiyya fut tel qu'il passe parfois aujourd'hui pour avoir été le gendre d'Ibrâhîm al-Disûqî et pour avoir vécu entre la fin du XIII^e et le début du XIV^e siècle²⁰. La confrérie Sharnûbiyya qui existe jusqu'à présent en Égypte continue à être basée à Sharnûb.

L'auteur ou le rédacteur du texte, Muhammad al-Bulqînî, serait-il donc un disciple direct de Sharnûbî ? Ou un disciple indirect du XVII^e siècle, qui n'aurait eu un contact avec Sharnûbî qu'en mode subtil, là aussi ? Au début des *Tabaqât*, Muhammad al-Bulqînî, après des eulogies sur les saints, raconte avoir pris le pacte (*'ahd*) du Pôle (*qutb ghawth*)

17. *Tâ'iyyat al-sulûk*, p. 156 sq.

18. J.S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1971, p. 275.

19. F. De Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt, A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism*, Brill, Leyde, 1978, p. 18, 118-119.

20. Cf. *supra* note 4.

Ahmad b. 'Uthmân al-Sharnûbî, puis lui avoir demandé des renseignements sur la Loi (*shari'a*) ; le maître s'avise alors de l'instruire dans la science de la Voie et de la Vérité (*haqîqa*), c'est-à-dire de lui enseigner qui sont les quatre patrons des confréries (*ashâb al-ashâyir*)²¹ et quelles sont leurs particularités : pourquoi chacun a choisi une couleur distinctive et comment ils se partagent la terre entre eux à l'exclusion de tout autre saint. Nous ne savons rien de ce Muhammad al-Bulqînî, inconnu des obituaires mamelouks comme de Brockelmann, sinon qu'il se proclame le disciple de Sharnûbî dans son texte²². Première question : Bulqînî est-il un descendant de la famille de lettrés bien connue sous ce nom à l'époque mamelouke²³ ou s'agit-il seulement d'une *nisba* répandue qui a trait au village de Bulqîn, en Gharbiyya ? Rien ne permet de trancher. Deuxième question : à quelle période a vécu Muhammad al-Bulqînî ? Est-il un soufi de la toute fin du xvi^e siècle et du début du xvii^e siècle qui aurait survécu à son maître Sharnûbî (m. 1585-1586) pour mettre par écrit ses pensées ? Ou n'aurait-il connu son maître que par mode subtil et appartiendrait-il alors à un siècle ultérieur – et lequel ? Ou encore y aurait-il eu plusieurs Muhammad al-Bulqînî, nom somme toute banal dont le prestige ancien aurait été repris à l'occasion par quelque épigone homonyme²⁴ ? La tradition légendaire et confrérique, en tout cas, situe bien Bulqînî à la fin du xvi^e siècle : 'Abd al-Majîd al-Sharnûbî (m. 1929), un soufi et *faqîh* malékite azharien descendant de Sharnûbî, fut l'éditeur et commentateur d'une œuvre de son ancêtre, la *Tâ'iyyat al-sulûk ilâ malik al-mulûk*, en 1886 : il y cite Muhammad al-Bulqînî comme un disciple direct de son ancêtre, enterré à Bulqîn²⁵.

Dans l'absence de réponses claires à ces questions et en attendant une édition de texte qui tiendrait compte de tous les manuscrits existants, notre datation ne peut être que fort prudente : les *Tabaqât* de Sharnûbî dont l'auteur reste quasiment inconnu datent peut-être réellement de la fin du xvi^e siècle, soit peu après la mort de Sharnûbî en 1586. Elles peuvent

21. Notons au passage que le mot *ishâra*, pl. *ashâ'ir* ou *ashâyir* est un synonyme de *tariqa* au xvii^e siècle. Cf. F. De Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions*, note 8, p. 8-9. Le terme *arbâb al-ashâyir* est utilisé comme équivalent de *arbâb al-turuq*.

22. Khalaf Allâh écrit curieusement que Bulqînî a été le professeur de Sharnûbî, *Al-Sayyid Ibrâhîm al-Disûqî*, p. 260-291. Helena Hallenberg souligne le lien entre la famille des lettrés Bulqînî et les Karakî – qui ont joué un rôle important dans la construction hagiographique autour de Disûqî, cf. H. Hallenberg, *op.cit.*, p. 28-29.

23. É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, Damas, 1995, p. 158.

24. Helena Hallenberg penche pour un soufi du début du xix^e siècle qui aurait rédigé des *Manâqib Ibrâhîm al-Disûqî*, dont un manuscrit est conservé à Florence. Elle signale aussi que Bulqînî peut n'avoir été que l'éditeur du texte au xix^e siècle : l'examen des manuscrits ne permet pas de soutenir ces hypothèses. Peut-être le nom de Bulqînî a-t-il été repris par un homonyme, ou même dans le désir obvie de copier la tradition : mais l'ancienneté de certains manuscrits des *Tabaqât* qui parlent explicitement de Bulqînî de même que le témoignage de 'Abd al-Majîd al-Sharnûbî cité en note 30 ne nous permettent pas de suivre cette hypothèse du xix^e siècle pour notre texte. Nous devons remonter plus haut.

25. Ahmad 'Arab al-Sharnûbî, *Tâ'iyyat al-sulûk ilâ malik al-mulûk, sharahâ wa haqqaqahâ al-shaykh 'Abd al-Majîd al-Sharnûbî al-Azharî*, Maktabat al-Qâhira, Le Caire, 1980 : Bulqînî est cité dans la liste des disciples de Sharnûbî, p. 162 et il est précisé qu'il est enterré à Bulqîn. La première édition de ce livre a été faite au Caire à Matba'at Muhammad Mustafâ en 1304/1886.

aussi dater du xvii^e siècle et en tout cas d'avant 1688, date du plus ancien manuscrit repéré, ce que corroborerait l'existence d'un texte analogue, le *Kitâb al-sirâj al-nâ'ir bi-karâmât ashâb al-ashâ'ir* déjà cité qui date de la fin du xvi^e siècle. Que les *Tabaqât* de Sharnûbî datent de l'époque ottomane (fin du xvi^e siècle ou du xvii^e siècle) ne signifie pas, de toute façon, que les origines du texte ne remontent pas, en amont, à l'époque mamelouke : l'attribution du texte et sa construction sont intimement liées à la constitution de l'hagiographie d'Ibrâhîm al-Disûqî en particulier et à celle des quatre Pôles en général.

Un discours hagiographique nouveau ou le bilan d'une construction hagiographique antérieure ?

Il faut donc commencer par caractériser les étapes de cette périodisation hagiographique qui ont pu être repérées pour les quatre saints considérés. Dans les *Tabaqât* de Sharnûbî, Rifâ'î est présenté comme le plus âgé, celui qui est descendu sur terre en premier. Cette antériorité est contraire à la vérité historique puisque c'est en réalité Jîlânî qui mourut le premier. Mais si, dans la liste des quatre *aqtâb*, Rifâ'î est toujours supposé être le premier, c'est pour suivre la vérité confrérique égyptienne : celle-ci voit dans la Rifâ'iyya une sorte de confrérie-mère dont émanent peu ou prou toutes les autres. Vérité confrérique qui rend compte finalement d'une autre réalité historique : c'est bien la Rifâ'iyya qui s'implanta d'abord en Égypte, et la Sutûhiyya (plus tard Ahmadiyya) de Badawî, comme son saint patron lui-même, firent d'abord figure de disciples des Rifâ'îs. Quant à Ibrâhîm al-Disûqî, il est réputé être le fils d'un cheikh rifâ'î et avoir été lui-même un Ahmadî – selon des sources assez tardives, il est vrai. On raconte même que la mère d'Ibrâhîm al-Disûqî aurait été la fille d'Abû l-Fath al-Wâsitî qui introduisit la Rifâ'iyya en Égypte²⁶. Les saints « confrériques » les plus anciens que l'on puisse effectivement repérer dans le paysage du Delta égyptien sont bien des cheikhs rifâ'îs.

Arrive ensuite Jîlânî, à vrai dire peu individualisé dans notre texte : il est présenté comme le saint de l'Irak – davantage que Rifâ'î –, il est le saint de Bagdad, le saint des contrées où l'on parle persan aussi bien qu'arabe, il est aussi le saint de la science. La Qâdiriyya ne joue toutefois pas en Égypte un rôle tel que Sharnûbî – ou Bulqînî – estime devoir beaucoup s'attarder sur Jîlânî. Rifâ'î et Jîlânî, à vrai dire, n'avaient peut-être guère besoin d'hagiographes supplémentaires, étant donné l'ancienneté et la richesse de la tradition hagiographique qui les concerne.

Ce n'est pas le cas d'Ahmad al-Badawî et d'Ibrâhîm al-Disûqî, les deux saints égyptiens de la liste : ce sont eux dont la construction hagiographique est la plus récente, ce sont eux qui sont au centre de nos *Tabaqât*, ce sont eux enfin dont les mausolées sont vénérés en Égypte, l'un à Tantâ, l'autre à Disûq dans des pèlerinages déjà considérables au xv^e siècle.

26. H. Hallenberg, *Ibrâhîm al-Disûqî*, p. 61-62.

Quand leurs figures apparaissent-elles en pleine lumière dans l'hagiographie écrite²⁷ ? On observe d'abord une grande obscurité des deux Pôles égyptiens jusqu'au début du xv^e siècle. Tous deux apparaissent pour la première fois sous la plume d'Ibn al-Mulaqqin (m. 1402) dans ses *Tabaqât al-awliyâ'* écrites à la fin du xiv^e siècle, de la façon la plus laconique et allusive. Mêmes allusions chez Maqrîzî (m. 1442) qui constate l'existence d'un culte, dans le cas de Disûqî, plus qu'il ne raconte une vie, et se montre un peu plus disert pour évoquer Badawî. D'une façon générale, Badawî est cité au xv^e siècle par davantage de sources qu'Ibrâhîm al-Disûqî : c'est en effet à cette époque que l'hagiographie de Badawî connaît une véritable explosion, ce qui correspond à l'essor des mouleds de Tantâ, ces pèlerinages annuels consacrés à son mausolée. Quant aux confréries fondées par nos deux Pôles, elles restent aussi peu connues : la confrérie Sutûhiyya (plus tard Ahmadiyya) n'apparaît au xiv^e siècle que par allusions. La Disûqiyya ou Burhâmiyya est citée pour la première fois par Muhammad al-Sakhâwî (m. 1497)²⁸. Dans le cas de Disûq, au xv^e siècle, on entrevoit un culte local actif, associé à une famille de saints avec transmission héréditaire. À Tantâ comme à Disûq, le culte du saint est soutenu par le pieux sultan Qâytbây (1468-1497) qui fait agrandir les mausolées à la fin du xv^e siècle. Ni Disûq ni son patron n'ont alors l'envergure qu'atteignent Badawî et son pèlerinage : Sakhâwî évoque déjà au xv^e siècle le mouled de Tantâ comme le plus important pèlerinage du monde musulman. Avec un temps de retard, Disûqî va cependant rejoindre Badawî au premier plan : c'est à la toute fin du xv^e et au début du xvi^e siècle que s'enfle le corpus hagiographique qui lui est consacré. Dans le cas de Disûq, un *khalîfa* du mausolée d'Ibrâhîm, appelé Ahmad Jalâl al-Dîn al-Karakî (m. 1494 ou 1506), va diffuser énergiquement l'hagiographie de son saint patron dans plusieurs œuvres. Il est le premier à lui donner le titre de Pôle (*qutb*). Enfin Sha'rânî (m. 1565) et Sharnûbî (m. 1586) vont s'employer – d'une façon très différente – à donner aux deux Pôles du Delta les premières places dans le Panthéon égyptien.

Le tournant du xvi^e siècle marque donc un changement notable dans les motifs hagiographiques des vies de Badawî et de Disûqî. Nous nous heurtons ici à un délicat problème historique : ce tournant hagiographique du xvi^e siècle est-il l'annonce d'un phénomène nouveau (qui serait donc spécifiquement ottoman) ou simplement la mise à jour et la codification d'une transmission orale de la fin de l'époque mamelouke ? Nous inclinons à privilégier la deuxième hypothèse : Sha'rânî et Sharnûbî, s'ils écrivent tous deux vers 1550-1560, ne font après tout que coucher par écrit (ou dicter) le legs de ce fameux xv^e siècle où se mettent en place pour de longs siècles le légendaire des saints égyptiens et le paysage religieux de la campagne nilotique – construction qui s'opère dans un monde dévasté par

27. Sur tout ce qui suit, cf. C. Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid al-Badawî, un grand saint de l'islam égyptien*, Ifao, Le Caire, 1994 et H. Hallenberg, *Ibrâhîm al-Disûqî, (1255-1296) – A Saint Invented*, Department of Asian and African Studies, University of Helsinki, 1997.

28. Cf. H. Hallenberg, *op. cit.*, p. 16-17. Burhâmiyya renvoie à Ibrâhîm, le nom du saint, tandis que Burhâniyya renvoie à son surnom : Burhân al-Dîn.

la peste noire et par le recul dramatique de la proportion de coptes dans la population rurale. La dépopulation et les mouvements migratoires, comme l'ampleur du mouvement de conversions, les destructions d'églises et le recul des pèlerinages coptes laissent place libre aux saints soufis et à leurs fêtes, aux patrons de villages et à leurs familles qui tiennent un terroir et y ancrent leurs légendes. L'avènement des deux Pôles égyptiens relèverait donc de traditions de la fin du xv^e siècle, formalisées au xvi^e siècle : quand bien même ce serait un obscur Bulqînî qui retranscrirait à la fin du xvii^e siècle une tradition plus ancienne, celle-ci a peut-être réellement l'âge de Sharnûbî. Le choix de cette hypothèse permet également de rendre compte du poids considérable de l'eschatologie dans cette nouvelle vision de Badawî et de Disûqî, devenus des saints cosmiques dont l'intercession sauve le monde – et pour commencer leurs disciples : or cette insistance sur l'eschatologie dans l'hagiographie musulmane me paraît bien un héritage de la fin de l'époque mamelouke²⁹.

Examinons d'ailleurs la constitution de nos textes : il est certain que Sha'ranî s'inscrit dans la lignée de ses maîtres ahmadîs lorsqu'il parle de Badawî et de Disûqî, et c'est d'abord son maître Muhammad al-Shinnâwî (m. 932/1526), cheikh de la puissante Shinnâwiyya, branche de l'Ahmadiyya, dont il cite l'enseignement lorsqu'il parle des deux Pôles du Delta. Pour Sharnûbî, se produit le même phénomène, cette fois du côté burhâmî : il est lui-même le disciple et le successeur de Muhammad al-Shahâwî (né en 874/1469-1470 ; mort en 949/1542-1543), fondateur de la Shahâwiyya, issue elle-même de la Burhâmiyya³⁰. De même, il reprend certains traits de l'hagiographie écrite par Karakî, le *khalîfa* du mausolée de Disûq, mort en 1494 ou 1506. Une bonne part des hagiographies de Sha'ranî et de Sharnûbî – hagiographies indiscutablement ottomanes et aux tonalités très différentes – est donc due à la mise au clair et à jour de l'héritage soufi de la fin de l'époque mamelouke, en fait de la fin du xv^e siècle et du début du xvi^e siècle.

Ce phénomène ne se limite pas à l'hagiographie : c'est aussi le cas d'autres grands textes littéraires égyptiens qui viennent, à la même époque, fixer cet héritage oral. Ainsi du *Roman de Baybars* dont le début de l'époque ottomane voit les versions se former ; ainsi peut-être de certains des contes des *Mille et Une Nuits* pour lesquels les plus récentes études tendent à prouver une mise en forme ottomane – d'après un substrat mamelouk lui-même fondé sur des matériaux anciens. Dans tous les cas, il semble bien que ce soit au début de l'époque ottomane que l'on ait décidé de reprendre et de synthétiser un héritage littéraire mamelouk, jusque là essentiellement oral. C'est encore à cette tradition orale que ressortissent les légendes (*qisas*) populaires à propos des saints égyptiens ou de l'imam 'Alî,

29. C'est cet héritage eschatologique mamelouk que récapitule Suyûtî, cf. A. Heinen, *Islamic Cosmology*, Beirut Texts and Studies, Bd 27, Beyrouth, 1982. Sur l'importance de l'eschatologie aux derniers siècles du Moyen Âge musulman et sur le rôle qu'y jouent les saints, cf. N. Amri, *Les messagers de l'espérance*, Éditions du Cerf, Paris, 2008.

30. Cf. Ahmad 'Izz al-Dîn 'Abd Allâh Khalaf Allâh, *Min Qâdat al-fikr al-sûfî al-islâmî, al-Sayyid Ibrâhîm al-Disûqî*, Le Caire, s. d., p. 311. F. De Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Brill, Leyde, 1978, p. 18.

légendes dont l'imprimerie naissante fixera à nouveau le souvenir dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

La mise par écrit de la tradition orale à l'époque ottomane est décisive : elle va fixer une vision du monde, une cosmologie, à un moment de stabilité politique et sociale, et va tracer pour longtemps les grands traits de l'imaginaire soufi égyptien. Cet imaginaire est véhiculé par les plus importantes confréries – importantes d'abord en termes démographiques – supposées fondées par les quatre Pôles : l'Ahmadiyya de Badawî, la Burhâmiyya de Disûqî, la Rifâ'iyya d'Ahmad al-Rifâ'î, la Qâdiriyya de Jîlânî, et leurs multiples branches. Sharnûbî, en affirmant qu'Ibrâhîm al-Disûqî (m. 1288 ou 1296) est le plus tard venu des quatre Pôles et le plus jeune, exprime une vérité historique peut-être, une vérité d'implantation confrérique sûrement : la Burhâmiyya est venue après les autres, n'émerge vraiment qu'à l'extrême fin du XV^e siècle et au XVI^e siècle, et a dû justifier sa place, voire revendiquer une primauté que les Rifâ'iyya et Ahmadiyya n'étaient pas prêtes à lui concéder. La primauté du saint de Disûq a été étayée par l'apparition au XVII^e siècle de textes qui lui sont attribués, comme la fameuse *Jawhara*.

Cette place toute nouvelle de la Burhâmiyya, conquise vers 1500, n'est pas seulement spirituelle : il s'agit bien de partages territoriaux des campagnes du Delta, et le symbolisme des vingt-quatre *qirât* qui diviserait la terre et dont quinze échoient à Ibrâhîm al-Disûqî correspond bien à d'âpres luttes sur le terrain pour constituer des « fiefs » alimentés par des fondations pieuses (*rizaq ihbâsiyya*) – là encore une institution mamelouke enregistrée et comme fossilisée par le cadastre ottoman³¹. Il s'agit de s'arroger des revenus pour entretenir tombeaux de saints et *zâwiyas*. La province de la Buhayra, dans le Delta, où se trouve Sharnûb est effectivement, jusqu'à aujourd'hui, un bastion bien réel de la Burhâmiyya, et cet arrière-plan des plus concrets n'est pas à oublier lorsque Ibrâhîm al-Disûqî, dans un élan, s'écrie : « Nous possédons les terres de l'Inde, du Yémen, du Shâm et de toutes les régions. Toute la terre est devenue mes disciples (*atbâ'î*)³². » L'Inde et le Yémen, peut-être pas ; mais les campagnes de la Buhayra où grandit Sharnûbî, certainement... La fonction de Pôle donnée à Disûqî explique sans doute son pouvoir cosmique et planétaire ; à l'aune d'un hagiographe égyptien qui s'adressait aux villageois du Delta comme aux soufis du Caire, une telle jactance faisait le constat d'une réalité terrestre.

Comme toute hagiographie, les *Tabaqât* de Sharnûbî sont un texte de combat, et les discours des quatre Pôles qui nous sont rapportés sont d'abord revendicatifs : il s'agit pour

31. Cf. C. Mayeur-Jaouen, « Maîtres, cheikhs et ancêtres : saints du Delta à l'époque mamelouke », *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, éd. par R. McGregor et A. Sabra, Ifao, Le Caire, 2006, p. 41-50 et cf. C. Mayeur-Jaouen et N. Michel, « Cheikhs, *zâwiya*-s et confréries du Delta central : un paysage religieux autour du XVI^e siècle », *Sociétés rurales ottomanes*, éd. par M. Afifi, R. Chih, B. Marino, N. Michel et I. Tamdogan, Ifao, Le Caire, 2005, p. 139-162.

32. Berlin We 1725, fol. 74a.

chaque Pôle d'expliquer son rôle, sa place et de proclamer des prodiges particulièrement étonnants. Il s'agit pour la Burhâmiyya et son fondateur de revendiquer une place aux côtés – et au-dessus – des trois saints prédécesseurs. Il s'agit pour Sharnûbî – ou son disciple – de s'arroger comme hagiographe un rang supérieur à celui de Sha'rânî lui-même – qui se présentait pourtant comme le rénovateur (*mujaddid*) de son temps. Il s'agit enfin de clore la liste des quatre Pôles pour ne laisser la place à aucun autre saint qui prétendrait au même rang. Sharnûbî lui-même est présenté comme Pôle (*qutb*), mais il est désormais entendu pour notre auteur que la liste canonique des quatre *aqtâb* doit s'achever avec Disûqî³³. Dans une légende révélatrice que rapporte notre texte, Disûqî mange une moitié de pomme : s'il l'avait mangée tout entière, déclare Sharnûbî, nul n'aurait été *qutb* après lui jusqu'au jour de la Résurrection. Il y aura encore des Pôles après Disûqî, mais aucun n'aura la même stature. En étant le premier à fixer la liste canonique des autres Pôles, Sharnûbî verrouille un imaginaire : désormais, ne pourra plus émerger qu'une littérature dévotionnelle sur les quatre *aqtâb*, sur les descendants du Prophète (*Ahl al-bayt*) dont ils font partie, enfin sur les textes pieux (*ahzâb*) attribués à Disûqî et à Badawî, littérature florissante aux xvii^e, xviii^e et xix^e siècle. Peut-être des hagiographies comme les *Tabaqât* de Sharnûbî faisaient-elles le constat d'une stabilité confrérique nouvelle, celle de l'époque ottomane.

Les quatre Pôles, cousins et rivaux

De quand date ce motif des quatre Pôles, intimement lié au soufisme égyptien d'époque ottomane et contemporaine ? Avec cette question, on retrouve les mêmes interrogations que l'on vient d'évoquer : l'affirmation à l'époque ottomane de cette tétralogie dont les *Tabaqât* de Sharnûbî fixent pour longtemps les règles est-elle une nouveauté ou non ? Il faut d'abord chercher d'où vient cette idée. Dans la constitution de ce Panthéon si typiquement égyptien, on peut lire une réutilisation manifeste de la hiérarchie hagiologique d'Ibn 'Arabî à propos des quatre Piliers (*awtâd*), un terme déjà présent chez Hujwîrî au xi^e siècle, et que notre texte n'ignore d'ailleurs pas. « Ils sont les quatre *awtâd* », proclame notre hagiographe (We 1725, fol. 95a) à propos des quatre Pôles³⁴. Mais ces *awtâd* dont chacun garde l'un des

33. Peut-être la chose n'allait-elle pas de soi : la liste des quatre *aqtâb* a parfois été réduite à trois ; Abd al-Rahmân al-'Aydârûsî (m. 1192/1778), par exemple, écrivit un commentaire sur un texte anonyme intitulé *Majmû' min manâqib al-asâtidha al-thalâtha al-Sayyid al-Badawî wa l-Disûqî wa l-Rifâ'î*, ms. Dâr al-Kutub *Târîkh* 2126, microfilm 36001 : malgré son titre, le texte ne porte que sur Badawî. Peut-être s'agit-il d'une amputation. La tradition égyptienne ultérieure a parfois écarté un ou deux de nos quatre Pôles (en général les deux Pôles irakiens) pour le ou les remplacer par l'imâm Shâfi'î ou le cheikh Abû l-Hasan al-Shâdhilî ou encore le cheikh khalwatî Muhammad al-Hifnî (m. 1181-1767). Enfin, certaines autres grandes confréries implantées en Égypte comme la Shâdhiliyya ne partageaient peut-être pas la *Weltanschauung* de nos soufis du Delta...

34. Les *Tabaqât* de Sharnûbî appelle aussi les quatre Pôles les « quatre Hommes » (*al-rijâl al-arba'a*). Le *Kitâb al-sirâj*, dont nous avons souligné la proximité avec notre texte, utilise également le terme *abtâl* (héros), dont on doit remarquer la proximité avec *abdâl*.

points cardinaux, sont chez Ibn 'Arabî, en principe, des saints vivants, chacun d'eux étant à sa mort remplacé par l'un des sept *abdâl* qui eux veillent sur les sept climats. D'autre part, ils ne correspondent qu'au troisième degré de la hiérarchie des fonctions cosmiques, après le *qutb* et les deux *imâms*. « Les désigner comme *aqtâb* est une façon de leur donner une promotion³⁵. » Ici, l'hagiologie soufie semble avoir rejoint une cosmogonie ancienne et profonde, d'origine nettement antéislamique, qui voyait la Ka'ba, par exemple, soutenue par quatre piliers³⁶, et qui décrivait les quatre porteurs du Trône céleste³⁷.

Cosmogonie double, où l'on oscille entre le trois et le quatre : comme l'a justement souligné Helena Hallenberg, il existait aussi une tradition non moins ancienne évoquant une sainte Trinité, celle des trois Pôles, tradition qui se maintint d'ailleurs chez certains auteurs à l'époque ottomane dans une liste restreinte d'où l'on exclut généralement Jîlânî. L'islam classique donnait, là aussi, quelque fondement à cette trinité : on décrit trois étendards qui descendent du ciel à la naissance du Prophète, trois piliers qui soutiennent le monde. Les trois pôles faisaient aussi référence à l'Est, à l'Ouest et au Milieu. Les saints vénérés dans l'Égypte du xv^e siècle n'étaient sans doute que trois Pôles : comme les mousquetaires, ils passèrent à quatre lorsque Disûqî apparut en pleine lumière. Notre texte insiste sur le trouble des trois *aqtâb* quand survient le quatrième pour revendiquer sa part : une façon de dire à quel point la Burhâmiyya, tard venue, a pu faire figure de trouble-fête. Disûqî emploie quelques arguments frappants : si Dieu avait envoyé un prophète après Muhammad, ç'aurait été moi. C'est dire, un peu brutalement, que les saints sont les héritiers des prophètes, et Disûqî plus que les autres.

Une fois ce partage entre les quatre Pôles opéré, l'époque ottomane se plaira à déceler des signes du partage providentiel du monde entre les quatre *aqtâb* : Dieu a institué les quatre Pôles comme les quatre points cardinaux, certes, mais aussi comme les quatre archanges ou les quatre fleuves du Paradis, comme le souligne un manuscrit de 1588³⁸, comme les quatre califes, ou même, rappelle notre propre texte, comme les quatre *madbhabs*, comme les quatre Piliers du monde, comme les quatre Livres (probable allusion à Ibn 'Arabî). Cet accord profond avec une vision ancienne du monde, retravaillée par les soufis, explique le succès du motif des quatre Pôles, devenu une caractéristique du soufisme égyptien.

La complexe hagiologie d'Ibn 'Arabî se retrouve ici à chaque pas, vulgarisée, peut-être incomprise, en définitive assimilée. Le passage entre la fin de l'époque mamelouke et l'époque ottomane où se joue le thème des quatre Pôles est en effet le moment où l'hagiologie

35. Michel Chodkiewicz, lettre du 22 février 1992. C. Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid al-Badawî, un grand saint de l'islam égyptien*, Ifao, Le Caire, 1994, p. 526-527.

36. C'est une idée présente chez Tabarî, cité dans B. Radtke, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*, Beirut Texts and Studies, Bd 51, Beyrouth, 1992, p. 18.

37. Cf. Qazwîni, éd. Wüstenfeld, cité par Heinen, p. 189 et cf. Kisâ'i dans les *qisas al-anbiyâ'*.

38. Ms. Berlin, Spr. 837, f^o 151-b. Notons que ce dernier texte est copié en 1588, une vingtaine d'années après la mort de Sha'rânî et à peu près au moment de celle de Shamûbî. C'est encore une preuve de l'ancienneté du motif des quatre Pôles.

d'Ibn 'Arabî devient hagiologie manifeste : en étudiant les manuscrits soufis conservés à Dâr al-kutub, Denis Gril constate que, « si les *abdâl*, attestés dans le *hadîth*, font l'objet dès le v^e/xi^e siècle, de traités à part (...), les autres textes consacrés à l'ensemble de cette hiérarchie (*qutb*, *awtâd*, *anjâb* etc.) n'apparaissent que beaucoup plus tard, entre les ix^e/xv^e et x^e/xvi^e siècles. L'influence d'Ibn 'Arabî y est en général visible. On trouve certes de nombreuses allusions au rôle caché des saints dans la littérature hagiographique et parfois doctrinale. Mais le fait que des traités lui soient spécialement consacrés dénote à cette époque une certaine tendance à parler ouvertement de notions réservées normalement à une élite³⁹. » D'abord furent proclamés les noms des trois Pôles : Sharnûbî fut sans doute l'un des premiers à proposer la liste des quatre Pôles. La liste canonique des quatre Pôles du soufisme égyptien, avec ces noms et dans cet ordre, s'est donc probablement fixée à la fin du xv^e siècle et au début du xvi^e siècle, au moment où se mirent en place les strates hagiographiques complexes de Badawî et de Disûqî, au moment où se fixèrent pour longtemps les codes et le paysage mental et réel du soufisme égyptien.

Un paysage marqué par la proximité et la compétition : dans les *Tabaqât* de Sharnûbî, les quatre Pôles sont présentés comme des cousins (*awlâd 'âmm*) et comme des rivaux. Les quatre Cousins ont pour aïeul commun le Prophète (*jiddî*) qui proclame sa paternité à leur égard, par exemple en s'adressant à Badawî : « *wa qâla li: anta waladî, yâ Ahmad* » (We 1725, fol. 78a). Tous quatre proviennent de la lumière prophétique. Et Badawî de s'exclamer : « Ne sais-tu pas que je viens de la lumière de mon aïeul le Prophète, la prière et le salut de Dieu soient sur lui ? » (*amâ ta'lam innî min nûri jiddî al-mustafâ*) (We 1725, fol. 78a). De cette lumière pré-crétionnelle a été créé le monde, divisé en vingt-quatre parts (*qîrât*). C'est aussi par l'ascendance des quatre Pôles que se justifie pleinement leur prétention : lorsque Badawî se voit jugé un peu jeune par ses deux prédécesseurs, il convoque ses aïeux – descendants du Prophète – qui plaident pour lui. Lorsque Disûqî se voit considéré avec la même condescendance, il fait venir le Prophète lui-même qui met un terme à toute contestation. Disûqî, proclament nos *Tabaqât*, descend à la fois de la branche hasanide et de la branche husaynide, donc des deux petits-fils du Prophète : l'importance du rôle donné à sa mère, appelée Fâtima, souligne le rôle de transmission de celle-ci dans une généalogie (*nasab*) bénie.

Bien que tout le texte soit l'expression de la jalousie des Pôles les uns vis-à-vis des autres, et en réalité des rivalités confrériques, chacun d'eux proteste de leur parfait accord :

« Nous avons pris le pacte (*'abd*) les uns des autres, et il n'y a aucune différence entre nous ; Dieu maudit qui prétend : « celui-ci est d'une *tariqa*, celui-là d'une autre », il maudit qui dit : « celui-ci a une assemblée (*majlis*) de *dhikr*, et celui-là un autre » (We 1725 79a).

Les secrets des quatre Pôles tels qu'ils les consultent dans la Table bien gardée (*lawh mahfûz*) se complètent de toute éternité. Le but de semblables affirmations est d'aplanir

39. D. Gril, « Sources manuscrites de l'histoire du soufisme », *Annales islamologiques* 28, p. 104-105.

les rivalités confrériques : lorsque, dans un autre texte hagiographique qui puise à la même veine que nos *Tabaqât*, une femme demande à Muhammad b. Ahmad al-Farghalî, le saint d'Abû Tîj mort en 1451, s'il est ahmadî, burhâmî, qâdirî ou rifâ'î (les quatre confréries, donc les quatre Pôles, déjà), il répond qu'il est tout cela à la fois⁴⁰. Dans notre texte, Jîlânî, pour calmer l'ire de Disûqî, jaloux de l'avoir vu choisir le vert comme lui, dit pour le calmer : « Tout ce que je possède est à toi, Ibrâhîm, car notre voie (*tarîqa*) est une. Il n'y a pas de différence entre nous, et mes disciples sont tes disciples. » Pas d'exclusivisme, donc, mais un front commun – peut-être bien contre d'éventuels larrons, et pourquoi pas contre les Khalwatîs. Les confréries spécifiquement ottomanes n'entamèrent pas, en effet, les enracinements durables des quatre confréries du soufisme égyptien : et lorsqu'une confrérie, comme la Sharnûbiyya justement, venait à s'inscrire dans le paysage, c'était toujours par référence et par allégeance à l'une des quatre confréries plus anciennes, en l'occurrence la Burhâmiyya. De même, il existe des liens puissants entre Shâdhiliyya et Burhâmiyya au point que, dans certaines hagiographies ottomanes, la mère de Disûqî passe pour être la sœur d'Abû l-Hasan al-Shâdhilî⁴¹. Dans les *Tabaqât* de Sharnûbî, Disûqî appelle en effet Shâdhilî son oncle maternel (*khâl*).

Les *Tabaqât* de Sharnûbî évoquent un monde où les soufis les plus engagés portent des couleurs distinctives qui permettent d'identifier leurs allégeances confrériques : sur leurs oriflammes et leurs bannières (*yafîa*), sur leurs vêtements. Les soufis portent des signes particuliers, que notre auteur appelle *'alâma* ou *ishâra*. Le texte vise donc à expliquer le choix par les Pôles des quatre couleurs qu'arborent leurs disciples : aux Rifâ'îs, le noir parce que c'est la couleur de la *kiswa* de la Ka'ba, et en fait la vraie nature de la lumière divine (We 1725, fol. 104b). Aux Qâdirîs, le vert qui est lié au Prophète et à ses descendants, *sharîfs*, ainsi qu'à l'ascension nocturne du Prophète. Aux Ahmadîs, le rouge, couleur guerrière qui était là au jour de Badr, portée par Gabriel et les anges (*ibid.* fol. 98b). Aux Burhâmîs enfin, l'association du blanc et du vert. Le choix et la distribution de ces couleurs s'est faite au Paradis, des dizaines de milliers d'années avant la naissance du Prophète lui-même... Ces couleurs ont bien sûr des valeurs spirituelles profondes, elles doivent exprimer un état spirituel, un *maqâm*. Le port de couleurs distinctives par les soufis égyptiens vient, là encore, de l'époque mamelouke : Ibn Iyâs (m. 1524) mentionne déjà que la Rifâ'iyya est dotée du noir, la Qâdiriyya du vert et l'Ahmadiyya du rouge. Mais Ibn Iyâs n'évoque pas encore la Burhâmiyya comme une confrérie à part qui serait dotée de sa propre couleur : ce serait donc là un apport spécifiquement ottoman⁴². Jusqu'à aujourd'hui, ce sont ces couleurs qu'utilisent les confréries égyptiennes dans leurs campements lors des grands pèlerinages annuels aux tombeaux des saints, pour marquer l'entrée de leur tente.

40. D. Gril, « Sources manuscrites de l'histoire du soufisme », *Annales islamologiques* 28, p. 113.

41. Cf. H. Hallenberg, *op. cit.*, p. 62.

42. Ibn Iyâs, *Badâ'i' al-zuhûr*, 1931, III, p. 362 ; cf. A. Schimmel, « Sufismus und Heiligenverehrung », 1968, p. 285.

L'enfance et les miracles des Pôles : des *Wunderkinder*

Evoquons rapidement quelques traits de ce soufisme égyptien d'époque ottomane que révèlent les *Tabaqât*. La conception de la sainteté que revendique le texte, tout d'abord, n'est pas celle d'un itinéraire initiatique où une série d'étapes sur la Voie auprès de maîtres successifs permettrait au saint de découvrir sa sainteté et de la déployer. Il ne s'agit pas de sainteté acquise, mais de sainteté innée. Les quatre Pôles participent à la Lumière muhammadienne pré-éternelle dont ils procèdent puisque leur sainteté est puissamment issue de leur lignage prophétique. La science religieuse ésotérique, elle aussi, est acquise uniquement par révélation : ainsi le dénouement des secrets (des talismans, écrit le texte) des différentes sourates du Coran se fait aisément. Les saints étant tels dès la pré-éternité divine, ils participent donc pleinement aux épisodes fondamentaux de la geste prophétique elle-même, en aidant le Prophète à combattre les païens. Tapis dans le *barzâkh*, l'entre-deux mystérieux entre ce monde et l'au-delà, ils attendent avec impatience de descendre sur la terre pour y révéler une sainteté qui sera évidemment d'une étonnante précocité. Ibrâhîm al-Disûqî proclame ainsi : « Dieu a fait habiter dans mon cœur le *tawhîd* avant Adam et Ève, avant le Trône, la Chaise et la Table, avant la création des Cieux et de la Terre, avant l'Eau et la Terre » (We 1725, fol. 69b). Ahmad al-Badawî, toujours jaloux et courroucé, s'indigne : « Ne sais-tu pas que la sainteté (*walâya*) m'a été donnée dans le monde de l'Inconnu (*ghayb*), ô Ibrâhîm ? » (We 1725, fol. 78a). Cette présence éternelle des quatre Pôles leur permet d'agir avant leur naissance par différents miracles où ils se manifestent, souvent sous une forme animale : « J'ai protégé ma mère alors qu'elle était une jeune vierge » (We 1725, fol. 70a), proclame Ibrâhîm al-Disûqî. C'est une allusion à un récit de forme mythique où le saint intervient avant sa naissance et sous forme animale pour sauver sa mère d'un agresseur la menaçant de viol. Ce motif existe aussi bien dans le légendaire de Jîlânî (il se transforme en faucon), de Badawî (il apparaît sous forme d'un taureau) et donc de Disûqî (il survient sous forme de lion).

Ainsi le saint ne devient pas saint, il naît saint, il est pétri de sainteté par la lumière muhammadienne elle-même, celle qui illumine sa généalogie et justifie en dernier ressort toutes ses prétentions. Il est également Pôle depuis toujours : « Dieu a fait de moi un *qutb* avant de construire la Ka'ba (le *bayt*), le sanctuaire mecquois (*haram*) et m'a donné des sciences que nul ne connaît que Lui (...) Dieu m'a donné la science de ce monde et de l'au-delà, la science de l'Inconnu (*ghayb*) et celle de la Lumière, la science du Lotus de la Limite (*Sidrat al-muntahâ*) et la science de l'Heure et m'a ordonné de ne jamais en parler. » Une telle prééminence de toute éternité explique les itinéraires exceptionnels de *Wunderkind* que l'on attribue alors à chaque saint. Le texte insiste donc à l'envi sur la précocité du saint et de ses prodiges. Ibrâhîm al-Disûqî notamment, héros du texte, jeûne dès le lendemain de sa naissance à l'occasion de Ramadan⁴³, voit le Prophète à deux jours,

43. Miracle des plus classiques, cité aussi à propos de Badawî.

parle à sa mère en langue arabe à l'âge d'une semaine, lit la Table bien gardée à un mois, rencontre le Pôle du temps à l'âge d'un an, récite le Coran à trois ans, travaille le *'ilm* à quatre ans, tient la terre entière dans sa main à l'âge de six ans, approche des anges alors qu'il a huit ans, marche sur l'air et l'éclair à neuf ans, devient Pôle de la *mahabba* à dix ans, découvre le Lotus de la Limite (*sidrat al-muntahâ*) à onze ans, s'assoit sur le Trône à douze ans, transporte le nom de ses disciples de l'Enfer au Paradis alors qu'il a treize ans, devient Pôle de la *fardâniyya 'uzmâ* à quatorze ans, puis dénoue tous les talismans des sourates du Coran que même les prophètes antéislamiques n'ont pu déchiffrer, et devient enfin le Pôle suprême (*al-qutb al-ghawth*). Badawî à trois jours jeûne, fait le hajj à deux ans, se promène dans le Royaume à l'âge d'un mois, va voir les anges à l'âge de deux mois, se fait servir par les houris alors qu'il a trois mois, voit le Prophète à quatre ans, Dieu à cinq ans. Jîlânî, devenu *qutb* à l'âge de dix-huit jours, se partage en quarante corps différents à l'âge de deux ans, et chacun mène sa vie dans le monde d'ici-bas, en secret comme en public. À quatre ans, il apprend le Coran et en dénoue les talismans. À l'âge de dix ans, il possède toutes les sciences. Quant à Rifâ'î, il était acclamé par tous les habitants de l'Irak dès l'âge d'un an, faisait mourir tous ses opposants à l'âge de deux ans, apprit le Coran à cinq ans, devint Pôle à sept ans, et le super-*qutb* à dix-huit ans.

Outre leur précocité, les Pôles ont d'autres traits communs : par exemple l'attaque des polythéistes (*mushrikûn*) et la défense des musulmans. Le mot de *mushrikûn* qui désigne en principe en arabe les polythéistes, signifie en fait dans notre texte les chrétiens dans un contexte clairement mamelouk ou ottoman : Ibrâhîm al-Disûqî tue en pleine nuit ces « païens » menaçants. Disûqî déchiffre aussi le secret de la sourate *al-Rûm* (c'est-à-dire les Grecs ou les Byzantins dans l'acception de notre texte) qui donne le secret par lequel les croyants l'emportent sur les païens (*kâfîr*) et le secret de la sourate *al-Ahzâb* (les factions) qui permet de vaincre les armées des polythéistes (*mushrikîn*). Sayyid al-Badawî pour sa part ramène les prisonniers du pays des *mushrikîn*, allusion à son célèbre miracle – déjà notoire à l'époque mamelouke – où il étend le bras depuis son tombeau pour ramener des captifs musulmans du pays des Francs. Ici, ce thème mamelouk déjà ancien est repris dans un contexte ottoman où les nouvelles des guerres de l'Empire ottoman contre l'Europe comme celles de la guerre de course avec les Vénitiens ou les Génois nourrissent un légendaire de djihâd anti-chrétien légué par l'époque mamelouke.

Les chrétiens sont aussi présents en Égypte même, mais les coptes, sans être soumis au djihâd, sont également l'objet de miracles significatifs de nos cheikhs. Une anecdote intéressante met aux prises un muezzin et un couvent chrétien – donc copte : deux musulmans viennent voir Ibrâhîm al-Disûqî pour se plaindre des chrétiens (*al-nasârâ*) qui, chaque fois que le muezzin monte au minaret, font sonner leurs crécelles (*nawâqîs*), un instrument typique du christianisme oriental. Ibrâhîm forge alors un talisman avec une palme où est inscrite la sourate *Al-Ikhlâs* : il frappe l'air de cette palme autour du couvent des chrétiens, et celui-ci disparaît, englouti dans la mer – c'est-à-dire sans doute dans le

Nil dont le mausolée de Disûqî est riverain⁴⁴. Là encore, on voit bien le fond mamelouk de légendes qui se fondent partiellement sur un rôle réel, celui des soufis dans un esprit de djihâd qui aboutit aux conversions forcées de coptes à la fin de l'époque mamelouke et aux destructions d'églises des XIV^e et XV^e siècles⁴⁵, celui aussi de cheikhs, saints patrons, dont les *zâwiyas* et pèlerinages occupent désormais dans les villages la place des couvents coptes détruits et de leurs fêtes disparues.

Chacun de nos quatre Pôles a ses spécificités : Disûqî est par excellence le saint du Nil, celui qui aide les barques des musulmans et va même jusqu'à se transformer en calfat pour les renflouer. Il est celui qui fait refluer la mer, et celui qui ordonne au crocodile, depuis son tombeau, de restituer un enfant qu'il avait avalé (We 1725, fol. 74b). En général, Disûqî est l'homme qui parle la langue des animaux, particulièrement des oiseaux et des fourmis, comme Salomon. Badawî est le saint colérique, mais aussi et surtout celui qui mange, celui pour qui Dieu a fait le monde (la *dunyâ*) comme une écuelle dans laquelle il dévore. Jîlânî joue le rôle stéréotypé du savant par excellence. Rifâ'î, comme lui, reste un peu falot par rapport à nos deux saints égyptiens hauts en couleur et riches d'épopées, qui accèdent sans effort à une dimension mythique.

Cosmologie et eschatologie soufies

Notre texte décrit une cosmologie enchantée et pleine de merveilleux, d'une façon assez conforme au tableau qu'un Suyûtî (m. 1505) dressait à la fin de l'époque mamelouke, en faisant le bilan de sources islamiques parfois très anciennes. Cosmologie islamique où l'on compte sept paradis et sept terres, où les Enfers sont menaçants, mais où les saints se rendent jusqu'au Lotus de la Limite. Tout est écrit dans la Tablette bien gardée (*Lawh mahfûz*).

Nos saints se promènent au-delà de la montagne Qâf qui surplombe la terre. « Si mon disciple m'appelle, je lui réponds, même si je suis derrière la montagne Qâf » (We 1725, fol. 69b). C'est dans cet ailleurs merveilleux d'au-delà de Qâf qu'Ibrâhîm al-Disûqî, à l'âge d'un an, emporte sa mère sur son dos jusqu'au pays de Karam (le pays de cocagne ?) où fleurissent des vignes miraculeuses que Dieu lui a données. C'est là que l'on boit de l'eau d'un fleuve de vie (*nahr al-hayât*), peut-être bien le fruit de la vigne, qui guérit de toute maladie : même le pécheur devient un Pôle s'il en boit une seule fois. En boirait-on mille fois, que l'on entrerait dans les secrets de la Création, que l'on s'assiérait sur le Trône (*al-kursî*) et que l'on verrait Dieu (*shâhada Llâha*). L'eau d'un autre fleuve, *al-Sarrâj*, n'est pas moins merveilleuse : mais seuls les quatre Pôles en ont bu.

Ibrâhîm al-Disûqî, en bon fils, prend soin de ses deux parents, Abû l-Majd et Fâtima, qui, comme il sied à toute hagiographie, peinent à reconnaître sa sainteté. Il emmène sa mère

44. We 1725, fol. 74b.

45. Cf. T. el-Leithy, « Sufis, Copts and the Politics of Piety: Moral Regulation in Fourteenth-Century Upper Egypt », dans A. Sabra et R. McGregor, *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Ifao, Le Caire, p. 75-119.

au pays des anges qui veulent d'abord la chasser avant de reconnaître en elle la mère du saint. Elle reconnaît alors à son tour en son fils un saint (*walî*) salué comme tel par les anges. La distance qui la sépare alors de l'Égypte est mesurée en années, en millénaires même : on est à 4000 ans, à 7000 ans, de l'Égypte. Fâtima trouve que c'est un peu loin...

Le texte insiste aussi sur la puissance cosmique des Pôles : le saint tient le monde dans sa main. Quand Jîlânî se penche à droite, le monde se penche avec lui ; quand il se penche à gauche, le monde se penche avec lui aussi (We 1725, fol. 79b). Disûqî a pouvoir de vie et de mort avec la permission de Dieu (*bi-dhn illâh*) grâce au secret de la sourate Luqmân. La sourate *al-Sajada* lui donne le secret qui fait se prosterner toutes les créatures devant lui.

Bref, toute l'histoire prophétique et humaine est lue et réinterprétée à la lumière des Pôles auxquels est donné finalement un statut semi-divin. Rien d'étonnant dans cette conception à ce que le texte participe pleinement de conceptions cosmologiques et eschatologiques dont l'importance explique en grande partie le succès des confréries soufies à cette époque.

Les quatre Pôles maîtrisent en effet l'intercession eschatologique qui sauvera leurs disciples : pour chacun des quatre, il s'agit d'ouvrir les portes du Paradis aux gens des quatre confréries (*turuq*) et de fermer les portes de l'Enfer. Chacun des Pôles possède cette puissance. Dès la nuit de la naissance de Jîlânî, les portes du Feu se sont fermées, celles du Paradis se sont ouvertes (We 1725, fol. 79b). C'est bien sûr dans le cas d'Ibrâhîm al-Disûqî qu'est le plus longuement affirmé ce pouvoir d'intercession. Tout le début des *Tabaqât* de Sharnûbî est une longue proclamation de l'intercession eschatologique dont Disûqî est capable :

Lorsque j'entrai dans la tombe, elle s'enfuit de peur devant moi, je fis des marques sur elle avec mon pied, et elle se transforma en cendres. Je criai sur elle et ses sept portes se fendirent. (...) Dieu honore mes disciples en les faisant entrer au Paradis par égard pour moi (...). Les portes du bien s'ouvrent pour les gens des quatre *turuq* (...). J'ai apporté un tapis de lumière qui ne sera donné qu'à moi jusqu'au jour de la Résurrection (...) J'ai fermé les portes de l'Enfer avec mon pied et je les ai ouvertes pour mes ennemis et les ai fait entrer. J'ai ouvert les huit portes du Paradis de ma main et y ai fait entrer la Communauté (l'*Umma*) de Muhammad. Quand je tiens la balance dans ma main, les bonnes actions de mon disciple pèsent plus lourd que ses péchés. Si je la touche de la main, les mauvaises actions de mes adversaires pèsent plus lourd que leurs bonnes actions, même s'ils étaient obéissants. Si un disciple m'invoque, je lui réponds et je l'exauce même depuis derrière le Jabal Qâf. Je fais entrer mes disciples le jour de la Résurrection universelle (*yawm al-bashr*) dans la maison de grâce (*dâr al-nâ'im*). Dieu a donné à mes disciples au Jour de la Résurrection le premier rang devant les disciples des autres cheikhs. Le premier qui a prononcé le *tawhîd* est le Prophète, puis moi. (...) Dieu a fait habiter dans mon cœur le *tawhîd* avant Adam et Eve, avant le Trône et le Siège et le *Lawh* et le *Qalam* et avant les cieux et la terre, et avant l'eau et la boue. Dieu a fait de moi un Pôle avant de construire la Maison (*bayt*), le sanctuaire de La Mecque (*haram*) et m'a donné des sciences que nul ne connaît que Lui ; il m'a permis d'accéder aux talismans du Coran. Il m'a donné la science de ce monde et de l'au-delà, et la science de l'Inconnu (*ghayb*) et celle de la lumière, et celle du Lotus de la limite (*Sidrat al-muntabâ*), et la science de l'Heure et m'a ordonné de ne jamais en parler. (...) Quand le bas-monde (*dunyâ*) atteindra son heure, Israfil soufflera dans sa trompette, mais il ne le fera qu'avec mon autorisation.

Dans tout cela, s'exprime une foi profonde envers le Prophète, l'aïeul sans l'intercession duquel nos Pôles, ses descendants, ne sauraient agir. Mais s'affirme aussi l'idée, assénée à plusieurs reprises, que les Pôles accomplissent ce dont ne sont pas capables les autres saints ou les prophètes, ou d'autres descendants du Prophète : à propos de l'élucidation des sourates, par exemple, Disûqî se montre tantôt plus fort que Husayn, plus fort que Shâdhilî, plus fort aussi que différents prophètes comme Moïse, Adam, Yûnis, Hud, Joseph (Yûsuf), Jésus (Îsâ). Le monopole des quatre confréries et les grâces accordées à leurs membres contrastent avec les châtiments promis aux ennemis du saint et de sa confrérie.

Cosmologie merveilleuse, sans doute, eschatologie redoutable, certes, et fidèle dans ses grandes lignes à l'eschatologie musulmane. En même temps, ce monde merveilleux où les saints ouvrent les portes du paradis à leurs disciples et ferment celles de l'enfer, où ils emmènent leurs parents manger des raisins miraculeux et boire de l'eau de jouvence, ce monde très incarné, en fait c'est l'Égypte. Ces fleuves merveilleux qui coulent au-delà de Qâf, c'est le Nil, ces vignes de Karam sont celles du Delta. Et de quoi rêvent les parents d'Ibrâhîm al-Disûqî, et particulièrement sa mère ? De rentrer chez eux, de manger du pain chaud sorti du four en terre, de manger du poisson du Nil. Ces parents sont des paysans de Disûq attachés à leur terre et auxquels le Paradis lui-même est un exil : la mère pleure lorsqu'elle apprend quelle distance la sépare de l'Égypte et s'obstine à vouloir rentrer à la maison. À quoi serviraient les Pôles, sinon à protéger les Égyptiens ?

Ainsi notre texte, au fait de l'hagiologie d'Ibn 'Arabî comme de légendaires très anciens, pétri de visions cosmologiques et eschatologiques profondément islamiques, écrit dans le cadre de compétitions entre hagiographes, entre saints, entre confréries, est-il avant tout une proclamation de la force du soufisme égyptien sur ses terres.

Conclusion : la dimension mythique des saints

Les *Tabaqât* de Sharnûbî sont un texte extraordinaire : il récapitule du très ancien (comme la légende des quarante *maqâm* ou quarante corps pour Jîlânî et Disûqî⁴⁶) et du folklorique (le saint nouveau-né, le saint et sa mère), il brasse des thèmes très islamiques (la nostalgie de la Ka'ba et une eschatologie islamique centrée sur le Prophète) et très soufis (le thème des quatre Pôles, l'hagiologie d'Ibn 'Arabî et la foi dans l'intercession des saints), il manie allègrement des thèmes merveilleux (la mosquée qui parle en arabe ou en persan, les fleuves et les vignes), tout en ramenant le monde islamique à des enjeux locaux bien égyptiens, ceux du pouvoir confrérique de la Burhâmiyya.

Les *Tabaqât* de Sharnûbî proposent aussi un nouveau modèle d'hagiographie, aux confins de la poésie en prose et de l'épopée, qui ne se soucie plus guère ni de dates, ni même de

46. Le thème des quarante corps pour Ibrâhîm al-Disûqî se trouve également dans les *Manâqib* de Florence, citées par Helena Hallenberg, *op. cit.*, p. 34.

légendes inscrites dans une réalité, mais vise le mythe, l'épopée, le poème, le chant. Sha'ranî est balayé, avec ses *Tabaqât* patiemment classées et ses dates : c'est du moins ce qu'espère Sharnûbî.

Dans ce nouveau modèle qui doit beaucoup à la fin de l'époque mamelouke mais aussi aux débuts de l'époque ottomane, s'affirme une réflexion sur le pouvoir planétaire mais occulte des saints égyptiens à l'heure de celui, déjà vaste et réel, des sultans ottomans. Dans un monde où ont disparu les califes, les Pôles sont les maîtres. Dans une Égypte en réalité provincialisée, le thème des quatre Pôles proclame le pouvoir planétaire des deux grands saints du Delta, manière d'affirmer une centralité égyptienne désormais contestée. Enfin, il est bien possible que « la hiérarchisation exotérique des pouvoirs mise en place par les Ottomans (ait été) de nature à favoriser une présentation plus ouverte de la hiérarchie ésotérique des saints⁴⁷ ».

Comment a-t-on pu penser qu'il s'agissait là d'un texte du XIX^e siècle où s'affirmerait la rivalité entre un islam d'al-Azhar et celui des campagnes, quand tout montre, dans ce texte ottoman, tout le contraire ? La richesse d'une création culturelle issue de l'époque mamelouke, inspirée par un soufisme de haute volée mais incarnée dans une humanité mise en scène avec humour, exprime le soufisme égyptien auquel adhèrent alors, et pour longtemps, al-Azhar comme les soufis du Delta. Les *Tabaqât* de Sharnûbî ont été copiées abondamment, alimentant l'imaginaire soufi égyptien jusqu'à aujourd'hui. On ne saurait négliger un texte aussi fondamental dans l'histoire du soufisme égyptien, texte qui montre le triomphe d'un imaginaire soufi commun à tous et qui va dominer le XIX^e siècle.

Il faut rappeler, en effet, la fortune de ce genre de texte et de ce genre de pensée, aux XVIII^e et au XIX^e siècles, à al-Azhar comme ailleurs. C'est exactement cette culture et ce type de croyance que combattirent les wahhabites, les réformistes musulmans et, à leur suite, Ignace Goldziher – aux jugements duquel nous ne sommes pas tenus d'accorder une valeur normative. Dans son article fondateur sur *Le culte des saints dans le monde musulman* en 1880, il cite sans les nommer, les *Tabaqât* de Sharnûbî, ou des poèmes qui puisent à la même source comme *al-Jawhara*, et où Ibrâhîm al-Disûqî et Ahmad al-Badawî clament leurs pouvoirs cosmiques... Et Goldziher de conclure : « Doit-on s'étonner aussi que ces audacieuses vanteries excitassent la haine d'un grand nombre de théologiens orthodoxes contre les représentants de cette tendance⁴⁸ ? » À sa suite, et selon les mêmes bases rationalistes et moralisantes, les auteurs du *Manâr* s'attaquèrent d'abord et avant tout aux croyances envers les Pôles égyptiens, Disûqî et Badawî. C'est la culture soufie d'époque mamelouke, son développement ottoman, les soubassements doctrinaux mêmes sur lesquels elle s'appuyait qui étaient en jeu dans ce refus, au fond, d'une vision ésotérique du monde.

47. É. Geoffroy, « Le soufisme au verdict de la fatwa », dans ce recueil.

48. I. Goldziher, « Le culte des saints chez les musulmans », *Revue de l'histoire des religions*, I, 1880, p. 279.

Tous ces soubassements n'ont pas disparu, on l'a vu en introduction, même si une sorte d'historicisme s'y mêle désormais. La Burhâniyya soudanaise propose ainsi une interprétation actuelle des quatre Pôles qui montre la survie du thème : à Rifâ'î correspondrait l'époque ottomane de l'histoire de l'Égypte, à Jîlânî la domination coloniale française, à Badawî l'époque britannique de l'Égypte, et à Disûqî enfin le temps de la Burhâniyya, c'est-à-dire l'époque contemporaine.