

logo not found or type unknown

Title L'Imāmat d'Ibn Qasī à Mértola (automne 1144-été 1145) : Légitimité d'une domination soufie ? / par Josef Dreher, o.p.

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis) Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 18 (1988)

pages 195-210

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/71054>

L'IMĀMAT D'IBN QASĪ À MÉRTOLA

(automne 1144–été 1145)

Légitimité d'une domination soufie?

par

Josef Dreher, o.p.

Contrairement au Christianisme qui, en formant une Eglise, rencontrait l'État et développait avec lui des relations multiples et changeantes, l'Islam n'a jamais accepté la division entre un domaine sacré et un domaine profane, entre l'État et la religion. L'État musulman se comprend plutôt comme le lieu où se réalise l'ordre divin dans le monde d'ici-bas. Cette attitude, si différente de celle du Christianisme, remonte à l'exemple du fondateur Muḥammad qui, à Médine, comme «prophète et homme d'État,» créa une communauté théocratique. En vertu des révélations qu'il recevait, il était capable d'intervenir à chaque instant dans le destin de sa communauté pour résoudre ses problèmes avec l'autorité de sa mission divine¹.

Quand avec la mort du Prophète cette possibilité n'exista plus, les musulmans durent créer des institutions capables de remplacer l'action inspirée du Prophète, de garder le caractère théocratique de l'État et de mettre en vigueur la volonté de Dieu telle qu'elle était révélée dans le livre sacré, le Coran². Celui-ci devait rester l'instance fondamentale pour tous les musulmans à travers tous les temps et toutes les régions.

Plus tard surgissent des informations concernant des paroles et actions du Prophète et constituant le contenu des grandes collections canoniques du Ḥadīth. Elles nous renseignent sur la coutume exemplaire de Muḥammad, la Sunna, et deviennent pour la plupart des musulmans la source juridique à côté du Coran, – la deuxième institution remplaçant la théocratie de Médine.

Dans la question de savoir qui devrait guider la communauté comme chef, on ne parvenait pas à un accord. La majorité restait attachée au califat qui commence avec Abū Bakr et passe, après les califes dits biens dirigés, aux dynasties héréditaires des Umayyades et Abbassides, bien qu'une minorité se prononçât en faveur de la domination des descendants de la famille du Prophète auxquels seuls devrait être réservé le commandement de la communauté, l'imāmat. Au cours du temps, de nombreuses spéculations philosophiques et théologiques naquirent autour de la personne de ce dignitaire puisque sa prétention au commandement de la communauté entière était toujours soumise à l'obligation de se justifier face au califat. Ces réflexions parviennent à leur apogée dans la théorie d'un imām infaillible (*ma^cṣūm*) à cause de sa descendance des gens de la maison (*ahl al-bayt*) du Prophète. Cette idée cependant ne resta pas exclusivement dans la possession de ses partisans originaux mais servit, sous des conditions différentes et parfois avec un contenu nouveau, à d'autres groupements qui voulaient atteindre leurs fins politiques.

L'intériorisation de l'ordre divin – la mystique

L'imāmat a longtemps vécu à l'ombre du califat jusqu'à ce qu'il ait atteint une importance universelle sous les Fatimides et que le califat ait perdu de plus en plus son pouvoir et son influence. C'est alors que surgit, dans des cercles du premier sunnisme, le désir d'une expérience plus profonde des vérités révélées et d'une vie plus sévère, justifiée devant l'au-delà. D'abord et surtout le musulman individuel devait réaliser l'ordre divin. Dans l'esprit de cet ordre, tel qu'il était inscrit dans le droit religieux, il fallait éduquer le moi³ et le protéger par une retraite temporaire ou complète (*ʿuzla*), hors de la communauté, contre toute déviation et distraction.

Les expériences à partir de cette manière ascétique de vivre trouvaient leur expression en sentences et anecdotes qui servaient à l'édification et invitaient à l'imitation des grandes personnalités de l'ascétisme. La formation du caractère selon la loi divine devient de plus en plus un art qui peut s'apprendre, pour lequel on établit des règles, des méthodes et des notions, art qui est enseigné par des maîtres expérimentés. Ainsi des communautés nouvelles se forment autour d'un chef, un Shaykh, qui mène ses disciples (*muridūn*) à travers plusieurs degrés d'états intérieurs (*maqāmāt*) à l'union avec Dieu⁴. Ceux qui se décidaient à suivre ce mode de vie, étaient appelés Soufis, un mot dont l'étymologie reste obscure et qui a suscité des explications multiples⁵. Nous le traduisons généralement par «mystiques».

Dans un état d'évolution plus avancé, l'intérêt de quelques unes de ces communautés se tourne totalement vers l'acquisition de connaissances surnaturelles et mystérieuses, la formation éthique n'étant plus regardée que comme une condition préalable. Il s'en suit une littérature difficile à comprendre, de contenu néoplatonicien et gnostique. Maître et disciples se considèrent comme un cercle ésotérique d'élus que leur savoir des vérités cachées élève bien au-dessus de la masse des simples fidèles (*ʿamma*).

Mais puisque aucune action politique immédiate ne procédait de tels cercles, les autorités ne voyaient aucune raison d'intervenir⁶. La condamnation et le supplice de Ḥallāj comptent parmi les rares exceptions. En général le mouvement soufi se développait sans obstacle.

Il semble que cette situation n'existait plus dans un pays à la périphérie du territoire musulman, en Andalousie, au commencement du XII^e siècle. Ici, on nous rapporte qu'on brûle des livres et qu'on déporte des gens. Deux des plus illustres représentants du soufisme en Andalousie, Ibn al-ʿArīf et Ibn Barrajān, sont bannis et transférés à Marrakech. Les deux meurent en exil⁷. Ce qui était regardé par les autorités comme active répression, conduisit au résultat contraire. En Andalousie, les mystiques refusèrent d'accepter ce traitement. Ils répondirent par une insurrection. En septembre 1144, Ibn Qasī, un élève d'Ibn Al-ʿArīf, occupa la forteresse de Mértola à l'Occident de l'Andalousie et y établit une petite principauté⁸.

A lui se joignirent quelques amis politiques venant des environs. «Puis (Ibn Qasī) réclama frauduleusement la 'guidance' (*hidāya*) du peuple (*al-ʿamma*) et se fit appeler *imām*». C'est ce que nous lisons chez Ibn al-Abbār, un de ses biographes⁹.

Durant longtemps la mystique et la politique représentaient deux domaines qui, en poursuivant des buts totalement différents, semblaient s'exclure mutuellement, étant incapables de se lier pour une action commune. L'opinion qui soutient qu'un trait essentiel de la mystique est de s'abstenir de faire de la politique se trouve encore dans une étude du professeur Afīfī qui dit: «Ibn Qasī était un homme de ce monde, non de la foi, du mouvement et de la lutte, non du repos, de la méditation et de l'absorption – toutes qualités qu'exige la vie mystique.»¹⁰ Certes, l'histoire d'Ibn Qasī ne nous donne pas l'impression d'avoir à faire aux anciens idéaux de l'ascétisme ou à l'éducation du moi au sens de l'ordre divin du soufisme classique. La remarque de son biographe qu'Ibn Qasī se servit de mensonges pour maintenir son droit à

l'imāmat montre qu'il était contraint de se justifier d'une manière ou d'une autre devant ses contemporains. Ce sont précisément ses raisons qui voulaient prouver que quoique sans aucune relation avec *ahl al-bayt*, il pouvait cependant prétendre guider un État musulman, en *imām*.

Avant de traiter de cette question, une vue d'ensemble sur les conditions politiques dans la péninsule ibérique, nous permettra de nous faire une idée du climat qui régnait au temps de la fondation de l'imāmat d'Ibn Qasī.

L'Andalousie entre Almoravides, Almohades et la Reconquête

Vers la moitié du XII^e siècle, l'Espagne maure avait depuis longtemps cessé d'être maîtresse de son destin. Après la dissolution du califat umayyade de Cordoue en une multitude des petites principautés ennemies entre elles (*reyinos de tayfas*) les États chrétiens des montagnes cantabriques et des Pyrénées réussirent à étendre leur pouvoir aux dépens de la domination musulmane jusqu'au Tage. La Reconquête culminait depuis la prise de Tolède 1085. Face aux discordes des princes andalous une traversée du Tage semblait irrésistible. C'est pourquoi dans la même année al-Muṭamid ibn al-ʿAbbād, roi de Séville, se tournait, bien qu'à contrecœur, vers le chef du mouvement réformiste des Murābiṭūn (les Almoravides) qui avaient soumis l'Ouest de l'Afrique du Nord. Ce mouvement naquit du travail missionnaire du faqīh ʿAbdallāh ibn Yāsīn parmi les Lamṭūna, une tribu berbère, qui habitait la région entre le Sénégal et le Niger. L'Islam de ce faqīh s'orientait surtout vers la loi religieuse, ce qui demeurait significatif pour ce mouvement¹¹. En Andalousie, on les regardait comme porteur d'une doctrine saine dont les gardiens étaient les *fuqahā*¹². Une doctrine saine cependant voulait dire une casuistique poussée jusqu'à la finasserie et fondée sur le *Muwatta*' d'Anas ibn Mālik¹³.

Tout d'abord Yūsuf ibn Tāshfīn remporta une grande victoire avec ses Berbères sur Alphonse VI, le conquérant de Tolède – la victoire célèbre de Sagradas près de Badajoz ■086. Ainsi pour le moment le danger de la Reconquête était détourné. Ensuite le particularisme, qui avait tellement contribué au succès des ennemis chrétiens, fut aboli. Les roitelets cédèrent leur place aux émirs almoravides. Les sauveurs venus de l'Afrique du Nord restèrent dans le pays et devinrent la puissance occupante. Qu'ils ne fussent pas aimés par la population, nous le savons par une remarque du Muḥtasib ibn ʿAbdūn de Séville. Il donne le conseil de ne pas permettre que quelqu'un circule dans la ville avec ses armes, surtout pas les Berbères, «car c'est une espèce d'hommes qui tuent ou blessent quand ils sont fâchés»¹⁴.

Quand Yūsuf âgé à peu près de cent ans, mourut à Marrakech, il laissa à son fils 'Alī un empire étendu du Sénégal jusqu'à l'Ebro, que celui-ci put consolider encore une fois par une victoire sur les Castellans près de Tolède 1108. Et aussi les disputes au sujet de la succession au trône après la mort d'Alphonse VI procuraient un certain soulagement aux musulmans à la frontière du Nord. Certes les combats internes entre les Chrétiens se calmèrent avec la mort d'Alphonse I^{er} de Navarre (1134), mais il faudra encore dix ans avant qu'on puisse reprendre la lutte contre les maures à la manière d'Alphonse VI.

Entre temps un autre adversaire frappa le coup mortel contre les Almoravides. Dans les vingt premières années du douzième siècle, un réformateur berbère de la tribu des Mašmūda, Muḥammad ibn Tūmart, entra en scène avec une doctrine selon laquelle les Almoravides auraient terni le pur monothéisme par un anthropomorphisme provenant d'une exégèse grossière des attributs divins mentionnés dans le Coran¹⁵. Contre cette prétendue participation de Dieu à des qualités corporelles et humaines, il enseignait l'unité et la transcendance absolues de la divinité. Selon la confession de ce monothéisme radical (*tawḥīd*), les partisans de ce mouvement s'appelaient les Muwaḥḥidūn dont dérive notre mot Almohades.

Dans les années qui suivirent la mort d'Ibn Tūmart, de 1130 jusqu'à la mort de l'Almoravide 'Alī, les Almohades réussirent à gagner du terrain jusqu'au Nord du Maroc actuel¹⁶. L'Andalousie restait sans chef, car le successeur d'Alī, son fils Tāshfin, fut obligé de combattre les Almohades en Afrique du Nord. Or, les troupes almoravides qui étaient répandues dans toute l'Andalousie et possédaient partout les forteresses du pays, commencèrent à piller, étant donné qu'elles ne recevaient plus de ravitaillement d'Afrique¹⁷. Ainsi l'Andalousie toujours difficile à gouverner à cause de sa non-homogénéité ethnique fut plongée de nouveau dans l'arnachie.

En général, le musulman andalou vivait dans des conditions accablantes au milieu du XII^e siècle. A chaque instant la Reconquête pouvait recommencer, la puissance protectrice exigeait des impôts énormes sans donner en échange une sécurité suffisante. De même, la manière de pratiquer l'Islam favorisée par les Almoravides, repoussait ceux qui exigeaient une expérience plus profonde de la religion. Dans ses œuvres al-Ghazālī ne se retient pas de critiquer sévèrement les fuqahā³; il insiste sur la valeur d'une connaissance intuitive et sur une compréhension intérieure des vérités révélées. Son enseignement trouvait un accueil chaleureux en Andalousie. Mais aussi des espoirs irrationnels poussaient dans ce climat d'incertitude et d'angoisse devant l'avenir.

Le soulèvement de l'année 1144

D'abord à l'extrême Ouest de l'Andalousie au Sud du Tage, puis dans le pays entier, la population s'insurgea¹⁸. Sur le territoire de l'Algarve actuel, près de sa ville paternelle, le prêcheur errant (*wāʿiẓ*) Ibn Qasī avait fondé au village de Jilla un « couvent » (*rābiṭa*) où il rassemblait autour de lui un cercle d'adeptes (*muridūn*). Il s'y plongeait dans l'étude d'al-Ghazālī. Jilla cependant ne restait pas un asile de méditation, mais devenait un centre de conspiration contre les Almoravides.

Nous ne savons pas grand-chose de la vie du maître soufi avant son entrée dans la vie publique. Nous ne connaissons pas sa date de naissance, nous ignorons à quel âge il essaya d'intervenir dans le destin de sa patrie. Comme jeune homme, il aurait été occupé à des travaux dans la terre du Makhzan, employé d'après Ibn al-Khaṭīb comme douanier (*mushrif*). Ses ancêtres étaient des chrétiens de la population romane des environs de Silves (*Shilb*). Un jour il vendit ses possessions, en distribua le prix en aumônes et commença une vie errante (*sāḥa fī l-bilād*) qui le mena entre autres à Ibn al-ʿArīf à Almería. Cette errance était regardée comme un moyen de l'éducation ascétique¹⁹. A ce moment rien n'indique que quelque chose dans son comportement différait du mode de vivre traditionnel des Soufis.

A partir de Jilla, il organisa d'abord un coup de main contre la forteresse de Monteagudo. Cette entreprise ayant échoué, il aurait dit pour tranquilliser ses partisans : « C'était la fausse aurore. La vraie aurore suivra et le jour commencera ». Dans l'avenir proche – ainsi pouvons-nous comprendre cette parole – une époque nouvelle du temps de salut fera son entrée. Nous trouvons ici une référence à sa manière de diviser le temps en époque et cycles. Un deuxième essai, cette fois contre Mértola, eut du succès. Les disciples d'Ibn Qasī s'emparèrent de la citadelle par une ruse de guerre, et quelques mois plus tard, leur maître en prit possession solennellement tandis que ses disciples le recevaient avec leur signe (*shīʿār*) le *taḥlīl* et le *takbīr*. Les notables des environs et la population se présentèrent et lui rendirent officiellement hommage, la *bayʿa*.

La signification de cette courte domination, qui ne dura pas un an entier, ne repose pas sur ses répercussions politiques ni historiques. Il est cependant intéressant de savoir comment en face des théories traditionnelles d'un État musulman, Ibn Qasī a créé sa variante d'une théocratie islamique, et comment en agissant ainsi il a essayé de surmonter les difficultés de sa situation.

Pour reconstituer sa doctrine concernant l'imāmat, nous ne disposons plus des documents, probablement les plus importants, les brochures dans lesquelles il a

expliqué et répandu sa doctrine. Il existe cependant un traité volumineux, commenté par Ibn al-ʿArabī et rédigé dans une langue curieusement voilée et difficile à comprendre. On y est informé de sujets divers p.e. de la cosmologie, des noms divins, du destin de l'homme. L'introduction à ce « Livre de l'enlèvement des sandales (*Kitāb khal ʿal-naʿ layn*) » et un large excursus concernant l'histoire de la révélation permettent quelques conclusions concernant la personne de l'auteur et la position qu'il s'attribue dans l'histoire du salut. Les analyses suivantes se réfèrent à ces deux textes²⁰.

Election et illumination: l'imām

L'œuvre s'adresse à un cercle choisi de lecteurs comme on le voit dès les premiers mots: « Quelqu'un de vous m'a prié de lui envoyer quelque chose qui lui permette de jouir des fruits de la foi et de lui ouvrir une porte au *ḥimā l-suryānī* »²¹. Le domaine que l'auteur a l'intention d'ouvrir par ses explications est considéré comme inaccessible à l'instar du terrain de pâturage qu'un homme réserve pour sa propre utilisation suivant une coutume des anciens nomades arabes, le *ḥimā*²². Ce sont des choses extraordinaires qui attendent le débutant. Facilement il est troublé, quand il sent qu'il ne saura pas surmonter les expériences intérieures. A ce moment-là, il devra se confier à Dieu qui sait tout guider à une bonne fin. Puis il devient évident s'il a pris une bonne opinion (*ḥusn al-zann*) envers Dieu: « Celui qui voit que l'attente du dénouement par la patience est meilleure, qu'il patiente à l'égard du premier choc. Il dira: Dieu est présent dans toute épreuve qui survient, et dans toute ouverture à une communication secrète, alors il sera récompensé à la mesure de sa bonne opinion à l'égard de Dieu »²³.

Ce qu'on doit comprendre d'une telle expérience est illustré par l'exemple de la vision de Moïse: « Quand Moïse fut interpellé: 'Ôte tes sandales! Tu te trouves dans la vallée sacrée', il se déchaussa et éloigna le chuchotement de l'Où et du Comment »²⁴. Au moment de l'enchantement, le visionnaire surmonte les barrières du monde terrestre multiforme, l'Où et le Comment. C'est ainsi « qu'il (Moïse) n'entendait pas une voix réelle, un chuchotement réel, un murmure, il n'était pas dans l'état de l'Avant et de l'Après, mais au contraire, il entendait, dans le même temps, de ci et de là, d'en deçà et d'au-delà, de tous les côtés et d'en haut »²⁵. On sent comment l'auteur s'efforce de décrire cet événement qui dépasse toute interprétation rationnelle. Qu'une expérience pareille ait été la cause de son livre, on le voit par le titre: « Livre de l'enlèvement des sandales ». Vers la fin de l'introduction, il affirme en toute clarté: « Je n'avais pas l'intention du commun

des auteurs et je n'allais pas par le chemin de ceux qui écrivent des livres, mais il ne s'agissait que de traiter de la description de la révélation telle qu'elle venait»²⁶.

En effet, son œuvre se comprend comme la mise par écrit d'une révélation, surpassant ainsi les écrits des auteurs conventionnels, et Ibn Qasī montre de l'indulgence envers le lecteur qui se sent dépassé par la lecture: «Celui qui à Ton avis n'en est pas capable et selon Ton savoir n'est pas apte à la supporter, satisfais-le par d'autres choses que Tu (= Dieu) lui donneras, et dédommage-le selon ce qu'il désire lui-même!»²⁷. Mais ce n'est pas l'intelligence qu'on demande ici. Au contraire! Justement ceux qui croient pouvoir présenter toutes choses devant le forum de leur intelligence critique sont rejetés violemment par Ibn Qasī. Bien qu'on leur offre une compréhension supérieure, ils persistent dans leur érudition superficielle et infertile. Un tel «aveuglé par son opinion»²⁸ ne sait pas faire autre chose que de «déclarer licite par la loi, de tenir comme plus important, de trouver comme croyable... de déclarer une opinion comme erronée, une autre comme hérétique»²⁹. Un savoir qui ne sait plus guider vers Dieu, mais qu'on utilise pour lui-même, conduit à l'erreur: «Tel qui possède une certaine connaissance du droit divin (*fiqh*) n'arrive pas à une connaissance authentique quand il s'en sert! Bien plutôt, cela augmente sa sévérité et son aveuglement. De même celui qui possède un savoir (*ilm*) et une opinion ferme (*ra'y*), parle seulement afin d'être entendu et vu. Cela augmente son éloignement de Dieu»³⁰. On peut voir sans difficulté à qui s'adressent ces paroles: *fiqh*, *ra'y*, *ilm* sont des termes de la jurisprudence dont les représentants ont fait de la religion une affaire juridique et banni d'elle tout sentiment personnel profond. Dans le même sens déjà, al-Ghazālī s'était élevé contre les fuqahā' qui se servaient des «disputes» publiques pour se targuer de leurs connaissances. «Ce sont surtout leurs discussions publiques que Ghazālī estime condamnables. Il y voit l'origine et l'occasion de toutes les mauvaises passions: la vanité, l'envie, la délation, l'hypocrisie, les ambitions terrestres etc., et par-dessus tout, le vain désir de paraître»³¹.

Pour Ibn Qasī, ils sont tout simplement les hommes du «*sū' al-zann*» (mauvaise opinion auprès de Dieu), ceux qui ne se confient pas à Dieu, mais à leurs propres possibilités. «Savoir (*ilm*) et intelligence sont toute autre chose. C'est ce par quoi Dieu est cherché en tout état et par tous les moyens»³². Il faut revenir à ce but après que les fuqahā' ont fait de l'application du droit canonique la recherche centrale de la foi.

A la casuistique stérile des juristes, il oppose sa propre illumination. Il aurait reçu une dictée (*imlā'*) pendant laquelle il apprit «l'intérieur des choses». Un regard dans des mondes pleins de beauté surnaturelle lui aurait été accordé: «Mon

Dieu! Les jardins de ton paradis ont respiré profondément, les bassins de ta miséricorde ont jailli à flots et les lumières du royaume de ta présence ont resplendi»³³.

On montre une bonne opinion à l'égard de Dieu quand on accepte qu'Il puisse illuminer n'importe qui sans se lier par un motif. De l'illumination résulte l'élection. Pour celui qui est distingué de cette manière, Ibn Qasī prie Dieu: «Illumine son cœur... Fais de lui une miséricorde pour les fidèles et une protection (*ʿiṣma*) pour tes serviteurs pieux, l'*imām* et l'exemple (*qudwa*) de tous ceux qui exercent la bonne guidance»³⁴. Il en résulte nécessairement que cet *imām*, protection de ceux qui se sont confiés à lui, est rendu infaillible (*maʿṣūm*) comme l'*imām* des Shiʿites. Cette infaillibilité et impeccabilité ne résulte pas — contrairement au cas de l'*imām* shiʿite — de son appartenance à la famille du Prophète, c'est-à-dire de sa descendance du Prophète, mais de sa vocation. Ce n'est pas non plus l'efficacité du pouvoir qui lui donne la légitimité de son régime comme dans le cas du Dhul-Shawka (homme au pouvoir, potentat)³⁵, mais ce sont les qualités de son caractère, visibles de tout le monde: humilité et crainte, miséricorde et pitié... sérénité bienveillante dans ses rapports avec les hommes et bonté envers la communauté. «Celui qui agit selon ces preuves nettes et à qui la langue sourde mais éloquente de son état (*lisān al-hāl*) attribue ces qualités, il a acquis la *ʿiṣma* (c'est-à-dire l'immunité de la communauté musulmane) et alors il considère comme licite pour lui son inviolabilité»³⁶.

Ainsi l'*imāmat* d'après Ibn Qasī repose sur l'expérience subjective de la vocation reçue sous forme d'une vision ou audition et sur les qualités objectivement constatables de l'*imām*.

Le fait que Dieu choisit de préférence les hommes de peu d'apparence et d'un rang inférieur, s'explique par les conditions historiques du salut dans lesquelles Ibn Qasī se trouve placé.

Le commencement du temps final

L'histoire de l'humanité correspond dans ses traits fondamentaux aux phases de la vie individuelle. A sa naissance, l'homme sort de l'ampleur de l'au-delà et entre dans l'étroitesse du monde bien qu'il regagne par la mort l'ampleur surnaturelle. Durant sa jeunesse les forces extérieures et corporelles prévalent, tandis qu'avec le temps, les forces spirituelles gagnent en importance jusqu'à ce qu'elles atteignent leur sommet dans la vieillesse. La vie de l'homme débouche dans l'éternité. La vie religieuse devient de plus en plus précieuse. «Sache qu'une

seule prosternation pendant la prière que l'homme accomplit à la fin de sa vie et une seule glorification qu'il prononce comme quintessence de sa vie égalent le culte rendu à Dieu pendant toute sa vie...»³⁷. Ainsi la vie individuelle trouve son sommet à la fin. C'est cette loi qu'Ibn Qasī constate aussi dans l'histoire de l'humanité: «De même, une seule prière que prononce la communauté musulmane, la communauté du Prophète analphabète (*al-umma al-ummiyya*), égale la prière des hommes et des djinns depuis Adam jusqu'à 'Isā»³⁸.

Deux grands cycles, d'Adam à Jésus, de Muḥammad à la fin du monde, divisent l'histoire du salut. A l'intérieur du premier cycle règne aussi le principe de la révélation croissante, «car en 'Isā s'est achevé la sagesse prophétique et a fini l'époque astronomique...»³⁹. Le deuxième cycle également, – qui contient l'histoire de la communauté musulmane – connaît cette loi.

L'élite du dernier temps

Selon une tradition, le Prophète aurait promis que sa communauté resterait sur terre un jour entier⁴⁰ (i.e. mille ans)⁴¹ pourvu qu'elle ne se détourne pas du droit chemin. Puisque les premiers cinq cents ans sont déjà passés, c'est l'argument d'Ibn Qasī, les fidèles ont à se préparer pour la fin du monde. A l'exemple des Ismaéliens, il donne un système compliqué des événements à venir, dans les détails desquels il ne nous est pas possible d'entrer. Ce qui est certain, c'est que le premier et le deuxième cycle n'existent pas sans relations entre eux. Toutefois la communauté de Muḥammad hérite de tous les privilèges des communautés antérieures. «De même que la prophétie de Muḥammad l'emporte sur toutes les autres prophéties et que son livre révélé dépasse tous les livres révélés, ainsi sa communauté possède une valeur plus grande que les autres et égale toutes les sectes et nations. Il n'y a pas un seul miracle réalisé par un prophète, ni une amitié divine (*wilāya*) reçue autrefois par un ami de Dieu (*walī*) qui ne fasse partie de la prophétie de Muḥammad et ne réapparaisse plus tard chez ses descendants et chez des étrangers (*ghurabā'*) à sa communauté»⁴². A la mission du dernier prophète, héritier de tous ses prédécesseurs, et à celle de la dernière communauté correspond un universalisme intérieur qui se concentre dans la descendance de Muḥammad – un shi'ite dirait dans la série des Imāms infaillibles. Ibn Qasī met au même rang les étrangers et les imāms. Quant aux étrangers, il se réfère à une tradition fameuse: «L'Islam est venu comme étranger dans ce monde et redeviendra étranger

comme il a commencé. Bienheureux les étrangers!»⁴³ Ainsi ce sont les dernières générations sur lesquelles repose l'espoir du siècle. «Ils sont pour leur temps les plus brillants, pour leur époque les plus magnifiques... une communauté qui est la plus excellente de son temps»⁴⁴. Le temps cependant dans lequel ils agissent est *ghurba*, un temps d'oppression de la part de pouvoirs tyranniques, «une épreuve pour étrangers et isolés»⁴⁵. Le fait qu'ils persévèrent vaillamment dans une époque funeste, rend leurs actions encore plus méritoires. Ils échapperont au feu de l'enfer et verront la «présence» du Dieu tout-puissant. «Parmi eux se distinguent ceux qui possèdent le rang de la sainteté, qui produisent des merveilles, à qui se révèlent les mystères»⁴⁶.

Ces hommes, qui sont-ils? La dernière remarque nous donne un signe. Des légendes merveilleuses étaient appréciées parmi les soufis. Ibn Qasī, lui aussi, prétend avoir accompli des prodiges⁴⁷. La révélation des mystères surnaturels était l'objet de leurs exercices méditatifs; pour eux, Ibn Qasī avait écrit son livre. Nous voyons cela encore plus clairement quand il cite une fameuse tradition concernant la conquête de Constantinople par les Banū Ya'qūb: ils conquièrent la ville sans armes, seulement par leurs prières: 'Allāhu akbar» et «lā Ilāha illā 'llāh»⁴⁸. Ibn Qasī remplace les Banū Ya'qūb par les «étrangers». C'est exactement avec ces cris, le *tahlīl* et le *takbīr*, que ses partisans le recevaient dans la forteresse de Mértola. On les considérait comme leur emblème: *shī'āruhum al-takbīr wa-l-tahlīl*⁴⁹.

La glorification des étrangers telle qu'elle est rapportée par la tradition du Prophète, Ibn Qasī la réfère à lui-même et à son cercle, les *muridūn*. Maintenant nous comprenons pourquoi ce sont expressément les dédaignés qui trouvent grâce auprès de Dieu. C'est leur mérite de persister durant des temps difficiles et dans l'obscurité. «L'état d'étranger parmi les hommes leur a nui, l'isolement les a voilés au milieu d'eux et l'absence d'un assistant, d'un ami, d'un compagnon les a fait se taire»⁵⁰. Puis Ibn Qasī se tourne directement vers ses partisans: «Ainsi, disons, en faisant une comparaison avec les générations antérieures: Nous sommes les derniers et les premiers. En tant que nous sommes d'origine terrestre nous sommes les derniers, en tant que nous sommes d'origine de l'au-delà, nous sommes les premiers»⁵¹. Dans ce contexte Ibn Qasī cite une tradition, d'après laquelle le Prophète appelle les dernières générations ses frères et leur promet un salaire cinquante fois plus grand que ne recevront les compagnons du Prophète, les *ṣahāba*: «car vous (les compagnons) trouvez des assistants pour le bien, eux non»⁵². Ainsi la proximité du Prophète est remplacée par une relation de fraternité spirituelle.

Quand Ibn Qasī écrivait ces lignes, il espérait qu'un changement total surgirait, et qu'un de ces hommes sortirait de l'obscurité et prendrait le commandement sur la communauté: «Peut-être le temps nous donnera un des mentionnés ci-dessus, dont le crédit soit devenu puissant, que tu trouveras parmi les pays situés entre l'Est et l'Ouest, dédaigné dans son pays et oublié dans sa communauté, qui cependant acquerra ces connaissances et découvrira cette aurore naissante de telle sorte que les hommes se confieront à lui et courberont la nuque devant lui»⁵³. A ce moment, Ibn Qasī se regarde encore comme héraut de ce sauveur attendu: «Je suis excusé (car) j'ai averti, parlé en toute clarté et facilité à celui qui a un cœur, ou qui entend attentivement et qui fait attention à cette affaire»⁵⁴. Finalement cependant c'était lui-même qui réclamait ce rôle, comme Imām et Mahdī.

L'ami de Dieu, le Walī

La légende d'une des monnaies qu'Ibn Qasī fit frapper à Mértola affirme ces titres. Sur elles nous lisons: Allāh rabbunā, Muḥammad nabīyunā, al-Mahdī imāmunā⁵⁵. Ibn al-Khaṭīb signale l'idée qui menait Ibn Qasī à son Mahdisme: «Il (= Ibn Qasī) réclamait la 'wilāya' et se fit appeler Mahdi»⁵⁶. Or, wilāya, l'amitié envers Dieu, c'est la qualité d'un walī, ami de Dieu ou saint, qui fait partie d'une hiérarchie invisible d'hommes de perfection spirituelle différente. C'est d'abord chez le théosophe al-Ḥakīm al-Tirmidhī (IX^e siècle) que cette doctrine se trouve largement développée⁵⁷, mais elle était aussi connue en Andalousie comme le montre Ibn Barrajān dans son commentaire des noms divins. D'après lui, le walī serait le lien entre le Prophète et les fidèles⁵⁸. Ibn Qasī, comme nous l'avons déjà vu plus haut, constate cette wilāya parmi les «étrangers», mais il ne parle pas explicitement d'un rapport entre ce rang de sainteté et la mission d'un Mahdī. Un de ses commentateurs, Ibn Abī Wāṭil, par ailleurs un inconnu, mais dont la *Muqaddima* d'Ibn Khaldūn garde un extrait concernant l'eschatologie de ces cercles ésotériques (*al-muta' akhkhirūn min-al-mutaṣawwifa*), tire un parallèle entre le sceau des prophètes (*khatam al-anbiyā'*) et le sceau des saints (*khatam al-awfiyā'*). L'un termine la série des prophètes, l'autre préside comme pôle (*qutb*) l'assemblée des saints à la fin des temps⁵⁹. C'est lui, qui restituera l'Islam pur comme il existait à son commencement. Est-ce que cette théorie du *khatam al-awliya'* était déjà connue par Ibn Qasī? Nous pouvons le supposer, mais, faute de documents, il n'est pas possible de parvenir à un résultat clair.

Beaucoup de courants spirituels ont trouvé accès à la pensée d'Ibn Qasī. L'état actuel de la recherche, cependant, ne permet de les tracer que dans les grandes lignes.

La fin de l'Imām-Mahdī

A partir de Mértola, Ibn Qasī organisa deux expéditions, l'une contre Séville, l'autre contre Cordoue. Quand tout finit par un désastre, des discordes entre les chefs les plus importants du camp du Mahdī surgirent. La situation à Mértola devint dangereuse pour l'Imām et c'est pourquoi il se mit à la recherche de nouveaux alliés. En septembre 1145, il se rendit à Salé auprès du calife almohade 'Abd al-Mū'min, qui le reçut généreusement, mais exigea une abdication de tous les titres, réservés au fondateur du mouvement almohade, Muḥammad ibn Toumert⁶⁰. En juin 1146 les Almohades firent un premier effort pour établir leur domination en Andalousie. Parmi les troupes d'invasion, se trouvait Ibn Qasī, destiné à devenir le gouverneur almohade dans sa ville natale Silves. Dans le temps à venir, l'ancien Mahdī cherchait à regagner son indépendance et, quand en 1151 'Abd al-Mū'min convoqua les chefs andalous pour lui rendre hommage à Salé et pour renoncer à leurs principautés, seul Ibn Qasī n'obéit pas à l'ordre du calife. Ce signe d'insubordination isolait le gouverneur de Silves complètement, de sorte qu'il fut contraint de nouer des relations secrètes avec le souverain chrétien du Portugal. Volontiers celui-ci prit toute occasion de semer la discorde entre ses ennemis maures, pour faire progresser la reconquête portugaise. Par indiscretion, cette alliance devint publique et par crainte de représailles de la part des Almohades on pensa à se débarrasser d'Ibn Qasī. On organisa quelques divertissements pour son fils afin de lui cacher les dangers. Puis on feignit une attaque. Un «innocent» victime fut amené devant la résidence du gouverneur qui fit ouvrir les portes. Les conjurés envahirent le palais, tuèrent Ibn Qasī et embrochèrent sa tête sur la lance que lui avait donnée le roi de Portugal, Alfonso Enriques⁶².

Josef Dreher, o.p.

NOTES

1. Le présent article se comprend comme résumé de quelques résultats de ma dissertation qui parut sous le titre: *Das Imāmat des islamischen Mystikers Abūlqāsim Aḥmad ibn Ḥusain ibn Qasī* (gest. 1151), Eine Studie zum Selbstverständnis des Autors des «Buchs vom Ausziehen der beiden Sandalen (Kitāb Ḥal' an-na'lain)», Bonn 1985.
2. Sur ces institutions, cf. T. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat*, Bonn 1975, pp. 39–50.
3. T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, Zürich-München 1981, vol. I, p. 314.
4. Nagel, *ibid.*, p. 319.
5. J. Dreher, *Imāmat*, p. 205; Ibn Barraǧān p.e. fait dériver le mot de *ṣuffa* par rapport à *ahl aṣ-ṣuffa*, mais aussi du maṣdar III de la racine ṣfy.
6. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft*, p. 321.
7. Ibn al-Khaṭīb, *Lisān al-Dīn, A'cāl al-A'cām*, Rabat 1934, p. 268.
8. Dreher, *Imāmat*, pp. 16, 17.
9. Ibn al-Abbār, *Al-Ḥulla l-Siyarā'*, Le Caire 1964, vol. II, p. 197.
10. 'Afīfī, A.E., *Abū l-Qāsim b. Qasī wa-kitābuhu Khal' al-na'layn*. Maǧallāt kulliyat al-ādāb, Ġāmi'a l-Iskandariya, IX, 1957 p. 53–87.
11. Sur les commencements de ce mouvement, cf. Bekri, *Masālik*, Paris 1965, pp. 166 et sq.
12. Ibn al-Khaṭīb, *A'cāl*, p. 278.
13. Goldziher, I. *Le livre de Moḥammed Ibn Toumert*, Alger 1903, pp. 24 et sq.
14. Lévi-Provençal, E., *Trois Traités Hispaniques de Ḥisba*, Le Caire 1955, p. 28.
15. Goldziher, E., *Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung in Nordafrika*, dans: *Gesammelte Schriften*, vol. II, p. 228, Hildesheim 1967.
16. Julien, Ch.-André, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris 1969, p. 102.
17. Ibn al-Khaṭīb, *A'cāl*, pp. 168–187.
18. Quant à la vie d'Ibn Qasī, cf. Ibn al-Khaṭīb, *A'cāl al-A'cām*, pp. 285–290; Ibn al-Abbār, *Al-Ḥulla l-Siyarā'*, pp. 197–202; Ibn Khaldūn, *Ibar*, 7 vols, Beirut 1967, 3 éd., cf. vol. 6, pp. 485–489, 493; article Ibn Qasī, E.I.² (A. Faure), t. 3, pp. 839–840.
19. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft*, p. 409.
20. L'œuvre d'Ibn Qasī est conservée, autant que je sache, en deux manuscrits: Ṣehit Ali Paṣa 1174, Veliüddin 1673; et le commentaire d'Ibn al-'Arabī en: Ṣehit Ali Paṣa 1174/2, Aya Sofya 1879.
21. Dreher, *Imāmat*, pp. 133–134:
سأل سائلكم أن أبعث له ... ما يجمع البالغني الإيماني ويفتح باباً إلى الحمى السرياني
22. Articles Ḥimā, E.I.² (J. Chelhod), t. 3, pp. 405–406.

23. Dreher, *Imāmat*, p. 136:
فمن ... رأى أن انتظار الفرج بالصبر أَوْلَى فصير للصدمة الأولى وقال إن الله عند كل عارضة بلوى وفاتحة كل نجوى ... جوزى بشاكلة ظنه
24. *ibid.*, p. 143:
إن موسى بن عمران ، عليه السلام ، لما نودي أن إنخلع نعليك إنك بالواد المقدس ... خلع
25. *ibid.*, p. 144:
ووحى ... لا بحقيقة صوت ولا بحقيقة همس ولا خفت ولا مع حال قبل ولا بعد بل مع سواء من الإزاء والحذاء والثلقاء والوراء والجنبات والعلل
26. *ibid.*, p. 153:
لم أقصد بها قصد المؤلفين ولا طريقة تصنيف المصنّفين وإنما هو ذكر الفتح كما جاء
27. *ibid.*, p. 149:
ومن ليس عندك من أهلها ولا صلح في علمك لحملها فقنّعه بما رزقه من غيرها ورضيه بما رضى لنفسه
28. *ibid.*, p. 137:
المغرور من الظن
29. *ibid.*, p. 137:
فظل يعدل ويرجح ويزكي ... ويضال بزعم ويبدع
30. *ibid.*, pp. 151-152:
فربّ حامل فقه لم يفقه حين فقه فلم يزد ذلك إلا قسوة وعمّا وربّ حامل حفظ ومحكم رأي لم يقل حين يقول إلا لئسمع ويرى فلم يزد بذلك من الله إلا بُعداً
31. Goldziher, I., *Le Livre*, p. 12.
32. Dreher, *Imāmat*, p. 152:
والعلم والفقه غير ذلك كلّهُ وإنما هو ما أريد به الله تعالى في كلّ حال وبكلّ وجه
33. *ibid.*, p. 148:
اللّهم أنهار رياض جنتك تنفّست وحباض رحمتك تدفّقت وأنوار ملكوت حضرتك تألّأت
34. *ibid.*, p. 150:
نور قلبه ... واجعله رحمةً للمؤمنين وعصمةً لعبادك الصالحين وإماماً وقادةً في المهادين الراشدين ...
35. Juynboll, Th. W., *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden 1910, p. 334.
36. Dreher, *Imāmat*, p. 152:
ومن قام بهذه النيّات وشهدت له لسان الحال بهذه الصفات فقد ملك عصمتها واستحل حرمها واستباح حاماها
37. Dreher, *Imāmat*, p. 178:
واعلم أن ركعة واحدة يركعها الإنسان آخر عمره أو تسبيحة يسبّحها عسير أجله تعدل عبادته طول حياته
38. *ibid.*, p. 179:
كذلك صلاة واحدة تصليها المحمدية والأمة الأمية تعادل صلاة الانسية والجنّية من لدن آدم إلى عيسى
39. *ibid.*, p. 180:
إذ في عيسى ﷺ تمت الحكمة النبوية وانتقضت الدورة الفلكية
40. *ibid.*, p. 181:
وجاء إن استقامت أمتي فلها يوم وإن لم تستقم فلها نصف يوم
41. Cf. Coran 22, 47:
42. Dreher, *Imāmat*, p. 179:
وكما أن نبوته ﷺ ترجح بالنبوّات وكتابه المنزل يزن بالكاتب المنزلات كذلك أمته تزن الأمم وتعادل الفرق والملل وما من كرامة اختصّ بها نبي ولا ولاية سبقت قبل لولاي إلا جمعت في نبوته وظهرت فيها بعد في القريبى من ذريته والغرباء من أمته

43. Wensick, A.J., *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden 1962, tome 4, p. 473.
44. Dreher, *Imāmat*, p. 186:
وهم لوقتهم الأبلح وزمانهم الأبيح ... وأمة لا أفضل من زمانهم
45. *ibid.*, p. 190:
واعلم أن جبايرة الأزمان وفراغة القران إنما أُرصد لهم الحق محنةً لغرباء الوقت وأفراد الحين
46. *ibid.*, p. 188:
فيهم تمتاز الولايات والكرامات وتفشوا الأمرار
47. Ibn al-Khaṭīb, *Aḥmāl*, p. 286:
واشتهر عنه أنه حجَّ من ليلته ويناجي بما شاء وينفق من الكون
48. Sur la naissance de cette tradition dans les guerres frontalières avec Byzance, cf. Marius Canard, *Les expéditions des Arabes contre Constantinople*, JA 1926, pp. 61 et sq.
49. Cf. ci-dessus n. 9; Ibn al-Abbār, *al-Hulla*, p. 198.
50. Dreher, *Imāmat*, p. 198:
اتَّلفتهم الغربة بين الحلق وحجبتهم العزلة بين طهراني الناس وأسكتهم عدم المعين وفقدان الجليس والقرين
51. *ibid.*, p. 196:
فلنقل ضرباً للمثل مع من سبق من القرون الأول نحن الآخرون الأولون فيما نحن في منشاء دنيائهم كنا الآخريين وبما نحن من منشاء أخراوي كنا الأولين
52. *ibid.*, p. 196:
لأنكم تجدون على الخير أعواناً ولا يجدون على الخير أعواناً
53. *ibid.*, p. 188:
فحسى أن يسمع الزمان بواحد من المقدم ذكرهم والمعظم قدرهم تظفر به في وسط البلاد الوسط بين المغرب والمشرق يكون مهيناً في بلده مغفولاً عنه في جماعته يعرف هذه المعارف ويطلع على هذا الفجر الطالع
54. *ibid.*, p. 188:
فيستند الرجال إليه وتخص الرقاب بين يديه - أعدرت وأندرت وصرحت ويسرت لمن كان له قلب أو ألقى السمع
55. Marinho, J.R., *Moedas Muçulmanas de Béja e de Silves*, Lisboa 1968, p. 319.
56. Ibn al-Khaṭīb, *Aḥmāl*, p. 286.
57. Radtke, B., *Al-Ḥakīm at-Tirmidī*, Freiburg 1980, pp. 89-94.
58. Dreher, *Imāmat*, p. 210.
59. Ibn Khaldūn, *Al-Juzʿ al-awwal min kitāb al-ʿibar = Muqaddima*, Beirut, s.d., pp. 323 et sq.
60. Ibn al-Khaṭīb, *Aḥmāl*, p. 289.
61. Ibn ʿIdhārī l-Marrākushī, *al-Bayān al-Mughrib*, Beirut 1985, p. 45.
62. Ibn al-Khaṭīb, *Aḥmāl*, p. 289.