Figures du Prophète et modalités de sa présencedans les récits visionnaires du Maghreb :la Ru'yâ de 'Abd al-Salâm al-Asmar al-Faytûrî (m. 981/1573)

*Figures of the Prophet and modalities of his presence through visionary
narratives of the Maghreb : the Ru'yâ of 'Abd al-Salâm al-Asmar al-Faytûrî (m.
981/1573)*

*Figuras del Profeta y modalidades de su presencia en los relatos de visiones del
Maghreb: la Ru'yâ de Abd al.Salâm al-Asmaral-Faytûrî (m. 981/1573)*

Nelly Amri

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/29443>

DOI : 10.4000/assr.29443

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2017

Pagination : 103-128

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Nelly Amri, « Figures du Prophète et modalités de sa présencedans les récits visionnaires du
Maghreb :la Ru'yâ de 'Abd al-Salâm al-Asmar al-Faytûrî (m. 981/1573) », *Archives de sciences sociales
des religions* [En ligne], 178 | Avril-juin 2017, mis en ligne le 01 juin 2019, consulté le 15 mars 2021.

URL : <http://journals.openedition.org/assr/29443> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29443>

Nelly Amri

Figures du Prophète et modalités de sa présence dans les récits visionnaires du Maghreb : la *Ru'yâ* de 'Abd al-Salâm al-Asmar al-Faytûrî (m. 981/1573)

Les récits de visions (*ru'yâ*) que nous livre la littérature sur les saints (Lory, 2003 : 191-256 ; Felek and Knysh, 2012) notamment au Maghreb, à partir du VIII^e/XIV^e, se distinguent par la place croissante et de plus en plus exclusive accordée au Prophète dans l'économie de ces visions, notamment quand elles prennent la forme de « voyages célestes » (Amri, 2008 : 199-236), dont la référence majeure reste l'ascension prophétique (*Mi'râj*) et l'abondante littérature que, très tôt, ce thème a suscitée en islam (Bencheikh, 1993 : 102-107 ; Amir-Moezzi (dir.), 1996). Toutefois, et à la différence du *Mi'râj*, telle que la Tradition le fixera à partir notamment du III^e/IX^e siècle, le but ultime de l'ascension du saint et son point final, dans nombre de ces récits, sont une mise en présence du seul Prophète. Cette tendance, attestée aussi bien par la littérature des visions que par l'hagiographie, n'infirmes pas toutefois l'existence de récits tels celui du *Mi'râj* d'Ibn 'Arabî (m. 638/1240), où le mimétisme avec l'ascension de Muhammad est quasi-total, et où le saint prend la place du Prophète dans l'économie du récit, l'arrivée (*al-wusûl*) à Dieu étant « le point final de l'ascension » (Chodkiewicz, 1987 : 215). L'examen de récits de la basse époque (fin du X^e/XVI^e siècle) confirmerait l'une et l'autre tendance : l'omniprésence du Prophète dans l'imaginaire spirituel des musulmans, mais aussi la prégnance d'expériences spirituelles telles que le *Mi'râj* avec pour point final l'arrivée à Dieu ; cette ascension se fait cependant désormais sous la guidée du plus parfait des maîtres, l'Initiateur par excellence, le véritable médiateur sans lequel point d'arrivée, le prophète Muhammad.

La présence prophétique dans les récits de rêves et de visions n'est pas, loin s'en faut, un thème nouveau en islam médiéval, y compris dans les débats intellectuels et religieux, et comme fonction de légitimation (Lory, 2003 : 241-264 ; Id., 2002 : 189-212 ; Katz, 1992 : 85-118 ; Id., 1996). Dans le domaine du soufisme également, les rencontres oniriques avec le Prophète ont été nombreuses (Tirmidhî, Baqlî, mais aussi Ibn 'Arabî qui a rédigé deux traités consacrés à la vision du Prophète en songe). Comparativement et dans l'ensemble, les visions de Dieu seraient restées « assez rares et peu précises »,

ARCHIVES DE SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS, 178 (juillet-septembre 2017), p. 103-128

les rêves où Muhammad est vu ayant « une portée plus déterminante » car « il est le visage même de l'autorité » (Lory, 2002 : 209-210). Aussi, n'est-ce pas tant la nouveauté de la chose qui retient l'attention, à partir d'une certaine époque (le VII^e/XIII^e siècle mais surtout le VIII^e/XIV^e siècle), mais plutôt son ampleur, les modalités de cette présence, les figures incarnées par le Prophète et sa place dans la spiritualité. La religiosité et le vécu des hommes de ce temps-là, sont modelés par le contexte d'angoisse et d'incertitude liées à la chute du califat et à l'invasion mongole, en Orient, à la perte progressive des possessions musulmanes en al-Andalus et à la recrudescence des attaques chrétiennes contre les royaumes d'Occident musulman, ainsi qu'à une crise de légitimité des pouvoirs politiques aussi bien au Machreq qu'au Maghreb. Ce sentiment de peur se trouva également exacerbé par la propagation, à partir de 748/1347, de la Peste Noire (Amri, 2008 : 33-41).

Nous avons déjà procédé, il y a quelques années, à l'analyse du récit de la vision, datant de la fin du mois de Rabî' al-awwal de l'année 871/9 novembre 1466, attribuée au cheikh 'Abd al-Rahmân b. Makhlûf al-Tha'âlibî (al-Jazâ'irî al-Hawwârî) (m. 873/1468 ou 875/1470), *mufasssîr* (commentateur du Coran), *faqîh* mâlikite et soufi (considéré comme le saint patron d'Alger) (Amri, 2008 : 208-236 ; voir aussi Zilio Grandi, 1989 : 125-142) à qui on attribue également un récit de *Mi'râj*. Cette vision sera utilisée ici uniquement à titre comparatif, dans notre tentative de croiser plusieurs récits appartenant à la littérature visionnaire du Maghreb médiéval et prémoderne afin d'y étudier les modalités de la présence prophétique. La présente étude est consacrée à la *ru'yâ* attribuée au cheikh 'Abd al-Salâm al-Asmar al-Faytûrî (m. 981/1573) présenté comme un *sharif* Idrîside et Husaynite¹ dont la mère Salîma serait originaire du Draa marocain. Fondateur, à Zlîten² sur la côte tripolitaine, de la voie 'Arûsiyya-Salâmiyya, que quatre maîtres rattachent au saint tunisois Ahmad b. 'Arûs (Amri, 2003 : 487-526), le cheikh est considéré comme le saint patron de Libye (Amri, 2011 : 56-60). De cette vision, un récit primitif, rédigé v. 999/1591, nous a été conservé par son hagiographe Karîm al-Dîn al-Baramûnî al-Misrâtî (m. ap. 998/1590)³. Un autre récit, assez similaire au premier fut rédigé par 'Abd al-Salâm al-Tâjûrî (m. 1139/1726) (al-Tâjûrî, 2001-2 : 150-9)⁴, arrière-petit-fils du saint. Ces deux récits serviront de base à notre analyse.

1. Sur le *sharif* et les modalités d'activation de ce lien privilégié au Prophète, voir l'article de S. Reichmuth dans ce volume.

2. Située dans une oasis maritime, à 35 km à l'Est de Labda/Leptis Magna, entre al-Khums et Misrata.

3. *Rawdat al-azhâr wa munyat al-sâdât al-akhyâr fî manâqib Sîdî 'Abd al-Salâm b. Salîm al-Tarâbulî* [Le parterre des fleurs et l'espoir des hommes de bien dans la Vie de Sidi 'Abd al-Salâm b. Salîm al-Tarâbulî] Ms. 23394, ff. 210b-214a, BN de Tunis ; copie portant la date de 1326/1908.

4. *Fath al-'Alîm fî manâqib 'Abd al-Salâm b. Salîm* [L'inspiration du Très Savant dans la Vie de 'Abd al-Salâm b. Salîm], rédigé en 1100/1688. Cette édition a été réalisée à partir du Ms. de base, 550, BN Tunis, ff. 39a-42b, datant de 1278/1862 ; nous référerons à ce ms, suivi de la p. de l'édition entre crochets.

La vision du cheikh al-Tha‘ālibī

Cette vision ayant déjà fait l’objet d’une étude (Amri, 2008 : 208-236) et n’étant mobilisée ici qu’à titre comparatif, nous nous contentons, pour la clarté du propos, d’en résumer simplement l’analyse et notre commentaire. Couché dans une mosquée, la nuit du lundi, non sans avoir procédé, deux nuits durant, à des purifications rituelles, et avoir dûment récité avant de s’endormir, Coran et prières à la louange du Prophète⁵, le saint est mis en présence des deux premiers califes, puis de Jibrîl. Transporté par une nuée verte dans un *mi‘rāj*⁶ en compagnie de l’Archange qui lui sert de guide, il est ensuite, et sur sa requête, mis en présence du Prophète, qu’il ne voit pas toutefois, mais avec qui s’engage un dialogue. Al-Tha‘ālibī est chargé de délivrer à sa communauté un message d’espérance eschatologique (promesse d’accès au Paradis et de prémunition du Feu). Mais ce message « optimiste » quant au salut final est tributaire d’une éthique sociale, doublée d’une représentation des catégories d’hommes qui se présenteront à Dieu le Jour du Jugement (au total neuf : les rois, les juges, les récitants du Coran, les pèlerins, les combattants dans le sentier de Dieu, les muezzins, les dévots, les ignorants, les tyrans). Représentation derrière laquelle se profile une certaine vision sociale de l’auteur. Chacune de ces neuf catégories est placée sous la caution d’un personnage archétypal à condition de se conformer à son exemple. Suit une description par le visionnaire du Paradis et de sept coupoles : les trois premières sont réservées à Abû Bakr, ‘Umar et ‘Uthmân, les Compagnons et premiers califes de l’Islam, tandis que la quatrième est destinée à ‘Alî et à ses deux fils (al-Hasan et al-Husayn) nés de Fâtima, la fille du Prophète (à qui est réservée la sixième coupole) ; la cinquième coupole, coïncée en quelque sorte entre la quatrième et la sixième, est consacrée aux Amis de Dieu et aux saints (*al-awliyâ’ wa l-sâlihîn*) ; la septième et dernière coupole est attribuée à ‘Â’isha, l’épouse du Prophète surnommée par la tradition « la bien-aimée du bien-aimé de Dieu » (*habîbat habîb Allâh*). Quant au dernier élément de cette vision, il s’agit d’un cavalier représentant une autre figure archétypale, celle de l’imam juste qui fait respecter la Sunna du Prophète, porteur de l’étendard de l’islam, le « roi [...] et l’émir des croyants, le dépositaire de la *khilâfa* (lieutenance) du Seigneur des Mondes » ; cette figure est incarnée par le calife omeyyade ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azîz. Le récit se termine par la menace de reniement par le Prophète de quiconque n’accorde pas foi à cette vision et par l’injonction faite au saint de la propager. S’ensuit une liste des multiples bienfaits qui y sont attachés, de protection contre toutes sortes de dangers et de maux, et comme gage de prospérité.

5. Dans les visions d’imâms en milieu duodécimain, on note également en guise de préparatifs à la vision, certaines « pratiques spéciales » telles les ablutions complètes, les prières, la fréquentation de certaines mosquées (celle de ‘Alî à Kûfa ou celle d’al-Husayn à Karbalâ’, etc.), Amir-Moezzi, 2002 : 101-2.

6. Nous réservons le M majuscule au *Mi‘rāj* du Prophète ; pour le reste, notamment pour signifier, comme ici, une ascension céleste du saint, nous employons un m minuscule.

La vision du cheikh al-Asmar

La « vérité » du texte : un souci des auteurs

Le récit de la vision d'al-Asmar figure à la fin du chapitre III consacré par al-Baramûnî aux « titres de gloire » (*manâqib*) du cheikh, aux prodiges qui lui sont attribués et à ses visions (Amri, 2010 : 169). L'homme est un grand visionnaire : son hagiographe rapporte le récit, trois jours avant sa mort, d'une vision eschatologique où sous son « étendard » déplié se rassembleront d'innombrables personnes qui marcheront derrière lui jusqu'à ce qu'il pénètre au Paradis (voir *infra*). Quant au Prophète, il le « voit quotidiennement, chaque nuit en songe et en état de veille depuis qu'il a atteint le degré de la *qutbâniyya* » (la dignité de pôle)⁷. « Parmi ses autres prodiges (*karâmât*), il a vu Dieu, en songe, deux mille fois, ainsi qu'il le rapporte dans ses écrits en prose et en vers, et dans son ouvrage *Kitâb al-azama fî l-tahadduth bi l-ni'ma* (« Le Livre de la Grandeur dans la célébration du bienfait » (en référence à Cor., 94 : 11) (*Rawdat* : 142a). Suivent les avis d'autorités sur la vision de Dieu, ainsi qu'un exposé sur les conditions favorisant le *mi'râj* des esprits jusqu'au Trône, et comment discriminer la vision saine (*al-ru'yâ al-sâliha*) de la vision satanique (*Rawdat* : 151b)⁸.

Le récit de la *ru'yâ* aurait été dicté à al-Baramûnî « mot à mot » (*kalîma, kalîma*), par le saint (le reste n'est pas clair), d'où certaines erreurs de transcriptions que l'auteur attribue à sa prise de notes rapide et dont il ne prit conscience qu'après la mort du cheikh (*Rawdat* : 210b). Quant à al-Tâjûrî, il nous informe que de nombreuses copies de cette vision existaient et circulaient, mais qu'au moment de la rédaction du *Fath al-'Alîm*, il n'eût sous la main qu'une copie truffée d'erreurs (*Fath* : 39a[151]). Les deux hagiographes ne précisent pas la date de cette *ru'yâ* ; a-t-elle lieu, comme celle d'al-Tha'âlibî, vers la fin de la vie du cheikh, sa mort ayant surpris al-Baramûnî avant de pouvoir corriger le récit qui lui fut dicté ? En tout cas, elle est au moins postérieure à l'entrée de ce dernier, à son retour du Hijâz, à une date qu'on ne saurait indiquer, au service d'al-Asmar⁹ qu'il ne devait plus quitter jusqu'à sa mort en 981/1573. Le cheikh est installé à Zlîten, où il a fondé, après moult péripéties, une *zâwiya*. Dans les *wasiyya* (testament spirituel) qu'il dicte¹⁰ à ses compagnons et « secrétaires », il jette les bases de la voie 'Arûsiyya-Salâmiyya (Amri, 2010 : 172-4).

7. Sur cette dignité occupant le sommet de la hiérarchie des saints intercesseurs, cf. al-Hifnî, 1987 : 217.

8. *Rawdat*, f. 151b. La tradition musulmane distingue entre deux types de visions : « Le rêve sain (*ru'yâ*) vient de Dieu, le malsain (*hulm*) de Satan » (Lory, 2003 : 42).

9. Makhlûf, 1958 : 234. Avant cette étape, al-Baramûnî, alors qu'il était encore en compagnie de son maître Shams al-Dîn al-Laqqânî (m. 935/1528), aurait rendu visite à al-Asmar et aurait pris le *talqîn* (*al-dbîkr*?), *ibid.*, 233.

10. Entre 971/1563 et 979/1571.

Depuis 1551, Tripoli est sous la domination ottomane. Le gouvernement de la Régence est confié pour trois ans à un pacha, assisté d'un divan ou conseil du gouvernement (Féraud, 2005). Il n'est pas rare que les tribus A'râb, dont les sources, y compris l'hagiographie du cheikh qui eût lui-même maille à partir avec les Bédouins, se plaisent à décrire les déprédations et la constante agitation, se soulèvent contre l'autorité des pachas. En tout cas, il semble que le saint et ses descendants aient été dans les bonnes grâces des nouveaux gouvernants et aient bénéficié, nonobstant certaines périodes, de nombreuses exonérations y compris fiscales (Amri, 2010: 160-1). Mûrâd Âghâ (m. 963/1555), gouverneur de Tripoli, est présenté, notamment vers la fin de sa vie, comme proche du saint (Féraud, 2005: 74) auquel un épisode de l'hagiographie l'associe (Amri, 2010: 163-4). Les débuts de la « carrière » sainte d'al-Asmar furent assez mouvementés; victime de persécutions, mises sur le compte de la jalousie et de l'envie (*al-hasad*), il est contraint de quitter son oasis natale de Zliten et connaît un exil de plusieurs années. Parmi les accusations qu'il dût affronter de la part des *fuqahâ'*, figurent l'hérésie (*zandaqa*), la pratique de la magie (*sîhr*) et le charlatanisme (*sha'badha*) (Rawdat: 77b-106b; Makhlûf, 1958: 86-93). Quelques passages de la *ru'yâ* renvoient-ils à ces épisodes? On sait par ailleurs l'opposition virulente qu'il rencontra, de son vivant, de la part de nombreux juristes, tous cités dans son hagiographie, pour son usage du tambourin (*al-bandîr*) (d'où son surnom de *Sâhib al-târ* « l'homme au tambourin ») dans son *dhikr* et sa *hadra*¹¹ et qui perdura après sa mort. L'heureux sort réservé, dans la vision d'al-Asmar, aux gens « des tables pourvues et de la musique » (*ahl al-mawâ'id wa l-tarab*), aux gens de la « remise à Dieu » (*ahl al-taslîm*) (notamment face aux états des « ravis » en Dieu et autres transgresseurs) et, à l'opposé, le sort réservé aux arrogants, aux calomniateurs et à ceux qui s'attaquent à l'honneur des gens, logés au plus bas des cinq niveaux de l'Enfer, seraient-ils à interpréter à l'aune de ces événements de la biographie du cheikh? Tout comme les nombreuses recommandations à caractère moral ou éthique, et que l'on peut difficilement comprendre en dehors des réalités historiques de la voie 'Arûsiyya-Salâmiyya (Amri, 2010: 172-4).

Un modèle et ses tensions : le *Mî'râj* muhammadien

L'hagiographe tient d'emblée à se démarquer de la croyance populaire (*al-'awwâm*), pour qui le saint serait « monté au ciel par son corps » (*sa'ada bi-badanihi*), alors qu'aux seuls prophètes est accordée cette grâce¹²; quant aux saints c'est « leur être intime qui est enlevé de nuit (*yusrâ bi-sirrihim*) et conduit là où le décrète la puissance divine dans le monde supérieur (*al-'âlam*

11. Sur cette forme de *dhikr* conduisant à l'ivresse spirituelle et à l'extinction dans le Nom, cf. Amri, 2009: 493.

12. « L'ascension des prophètes a lieu dans leur corps, tandis que celle des saints a lieu intérieurement et en esprit », Hujwîrî, 1988: 280.

al-'ulwî) » (*Fath* : 39a [151]). Nous avons évoqué toutes les précautions et les justifications dont s'entoure al-Baramûnî; c'est dire si le débat sur ces questions était toujours d'actualité dans le milieu tripolitaïn à l'époque de la rédaction de la *Rawdat*. Rappelons qu'y compris pour le Prophète, la question était loin d'être simple ou tranchée ('Iyâd, 2004 : 121). Ainsi, pour al-Asmar, il s'agirait donc d'une vision et non d'un « voyage » ; cette interprétation avait d'ailleurs, entre autres, prévalu concernant le *isrâ'* (voyage nocturne) prophétique (Bencheikh, 1993 : 100). À l'origine, la thèse d'une ascension en « esprit » survenue pendant le sommeil de Muhammad (Bencheikh, 1993 : 103) circulait en même temps qu'une interprétation plaidant pour une ascension « totale » corps et âme, que finalement retiendra la Tradition (Ibn Kathîr, III : 32 ; 'Iyâd, 2004 : 121). On remarquera, au passage, que Tha'âlibî ne s'embarrasse pas de cette question. Le texte de la *Rawdat*, repris également par le *Fath*, parle très laconiquement d'un état entre « veille et sommeil », sans spécifier d'heure du jour ou de la nuit, de lieu, ou encore de temporalité. La question s'était posée concernant le *Mi'râj* prophétique : l'opinion que retiendra finalement la Tradition est que « le voyage fut accompli corporellement et à l'état de veille » (Bencheikh, 1993 : 100). Il convient de rappeler que dans le récit de la vision de Tha'âlibî, le saint est couché dans une mosquée, conformément au modèle prophétique dont le point de départ fut un sanctuaire, qu'il s'agisse de celui de Jérusalem ou de La Mecque, selon les interprétations. Enfin, l'épisode figurant dans la vision de Tha'âlibî de la purification du saint¹³ n'existe pas dans le récit de la vision d'al-Asmar.

Le récit de la vision

Considéré comme le témoignage direct du saint, dicté à ses disciples, ce récit est rapporté à la première personne. Le point de départ est une série d'interrogations, proprement mystiques : sur la station du pôle, l'arrivée [à Dieu], le désir de Le voir, la connaissance gustative (*al-dhawq*), l'immersion dans l'Être ou extase (*al-wajd*), le rapprochement [de Dieu], la progression [spirituelle], l'assistance (*al-madad*), les hommes de l'obéissance [à Dieu], la Sainte Présence (*Hadrat al-Quds*), les coupes, les breuvages initiatiques et les hommes à qui est accordée la maîtrise des pouvoirs surnaturels (*ahl al-tasrîf*).

Dieu ouvrit mon œil intérieur (*al-basîra*), je vis alors les élus (« les gens de la félicité ») et les damnés (*ahl al-shaqâwa*), je promenais mon regard, j'étais sur une terre où il n'y avait pas âme qui vive, sinon un homme que mon âme rejeta aussitôt que je le vis, puis je fus saisi de frayeur et m'enfuis en priant Dieu de me préserver de Satan le Lapidé (*Rawdat* : 211a).

13. L'ordre fut intimé au saint, deux nuits durant, par les deux califes Abû Bakr et 'Umar de procéder à ses ablutions, Amri, 2008 : 211 ; selon de nombreux *hadîths* le Prophète pratiquait des ablutions simples ou parfois complètes avant chaque coucher, Lory, 2003 : 39.

Al-Asmar adresse ensuite une prière à Dieu afin de lui envoyer une chaîne (*silsila*) pour qu'il s'y agrippe et que les anges le soulèvent et éloignent de lui cet homme qui lui inspirait la terreur (*ar'abanî*). Une chaîne mi-blanche mi-jaune lui est envoyée et une voix venue de Dieu lui intime l'ordre de s'y agripper et de monter¹⁴. Cependant l'homme l'attrape aussi au grand *dam* du saint qui adresse une prière de préservation à Dieu et Lui demande de le rapprocher afin qu'il atteigne la « station louangée » (*al-maqâm al-mahmûd*)¹⁵. Une voix, émanant de Dieu, lui intime l'ordre de s'agripper, de se rapprocher, de faire montre de détermination, de ne pas se retourner ; le saint reçoit la bonne nouvelle : « Dieu t'a donné tout ce que tu as demandé et t'a récompensé ; quiconque te regarde est satisfait et Il t'a donné le Paradis pour demeure et pour refuge ». « Puis Dieu couvrit ma perception d'un voile, je me retrouvai dans la mer du ciel inférieur [...] ». Suivent une série d'invocations à Dieu [...] afin de le protéger, lui, sa descendance, ses compagnons et la communauté muhammadienne, de le guider vers Lui, de le secourir dans son exil, ses épreuves, son indigence et ses frayeurs. Une voix lui intime l'ordre de fermer les yeux, d'avoir le cœur présent et l'intellect raffermi, d'avoir la main ferme et de ne regarder dans aucune des directions. Al-Asmar s'exécute et adresse une prière à Dieu afin de s'en rapprocher, de faire que cet événement soit [...] une cause de félicité et non de malédiction, [...] un événement d'origine divine et non satanique et une protection [...] dans sa vie ici-bas, sa vie dernière, et pour toute la communauté de Muhammad [...].

Le ciel se referma aussitôt sur nos épaules, mon compagnon et moi, comme s'il se fût agi d'un grand nuage dans une nuit pluvieuse et sombre, qui nous enveloppa à droite et à gauche et nous porta »¹⁶. « Je priai alors, poursuit le narrateur : “Mon Seigneur et mon Maître, accorde-moi une délivrance et une issue” ; aussitôt le ciel se fendit et je fus soulevé [...] nous nous jetâmes à terre, prosternés devant Dieu [...] ; puis la toute-puissance divine nous transporta et nous nous retrouvâmes au milieu du ciel inférieur, un ciel blanc nimbé d'une blanche lumière avec des anges pérégrinant, adressant des louanges à Dieu et célébrant Son Unicité, et des anges prosternés devant Dieu ne relevant guère leur tête jusqu'au Jour de la Résurrection ». Le saint s'adresse alors à Dieu : « “Seigneur, je Te demande ce que T'a demandé Ton prophète : si cette ascension et cette ouverture (*infitâh*)¹⁷ sont de Toi et sont agréées par Toi quant à ma religion, ma vie ici-bas et ma vie dernière, [...], accorde-moi la patience et envoie-moi Tes anges pour qu'ils me portent par Ta puissance et me protègent par Ta protection,

14. Cette chaîne est à rapprocher de l'échelle que l'on retrouve dans certains récits sur l'ascension prophétique, Ibn Kathîr, III : 19 et 32.

15. Station promise au Prophète en vertu de Cor. 17 : 79 renvoyant à la prérogative d'intercession qui lui sera accordée le Jour de la Résurrection, Ibn Kathîr, III : 68-74 ; 'Iyâd, 2004 : 137 et s. Sur l'obtention de cette station comme récompense du choix, par le Prophète, de la servitude, cf. l'article de S. Pagani dans ce volume.

16. Dans les premières traditions sur le *Mi'râj* du Prophète lorsqu'il arrive à la Sidrat al-Muntahâ, il fut enveloppé d'un nuage et se jeta à terre prosterné, Ibn Kathîr, III : 12-13.

17. À mettre en perspective avec Cor. 48 : 1.

afin que je ne Te désobéisse pas, fusse le temps d'un clignement de l'œil ou moins que cela". Une voix me dit alors: "Ferme les yeux, garde ton cœur présent, et ta détermination forte, ouvre ta volonté à celle de Ton Seigneur, tu atteindras ton but et tes soucis (*ankâd*) seront adoucis par l'excellence de ta foi". Je fus pris de sommeil puis s'ouvrit pour moi le deuxième ciel, je dis: "Mon Dieu, si celui que Ta puissance a élevé avec moi de la terre au ciel et qui refusa de me quitter [...] est un ange ou un saint homme, rapproche-moi de lui afin que je me réjouisse de sa compagnie, moi qui n'ai guère de compagnon, hormis Toi, Ô Seigneur de toute chose". À peine avais-je fini de parler que l'homme s'avança à ma droite et nous nous prosternâmes, épaule contre épaule, et fîmes notre ascension du deuxième ciel au troisième, puis au quatrième, puis au cinquième, puis au sixième, puis au septième ciel, puis au Jujubier de la Limite; à chaque ciel, nous éprouvions une fatigue immense et vécûmes des choses impressionnantes et étonnantes qu'il serait trop long de raconter. Nous nous assîmes sur nos céans. Quelqu'un dit: "Ô serviteur de Dieu [ton compagnon] n'est pas un démon, mais 'Uthmân b. 'Affân, que Dieu l'agrée et agrée tous les Compagnons du Prophète, Dieu te l'as envoyé afin que tu jouisses de sa compagnie". "Me voici (*labbayka*) ô mon Seigneur, quel bonheur que celui que Tu m'as envoyé, alors que j'étais en proie à la peur, tu m'as donné pour compagnon le meilleur de tes héritiers (*khalafika*) par sa foi et sa sincérité" (*Fath*: 41a [156]).

C'est à ce moment qu'apparaît le Prophète dans le récit, « sous les traits d'un homme juché sur l'épaule gauche » du saint, « habillé de blanc¹⁸ avec un turban (*Rawdat*: 212b) blanc [...], un homme de taille moyenne, aux lèvres fines, au petit nez d'une grande beauté, ses sourcils sont comme tracés au calame »¹⁹; interrogé par le saint sur son identité, il répond: « Je suis ton bien-aimé, Muhammad, paix et salut sur lui, ô toi l'amoureux de ceux qui aiment (*al-muhibbîn*) et le proche parmi les Rapprochés. Ferme les yeux afin que la puissance divine te transporte à la station de ceux qui sont aimés (*al-mahbûbîn*) ». Al-Asmar interroge le Prophète au sujet de la station de ceux qui aiment et de ceux qui sont rapprochés; puis il lui demande qu'il intercède pour lui auprès de Dieu afin qu'il lui fasse voir la station de 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî, d'Abû Madyan et de 'Abd al-Razzâq²⁰, la station des saints et des amis de Dieu et celle d'Ibrâhîm al-Khalîl, des prophètes et des élus. Le Prophète lui répond qu'ils sont dans la station du Jardin supérieur jouissant chacun de sa nourriture, de sa boisson et du degré qui est le sien, chacun ayant son sofa et son palais au Paradis, agréés par Dieu et satisfaits de Lui²¹.

18. Dans sa *Wasiyya*, al-Asmar recommande à ses disciples le port du blanc et condamne le port du noir, Amri, 2010: 173.

19. Sur le portrait physique du Prophète, 'Iyâd, 2004: 103-4.

20. Abû Muhammad b. Mahmûd al-Jazûlî (m. 595/1198), sur ce disciple d'Abû Madyan (m. 594/1197-8), cf. Ibn al-Zayyât, 1984, n° 164; Ibn Qunfudh, 1964: 35. C'est par lui et deux de ses disciples, que la voie d'Abû Madyan se répandit en Haute Egypte, Safi al-Dîn b. Abî l-Mansûr, 1986: ff. 79, 86, 99b, 100b-102b et p. 208. L'association de Jîlânî et d'Abû Madyan, tant dans la tradition hagiographique maghrébine tardive que dans les récits de visions, est un thème récurrent.

21. Allusion claire à Cor, 89: 28.

Je lui demandai : “Ô Maître, comment est la boisson ? –C’est du lait (*laban*) du Paradis ; –Comment est le vin ? –C’est le vin des gens du Paradis²² ; –Comment sont les coupes (*al-ku’ûs*) ? –C’est l’amour (*al-mahabba*) vers lequel tendent les cœurs ; –Comment est l’amour²³ et comment est la connaissance gustative (*al-dhawq*) ? –C’est l’abandon des passions et des désirs réprouvés ; –Ô Maître, qu’est-ce que le *wajd* (l’extase) et les gens de l’extase (*ahl al-wajd*) ? –Ce sont ceux dont l’être est immergé dans l’amour de Dieu, le Livre et la Sunna ; –Ô Maître, qu’est l’union (*al-wasl*)²⁴ ? Il dit : “ Ils n’arrivent²⁵ à Lui que par le cœur, la foi sincère (*al-tasdiq*), la perfection et l’intention pure ” ; –Ô Maître, qu’est la maîtrise des pouvoirs surnaturels (*al-tasrif*) et que sont les gens du *tasrif* ? –Ceux dont les pouvoirs s’exercent dans l’obéissance à Dieu et à Son Envoyé, ne sont pas infatués de leur personne, ne nient pas la Résurrection, la rencontre de Dieu, la mort et la vie ”. Sur ma requête, il me montra la station des hommes des pouvoirs surnaturels, [...] des hommes de science, des hommes du *dhikr* (l’invocation du Nom de Dieu, en d’autres termes les soufis), des hommes de l’obéissance [à Dieu], des élus (*ahl al-safwa*), des gens de la Sunna, des gens du credo [sunnite] (*ahl al-‘aqida*)²⁶, des gens [brûlés] du désir [de Dieu] (*ahl al-shawq*), des gens de la connaissance gustative (*ahl al-dhawq*), des gens des tables pourvues et de la musique (*ahl al-mawâ'id wa l-tarab*)²⁷, des gens de la remise à Dieu (*ahl al-taslîm*) (*Rawdat* : 213a), des hommes des réalités spirituelles (*ahl al-ma'âmî*) ; [de même qu’il me montra la station] des envieux, des arrogants, et des gens de l’ostentation, de ceux dont l’affiliation est autre qu’à Dieu et à Son Envoyé, des calomniateurs, de ceux qui s’attaquent à l’honneur des gens ; ceux-là sont au plus bas des cinq niveaux de l’Enfer, avec les Juifs, puisse Dieu nous préserver tous de la damnation et des Réprouvés. Je regardai à ma droite, je me vis avec lui [le Prophète] prosternés, épaule contre épaule ; Dieu soit loué. Je lui dis : “ Je demande à Dieu, exalté et loué soit-Il, le pardon, et d’être sauf dans ma religion, ma vie ici-bas, ma vie dernière, mes enfants et la communauté de notre maître Muhammad, que la prière et le salut soient sur lui ” ; une voix au-dessus de moi me dit : “ Reçois la bonne nouvelle (*abshir*) [...] de biens surabondants et de la demeure de félicité, pour toi, ta descendance, tes compagnons, tes voisins et quiconque t’a vu ou a vu celui qui t’a vu avec un cœur sincère et une foi accomplie, jusqu’à la 29^e génération, ainsi que toute ta parentèle, femmes et hommes, morts et vivants ; Dieu t’a pardonné et leur a pardonné à tous ; vous serez tous sous l’ombre du Trône, le Jour où nulle ombre ne sera hormis la Sienne, et nul Trône sinon le Sien ”.

22. Dans certains récits du *Mi'râj*, lorsque le Prophète arriva à la Sidrat al-muntahâ ou Jujubier de la Limite, on lui offrit : une coupe de vin, une coupe de lait et une coupe de miel ; il choisit le lait. Ibn Kathîr, III : 15.

23. Ce segment de phrase est donné par la seule *Rawdat*, f. 213a.

24. Le radical w.s.l. renvoie à l’idée de lien, d’attache ; l’un des noms verbaux est *ittisâl* ; le contraire étant la rupture, la séparation ; cf. Ibn Manzûr, 2005, xv : 224-6 ; sur l’acception soufie du terme, cf. Gril, 2005 : 228-230.

25. Traduction minimale de *wasalû*.

26. Regroupant les articles de foi du credo sunnite ; la plus célèbre ‘*aqida* maghrébine est la ‘*Aqida al-Sanûsiyya* ou *Umm al-barâhîn*, al-Sanûsî, 1896.

27. La question du *târ* (le tambourin) et du *samâ'*, continuait de susciter débats et condamnations dans le milieu du cheikh, de son vivant et après sa mort, Amri, 2009 : 523-7.

Le Prophète me dit : « Reçois la bonne nouvelle de Dieu, du pardon et de la protection qui te sont accordés, dans ta religion, ta vie ici-bas et ta vie dernière » ». Puis le saint demande au Prophète de lui montrer la station de ceux qui sont arrivés [à Dieu], comment y sont-ils parvenus et se sont-ils éteints en Lui (*wa ittasalû*)²⁸, rompant toutes les autres attaches (*wa inqata'û lil-Lâb*), et comment se sont-ils sanctifiés (*insalahû*) ; il me répondit : « Par la connaissance pour Dieu, loué et exalté soit-Il, l'intention pure et assainie, la foi sincère, la remise à Dieu, [la justesse de] leur croyance, le renoncement au monde vil, la vigilance, l'abstention de proférer des paroles réprouvées, le respect des bonnes convenances spirituelles (*al-âdâb*), [...] l'acquiescement des obligations canoniques, la récitation de leurs oraisons quotidiennes, la recherche des retraites loin des gens, l'abandon de l'illicite et de la médisance, la part infime, dans leur conduite, de la satisfaction de soi, de l'orgueil, de l'ostentation, du doute, de l'associationnisme, de la crainte des créatures, du souci du lendemain et des inspirations provenant des passions réprouvées ».

Suit l'énoncé des conditions (*shurûṭ*) grâce auxquelles la bienveillance divine et la félicité sont accordées au serviteur et inscrites sur la Table Gardée, par le calame de la Toute-puissance divine. Al-Asmar adresse ensuite au Prophète une demande d'intercession afin que Dieu lui accorde le pardon, ainsi qu'à ses parents, sa descendance, ses compagnons et à tous ceux qui l'ont connu ; puis il énumère ses vices et travers de serviteur menteur, pécheur, oublieux, égaré, insouciant, dépourvu de tout acte ou propos louables²⁹. Le Prophète lui annonce que sa requête a été reçue et que Dieu lui a accordé des bienfaits en abondance et de délaissier les actions blâmables ; Il lui a pardonné ses premiers et ses derniers péchés (Cor. 48 : 1-2)³⁰. Al-Asmar implore cette même faveur pour sa descendance, ses compagnons, ses épouses et la communauté muhammadienne ; le Prophète lui annonce qu'elle lui est accordée et qu'il a été envoyé parmi eux (*wa wajjahaka fihim*) ; et le saint d'implorer aussi le pardon pour quiconque l'a vu et a vu celui qui l'a vu, parmi les vivants et les morts, les présents et les absents. Sa requête est exaucée. Suit une action de grâce du saint ; le Prophète lui enjoint de monter (*is'ad*), de se rapprocher et de fermer les yeux. Le saint est transporté (*humiltu*) par la Toute-puissance divine et « arrive sur une terre de lumière blanche » ; « Il me dit : « C'est ici la station des Arrivés, des renonçants³¹, sincères, bien-aimés et qui ont atteint le degré de la réalisation (*al-muhaqqiqîn*) » ». Cette dernière station serait à rapprocher du *qâb qawsayn*

28. Face au risque d'accusation d'incarnationnisme ou encore d'union entre l'homme et Dieu, tous deux récusés par le dogme sunnite, seule sera admise « l'extinction de l'ego dans l'Unité divine », prônée par al-Junayd, Geoffroy, 2003 : 116.

29. *Fath al-'Alîm*, f. 42a [158-9] ajoute « et intercède pour moi afin qu'Il me pardonne car j'apprends et crains le Feu ».

30. Selon certaines traditions relatives au *Mî'râj*, cet épisode eût lieu lorsque le Prophète arriva au Jujubier de la Limite où coule la source nommée Salsabîl ; d'elle partent les deux fleuves al-Kawthar et le fleuve de la miséricorde (Nahr al-Rahma) où le Prophète se lava, aussitôt lui furent pardonnés ses premiers et ses derniers péchés, cf. Ibn Kathîr, III : 20.

31. Sur les « renonçants » de la période formative de l'islam et leur idéal ascétique et mystique, notamment leur perception du Prophète, cf. l'article de S. Pagani dans ce volume.

aw adnâ (à distance de deux arcs ou plus près) de Cor. 53 : 9, où le Prophète, au terme de son ascension, fut mis en présence des Réalités Ultimes³². Suit une action de grâce du saint. Le Prophète l'invite à demander davantage ; suit une série d'invocations focalisées encore une fois sur le pardon et la protection ici-bas et dans l'au-delà, à lui, à ses enfants, sa descendance, ses compagnons et la *umma* muhammadienne ; une requête aussitôt exaucée.

La fin du récit n'est pas sans rappeler la fin de la vision de Tha'âlibî qui lui aussi demande et reçoit un message d'espoir pour l'ensemble de la communauté muhammadienne. À sa demande d'un signe authentifiant, le saint s'entend répondre par le Prophète : « Quiconque croit à cette vision est au nombre des hommes sincères et sera ressuscité avec moi dans le 'Illyûn³³ supérieur et quiconque n'y croit pas sera réprouvé ici-bas et dans l'au-delà »³⁴.

Analyse de la vision

L'organisation narrative : un mimétisme avec les récits du *Mi'râj*

Jamal Eddine Bencheikh avait constaté quatre séquences essentielles dans la littérature arabe du *Mi'râj* :

- Une conjonction miraculeuse initiale,
- Une élévation initiatique,
- Une comparution glorifiante
- Et un retour aux hommes.

L'organisation narrative de la vision d'al-Asmar, se compose des quatre séquences suivantes :

- Un questionnement mystique
- Une élévation qui est aussi un cheminement, un voyage jalonné d'épreuves, au cours duquel, le saint, accompagné du troisième calife, est constamment en dialogue avec Dieu qui lui adresse des injonctions et à qui lui-même adresse suppliques et invocations.
- L'arrivée sous la conduite et l'initiation du Prophète à la Station Sublime, celle des « Arrivés », des renonçants, des bien-aimés, qui ont parfait leur réalisation spirituelle, et annonce de bienfaits en abondance et de pardon.
- Le renvoi aux créatures terrestres.

32. Dans l'expérience prophétique du *Mi'râj* tous récits confondus, le « Jujubier de la Limite » est la fin de l'ascension au terme de laquelle Muhammad, « parmi les signes de son Seigneur, a vu les plus grandioses » (Cor 53:18) et au cours de laquelle « Dieu lui révéla ce qu'Il lui révéla », Ibn Kathîr, III : 8, 11-12.

33. Un lieu du Paradis, où un registre consigne les actions des Élus, « un écrit gravé que contemplent les Rapprochés » (Cor. 83 : 18-21).

34. Cet élément final rappelle l'épisode relaté par plusieurs traditions sur les dénégations rencontrées par le Prophète de la part des Quraysh à qui il conta son voyage nocturne (son *isrâ'*) et comment Abû Bakr lui accorda crédit, cf. Ibn Kathîr, *Tafsîr*, III, p. 31.

Une *ru'yâ* aux visées multiples

À l'étude de ce récit, on peut dégager un certain nombre d'idées-forces qui en soulignent l'originalité par rapport à la vision de Tha'âlibî. Le saint, comme le Prophète est « porté » de ciel en ciel. C'est un Compagnon du Prophète, le troisième calife 'Uthmân, qui est présenté comme la « cause seconde » à cette quête de Dieu (*wa ja'altahu li sababan hattâ talabtuka*); un personnage en premier lieu « terrifiant »; lors de la première révélation, le Prophète avait lui aussi pris peur de l'Archange Gabriel. La figure de 'Uthmân est louée pour sa foi et sa sincérité, deux qualités qui seront citées parmi les conditions (*shurût*) de l'arrivée à Dieu. Cependant, le récit ne lui attribue aucune parole, sa « fonction » dans le récit étant de tenir compagnie au saint jusqu'au jubeur de la Limite; dans l'économie du *Mi'râj*, c'est l'archange Gabriel (Jibrîl) qui assume ce rôle. La tradition associe la figure de 'Uthmân à l'adoption de la vulgate coranique; l'Archange, par qui la Révélation fut transmise à Muhammad, est-il remplacé ici par celui par qui cette dernière fut fixée par écrit? Dans la vision de Tha'âlibî, si les quatre califes *râshidûn* (« bien guidés ») sont présents dans la vision, c'est sous la protection de 'Uthmân que les *qurrâ'* (les lecteurs du Coran) seront rassemblés au Jour du Jugement (Amri, 2008 : 228). On a toutefois constaté que les figures des Compagnons sont interchangeable, d'un récit à un autre, parfois d'une même vision³⁵. Quoi qu'il en soit, au-delà de l'identité nominale ou encore historique de ces personnages et de la figure archétypale que la tradition leur a assignée, c'est leur compagnonnage et leur proximité du Prophète – deux critères d'excellence³⁶ – qui est d'abord sollicitée. S'agissant de l'ascension proprement dite, le récit est très laconique voire quasi expéditif; remarquons que d'une manière générale, dans les premiers récits relatifs au *Mi'râj*, cette ascension au cours de laquelle le Prophète, à chaque ciel auquel il parvient en compagnie de Jibrîl, rencontre un prophète déterminé³⁷, se distingue plutôt par sa sobriété et sa concision. En matière de description du *malakût*, le récit de la vision de Tha'âlibî est plutôt sobre également.

Le point de départ du voyage ainsi que son but ultime inscrivent cette vision dans une finalité initiatique et de réalisation spirituelle: à la base de la *ru'yâ* se trouve une interrogation et une quête proprement mystique, voire des questions très « techniques », tandis que l'objectif final en est la station des « Arrivés » (traduction minimale de l'arabe *al-wâsilûn*) et des aimés, but de toute quête initiatique et de tout engagement sur la Voie. En cela déjà, se trouve une première originalité par rapport à la vision d'al-Tha'âlibî. La vision, notamment dans sa première partie, avant l'apparition du Prophète, est un

35. Lory (2003 : 163) constatait aussi de son côté, « une relative indistinction entre les Compagnons ».

36. Cf. le *hadîth* « les meilleurs d'entre vous sont mes contemporains, c'est-à-dire mes Compagnons » (*Khayrukum qarnî ya'nî ashâbî*) (cité dans Ibn Manzûr, 2005, xii : 87).

37. Les noms de ces prophètes et le ciel où chacun se trouve varient parfois d'un récit à l'autre, Ibn Kathîr, iii : 7, 10, 19, etc.

dialogue avec Dieu, autre élément original par rapport à la vision de Tha‘alibî, où le seul dialogue qui s’instaure est celui entre le saint et le Prophète. L’aspect quête mystique est très présent ici, ainsi que dans l’invocation du saint à Dieu afin de s’en rapprocher. De même, les injonctions divines sont à interpréter de manière spirituelle et initiatique : fermer l’œil extérieur, signe de diversion et d’un reste de volonté propre alors que la soumission totale à Dieu, sans laquelle point de « transport » ni d’ascension, est requise (à remarquer d’ailleurs que la première « vision » du saint lui vient grâce à sa *basîra* l’œil intérieur) ; la présence du cœur, ou encore sa dilatation, le raffermissement de l’intellect, le renforcement de la détermination, l’absence au monde sensible symbolisé par les cinq directions, toutes sont des conditions à l’élévation et à l’« arrivée ». Ce dialogue émaillé d’invocations du saint et d’injonctions de la part de Dieu, est aussi l’occasion de Lui adresser des louanges par Ses Noms et Ses Attributs. Le Prophète apparaît au Jububier de la Limite, c’est lui qui désormais guide et accompagne le saint jusqu’à la « station des Arrivés » (*maqâm al-wâsilîn*). Comme les injonctions reçues de la part de Dieu dans la première partie de la vision, les propos attribués au Prophète à destination d’al-Asmar, peuvent aussi être interprétés dans un sens initiatique. On remarquera la prédominance ici du thème de l’amour.

La proximité, y compris physique, du saint avec le Prophète est exaltée, relation que nous avons déjà mise en exergue dans d’autres récits (Amri, 2008 : 145-153 et 206). La vision du Prophète et sa description physique et vestimentaire constituent une différence notable avec le récit d’al-Tha‘alibî : dans celui-ci, en effet, le saint ne voit pas le Prophète mais aperçoit seulement sa coupole irradiant de lumière (Amri, 2008 : 214) ; al-Tha‘alibî demande au Prophète, comme signe authentifiant de la vision, de lui décrire sa personne ; il est aussitôt rabroué. Par contre, dans d’autres récits de visions, notamment en milieu *shâdhilî*, le saint, Abû l-Hasan al-Shâdhilî (m. 656/1258), est mis en présence physique du Prophète (Amri, 2008 : 206-7). Rûzbehân Baqlî aurait vu Muhammad plus de mille fois dans des formes d’apparition humaines le plus souvent, mais aussi de pure lumière (Lory, 2003 : 238).

La dimension eschatologique est aussi très présente dans cette vision, notamment dans l’invocation du saint à Dieu de le conduire à la « Station louangée », dans un mimétisme clair avec le Prophète. Nous avons évoqué, ci-dessus, la vision à teneur eschatologique attribuée à al-Asmar et rapportée par l’un de ses disciples et hagiographe, ‘Abd al-Rahmân al-Makkî dans son *Kabîr*, et compilée par al-Baramûnî dans la *Rawdat al-azhâr*, vision qui eût lieu trois jours avant la mort du saint et au cours de laquelle il se retrouvait au Jour de la Résurrection et du Grand rassemblement (*ka’anna al-qiyâma qad qâmat wa annî wâqifun fî l-mahshar*) ; l’ordre lui est intimé d’entrer au Paradis, et le Prophète l’en félicite ; puis il voit, déployé au-dessus de sa tête, un étendard (*‘alam*) sous lequel il aperçoit un grand nombre de personnes, des gens qu’il connaissait et d’autres inconnus de lui ; sur cet étendard on pouvait lire : « *nasr^{um} min Allâhⁱ wa fath^{um} qarîb* » (« Un secours venant de Dieu et une victoire proche ») (Cor. 61 : 13) pour ‘Abd al-Salâm b. Salîm, les itinérants

et les novices sincères qui sont avec lui ». « Lorsque l'étendard fut déplié au-dessus de ma tête, je vis d'innombrables créatures se presser derrière moi puis j'entrai au Paradis » (*Rawdat*: 134b). Nous avons souligné combien la figure du saint comme intercesseur dans l'au-delà, était devenue présente dans la littérature hagiographique à partir notamment du VIII^e/XIV^e siècle (Amri, 2008: 174-180). De même qu'on y retrouve des motifs, devenus classiques également, comme la crainte de l'Enfer, la promesse de salut, l'évocation des lieux du Paradis où se trouvent prophètes, saints et élus, tel le 'Illyûn, mais aussi l'évocation de la catégorie des Réprouvés. À noter que dès le début de cette ascension et avant même que celle-ci ne commençât réellement, le saint reçoit de Dieu une récompense ainsi qu'une promesse de salut. La promesse de grâces surabondantes et de salut, accordée, *via* le Prophète, au saint (à sa parentèle, à sa descendance, à ses compagnons, à ses voisins et à quiconque l'a vu ou a vu toute personne l'ayant vu) (6 occurrences), ne déroge pas aux récits de visions qui se multiplient à partir notamment du VIII^e/XIV^e siècle (Amri, 2008: 174-180 et 186-190). Il est à noter, cependant, que dans la vision d'al-Tha'âlibî, la promesse de salut est faite à la communauté, c'est d'ailleurs ce qui structure le récit, et non au saint, lequel assume la figure d'un messager du Prophète, et est assortie d'un certain nombre de conditions. Dans la vision d'al-Asmar, parfois l'aspect intimiste, absent de la vision de Tha'âlibî, l'emporte: notamment lors de la confession par le saint de ses vices et travers, attitude à rapprocher de celle des *Malâmatîs*³⁸, qui tiennent leur âme en piètre opinion, et lorsqu'il avoue sa faiblesse ontologique et sa crainte de l'Enfer, la présence de celle-ci étant souvent évoquée chez les plus grands saints (Amri, 2008: 113-137). Pointe également ici à travers cette attitude individuelle de pénitence, une dimension proprement pédagogique, une invite à un véritable examen de conscience de chaque aspirant et à un acte personnel de repentir et de résipiscence. En effet, il est fréquent que le maître prenne, notamment dans les *ad'iya* (pl. de *du'a'*, prière, invocation), la place du novice et de l'aspirant dans ce dialogue intime avec Dieu³⁹; la surabondance de demande de pardon (*al-istighfâr*) du Prophète n'est d'après le *Shifâ* du Qâdî 'Iyâd, que l'expression de la constance dans la soumission et la servitude (*al-'ubûdiyya*) et l'aveu d'une défaillance dans l'action de grâce permanente due à Dieu pour tous Ses bienfaits (conformément au *hadîth*: « Ne serais-je pas un serviteur reconnaissant? ») ('Iyâd, 2004: 329). De la même manière, selon l'herméneutique soufie, plusieurs versets du Coran, au-delà de la personne du Prophète même si en apparence c'est à lui que Dieu parle, s'adressent au commun des fidèles (*al-kitâb lahu wa l-murâd ghayruhu*) ('Iyâd) (Addas, 2015: 66). Nous avons signalé le mimétisme avec le Prophète à qui Dieu a pardonné ses premiers et

38. Sur ce courant de la spiritualité islamique apparu dès le III^e/IX^e siècle au Khurâsân, cf. Thibon, 2009: 64 s. et 472-484.

39. À l'image des prophètes dont la crainte est une crainte de vénération et d'adoration de Dieu, car ils sont saufs (*âminîn*), « mais ils le font afin que leur communauté imite leur exemple et suive leur modèle » ('Iyâd, 2004: 329).

ses derniers péchés (Cor. 48 : 1-2) (Addas, 2015 : 53-5 ; 'Iyâd, 2004 : 319-331). Ceci étant dit, toute dimension communautaire n'est pas, pour autant, absente de la vision d'al-Asmar, les requêtes du saint sont aussi pour la communauté muhammadienne (5 occurrences)⁴⁰. Le saint est envoyé ou suscité en eux ; là encore, le mimétisme avec la figure prophétique est clair qui n'a été envoyé que comme « miséricorde pour les mondes » (Cor. 21 : 107), de même la figure du saint comme messager d'espérance pour la *umma* du Prophète.

La dimension éthique est également présente, rejoignant par là la vision de Tha'âlibî où, néanmoins, cette dimension s'exerçait à une échelle communautaire, et, à l'intérieur de la communauté, s'adressait aux différentes catégories d'hommes. Ici, au-delà de l'aspect personnel, c'est la dimension propre aux gens de la Voie (la *tarîqa* 'Arûsiyya-Salâmiyya), qui prime. Ceci apparaît clairement dans l'admonestation des novices et dans les propos mis dans la bouche du Prophète sur les conditions de sanctification et de l'arrivée à Dieu (*al-wusûl*), véritable invite à une réforme des cœurs et de la *tarîqa* 'Arûsiyya-Salâmiyya. Le texte, par les multiples invocations attribuées au saint, énumère les principaux défauts et travers dont tout itinérant progressant sur la Voie doit se départir. De même que sont rappelés les critères de sanctification (*al-insilâh*) ; mis dans la bouche du Prophète, ils n'en acquièrent que plus d'autorité. Dans cette sainteté de stricte observance, l'attachement au Coran et à la Sunna (c'est d'ailleurs en eux que sont immergés « les gens de l'extase ») est exalté et la nécessité de se départir de tout trait répréhensible. Quand on sait les reproches qui ont entaché la réputation du saint, notamment quant à l'usage du *târ* (le tambourin) dans sa *hadra*, mais aussi les nombreuses accusations qui pesèrent sur lui, ces rappels ne sont pas anodins. Les miracles et autres ruptures des lois « naturelles » sont d'abord et surtout obéissance à Dieu et à Son Envoyé.

En effet, s'agissant d'un cheikh contesté de son vivant, particulièrement au début de son itinéraire et qui dut faire face à des accusations d'hérésie et de charlatanisme, et dont la figure, à l'image du premier maître et fondateur éponyme (Ahmad b. 'Arûs), incarne un modèle assez antinomique de saint, comme ces nombreux « ravis » dont les cités maghrébines regorgent en cette fin du x^e/xvi^e siècle, peut-on également déceler, dans cette vision, une visée de consécration et de légitimation ? Celle-ci serait perceptible d'abord dans cette dignité accordée à al-Asmar d'être, à l'image du Prophète, élevé jusqu'au Jujubier de la Limite et d'avoir accédé à l'ultime station des « Arrivés », puis dans le statut qui est le sien, octroyé et reconnu de la bouche même du Prophète, celui d'être un « aimé » et un « proche parmi les Rapprochés », et de bénéficier, comme le prophète Muhammad, du pardon de ses péchés et de la « station louangée », et enfin d'être, comme lui, « envoyé » comme une miséricorde pour les hommes.

40. Selon les onirocrits musulmans, « quand un homme voit le Prophète durant son sommeil, son rêve ne lui est pas propre mais concerne l'ensemble de la communauté des Musulmans » (Lory, 2002 : 203).

Peut-on déduire des demandes d'authentification adressées au Prophète (ou formulées par lui), qu'une tension persistait au sein des ulémas sur la véracité de certaines visions ? Et ceci même à une époque tardive par rapport à l'âge de la prophétie, et bien que le célèbre onirocrite Ibn Shâhîn (m. 873/1468) ait postulé, avec une certaine insistance, un *hadîth* à l'appui, que « qui ne croit pas aux rêves, ne croit ni en Dieu ni au Jour dernier » (Lory, 2003 : 127). Nous avons vu les précautions prises par al-Baramûnî devant toute contestation ; intervenant dans un contexte de tensions entre le saint et son milieu, cette clause finale n'est pas insignifiante, même si elle n'est pas très originale (Amri, 2008 : 235).

Le Prophète comme maître spirituel et comme intercesseur

Le Prophète est au centre de ce récit par sa présence, tant lors de l'ascension conduisant le saint jusqu'au Jujubier de la Limite, en la personne de l'un de ses Compagnons, que dans la guidance, directe cette fois-ci, du saint à la Station des Rapprochés et des Arrivants. Des figures qu'il prend dans cette vision, celles de maître spirituel ainsi que celle de l'intercesseur et du médiateur attitré, nous paraissent dominer ; il est celui qui renseigne sur le sort final de tous les saints personnages cités dans le texte, des prophètes et des élus.

Dans l'une et l'autre phase de ce « voyage », la figure du maître est à l'honneur ; elle est endossée, dans un premier temps, par un Compagnon du Prophète⁴¹, le calife 'Uthmân. Le maître est celui par qui se fait l'ascension de l'aspirant, il n'est qu'un héraut de Dieu qui n'agit que par Sa permission (*bi-idhnihi*) (que l'on peut rapprocher ici de la notion de *sabab*, ou cause seconde, Dieu étant la Cause première). Sa présence a pour finalité non seulement d'adoucir les épreuves du voyage, mais d'être aux côtés de l'itinérant dans ces épreuves, comme le Prophète « plus proche des croyants qu'ils ne le sont de leurs propres âmes » (Cor. 33 : 6) (Gril, 2002 : 346) ; le maître lui révèle les illusions et faiblesses qui entachent sa *nafs* ou âme charnelle ; avant la réception de la science sacrée, et afin de l'y préparer, le maître, à l'image du Prophète (Cor., 2 : 151) purifie l'âme de ses disciples (Gril, 2002 : 347 et 350) ; ces derniers doivent renoncer à toute prétention et faire montre d'une remise totale à Dieu dans ce voyage à épreuves, dont le prototype reste le périple coranique de Moïse et d'al-Khadir (Cor. 18 : 60-82). C'est une fois libéré de l'emprise de son âme et de ses passions et illusions, qu'al-Asmar peut percevoir son compagnon, le calife 'Uthman, sous son véritable jour, et voit son ascension s'accélérer jusqu'au Jujubier de la Limite. C'est là qu'il est directement pris en charge par le Prophète, l'Initiateur par excellence, qui va renseigner le visionnaire sur les breuvages, la connaissance gustative, les conditions de l'arrivée à Dieu, la sanctification (*al-insilâh*) ; il va le mener, en parfait maître spirituel, au but ultime de tout voyage initiatique, à la station

41. Sur la relation des Compagnons avec le Prophète comme modèle des futures relations maître/disciple (Gril, 2002 : 345).

des Arrivés et des Aimés, station à laquelle, lors de son *Mi'râj*, il fut mis, seul, en présence de Dieu et où lui fut conférée, en vertu de l'amour que Dieu lui porte⁴², sa prééminence et sa dignité par rapport aux autres prophètes ('Iyâd, 2004 : 112). La progression sur la Voie est tributaire d'une assistance divine, cependant l'itinérant doit faire montre de détermination et rompre toute attache le liant au monde (symbolisée ici par le regard, élément de diversion).

En même temps qu'il incarne la figure du Maître spirituel, le Prophète nous est aussi montré dans un rapport de proximité y compris corporelle avec le saint, (prosternés « épaulement contre épaulement »), et renvoyant à l'archétype même de la *subha* (compagnonnage) en soufisme et qui n'est autre que la relation qui liait le Prophète à ses *Ashâb* ou Compagnons, empreinte à la fois de la plus grande mansuétude et intimité, voire familiarité⁴³ et de vénération et de remise totale de leurs personnes et de leurs biens entre ses mains⁴⁴.

C'est également en tant que figure eschatologique que le Prophète est exalté dans ce récit : il connaît les deux demeures – celle des Damnés ou réprouvés et celle des Élus – qu'il montre au saint. La figure prophétique de l'intercesseur, dont la médiation auprès de Dieu est requise (*amâ tatawassal ilâ Rabbî, fa-tashfa' fiyya*), est également très présente. C'est lui qui annonce au saint qu'il a été agréé et que pardon et protection lui sont accordés ainsi qu'à sa parentèle, à ses descendants, à ses disciples et à sa communauté. N'est-il pas celui à qui fut accordée la Station louangée (*al-maqâm al-mahmûd*) et dont la *shafâ'a* est reçue, station que le saint implore pour lui-même ; le Prophète lui délivre des messages d'espérance, de salut et de rémission des péchés, il lui annonce que la demeure de félicité lui est promise ainsi qu'à sa descendance, ses compagnons, ses voisins et quiconque l'a vu ou a vu celui qui l'a vu jusqu'à la vingt-neuvième génération.

Que l'ascension mette le saint en la présence exclusive du Prophète, qui en est en quelque sorte la finalité, et dont la figure eschatologique prime, comme dans la vision de Tha'âlibî, ou qu'elle focalise sur son rôle initiatique, médiateur et eschatologique, dans cette « montée » vers Dieu, et sans lequel point d'arrivée (*al-wusûl*) comme dans la vision d'al-Asmar, nous sommes face à une exaltation de la centralité de la présence prophétique dans ces expériences de sainteté. L'expérience visionnaire du saint, dans l'économie du récit de la *ru'yâ* d'al-Asmar est fortement inspirée de l'expérience visionnaire du Prophète, telle que l'exalte la tradition du *Mi'râj* : le saint, au terme d'une ascension-initiation réalise le *wasl-wusûl* (réactualisation d'un lien par la rencontre directe) (*al-wâsil*), et est envoyé parmi les hommes (*wajjahaka fihim*) comme le Prophète, qui n'a été suscité « que comme miséricorde pour les mondes ». Comme lui, il est celui qui, après avoir « vu » des signes de son

42. « ... Et moi je suis le bien-aimé de Dieu, soit dit sans jactance », sur ce *hadîth*, cf. 'Iyâd, 2004 : 133-6.

43. Le Coran, dans plusieurs versets, intervient afin d'inviter les Compagnons à plus d'égards dans leur comportement vis-à-vis du Prophète, Cor. 49 : 1-5.

44. Sur ces deux attitudes, voir l'article de D. Gril dans ce volume.

Seigneur, « revient » vers les hommes. Si dans le récit du *Mi'râj*, c'est sous la conduite de l'Archange Gabriel que Muhammad fait cette ascension, ici c'est, en compagnie du calife 'Uthmân, l'un des Compagnons du Prophète, puis sous la direction de ce dernier, que le saint atteint l'ultime étape de son voyage. Il n'y a point d'arrivée (*wusûl* et *wisâl*) si ce n'est sous la direction du Prophète : il est le vrai Maître. Cet élément est loin d'être anodin ; en effet, des différentes figures endossées par le Prophète (maître spirituel, médiateur, intercesseur ainsi que sa fonction eschatologique), celle de maître spirituel est assez révélatrice des évolutions que connaîtra le soufisme à l'étape ultérieure.

*

* *

Au terme de cette analyse, le récit de cette vision d'al-Asmar qui se distingue par sa complexité, s'avère finalement doté d'une grande cohérence ; il montre bien qu'à la fin du x^e/xvi^e siècle, à une période où la littérature hagiographique accorde une large place au merveilleux et où les aspects « physiques » de la sainteté semblent prendre le pas sur les aspects spirituels y compris dans un recueil comme le *Fath al-'Alîm*, un récit de vision fait montre non seulement d'une grande retenue dans le merveilleux et l'imaginaire, mais que la dimension spirituelle et proprement mystique et initiatique l'emportent sur la dimension extraordinaire. Ce type de récits, par l'omniprésence de la figure prophétique du maître spirituel, préfigure et annonce des productions plus tardives où le Prophète assume pleinement cette fonction dans l'économie de la réalisation spirituelle en milieu confrérique. Rappelons qu'en milieu tunisois et quasiment à la même époque, cette dimension apparaît dans l'hagiographie d'Ahmad al-Tibâssî (m. 928/1521) qui voit le Prophète à l'état de veille : il oint sa poitrine, l'investissant de « sa voie » et le consacrant comme son vicaire dans sa communauté (*satakûnu khalîfatî fî ummatî*) (Amri, 2008 : 151). Ce texte montre aussi que le *Mi'raj* prophétique continue d'inspirer les spirituels musulmans et demeure un point de mire dans leur expérience spirituelle, mais qu'à côté d'une conception imagée de celui-ci, dans la droite ligne de la littérature du *Mi'raj*, prévaut une conception plus spirituelle. En faisant du saint, par mimétisme, un autre Muhammad, ce type de visions souligne « l'analogie de la vocation de ces mystiques avec celle du prophète Muhammad »⁴⁵. Notons que la promesse de pardon accordée à quiconque a vu le saint et a vu celui qui l'a vu, parmi les vivants et les morts, les présents et les absents, est pour ainsi dire tempérée, voire assujettie à l'observance de la « voie muhammadienne » (*al-tarîqa al-muhammadiyya*) ; cette notion apparaît dans la *Wasiyya al-sughrâ* (le Testament mineur) adressée par le cheikh al-Asmar à ses « frères en Dieu et à quiconque veut s'affilier à notre voie 'Arûsiyya », les mettant en garde de « croire que ma vue leur est bénéfique sans que toutefois ils ne suivent la voie

45. Lory, 2003 : 234-5 ; voir aussi l'article de l'auteur dans ce volume.

muhammadienne » (*min ghayr ittibâ' al-tarîqa al-muhammadiyya*) (*Fath* : 55b [201], entendue ici comme synonyme de vérité et de justesse (*al-haqq wa l-sawâb*) et de 'amal (œuvres en conformité avec la science religieuse). On peut d'ailleurs noter le fait qu'elle ne lie pas ce rattachement, aux vertus et à la pratique intensive de la *tasliya* (la prière sur le Prophète)⁴⁶, comme d'autres productions contemporaines ou même antérieures (Hamidoune, 2012 : 579-582 ; Addas, 2015 : 130-9). Enfin, autre forme de mimétisme avec le *Mi'râj* muhammadien, le saint, après son ascension jusqu'à l'Ultime Station, revient parmi sa communauté, au sein de laquelle il est envoyé, à l'image même du Prophète qui dût redescendre. La dimension communautaire, qui nous a paru plus en retrait dans ce récit en comparaison avec celui de Tha'âlibî, a toutefois le dernier mot : c'est par elle et pour elle que la sainteté d'un homme de Dieu prend tout son sens, c'est en cela d'ailleurs que se parfait l'imitation du modèle muhammadien.

Cette vision, ainsi que celle de Tha'âlibî, montrent la pluralité des modalités de présence du Prophète dans la littérature hagiographique au Maghreb, où cette présence, dénominateur commun à différentes productions et véritable trait d'époque à partir notamment du VII^e/XIII^e mais surtout du VIII^e/XIV^e siècle, non seulement se décline sous des formes différentes, favorisant telle ou telle qualité du Prophète, mais que ces modalités « épousent » pour ainsi dire les préoccupations des contemporains et les manières de sainteté à l'œuvre à chaque époque et dans chacun des milieux de production et reflètent dans une grande mesure les infléchissements de l'histoire du soufisme notamment maghrébin, constatés dans d'autres écrits. Nous avons souligné combien la vision de Tha'âlibî était ancrée dans les réalités culturelles, sociales, politiques et spirituelles maghrébines des VIII^e/XIV^e et IX^e/XV^e siècles et que cette figure du saint, messenger du Prophète et porteur par lui d'une espérance eschatologique, reflétait un « tournant de sensibilité » (Amri, 2008 : 21-31 ; 199-236). La teneur de son message profondément éthique et s'adressant aux différentes catégories d'hommes de la société de l'époque, semble répondre à un besoin urgent de réforme des cœurs et des mœurs, sociales et politiques à la fois, dont un groupe, les savants soufis, auquel appartient de plain-pied al-Tha'âlibî, se sent investi. La vision d'al-Asmar a une visée multiple : initiatique (avec un aspect quasi « technique »), doctrinale, éthique, eschatologique et de légitimation ; elle prend forme dans un milieu dominé par la *tarîqa* 'Arûsiyya-Salâmiyya, fondée par un saint dont la « carrière » ne fut pas des plus lisses et qui eût maille à partir, à la fois, avec le milieu des *fuqahâ'*, le pouvoir turc et les tribus ; tout comme son hagiographie, elle vise à consacrer la suprématie d'un saint et de son lignage face à tous ces acteurs. Rien de surprenant à ce que cette consécration s'exprime à travers un *mi'râj*, dans la droite ligne du modèle original, et non d'une quelconque *ru'yâ* par la médiation de laquelle nombre

46. Sur le rôle et la place de la *tasliya* sur le Prophète dans l'émergence et la diffusion de la notion de *tarîqa muhammadiyya*, cf. Hamidoune, 2012 : 576-585.

de saints sont légitimés et des pratiques agréées, l'hagiographie d'al-Asmar étant elle-même calquée sur le modèle de la *Sîra*⁴⁷. Par la mise à l'honneur de la figure prophétique du Maître, cette vision non seulement reflète les réalités nouvelles, aussi bien dans les productions doctrinales qu'hagiographiques, de la sainteté comme héritage prophétique, et dont la production de la *Shâdhiliyya* est, entre autres, une illustration, mais annonce les évolutions futures agrégées autour de la notion de *tariqa muhammadiyya*. Ces deux textes, appartenant à deux milieux différents, montrent bien qu'au-delà du postulat général de la présence accrue du Prophète dans les productions hagiographiques à partir de la basse époque médiévale, et du caractère uniforme en apparence de ces récits d'ascension, calqués sur le modèle du *Mi'râj*, il y a lieu de développer toute une anthropologie de la présence prophétique. Cette dernière doit nécessairement s'appuyer sur un corpus significatif de visions suffisamment représentatif (en matière de temps et d'espace) afin de saisir permanences et infléchissements dans la représentation par la communauté de son prophète et des grâces, terrestres mais aussi extra-mondaines, qu'elle en attend.

Nelly AMRI
Université de la Manouba-Tunis
 nelly_amri@yahoo.com

47. Ou biographie du Prophète, la plus célèbre étant celle d'Ibn Hishâm.

Bibliographie

Sources manuscrites

- BARAMÛNÎ (AL-) MISRÂTÎ (AL-) KARÎM AL-DÎN, *Rawdat al-azhâr wa munyat al-sâdât al-akhyâr fî manâqib Sîdî ‘Abd al-Salâm b. Salîm al-Tarâbulî*, Ms. 23394, Bibliothèque Nationale, Tunis, ff. 210b-214a.
- TĀJÛRÎ (AL-) ‘ABD AL-SALÂM, *Fath al-‘Alîm fî manâqib ‘Abd al-Salâm b. Salîm*, Ms. 429 (5), Bibliothèque nationale, Tunis, ff. 199b-207a.

Sources imprimées et traductions

- HUJWIRÎ (AL-), 1988, *Somme spirituelle*, traduction et présentation par Djamshid Mortazavi, Paris, Sindbad.
- IBN KATHÎR, s. d., *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azîm*, La Mecque.
- IBN MANZÛR, 2005, *Lisân al-‘Arab*, Beyrouth, Dâr Sâdir.
- IBN QUNFUDH, 1964, *Uns al-faqîr wa ‘izz al-haqîr*, éd. Fasi M. et Faure A., Rabat.
- IBN AL-ZAYYÂTAL-TÂDILÎ, 1984, *Kitâb al-Tashawwuf ilâ rijâl al-tasawwuf*, éd. Taoufiq A., Rabat.
- ‘IYÂD (al-Qâdî), 2004, *Kitâb al-Shifâ bi-ta’rîf huqûq sayyidinâ al-Mustafâ*, éd. H. al-Tu’aymî et N. Mâjidî, Beyrouth, al-Maktaba al-‘asriyya.
- MAKHLÛF Muhammad, 1958, *Tanqîh Rawdat al-azhâr wa munyat al-Sâdât al-abrâr*, Tripoli.
- SAFÎ AL-DÎN B. ABÎ L-MANSÛR, 1986, *Risâla*, éd., prés. et trad. GRIL Denis, Le Caire, *Institut français d’archéologie orientale*.
- SANÛSÎ (al-), 1896 *Al-‘Aqîda al-Sanûsiyya (Umm al-barâhîn)* texte arabe et trad. par Luciani J.-D., Alger.
- TĀJÛRÎ (al-) ‘Abd al-Salâm, 2001-2, *Fath al-‘Alîm fî manâqib ‘Abd al-Salâm b. Salîm*, éd. Meftah Nedîa, Mémoire de Recherches Approfondies, Henia A. (dir.), Tunis, Faculté des Sciences humaines et sociales de Tunis (Tapuscrit).

Études

- ADDAS Claude, 2015, *La Maison muhammadienne. Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane*, Paris, Gallimard.
- AMIR-MOEZZI Mohammad Ali (dir.), 1996, *Le voyage initiatique en terre d’islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Bibliothèque de l’École des hautes études, section des sciences religieuses, vol. CIII, Louvain-Paris, Peeters.
- AMIR-MOEZZI Mohammad Ali, 2002, « Visions d’imams en mystique duodécimaine moderne et contemporaine », Chaumont E. (éd.) avec la coll. de Aigle D., Amir-Moezzi M.-A. et Lory P., *Autour du regard: Mélanges D. Gimaret*, Paris, Peeters, Leuven, p. 97-124.
- AMRI Nelly, 2003, « “L’homme de la terrasse”, La pratique religieuse et sociale d’un “ravi” en Dieu, le saint tunisois Ahmad b. ‘Arûs (m. 868/1463) », *Aux confins de la Loi religieuse: expériences islamiques*, *Revue de l’histoire des religions*, Paris, Presses universitaires de France, p. 487-526.

- , 2008, *Les saints en islam. Les messagers de l'espérance. Sainteté et eschatologie au Maghreb aux XIV^e-XV^e siècles*, Paris, Cerf, coll. « patrimoines islam ».
- , 2009, « Le *ṣamâ'* dans les milieux soufis du Maghreb (VII^e-X^e/XIII^e-XVI^e siècles) : pratiques, tensions et codifications », *Al-Qantara*, xxx, 2, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, p. 491-528.
- , 2010, « Du saint fondateur à la *tarîqa* : un infléchissement dans les modèles d'écriture hagiographique au Maghreb à la fin du XVII^e siècle ? », Chih R. et Mayeur-Jaouen C. (éds.), *Le soufisme à l'époque ottomane (XVI^e-XVIII^e siècles)*, *Institut français d'archéologie orientale, Cahier des Annales islamologiques*, 29, p. 151-187.
- , 2011, « Al-Asmar al-Faytûrî », *Encyclopaedia of Islam*, 3rd ed., 4, p. 56-60.
- BENCHEIKH Jamal Eddine, 1993, « MÎ'RÂDJ », *EP*, VII, p. 102-107.
- CHODKIEWICZ Michel, 1986, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, Paris, Gallimard.
- FELEK Özgen, KNYSH Alexander D. (eds.), 2012, *Dreams and Visions in Islamic Societies*, Albany, State University of New York Press.
- FÉRAUD Laurent-Charles, 2005, *Les Annales tripolitaines*, Éditions Lafi Nora, Paris, Bouchène.
- GEOFFROY Eric, 2003, *Le soufisme. Voie intérieure de l'islam*, Paris, Fayard.
- GRIL Denis, 2002, « Le modèle prophétique du maître spirituel en islam », Giovanni F. (éd.), *Maestro e Discepolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a C e VII secolo d. C.*, Brescia, Morcelliana, p. 345-360.
- , 2005, « Wisâl », *EP*, XI, Leiden, Brill, p. 228-230.
- HAMIDOUNE Mohamed Amine, 2012, *La pratique de « la prière sur le Prophète » en Islam. Analyse philologique et implications doctrinales*, thèse de doctorat, dactylographié, Aix-Marseille Université.
- HIFNÎ (al-) 'Abd al-Mun'im, 1987, *Mu'jam mustalahât al-Sûfiyya*, Beyrouth.
- KATZ Jonathan, 1992, « Visionary experience, Autobiography, and Sainthood in North African Islam », *Princeton papers, Near Eastern Studies*, 1, p. 85-118.
- , 1996, *Dreams, Sufism and Sainthood. The Visionary Career of Muhammad al-Zawâwî*, Leyde, New York, Cologne, E. J. Brill, coll. « Studies in the History of Religious ».
- LORY Pierre, 2002, « La vision du Prophète en rêve dans l'onirocritique musulmane », Chaumont E. (éd.) avec la coll. deAigle D., Amir-Moezzi M.-A. et Lory P., *Autour du regard : Mélanges D. Gimaret*, Paris, Peeters, Leuven, p. 189-212.
- , 2003, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris, A. Michel.
- , 2003b, « L'apparition du Prophète Muhammad dans les rêves des Musulmans », Burger M. (éd.), *Rêves : visions révélatrices*, Bern, Peter Lang, article consulté en ligne, site HAL, p. 241-264.
- THIBON Jean-Jacques, 2009, *L'œuvre d'Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, Damas, Institut français du Proche-Orient.
- ZILIO Grandi Ida, 1989, « 'Abd al-Rahmân al-Tha'âlibî, patrono di Algeri, e la sua visione del Profeta », *Studi Maghrebini*, XXI, p. 125-142.

Figures du Prophète et modalités de sa présence dans les récits visionnaires du Maghreb : la *Ru'yâ* de 'Abd al-Salâm al-Asmar al-Faytûrî (m. 981/1573)

Les récits de visions que nous livre la littérature sur les saints au Maghreb, à partir du VIII^e/XIV^e siècle, se distinguent par la centralité de la présence prophétique dans l'économie de ces expériences visionnaires. La vision attribuée à 'Abd al-Salâm al-Asmar al-Faytûrî se signale par son mimétisme avec l'ascension du Prophète, telle que l'exalte la tradition du Mi'râj. Parmi les figures incarnées par le Prophète, celle de maître spirituel qui guide le saint dans cette ascension, est particulièrement à l'honneur ici, tandis que l'exaltation de sa fonction eschatologique et d'intercesseur rapproche cette vision d'autres récits de visionnaires. La visée éthique et la portée légitimatrice ancrent cette vision dans les réalités de la voie 'Arûsiyya-Salâmiyya. La dimension communautaire n'est pas, pour autant, absente : c'est par elle et pour elle que la sainteté d'un homme de Dieu prend tout son sens, c'est en cela d'ailleurs que se parfait l'imitation du modèle muhammadien.

Mots-clés : visions, Maghreb, saints, ascension céleste, eschatologie, maître spirituel.

Figures of the Prophet and modalities of his presence through visionary narratives of the Maghreb : the *Ru'yâ* of 'Abd al-Salâm al-Asmar al-Faytûrî (m. 981/1573)

The visions narratives that are conveyed by literature on saints in the Maghreb from the 8th/14th century are characterized by the central presence of the Prophet in vision experiences. The vision attributed to 'Abd al-Salâm al-Asmar al-Faytûrî is marked by its mimetism with the Prophet's ascension, as exalted by the tradition of the Mi'raj. Among the figures incarnated by the Prophet, the figure of spiritual master who guides the saint in this ascension is particularly honored here, while the exaltation of his eschatological and intercessor functions brings this vision closer to other narratives of visionaries. The ethical aim and the legitimizing significance anchor this vision in the realities of the 'Arûsiyya-Salâmiyya path. However dimension of the Community is not absent: it is through it and for it that the sanctity of a man of God takes on its full meaning, it is indeed in this way that is perfected the Muhammadan model imitation.

Keywords : visions, Maghreb, saints, heavenly ascension, eschatology, spiritual master.

Figuras del Profeta y modalidades de su presencia en los relatos de visiones del Magreb: la *Ru'yâ* de Abd al-Salâm al-Asmar al-Faytûrî (m. 981/1573)

Los relatos de visiones que nos entrega la literatura sobre los santos del Magreb, a partir de los siglos VIII/XIV se distinguen por la centralidad de la presencia profética en la economía de estas experiencias visionarias. La visión atribuida a 'Abd al-Salâm al-Asmar al-Faytûrî se señala por su mimetismo con la ascensión del Profeta, tal como la exalta la tradición del Mi'râj. Entre las figuras encarnadas por el Profeta, la del maestro espiritual que guía al santo en esta ascensión es particularmente central aquí, mientras que la exaltación de su función escatológica y de intercesor acerca esta visión a otros relatos de visionarios. La intención ética y el alcance legitimador anclan esta visión en las realidades de la vía 'Arûsiyya-Salâmiyya. La dimensión comunitaria no está, sin embargo, ausente: es a través de ella y para ella que la santidad de un hombre de Dios toma todo su sentido, en esto por otro lado se perfecciona la imitación del modelo mahometano.

Palabras clave: visiones, Magreb, santos, ascensión celeste, escatología, maestro espiritual.