

Un *mawlid* particulier

Pierre-Jean Luizard



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ema/570>

DOI : 10.4000/ema.570

ISSN : 2090-7273

Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 1993

Pagination : 79-102

ISSN : 1110-5097

Référence électronique

Pierre-Jean Luizard, « Un *mawlid* particulier », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], 14 | 1993, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ema/570> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ema.570>

Ce document a été généré automatiquement le 7 juillet 2022.

Tous droits réservés

Un *mawlid* particulier

Pierre-Jean Luizard

- 1 Un simple tract affiché à l'entrée de la mosquée et sur les murs du quartier l'annonce : Le *mawlid* (fête commémorative) de Sîdî 'Umar Ibn al-Fârid, *sultân al-'âchiqîn* (« le sultan des amoureux ») est prévu pour la fin mai. Il est des images qui perdurent... Se frayant un passage entre mausolées et tombeaux, au pied du Muqattam dans la Cité des Morts, la rue 'Umar Ibn al-Fârid. Une foule surtout enfantine, hérissée de bannières noires, rouges et vertes — couleurs des grands ordres soufis. Au cri de « *Allâh hayy!* » (« Dieu est vivant ! »), rythmé par les *tabla* (tambours). Au bout de la rue se dessine la coupole du mausolée de Djamîlé Hanum, tombe construite pour une princesse turque de la famille de Muhammad 'Alî, soeur de Fu'âd et tante de Fârûq : éprise du grand maître soufi, elle voulut être ensevelie à ses côtés.
- 2 Dans le couchant déjà éclairé par la pleine lune se détache à l'horizon, perchée à mi-flanc de la montagne sacrée du Caire, la silhouette de la mosquée de Sîdî Châhîn al-KhaIwatî, un Turc azéri qui implanta la Khalwatiyya dans les villes égyptiennes à la fin du XIV^e siècle, à l'époque du sultan mamelouk Qâytbây. Tout près, les tombes d'Ibn 'Atallâh Skanderânî, le propagateur de la Châdhiliyya en Égypte, celle d'Ibn Daqîq al-'Id. Plus près encore, le cimetière des soufis irakiens exilés en Égypte après le supplice à Bagdad d'al-Hallâj. Et puis le lieu dit « Al-Maghâwrî », d'après le nom d'un des premiers saints à y avoir été enterré, également à flanc de falaise, qui abrita jusqu'en 1957 le dernier monastère Bektachi en activité du Moyen-Orient arabe. Suite d'immenses grottes abritant tantes tombeaux de derviches, l'endroit fut dédié aux Sept Donnants d'Éphèse. Plus loin, les tombes de Dhû al-Nûn (796-856), visionnaire du Paradis et auteur de la théorie des « états » et des « stations » de l'itinéraire mystique, qui voyagea en Palestine et en Syrie à la recherche d'anachorètes. Avec 'Umar Ibn al-Fârid, il est considéré comme l'un des plus grands mystiques d'Égypte. Il y a aussi un cénotaphe dédié à Rabî'a al-'Adawiyya (721-801), une sainte d'Irak, esclave affranchie et joueuse de flûte, qui introduisit dans le soufisme le chant de l'amour divin. Le lieu, hautement symbolique et prompt à exciter les imaginations, a effectivement été décrit par nombre de voyageurs qui, tour à tour, se sont laissé ensorceler par sa magie.

Tract invitant au *mawlid* : fac-similé de l'original

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ

هو الحب فاسم بالمشأ ما الهوى سهل
فما اختاره مفتأ به ولله عقل

أخى فى الله وحببى فى رسول الله

الله دنيا الحب .. ما أجملها وأتراما .. إنها جميلة .. لأنها تشبع المشان والرحمة ..
والنظام والإخاء .. وتبعث الرضا والسرور والبهجة والاطمئنان .. وهى قربة لأتباعها ..
تأدرة على أن تصنع ما يُعجز جميع القوى ... إن الحب نور يملأ القلوب .. ويوحى
إليها الطهر والرداعة والرفق والشفقة بالمتحر والمشان .. إن الحب إذا دخل قلبا طهره
من الجشع والحقد والبغض وكل رذيلة تتصل بالخلق ..

بمشيئة الرحمن الرحيم منجتمع فى بستان العارف بالله :
سيدى محمد بن الفارض / سلطان العشاقين
بمجده الكائن بحى الاباجية - بالتملة بجوار البنية عائشة
وذلك عن المدة من الثلاثا ١٢ / ٥ / ١٩٩٢ الى الخميس ١٦ / ٥ / ١٩٩٢
وسيرجى الليلة الحاضرة راية سلطان العشاقين
الهاجم / ياسين التهامى

أبنا - سلطان العشاقين
أولاد الشيخ جاد سليم
خادم الشيخ
شه إبراهيم خفاجى

Traduction

*Au nom de Dieu bienveillant et miséricordieux,
Il n'est d'autre Dieu que Dieu
Muhammad est Son prophète*

*Il est l'amour, et il a submergé le cœur
La passion n'est pas facile
Celui qui s'en consume ne la pas choisie
Même s'il a la raison.*

Mon frère en Dieu et mon amour en le prophète de Dieu

*A Dieu le monde de l'amour. Comme il est beau et fort. Il est beau car il
émane de Lui la tendresse et la bienveillance, la compréhension et la
fraternité. Il diffuse le contentement, la joie, la gaieté et la tranquillité. Il
est fort car il est capable de susciter ce qu'aucune autre force ne
pourrait prétendre accomplir. L'amour est une lumière qui emplit les
cœurs. Il leur donne pureté, douceur, élévation, compassion, sollicitude et
affection. L'amour purifie le cœur qu'il habite de la cupidité, de la
méchanceté, de la haine et de tout ce qui est vil chez les êtres.*

*Dans la voie du Bienveillant et du Miséricordieux, nous nous
rassemblerons dans le jardin de celui que Dieu connaît sous le nom de Sidi
'Umar Ibn al-Fârid/sultân al-'achiqîn*

*A sa mosquée dans le quartier d'Abâgjiyya — près de la Citadelle à
côté de Sayyida 'Aycha.*

*Et ceci à partir du mardi 12 mai 1992 jusqu'au jeudi 14 mai 1992 (les
9, 10 et 11 dhû al-q'ida)*

*La grande nuit du mawlid, autour du tombeau du "sultan des
amoureux", sera marquée par la présence du Hâgg Yâsin al-Tuhâmî.*

*Les fils du "sultan des amoureux"
Les enfants de cheikh Gâd Salîm
Le gardien du tombeau
Taha Ibrâhîm Khafâgî*

- 3 Les temps forts du *mawlid* sont le jeudi avec la traditionnelle *zeffa*, la procession soufie, et la séance de *samâ'*, le concert spirituel soufi, tard dans la grande nuit du *mawlid*.

Après la prière de l'après-midi, donc, une soixantaine d'enfants entament la *zeffa* jusqu'à la mosquée de Sayyida 'Aycha. Bannières et emblèmes confrériques ont été déployés dans la cour de l'émir Ibrâhîm qui conduit au mausolée de Djamîlé Hanum. Un officiant a préparé les épées ainsi que les broches (*sîkh* ou *dabbûs*) dont les pénitents vont se transpercer. A grands coups de *tabla*, on rameute les gens du quartier et la procession s'ébranle. Hormis cinq percussionnistes de *tabla* et de *târ*, il n'y a pratiquement que des enfants.

- 4 En tête du cortège, la banderole noire frappée du serpent rappelle que la Rifâ'iyya est créditée d'un pouvoir sur les charmeurs de serpents. Puis viennent les drapeaux rouges de la Ahmadiyya. Une banderole verte, celle de la Burhâmiyya, ferme le cortège. Dans une joyeuse improvisation, le cortège au début clairsemé s'étoffe un peu. La foule emprunte une rue aux murs couverts de slogans islamistes dans le centre moderne du quartier d'Abâgiyya. Puis, après une course cavalcade dans les terrains vagues, sous l'autostrade qui barre l'horizon, le kilomètre qui sépare du tombeau de 'Umar Ibn al-Fârid, à Sayyida 'Aycha, est franchi. Là, la réception est plutôt fraîche. Le groupe bruyant et bon enfant n'est visiblement pas autorisé à pénétrer dans la mosquée. On récite rapidement la prière sur le parvis de celle-ci et on repart. Il faut retraverser la rue Salâh Sâlem, qui a arbitrairement coupé le Qarâfa au niveau de la place de Sayyida 'Aycha, avant de se regrouper. Devant la mosquée Nûr ad-Dîn, à proximité de la tombe-*khânkâh* al-Sultâniyya, visible de loin grâce à ses deux dômes à côtes de melons, les pénitents commencent à se percer les joues avec des broches, encouragés par les « *Allâh hayy* » de la foule. Le cortège rebrousse alors chemin vers Abâgiyya.
- 5 En route, on est rejoint par un derviche, véritable *magzûb* (illuminé) ayant fait irruption des taudis qui bordent la rue Ibn Daqîq al-'Id. Sans âge, une longue chevelure blanche jusqu'aux reins, bardé de colliers et de bagues, il porte, cachant difficilement la misère des vêtements, une robe noire où sont brodés des versets du Coran. Il se transperce de broches les joues, le nez et les paupières, poursuivant les enfants mi-eff rayés mi-ravis. On arrive alors au cœur du quartier d'Abâgiyya, qui fait aujourd'hui administrativement partie du quartier al-Khalîfa. Avant d'accéder à la Cité des Morts, il faut traverser ce qui fait aujourd'hui office de centre moderne du quartier : un univers de barres rectilignes, HLM des années 60 typiques de l'ère nassérienne, et de constructions informelles. Abâgiyya, qui était auparavant un bidonville, a laissé place à un habitat réservé, semble-t-il, à une basse classe moyenne. Le nouveau quartier a permis de reloger en partie la population qui occupait jadis les quartiers et terrains à présent occupés par la voie Salâh Sâlem. Les habitants du bidonville n'ayant été ni indemnisés ni relogés, un nouvel afflux de population dans les cimetières — notamment la portion proche du tombeau de 'Umar Ibn al-Fârid — s'en est ensuivi. Cette division du quartier d'Abâgiyya apparaît sensiblement dans les réactions de ceux qui assistent au *mawlid*. Tandis que les pénitents s'engagent dans l'artère principale du quartier, la procession rencontre indifférence ou moquerie. Deux jeunes Égyptiens à l'allure hippie, filmant les scènes de mortification en vidéo, rencontrent l'hostilité de jeunes islamistes du quartier : « Vous allez vendre ça à des étrangers pour bien montrer à quel point l'Égypte est sous-développée ? » Une altercation s'ensuit. Les cameramen sont malmenés tandis qu'un dialogue étonnant s'engage avec un cheikh soufi qui déclare aux jeunes islamistes : « C'est vous les sous-développés, que Dieu vous vienne en aide. »
- 6 Dans la Cité des Morts, l'accueil est plus chaleureux. Il y a vraiment une atmosphère de *mawlid*, avec les guirlandes électriques et les vendeurs de *tartûr* (chapeaux en carton).

Sur la place face à la mosquée, deux balançoires et un stand de tir voisinent avec les .soupes populaires. La mosquée de Husayn, celles de Sayyida Nafisa et de Sayyida 'Aycha fournissent gratuitement les *khidmât* (repas de fête). On revient à la mosquée en faisant halte devant le portail d'entrée, et on fait une fois le tour de la place avant de rejoindre la cour de l'émir Ibrâhîm, où l'on dépose les oriflammes. La *zeffâ* n'a pas rassemblé plus de cent vingt participants.

- 7 Le soir, l'affluence croît. Plus de deux cents personnes se partagent entre la fête foraine installée sur la place, la mosquée — où l'on fait la queue pour pouvoir toucher le tombeau de 'Umar Ibn al-Fârid — et la cour de l'émir Ibrâhîm. Lors de la prière du soir, la mosquée se remplit d'une soixantaine d'adultes, mais elle n'est pas comble, surtout si on compare l'autre prière qui, au même moment, se tient à la mosquée de la Gama'iyya Cha'riyya dans le centre moderne d'Abâgiyya.,
- 8 L'attente du Hâgg Yâsîn al-Tuhâmî, un cheikh *rifâ'i* du Sa'îd venu spécialement d'un petit village de la province d'Assiout, permet au *mawlid* de trouver son rythme. Dans la cour de l'émir Ibrâhîm, une tente rassemble de vieux cheikhs soufis entourés de jeunes qui récitent chacun leur tour des passages entiers du *dîwân* (œuvres complètes) de 'Umar Ibn al-Fârid, qu'ils savent par cœur. Certains sont venus de la Minûfiyya, d'autres d'Assiout, juste pour le *mawlid*. Tout autour, l'insouciance traditionnelle des « mawliidiens », indifférents quant à la personnalité du saint ainsi fêté, va bon train. Un derviche vêtu de la célèbre robe noire à capuchon de l'ordre Rifâ'iyya, semblable à celle des moines européens, distribue l'eau. Occasion unique de voir ce costume, autrefois courant, et qui a aujourd'hui pratiquement disparu.
- 9 Entre deux récitation de poésie, une discussion s'engage avec cheikh H. Il explique que la *haqîqa* (réalité profonde) n'est pas différente de la *charî'a* (loi islamique). Les mortifications soufies, le recours à des broches pour se transpercer sont assimilables au jeûne. Il s'agit d'un effort pour se rapprocher de Dieu. A la question sur le caractère licite ou illicite de ces pratiques au regard d'un certain islam, il s'esclaffe : « Qui dit que c'est *harâm* (interdit) ? Aucun de ceux qui condamnent n'appartient aux autorités religieuses ! » Le cheikh reprend le discours sur le fondamentalisme déjà entendu au centre d'Abâgiyya ; « L'Égypte est un pays sous-développé et l'extrémisme fondamentaliste est une manifestation du sous-développement de l'Égypte ». Quant à l'institution sunnite d'al-Azhar, au Ministère des Waqfs (Biens religieux) et au Conseil supérieur des confréries soufies, « ils défendent la *charî'a*, ce qui n'est pas incompatible avec la démarche de ceux qui défendent la *haqîqa* ». Un autre cheikh soufi explique que, « pour lui et à l'image d'Ibn al-Fârid, les églises sont des endroits où les musulmans peuvent se recueillir. Pourquoi les musulmans ne vont-ils pas plus souvent prier dans les églises, au lieu de les attaquer ? »
- 10 En attendant le *samâ'* soufi où l'on chante vers minuit, sous la direction de cheikh Yâsîn al-Tuhâmî, les poèmes de 'Umar Ibn al-Fârid, une séance de *dhikr* (incantation rythmée du nom de Dieu) *châdhilî* se déroule, toujours au milieu de l'effervescence de la fête qui a envahi la cour de l'émir Ibrâhîm. Yâsîn al-Tuhâmî est devenu mystique en goûtant les vers d'Ibn al-Fârid. Il en est le laudateur le plus célèbre en Égypte, passant son temps à sillonner le pays afin de dire son *madh* (célébration). Il demande d'habitude 600 livres égyptiennes pour une telle cérémonie, sauf pour le *mawlid* de 'Umar Ibn al-Fârid où il fait le *madh* gratuitement. Cheikh Yâsîn al-Tuhâmî arrive à la fin du *dhikr*. Entouré d'une foule d'admirateurs, il s'installe sur l'estrade de bois qui surplombe la cour de l'émir Ibrâhîm et entame le *madh* suivi du *samâ'*, le concert spirituel soufi, tandis que la

foule se balance de droite à gauche à la façon d'un *dhikr*. *Anâchid* et *iglâl* (odes, cantiques) alternent avec les poèmes. De nombreux jeunes suivent des lèvres les paroles du *dîwân* que, visiblement, ils connaissent par cœur. Un orchestre avec 'ûd (luth), *kamanga* (violon), *tabla* (tambour) et *riqq* (tambourin), à quoi il faut ajouter le *nây* (flûte de roseau), l'instrument mystique par excellence, rythme le *samâ'*. A écouter cheikh Yâsîn al-Tuhâmî, on réalise à quel point la musique des *samâ'* a, comme celle des *dhikr*, influencé la musique égyptienne jusque dans les variétés les plus récentes. Il y a foule, les voitures bloquent tout le quartier d'Abâgiyya. La cérémonie se prolonge jusqu'à quatre heures du matin.

Entre piété populaire, élitisme soufi, fondamentalisme

- 11 Après toute expérience de terrain, le chercheur se doit de tenter de démêler l'écheveau de données et d'impressions qu'il a collectées. Mais cette fois, la signification de l'événement semblait plus difficile à percevoir. Qu'avait de particulier ce *mawlid* ? Rien, si on en juge par l'affluence très restreinte, quelques centaines de personnes au mieux, ce qui place cette cérémonie au rang des innombrables petits *mawlid* de saints qui font de l'Égypte le premier pays du monde dans ce domaine. Le *mawlid* de 'Umar Ibn al-Fârid, un *mawlid* d'enfants ? La présence massive de jeunes participants — entre cinq et dix ans — n'est en général pas un signe de bonne santé pour une telle commémoration, surtout quand elle prend un aspect presque exclusif, comme lors de la *zeffa*. N'y avait-il donc aucun adulte pour porter les différentes bannières confrériques ? Les pénitents, pratiquement les seuls adultes de la *zeffa*, étaient en majorité des membres de la famille des gardiens du tombeau de l'émir Ibrâhîm et de Djamîlé Hanum.
- 12 Dans le contexte du quartier, il est difficile d'affirmer que 'Umar Ibn al-Fârid joue le rôle de saint patron d'Abâgiyya ou que son *mawlid* est la fête du quartier, comme c'est souvent le cas lorsqu'un quartier s'enorgueillit de posséder le tombeau d'un saint...A l'atmosphère de *mawlid* qui régnait dans la partie « Cité des Morts » du quartier s'opposaient, on l'a vu, l'indifférence voire l'hostilité des gens dans la partie récente d'Abâgiyya, là où semblent dominer la confrérie Gama'iyya Cha'riyya, les Frères musulmans et les associations islamistes. Comme s'il fallait pénétrer dans la Cité des Morts, univers de moindre population et de plus grande misère, pour rentrer dans le monde soufi. Les exercices de mortification au moyen de broches sont devenus extrêmement rares en Égypte, et tout particulièrement au Caire. Habituels au XIX^e siècle, où ils étaient pratiqués lors de la fameuse *dawza* (cérémonie au cours de laquelle le chaykh de la confrérie Sa'adiyya passait à cheval sur le corps de ses adeptes étendus au sol), ils ont, depuis, été assimilés à des pratiques de piété populaire incompatibles avec le renouveau d'orthodoxie et interdits. Muhammad 'Abduh figure parmi ceux qui n'ont pas ménagé leurs efforts pour les éradiquer. Le *mawlid* de 'Umar Ibn al-Fârid est probablement le dernier au Caire à présenter de telles pratiques. Cet aspect du *mawlid*, avec tout ce que cela peut suggérer de superstition et de magie liées à ce que la piété populaire a de plus hétérodoxe, a encore été renforcé par l'apparition du derviche, à la fois *magzûb* — illuminé — et *sâhir* — magicien. Aujourd'hui, les confréries soufies elles-mêmes, soucieuses de donner d'elles une image « moderne », tiennent à se démarquer de comportements devenus synonymes d'« arriération ».
- 13 Le mauvais accueil à Sayyida 'Aycha, l'agressivité de certains jeunes à Abâgiyya, tout ceci illustre bien une opposition entre deux islams, mais avec des attitudes, chez les uns comme chez les autres, qui montrent dans quel sens penche aujourd'hui le rapport de force. Ainsi l'un des jeunes pénitents a-t-il refusé d'être photographié avec une

broche lui transperçant la joue, car, disait-il, « *Anâ ghaltân* » (« je fais quelque chose de mal »). Cette culpabilité affichée, réelle ou non, à propos de pratiques condamnées par un islam réformiste fortement teinté de fondamentalisme, devenu symbole de modernité et qui s'est imposé comme l'idéologie dominante, illustre bien qu'on a affaire ici à un islam sur la défensive et même devenu très marginal dans ses manifestations les plus extrêmes. La faible affluence au *mawlid* de 'Umar Ibn al-Fârid signifie aussi que, du point de vue de cette piété populaire, les conditions ne sont pas remplies pour faire de la cérémonie un véritable succès. Est-ce parce que 'Umar Ibn al-Fârid n'est pas, comme les *Ahl al-Bayt* — les gens de la famille du Prophète, enterrés au Caire — détenteur d'un charisme et d'une *baraka* (pouvoir spirituel) facilement accessibles grâce à quelques formules dévotionnelles ? Est-ce parce que son message est trop intellectuel et élitiste pour des gens qui, pour la plupart, ne connaissent plus la vie des saints ? Est-ce parce qu'il n'a pas lui-même fondé de *tarîqa* (confrérie), à une époque où le soufisme est indissolublement lié à son aspect confrérique ? Les confréries soufies étaient visiblement absentes, de même qu'aucune autorité officielle n'était représentée, qu'il s'agisse du Ministère des Waqfs ou, à plus forte raison, d'al-Azhar. Le caractère méconnu du *mawlid* — de nombreux Égyptiens ayant été étonnés d'apprendre son existence — son caractère « dégradé » au regard de la nouvelle orthodoxie et le fait qu'il soit délaissé par les confréries soufies ont-ils un lien avec le personnage du saint ? Ce qui apparaît plus directement est que le déroulement du *mawlid* reflétait une absence de contrôle de la part des autorités. En présence d'un *wakîl*, d'un *khalîfa* (représentants de confrérie) ou de tout délégué du Ministère des Waqfs ou du Conseil supérieur soufi, ces pratiques pourraient difficilement avoir lieu.

- 14 Cependant, un autre aspect vient souligner le caractère particulier de ce *mawlid*. Les vieux cheikhs soufis veillant sur le tombeau, ainsi qu'un certain nombre de jeunes qui ont une véritable connaissance du mysticisme, qui savent parler de 'Urnâr Ibn al-Fârid et le réciter, la performance de cheikh Yâsîn al-Tuhâmî, qui représente une tradition bien vivante, tendent à montrer la persistance d'une culture. Leur discours sur le fondamentalisme n'arrivait pas à ternir leur sérénité, qui tranchait avec l'agressivité de leurs adversaires. Le fait que des jeunes fassent, chaque année, plusieurs centaines de kilomètres pour se rendre au *mawlid* du poète et qu'ils expriment avec un plaisir évident leur appartenance à une grande tradition de l'islam est significatif. Deux cérémonies se sont déroulées parallèlement. La coexistence entre ces deux *mawlid*, celui, « entaché » de pratiques populaires réprouvées et sans grande affluence, et celui des cheikhs et jeunes soufis, admirateurs du grand poète et dépositaires de son message élitiste, illustre une relation à définir. Quel lien existe-t-il entre la personnalité du saint, l'évolution de son mythe et l'aspect actuel de son *mawlid* ? Dans quelle mesure 'Umar Ibn al-Fârid est-il « responsable » de ce dernier élément ?
- 15 Répondre, c'est d'abord constater l'évidence. Naguère passage obligé de tout parcours religieux, qu'il s'agisse de l'islam officiel ou de l'islam populaire en Égypte, le soufisme est devenu une « sous-culture » face à l'idéologie réformiste et fondamentaliste dominante. Même toujours prépondérante et continuant à imprégner les rites majeurs de l'existence, cette « sous-culture », sur la défensive, se vit de façon schizophrénique par une majorité d'Égyptiens. Quant au soufisme intellectuel, minoritaire hier comme aujourd'hui, il se maintient mais entretient des rapports ambigus avec une piété populaire aujourd'hui massivement structurée par des confréries soufies plus ou moins réformées. La piété populaire semble indifférente au message intellectuel, du saint, mais elle permet au *mawlid* de survivre. Quant aux cheikhs soufis, ils avalisent les

pratiques les plus débridées de cette piété comme étant compatibles avec leur islam élitiste. Faut-il y voir un simple rapport d'utilité entre la mystique élitiste et la piété populaire ? Au plus fort du *samâ'* alors qu'une foule de plus en plus nombreuse se pressait dans l'espace clos adossé au tombeau, les deux formes de piété avaient paru se fondre.

'Umar Ibn al-Fârid, mythe et réalité

- 16 Qui est donc 'Umar Ibn al-Fârid ? Les qualificatifs ne manquent pas : « le plus grand poète mystique arabe » (Larousse), « chanteur de l'ivresse de Dieu », « maître de l'amour divin », « maître de l'ivresse extatique de l'immanence ». Dans son livre *Madkhal ilâ-l-tasawwuf al-islâmî* (Introduction au soufisme islamique), cheikh Taftazânî, le cheikh suprême des confréries soufies, présente Ibn al-Fârid comme « le plus grand soufi de l'amour divin de l'histoire de l'islam ». Reconnu dans l'ensemble du monde musulman comme l'un des plus hauts représentants de la poésie soufie, les poésies du « sultan des amoureux » continuent à enflammer les séances du *samâ'* depuis le Maghreb jusqu'en Indonésie.
- 17 Malgré sa vaste renommée, les sources biographiques nous donnent très peu de renseignements sur Ibn al-Fârid. Les principales biographies transmises ne sont pas très fiables et nécessitent, comme souvent, la prise en compte des hagiographies. On ne connaît rien du caractère du poète, de ses maîtres, de ses relations avec les soufis de son temps. Il donne l'impression d'avoir été un mystique très discret, réservé, vivant une profonde expérience intérieure, loin de la curiosité des gens. Seul le texte du *dîwân* nous est parvenu dans des recensions assez sûres et concordantes. En dehors de ce dernier, il n'a légué aucun écrit. Au contraire d'Ibn 'Arabî, dont il nous est parvenu plus de 300 textes, il n'y a donc pas d'autre point de référence que son *dîwân* pour éclairer l'expérience du poète. C'est son neveu, cheikh 'Alî, qui l'édita le premier, accompagné d'une biographie. L'épithète écrite sur le tombeau d'Ibn al-Fârid par celui-ci semble aussi hermétique que les renseignements de la biographie sont peu sûrs :
- Passe par le cimetière au pied d'al-'Arid
Dis : la paix soit avec toi, ô Ibn al-Fârid
Tu as montré dans ton Nazm al-Sulûk des merveilles
Tu as révélé un mystère bien gardé, impénétrable
Tu as bu de la mer de l'amour, et de l'amitié
Tu as puisé à ton gré d'un Océan abondant, immense.
- 18 Le mystère de sa vie demeure donc. Son expérience mystique, une des plus significatives de la grande tradition soufie de l'islam, demeure une véritable énigme, voire un mystère que le poète a emporté avec lui, comme il est écrit sur son tombeau. Selon Louis Gardet, « d'une magnifique indépendance de caractère, assez riche matériellement pour ne quémander la protection d'aucun mécène, il s'enferma dans une mise à part distante et hautaine, n'ayant d'autre souci que la recherche amoureuse de l'Essence divine. » Pour Massignon, « mystique et poète, virtuose du symbole, il exprime la soif d'eau pure de l'âme arabe, aux cimetières inaugurés ici par Dhû-l-Nûn, aussi dramatiquement que Hâfiz la faim des lèvres sanglantes, de l'âme iranienne, aux cimetières de Shîrâz inaugurés par Ibn Khafîf : langueurs étudiées striées de cris, désir platonique de revenir à l'ambiguïté sexuelle d'avant la création d'Eve, regret déçu de l'immensité des futuribles qui ne seront jamais que dans la science divine (...) Sa « Tâ'iyya », sorte de *kiswa'*, est plus qu'une oraison, c'est une prouesse d'esthétique transcendante »²(2).

- 19 Son *dîwân*, bien que court, est un des plus originaux de la littérature arabe. Il se peut qu'il ait écrit les odes les plus courtes afin qu'elles soient chantées accompagnées de musique dans les *samâ'*. Les sens apparents et cachés y sont tellement entremêlés qu'elles peuvent être lues comme des hymnes mystiques ou comme des poèmes d'amour. La *Khamriyya* (l'Ode du vin) y décrit l'ivresse produite par le vin de l'amour divin :

Nous avons bu à la mémoire du Bien Aimé un vin qui nous a enivrés avant la création de la vigne
 Notre verre était sa pleine lune, lui, il est un soleil ; un croissant le fait circuler
 Que d'étoiles resplendissent au fond du verre quand on s'en abreuve
 Sans son parfum, je n'aurais pas trouvé le chemin de ses tavernes
 Sans son éclat, l'imagination ne le pourrait concevoir.³

- 20 Ces vers donnent une idée de la puissante symbolique de la *Kbamriyya*. D'interprétation plus difficile est son œuvre majeure, *Nazm al-Sulûk*. Ce poème représente un genre presque unique et original dans la littérature arabe, autant par sa longueur (761 vers) que par son style et par son contenu. Ibn al-Fârid y fait une description psychologique pénétrante de toute la série des étapes de son expérience mystique personnelle sous une forme allégorique⁴. Même si, à partir du XI^e siècle, la poésie mystique est un genre littéraire où sont transposés le vocabulaire et les thèmes de la poésie profane, érotique ou bachique, 'Umar Ibn al-Fârid apparaît bien à part. Il n'a pas eu de précédent, il n'a pas eu non plus d'imitateur. Le mouvement continu de traductions en langues européennes du *dîwân* d'Ibn al-Fârid, comme la réédition régulière de sa poésie (il est vrai hors d'Égypte) montrent que l'engouement pour le poète est loin de s'apaiser, et ceci malgré les anathèmes.
- 21 Car il est inutile de préciser qu'avec une telle œuvre, les exégèses de 'Umar Ibn al-Fârid n'ont pas manqué. Elles ont été de l'admiration la plus fervente à l'excommunication, selon les personnes et les époques. De son vivant, le poète n'avait pas eu à se défendre. Mais, à partir de l'époque mamelouke, il sera l'objet d'attaques virulentes. On verra en lui le fondateur de la grande école moniste des *ittihâdiyya*, des partisans de l'union avec Dieu, qui allait être appelée à connaître une influence grandissante sous les Mamelouks et sous les Ottomans. Ce courant fut inlassablement dénoncé par ses adversaires comme une résurgence de l'incarnationnisme (hulûl), qui avait conduit à leur perte al-Hallâj dans le sunnisme et Chalmaghânî dans l'ésotérisme chi'ite. Théologien et historien, Suyûtî (mort en 911/1505) était un 'âlim (savant en sciences religieuses) chafi'ite, puis ach'arite doublé d'un soufi affilié à la Châdhiliyya, et dont l'œuvre demeure très populaire.
- 22 C'est lui qui, sous le sultan Qâytbay en 875/1470, défendit ardemment la mémoire de l'illustre mystique, lorsqu'une cabale accusa Ibn al-Fârid de libertinage (*Histoire d'Ibn Iyâs*, traduite par Gaston Wiet). Suyûtî fut, plus tard, dénoncé par le wahhabisme comme étant lui-même partisan des thèses monistes. Suyûtî fut le plus illustre, mais 'Umar Ibn al-Fârid trouvera toujours des défenseurs face à ses détracteurs.
- 23 C'est cheikh 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî (mort en 1731), un 'âlim chafi'ite converti au hanafisme et affilié à la Qâdiriyya et à la Naqchabandiyya de Damas, qui a le plus commenté Ibn al-Fârid. Selon Nâbulusî, le commentateur de la *Khamriyya*, son ivresse procéderait moins de l'amour divin que d'un délire des sens et d'une griserie des mots. Recherche lyrique et non plus recherche spirituelle ? Il est vrai que l'ascèse de la vie du poète ne se communique guère à son écriture, qui est luxuriante. Il a transposé sur le

plan de l'amour divin la tradition poétique arabe d'un riche symbolisme érotique et bachique. Toutes les beautés de la nature, les étoiles, la lune, la mer, la femme, reflètent l'Existence suprême : « Je cours vers les souffles du zéphyr, mais mon regard n'aspire qu'au visage de Celui auquel ils ont pris leur parfum... Si un autre se contente du fantôme de Son image, moi, de Sa possession même, je ne me rassasie jamais ».

- 24 A côté des excommunications contre son monisme immoraliste, on retiendra ce mot pénétrant, qui avait frappé l'émir algérien Abdelkader, d'un mystique consommé, Chams Hanafî (mort en 847 de l'hégire) : « Ibn al-Fârid est un de ces gens qui ont rempli le monde de leurs clameurs au lieu de s'imbiber en silence du parfum de la Sagesse ». Hanafî venait tout de même prier près de cette tombe, mais il demandait alors aux musiciens d'interrompre le vacarme de leurs *târ et mizmâr*⁵.
- 25 Le mystère de la poésie mystique d'Ibn al-Fârid a depuis le début fasciné. L'interprétation de ses poèmes a toujours posé problème et est devenue l'un des sujets classiques des querelles soufies. On trouve une longue liste de penseurs qui ont essayé de la comprendre. Parmi les anciens, Sa'îd al-Dîn al-Farghânî (700/1300), 'Abd al-Râziq al-Kâchânî (730/1330), Badr al-Dîn al-Bûrînî (1082/1615) et 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî (1143/1731).
- 26 Parmi les orientalistes contemporains, ses poèmes ont fait aussi l'objet de commentaires et d'études de la part d'Ignazio di Matteo, Carlo Alfonso Nallino, Reynold Alleyne Nicholson, Arthur John Arberry et Louis Gardet, et bien d'autres. Parmi les auteurs arabes, il faut citer les travaux de Muhammad Mustafa Hilmî. L'une des causes de ces difficultés d'interprétation vient de l'obscurité de ses rapports avec son contemporain et grand maître spirituel, le *cheikh al-akbar*, Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî (638/1240). On remarque que la lecture de la poésie soufie d'Ibn al-Fârid à la lumière de la philosophie mystique d'Ibn 'Arabî avait conditionné d'une façon presque totale son interprétation autant chez les anciens que chez les modernes (ainsi Henri Laoust considère-t-il Ibn al-Fârid comme le fondateur de l'école *ittihâdiyya*). Il est ainsi apparu nécessaire de mettre au clair le sens des termes du poème dans leur texte et contexte par une étude sémantique de sa terminologie, pour éviter des interprétations arbitraires.
- 27 La problématique qui domine ces études peut être résumée comme suit : l'union mystique prétendue par Ibn al-Fârid est-elle ou non de type moniste ? S'agit-il d'un monisme d'existence (*wahdat al-wujûd*) sur le modèle d'Ibn 'Arabî, qui est reconnu comme le maître de cette école et le champion de l'unitarisme existentiel ? Ou s'agit-il plutôt d'une union de vision, d'un simple état mystique désigné comme *wahdat al-chuhûd* ? Dans la première ligne d'interprétation, on trouve les auteurs anciens, depuis al-Farghânî et al-Kâchânî jusqu'à al-Nâbulusî (qui sont tous de l'école d'Ibn 'Arabî, ainsi que, pour les modernes, Di Matteo et Louis Gardet. Dans la seconde ligne, on trouve des auteurs modernes comme Nallino, Nicholson, Hilmî, Arberry.
- 28 Cependant, même ces derniers traduisent l'expérience d'Ibn al-Fârid de façon moniste. Car c'est la langue même du poète qui leur pose problème : elle est pour Nallino « une énigme perpétuelle », pour Nicholson elle est faite pour « mettre à l'épreuve toute la sagacité du lecteur » et pour Arberry « un problème particulièrement dur ». En effet, la poésie d'Ibn al-Fârid est comme un voyage mystique à travers des étapes différentes où les mots n'ont pas la même valeur. En 1931, le *Larousse* ne faisait que reprendre une opinion largement répandue lorsqu'il affirmait, à propos du poète : « Il a laissé un

recueil de poésies panthéistes comparables à celles des soufis persans, et qui sont regardées comme hérétiques par les musulmans orthodoxes ».

29 La nécessité de l'analyse sémantique du langage de sa poésie a conduit Giuseppe Scattolin, un combonien, à une nouvelle exégèse⁶. Selon Scattolin, le sommet de l'expérience mystique pour Ibn al-Fârid serait le *Jam'* pré-existant dans l'éternité du pacte étemel (*mithâq*) existant de par le *Nûr muhammadî*, la Lumière rnuhammadienne. Dans le *Jam'* s'unifient tous les contraires et il est à l'origine de toutes les opérations de l'univers ; il est la source de toutes les sciences prophétiques ; il est la réalité de toutes les religions et de leurs cultes ; de lui provient l'effusion (*fayd*) sur tout l'univers ; il est le pôle (*qutb*) suprême et unique. Plus que du monisme, Ibn al-Fârid exprimerait donc un universalisme mystique. Davantage que le poète de l'amour divin, il serait le poète de l'union universelle. Et Scattolin de conclure : « Une dépendance d'Ibn al-Fârid par rapport à son grand contemporain, Ibn 'Arabî, est exclue, même si les deux suivent des chemins parallèles. »

30 Cet universalisme religieux apparaît, semble-t-il, clairement quand Ibn al-Fârid dit dans son *diwân* :

La lumière de la révélation est un mihrab de mosquée, comme celui de l'Évangile est un autel d'église

La Tôrah a été révélée par Moïse à son peuple, que les rabbins récitent toutes les nuits

Aucun peuple n'est demeuré dans la nuit, aucune religion n'est à l'écart des bienfaits de Dieu

Il en est ainsi des adorateurs du feu, les Mages, et de ceux qui les ont suivi, comme mille preuves l'ont attesté

Et même s'ils ont eu des intentions autres que la mienne

Ce qu'ils ont vu est la même lumière qui nous éblouit tous : un feu rayonnant au bout du chemin qui nous est commun.

31 L'un des poèmes les plus connus du grand mystique, et aujourd'hui le plus chanté par ses laudateurs dans des cassettes vendues sur tous les trottoirs du Caire, n'affirme-t-il pas : « *'Isâ akhûk, yâ Muhammad, Mûsâ akhûk, yâ Muhammad...* » (Jésus est ton frère, ô Muhammad, Moïse est ton frère, ô Muhammad)

32 Les autorités soufies officielles se sont empressées d'adopter cette nouvelle explication de l'œuvre de 'Umar Ibn al-Fârid, ce qui a l'avantage de le dédouaner des « hérésies » attribuées à Ibn 'Arabî, jugé « irrécupérable » et dont les *Futûhât Makkiyya* ont été temporairement interdites en Égypte sous Sadate, après débat au Parlement en 1974. Cheikh Taftazânî, le cheikh suprême des confréries soufies, affirme certes :

En réalité, Ibn al-Fârid, et avant lui les Ismaéliens, al-Hallâj et son contemporain Ibn 'Arabî, sont tous influencés par la théorie du *fayd*, l'émanation, du discours platonicien. La Réalité muhammadienne ressemble à la raison première provenant de l'Un chez Platon l'Alexandrin. Il n'y aurait qu'un seul prophète, créé par Dieu à son image et réapparaissant sous une nouvelle forme à différentes époques. (...) De même qu'al-Hallâj et Ibn 'Arabî, Ibn al-Fârid croit en l'unité des religions, qu'il s'agisse de l'islam, du judaïsme, du christianisme ou même du mazdéisme (les adorateurs du feu). (...) Certes, le discours d'Ibn al-Fârid à cet égard semble exprimer une tendance humaine à s'élever au-dessus de tout fanatisme religieux, mais nous ne sommes cependant pas d'accord avec lui lorsqu'il affirme que la *chari'a* n'est pas claire. Quant au culte des idoles et du feu, ainsi que les autres cultes des peuples opposés au *tawhîd*, l'unicité de Dieu, nous ne pouvons les ranger dans la catégorie des religions bien dirigées. L'interprétation d'Ibn al-Fârid sur ces doctrines est une interprétation excessive.⁷

- 33 Malgré ces réserves qui semblent de pure forme, un sacrifice devenu quasi rituel au nouveau Dieu « fondamentalisme » — exercice auquel les cheikhs soufis actuels semblent rompus — Taftazânî se base sur la thèse défendue par M. M. Hilmî et par Nicholson, qui réfutent le monisme d'Ibn al-Fârid et son identification traditionnelle à l'école d'Ibn 'Arabî. Taftazânî nie qu'Ibn al-Fârid appartienne à l'école *ittihâdiyya* comme Ibn 'Arabî, préférant le désigner comme *wahdawî*. Enfin, oubliant toutes les réserves précédemment émises, Taftazânî conclut que « Charaf ad-Dîn 'Umar ibn Abî al-Hasan Ibn al-Fârid est le plus grand maître soufi de l'amour divin de l'histoire de l'islam. (...) C'est le plus grand soufi que l'Égypte ait enfanté. »⁸
- 34 Cependant, cette tentative de défendre le soufisme à l'aune du réformisme atteint rapidement ses limites et on peut se demander si, en dédouanant Ibn al-Fârid des accusations portées contre Ibn 'Arabî, on ne tombe pas de Charybde en Scylla. En effet, si Ibn al-Fârid n'est plus l'inspirateur de la *ittihâdiyya*, il devient celui d'un universalisme peu conforme avec la *charî'a*. L'excuse n'est-elle pas plus grave que la faute elle-même aux yeux des fondamentalistes ? Car il ne s'agit là plus seulement de l'union du mystique avec Dieu, mais de celle de toutes les religions avec l'essence divine...
- 35 Les grands maîtres mystiques s'avèrent très difficilement « récupérables » par les partisans d'un certain rationalisme. On sait que les islamistes continuent à être très impressionnés par la personnalité des grands maîtres soufis, au point qu'ils les opposent souvent au « soufisme dévoyé » d'aujourd'hui. L'ascétisme le plus austère du poète lié au caractère incroyablement scandaleux de sa poésie — si les fondamentalistes font précisément une lecture littérale de celle-ci, ce qui les oblige par exemple à lire que les mosquées sont des tavernes où l'on va s'enivrer de vin... — ne cesse de les fasciner. Mais, en fait, ils évitent de rendre compte des théories de ces maîtres.
- 36 Quant aux autorités soufies et aux propagandistes « officiels » de la nouvelle idéologie réformiste fondamentaliste (ulémas, al-Azhar, État), il semble qu'il leur est aussi difficile de gérer l'héritage d'un saint quand il s'agit de 'Umar Ibn al-Fârid. L'idéal soufi demeure. On continue à s'y référer, mais on tente de séparer ce qui est acceptable à l'aune de la nouvelle orthodoxie (Ibn 'Atallâh, Châdhilî) de ce qui ne l'est pas (Ibn 'Arabî). Les défenseurs de la *charî'a*, les ulémas et al-Azhar ont besoin des confréries soufies qui, seules, offrent un cadre communautaire concret aux croyants, et de la piété populaire. On défend donc un soufisme « modéré » et on condamne un soufisme « extrémiste ». Mais dans la mesure où cette distinction est elle-même le résultat d'une lecture exclusive des textes sacrés, elle est, à son tour, jugée extrémiste par de nombreux soufis. Au nom de la tradition de modération du sunnisme, qui penche pour le consensus et qui répugne aux anathèmes, les soufis peuvent d'autant mieux jouer sur les mots et se situer, en fait, en dehors d'une interprétation littérale de la *charî'a*. C'est ainsi qu'il faut comprendre le discours consensuel des cheikhs soufis : « Les ulémas, al-Azhar, le Ministère des Waqfs et — ajoutent certains — le Conseil supérieur des confréries soufies se situent dans la *charî'a*, nous, dans la *haqîqa*, mais chacune des deux attitudes est légitime. »

Comment l'Égypte traite-t-elle aujourd'hui son plus grand poète mystique ?

- 37 Quoique remarquable, l'absence des confréries soufies au *mawlid* de 'Umar Ibn al-Fârid n'était pas totale. Le mardi soir, le *mawlid* avait été ouvert par sayyid Sâlih al-Ga'farî, cheikh de la Ahmadiyya Ga'fariyya Muhammadiyya qui, après la prière du soir, avait dirigé un *dhikr* dans la mosquée. Sa confrérie, une des dernières officiellement

reconnues, et dont le siège est à Darrâsa, est reliée à cheikh Muhammad 'Uthmân 'Abduh, le fondateur de la très importante confrérie Burhâmiyya, qui voit ses activités aujourd'hui interdites en Égypte⁹.

- 38 Engagée dans une vaste entreprise de prise de contrôle des tombeaux de saints, la plus populaire confrérie égyptienne avait très tôt manifesté son intérêt pour le tombeau d'Ibn al-Fârid. Lors de sa visite en Égypte, en 1974, cheikh Muhammad 'Uthmân 'Abduh, qui résidait à Khartoum, n'avait pas manqué de se rendre au tombeau du grand poète soufi. Il avait alors marqué son passage par le don de la *kiswa* (voir note) qui, aujourd'hui encore, recouvre le catafalque. Toutefois, les accusations graves lancées contre la Burhâmiyya expliquent la distance prise, depuis, par cette confrérie avec le tombeau d'un saint également très controversé. La Burhâmiyya préféra concentrer ses efforts sur des saints personnages moins sujets à polémique. Mais le lien fut conservé par l'intermédiaire de la branche de la confrérie dirigée par sayyid 'Abd al-Ghanî Salih al-Ga'farî.
- 39 Deux autres groupes soufis mineurs étaient présents à la commémoration. L'un, affilié à la Burhâmiyya, organisé autour du culte rendu à Sayyida Nafisa, se réclamant d'une filiation 'Abbâsî Burhâmî, est dirigé par sayyid Ibrâhîm 'Abd at-Latîf, le cheikh actuel. L'autre, également affilié à la Burhâmiyya, se réclame du cheikh Yûnis 'Abdallâh al-Burhâmî. Si l'on excepte la participation caritative des mosquées de Sayyida Nafisa, de Sîdnâ al-Husayn et de Sayyida 'Aycha, aucune assistance extérieure au quartier n'était visible dans l'organisation du *mawlid*.
- 40 Le cheikh de la mosquée et gardien du tombeau de 'Umar Ibn al-Fârid, cheikh Taha al-Khafâgî, répète tel un *leitmotiv* son amertume. Ni le Ministère des Waqfs ni les confréries soufies officielles ne s'intéressent au tombeau du poète soufi. Il se plaint du fait qu'à part la présence symbolique de la Rifâ'iyya, de la Burhâmiyya ou de la Ga'fariyya Ahmadiyya, aucune confrérie ne participe au *mawlid*. Cheikh al-Khafâgî est certes allé informer le Conseil supérieur des confréries soufies de la tenue du *mawlid*, mais on s'est contenté de lui demander s'il avait obtenu la permission du Ministère des Waqfs. Depuis (en 1982) que cheikh Taha al-Khafâgî est le gardien du tombeau de 'Umar Ibn al-Fârid, cheikh Taftazânî, le cheikh suprême des confréries soufies n'a jamais rendu visite au tombeau. Cheikh al-Khafâgî déclare ne pas connaître la raison de ce désintérêt. Désignant un pauvre tapis de prière en plastique élimé, il déclare : « C'est tout ce que le ministère nous a donné. » Quant aux travaux de réfection du portique à l'entrée de la mosquée, juste à l'arrière du tombeau — l'un des ouvriers qui a creusé à proximité de l'endroit où le poète est enseveli serait mort d'une maladie incurable, ce que le cheikh interprète comme le résultat d'un blasphème : il ne faut pas tenter de percer le mystère d'un maître soufi —, ils auraient été effectués aux frais d'une association de bienfaisance du quartier d'Abâgiyya.
- 41 En fait, il faut revenir dix ans en arrière. Le *mawlid* de 'Umar Ibn al-Fârid semblait alors en passe de disparaître, victime d'un abandon de la part des autorités soufies officielles qui l'avaient laissé sans contrôle, ouvrant la porte à des pratiques jugées répréhensibles qui servirent de prétexte à une interdiction. Le cheikh Gâd Salîm, qui était alors le cheikh du tombeau (*khâdim*) et le responsable de la, mosquée, décida de redonner vie au *mawlid*. C'est autour de cheikh Gâd Salîm que s'est constitué le nouveau culte du tombeau de cheikh 'Umar. C'était un cheikh affilié à la Rifâ'iyya, originaire de la Charqiyya où il est enterré. De là date l'empreinte de la Rifâ'iyya sur le *mawlid*. Après sa mort, en 1982, il aurait été remplacé par le futur cheikh de la Ga'fariyya

Muhammadiyya, reliée à Muhammad 'Uthmân 'Abdûh, puis par le cheikh actuel, Taha Ibrâhîm al-Khafâgî. Ce dernier gère donc à la fois la piété populaire avec toutes les superstitions liées au culte de Sîdî 'Umar et la grande tradition intellectuelle soufie d'Ibn al-Fârid.

- 42 Il est aussi instructif de se rapporter à l'histoire récente du statut du tombeau. Il faut alors se perdre dans le dédale du Ministère des Waqfs et trouver le responsable des tombeaux, qui tente de se renseigner par téléphone, auprès d'un fonctionnaire au registre des tombeaux, à propos de celui d'Ibn al-Fârid. Ce dernier ne connaît visiblement pas et fait répéter : « Lâ, mech « Fâreq », « Fâred », bed-dâd ! » (Non, pas « Fâreq », « Fâred » avec un d). Excédé, un garçon servant le thé lui souffle : 'Ullo « Sîdî 'Umar » ba'â !' (Dis-lui donc. »Sîdî 'Umar » !). Au bout du téléphone, c'est le dé clic : « Ah ! Sîdî 'Umar ! Howwa bi'ûl ebn al-Fâred » (Ah ! Sîdî 'Umar ! Lui, il me dit ebn al-Fâred !). C'est qu'au ministère, où on est habitué à gérer la piété populaire, on ne connaît que « Sîdî 'Umar », alors que les cheikhs soufis préfèrent interpeller le poète de son beau nom d'Ibn al-Fârid.
- 43 Au siège de l'administration des Waqfs du Caire, derrière la mosquée de Husayn, cheikh Cha'bân al-Gharbâwî, directeur de la *da'wa* (prédication) pour le ministère au Caire, indique que le tombeau de 'Umar Ibn al-Fârid dépend de la mosquée. Celle-ci est un *waqf khayrî* (*waqf* de bienfaisance) dépendant du Ministère des Waqfs. Le gardien du tombeau et cheikh de la mosquée est donc nommé par le ministère. Ce statut n'explique pas en lui-même le désintéret de ce dernier, puisqu'il est aussi celui qui régit de nombreux tombeaux des *Ahl al-Bayt* parmi les plus illustres du Caire. Toutefois, les tombeaux de Sîdnâ al-Husayn ou de l'Imam Châfi'î ont conservé leur fonction de *waqf* tout en dépendant de leur mosquée. Le tombeau de 'Umar Ibn al-Fârid n'est donc plus aujourd'hui directement un *waqf*. Le cheikh al-Khafâgî assure que cela prendrait beaucoup trop de temps pour le faire enregistrer : plus d'un an. « On n'a pas le papier, mais ce qui compte, c'est ce qu'on a dans le cœur », dit-il en guise de consolation. Une association de bienfaisance du quartier, la Gam'iyyat ahl Abâgiyya li-sayyidnâ 'Umar Ibn al-Fârid, est donc venue pallier le désintéret des autorités et a pris en charge l'entretien du tombeau et le financement du *mawlid*.
- 44 Comme beaucoup d'Égyptiens, cheikh Taftazânî est très surpris d'apprendre qu'il existe encore un *mawlid* de 'Umar Ibn al-Fârid, ce qui est un comble, concernant le chef suprême des confréries soufies. Selon lui, il n'y a pas de signe de négligence ou d'abandon envers le personnage qui continue à être chanté lors des *samâ'* soufis, mais le fait qu'il n'ait pas de confrérie explique que son *mawlid* soit si peu populaire. Cheikh Taftazânî confirme que le *mawlid* de 'Umar Ibn al-Fârid, puisqu'il existe, se déroule sans autorisation du Conseil supérieur soufi. Le responsable soufi estime que les sources qui rapportent l'importance du *mawlid* d'Ibn al-Fârid à l'époque ottomane sont coupables d'exagération. Toutefois, visiblement intéressé par l'existence du *mawlid* du grand poète mystique et peiné par son aspect dégradé, il promet de s'en occuper personnellement dès l'année suivante afin de lui rendre un statut « conforme à l'importance, du personnage ».
- 45 Selon cheikh Taftazânî, la situation actuelle du *mawlid* n'a pas de rapport avec le personnage d'Ibn al-Fârid ni avec ses théories. Cette idée était également défendue par cheikh al-Gharbâwî au Ministère des Waqfs, pour qui la dégradation du *mawlid* a pour cause « le comportement des gens lors de ce *mawlid* et non la personnalité du saint ». On ne s'étonnera pas du discours consensuel des deux responsables qui, tout en

défendant 'Umar Ibn al-Fârid, affirment que certaines de ses formulations peuvent être mal interprétées. Quant à cheikh Taftazânî, il ne voyait d'autre raison que les déficiences du secteur de l'édition en Égypte à la non réédition, depuis de nombreuses années dans le pays, de l'intégralité du *diwân* du poète.

- 46 On sait que la plupart des saints vivent de leur mythe qui, au fil des siècles, se modifie. La personnalité d'un saint, avec sa part mythique et l'enjeu dont elle est l'objet dans un rapport de forces entre différents courants musulmans, sont les causes qui influent sur l'évolution du statut de son tombeau et sur son *mawlid*. Cette influence n'est pas directe ni le fruit d'une décision politique, mais elle reflète les rapports complexes entre piété populaire, soufisme, autorités politiques et fondamentalisme. Ce qu'est le *mawlid* de 'Umar Ibn al-Fârid aujourd'hui est directement le résultat de la gestion récente du tombeau, de son statut et de l'action de revivification entamée par le cheikh *rifâ'î* Gâd Salîm, il y a un peu plus de dix ans. Mais à la différence des autres saints, 'Umar Ibn al-Fârid est d'abord connu par ses écrits, ce qui a grandement contribué à fixer son mythe autour de certaines idées fortes. Dans la mesure où la personnalité du saint est à l'origine de l'évolution de son culte, on comprend pourquoi l'Égypte moderne traite en apparence si mal son plus grand poète mystique. Ce *mawlid*, qui paraît si dérisoire en bien des aspects, est peut-être celui qui, finalement, convient le mieux à ce que fut réellement 'Umar Ibn al-Fârid.

Histoire du tombeau, histoire du *mawlid*

- 47 Le rapport entre le débat sur la nature moniste ou non des théories d'Ibn al-Fârid et les pratiques de mortification ou, par exemple, l'apparition d'un « magicien » lors du *mawlid* du poète n'est pas direct, mais il existe. Pour le comprendre, il faut faire le détour par l'historique du tombeau et du culte qu'il a suscité. Le tombeau actuel date du règne du sultan Barqûq (1382-1398). C'est un édifice carré sur lequel repose un dôme en pierres, peu élevé car construit sans transition sur le carré du tombeau. C'est le dôme bien plus important du mausolée de Djamîlé Hanum qui, en fait, signale de loin l'emplacement. Les colonnes de chaque angle sont surmontées par une série de stalactites et, au-dessus, une bande de versets du Coran orne la base de la coupole. Une simple *maqsûra* (clôture) en bois et en fer entoure le tombeau, qui a été restauré en 1173/1795 (Dughli), en 1216/1838, en 1282/1904 (Ibn Charqâwî), puis en 1908 par la princesse turque Djamîlé Hanum. Morte à Istanbul, elle n'est toujours pas enterrée sous la coupole qu'elle s'était préparée auprès du « sultan des amoureux ».
- 48 Quant à la mosquée, elle date du XVIII^e siècle et c'est l'émir du pèlerinage, 'Alî Ben Qâzid 'Alî, qui la fit construire, ainsi que, près de la mosquée, un tombeau qui existe toujours aujourd'hui. La mosquée est rectangulaire, composée de deux carrés à la façon ottomane : le premier est une cour à ciel ouvert entourée de galeries à portiques, le second est l'édifice contenant le *mirhâb* — la niche indiquant la direction de la Mecque — et qui a englobé le tombeau. Deux rangées de colonnes de marbre divisent la mosquée en trois espaces. Cette disposition date de 1889, date où, sous le règne de Tawfîq, elle fut en partie reconstruite. Depuis les Ayyoubides jusqu'à la dynastie de Muhammad 'Alî, en passant par les Mamelouks et les Ottomans, toutes les dynasties d'Égypte ont apporté un certain soin à l'entretien du lieu, même si ce sont les Mamelouks et les Ottomans qui ont le plus fait dans ce domaine.
- 49 Dès la mort du poète, l'endroit où il était enseveli est devenu un lieu de pèlerinage. Mais c'est à l'époque mamelouke que s'est mise en place la célébration du *mawlid*. Selon Massignon, « les Turcs ottomans l'honorèrent encore plus que les Mamelouks »¹⁰. Il

devint, à Istanbul, le saint patron de la plus opulente corporation, Shâhbender, du fameux *khan* (Mâl al-Qabbân). Celebi note l'immense foule venue prier à son *mawlid* où la spiritualité du Prophète passait pour être présente. De même qu'à la récitation de sa grande *Tâ'iyya*, chaque vendredi, « de la tombe sortait l'odeur du jasmin ». Son *mawlid* était alors les 20-23 *cha'bân* ou le 17 *rabî'*¹². Toutefois, « le turbé ne connaît plus le faste des foules ottomanes. Mais à la suite des chrétiens d'Orient, comme Rochaid Dandah, bien des Occidentaux amoureux de l'Orient y montent, isolément, de plus en plus souvent. »¹². Selon Michell, en 1900, il reste 17 *mawlid* au Oarâfa autour de tombes de saints, mais ceux-ci "tombent de plus en plus en désuétude. 'Umar Ibn al-Fârid est de ceux-ci, son *mawlid* étant fixé les 20-23 *cha'bân* ou le 17 *rabî' al-thânî*. Ces réunions congregationnistes comportaient des *dhikr* spéciaux avec danses. »¹³

- 50 En 1939, McPherson mentionne encore l'existence d'un *mawlid* de 'Umar Ibn al-Fârid : « Madame G. m'a certifié qu'un *mawlid* se tient en l'honneur de Sîdî 'Umar quelque part derrière la Citadelle, dans la direction d'Imam Châfi'î. Je n'ai jamais été à même de le vérifier sur place, et aucune date n'était indiquée, mais cela doit évidemment être centré sur la petite mosquée et *tekkiyé* de Sîdî 'Umar Ibn al-Fârid, derrière l'épouvantable petit village — c'est le moins qu'on puisse dire — d'Abâgiyya, au pied des falaises du Muqattam, juste sous la pittoresque mosquée en ruine d'Abû Châhîn. Son tombeau se trouve dans le groupe nord-ouest des tombes, près du Muqattam, dans un endroit appelé *qubûr af-irâqiyîyîn* (tombes de soufis exilés de Bagdad après le martyr d'al-Hallâj et accueillis en Égypte par les Mâdhara'iyîyîn). La falaise abrupte du Muqattam, telle une forteresse, domine le grouillement de la Citadelle avec une étrange beauté. De nombreuses grottes pour moines chrétiens et musulmans, ayant servi de retraite monacale et de refuge, préservent jusqu'à aujourd'hui tout leur mystère. »¹⁴ McPherson signale un *mawlid* de Djamîla Hanum, appelée Sittnâ Gamîla, au milieu de *cha'ban*, mais il se peut qu'il y ait une confusion avec le *mawlid* même du poète qui se passait alors à cette même date.
- 51 Le *mawlid* de 'Umar Ibn al-Fârid semble donc avoir connu son apogée à la période « turque ». Son évolution l'aurait conduit de l'un des *mawlid* les plus fréquentés du Caire à la fin du XVIII^e siècle et au XIX^e siècle à un *mawlid* qui a perdu, au fil du XX^e siècle, de son prestige jusqu'à disparaître finalement dans les années 60. Certes, un *mawlid* est comme un être vivant : il naît, vit et meurt. Cependant, cette loi ne s'applique pas aux grands saints, les *Ahl al-Bayt* en particulier, qui voient leur *baraka* défier les ravages du temps. 'Umar Ibn al-Fârid en fait partie, en tant que maître incontesté de la mystique musulmane en Égypte. Cette décadence de son *mawlid* ne peut s'expliquer que par l'influence rationaliste croissante du réformisme dont le soufisme a été la cible principale. Les accusations envers le poète ont conduit à l'abandon pur et simple de son culte par les autorités religieuses. Le statut actuel du *mawlid* de 'Umar Ibn al-Fârid, qui tente de renaître, en est le résultat.

BIBLIOGRAPHIE

- Anawati G. C. & Gardet Louis, *Mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1968.
- Arberry Arthur John, « The Poem of the Way », in *Chester Beatty Monographs* n°5, Londres, 1952.
- Arberry Arthur John, « The Mystical poems of Ibn al-Fârid », *Chester Beatty Monographs*, n° 6, Dublin, 1956.
- Celebi Evfiyâ, *Siyâhatnâmesi*, 1938.
- Creswell K. A. C., *A Bibliography of the Muslim Architecture of Egypt*, Le Caire, 1955.
- Al-Dahdah Rushayd Ibn Ghalîb, *Dîwân de 'Umar Ibn al-Fârid*, Marseille, Editions Brockelmann, 1853-
- Dermenghem Emile, *L'éloge du vin, poème mystique*, Paris, 1931, avec la traduction du commentaire d'al-Nâbulusî.
- Di Matteo Ignazio, *Ibn al-Fared. Il gran poema mistico noto col nome di Al-Tà'iyya al-Kubra*, Rome, 1917 (polycopié).
- Di Matteo Ignazio, « Sulla mia interpretazione del poema di Ibn al-Fârid », in *La Rivista degli studi orientali*, 8 (1919-1920).
- Gardet Louis, « Ibn al-Fârid et l'unicité de l'Etre », in *Expériences mystiques en terre non chrétiennes*, Paris, 1953.
- Hilmi Muhammad Mustafa, *Ibn al-Fârid wa-l-hubb al-ilâhi* (Ibn al-Fârid et l'amour divin), thèse de doctorat soutenue en 1940 et republiée en 1971 à Dâr al-Ma'ârif, Le Caire.
- Ibn Al-Fârid 'Umar, *Dîwân*, Beyrouth, Editions Karam al-Bustânî, 1957.
- McPherson J. W., *The Moulids of Egypt*, Londres, 1940.
- Massignon Louis, *La Cité des Morts au Caire*, IFAO, 1958, Tome LVII.
- Michell Roland, *An Egyptian Calendar (1900-1901)*, Londres, 1900.
- Nâbulusî 'Abd al-Ghanî, *Haqîqa wa majâz*, von Kremer, Berlin, 1850.
- Nâbulusî 'Abd al-Ghanî, *Rihla*, von Kremer, Berlin, 1850.
- Nallino Carlo Alfonso, « Il poema mistico arabo di Ibn al-Fârid in une recente traduzione italiana », in *La Rivista degli studi orientali*, 8 (1919-1920). Etude critique la plus complète du poète dans une révision critique de la traduction de Di Matteo.
- Nasr 'Atif Jawdat, *Chi'r 'Umar Ibn al-Fârid, dirâsa fî-l-chi'r al-sûfi*, Beyrouth, 1982.
- Nicholson Reynold Alteyne, « The Odes of Ibnu-I-Fâred », in *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, chap. III.
- Pietro Valerga, // *divano di 'Omar Ben al-Fared, tradotto e paragonato col canzoniere del Petrarca*, Firenze, 1874.

Scattolin Giuseppe, *L'esperienza mistica di Ibn al-Fârid attraverso il suo poema al-tâ'iyât al-kubrâ, uno studio semantico del suo linguaggio*, thèse de doctoral sous la direction de P. Robert Caspar soutenue à Rome au PISAI le 6 février 1987.

Suyuti Galâl al-Dîn, *Husn al-muhâdara fi akhbâr Misr wa al-Qâhira*, Le Caire. 1903.

ANNEXES

Notice biographique sur 'Uma ribn al-Fârid

'Umar Ibn al-Fârid naît au Caire, peut-être le 4 *dhû al-qa'da* 587/1181 (ou en 576, selon la biographie de la mosquée) et meurt le 2 *jumâda* 632/1234 ou 1235, au temps de la montée en puissance de Saladin. Il aura donc vécu durant la période ayyoubide (Saladin, al-Malik al-Afdal et al-Kâmil). C'est l'époque de la Croisade de Saint-Louis à Damiette et d'Ahmad Badawî. Il est aussi contemporain d'un grand maître soufi de Bagdad, Suhrawardi (qu'il avait d'ailleurs rencontré à La Mecque lors d'un pèlerinage en 1231). Il passera toute sa vie en Égypte, à l'exception de deux pèlerinages à La Mecque.

Sa première initiation ascétique lui est donnée par son père, un pieux notaire spécialisé dans les droits (*furûd* ou *farâ'id*) des femmes sur leur mari, d'où son nom de « Fârid ». Dans sa prime jeunesse, il étudie le droit chafi'ite et le *hadîth*, puis se convertit au soufisme. Tout jeune, il s'adonne à l'ascétisme, prenant l'habitude de faire de longues retraites sur le Muqattam. Pendant de nombreuses années, il mène une vie de dévot solitaire dans les grottes que la falaise recèle ou dans les déserts aux environs du Caire. Puis il s'installe au Caire dans une de ces *madrâsa* attenantes aux mosquées, le collège Sayfiyya, où il poursuit une vie austère.

N'obtenant pas le *fath* — le contact direct avec Dieu — il décide, comme beaucoup de soufis, de partir à La Mecque. Il y passe une quinzaine d'années dans une retraite absolue, dans un ermitage (1216-1231). Il aura alors une vision du Prophète et c'est alors qu'il commence à écrire de la poésie. Il écrira une vingtaine d'odes. Ses deux grands poèmes mystiques, symboliques et allégoriques sont la *Khamriyya* et la *Tâ'iyya*. La *Tâ'iyya al-Kubrâ*, avec ses 761 vers, occupe un bon tiers du *dîwân*. Son titre original est *Nazm al-Sulûk* (Poème du Progrès), mais à cause de ses rimes en *tâ'*, on l'a appelé *Tâ'iyya kubrà* pour le distinguer d'une autre ode beaucoup plus courte rimant également en *ta'*. Chez les soufis, la *Tâ'iyya* est un classique et a fait l'objet de nombreux commentaires. Ses vers sont encore chantés dans les concerts spirituels et lors des *dhikr* des confréries.

'Umar Ibn al-Fârid repart une seconde fois à La Mecque en 1231. Rentré au Caire, il passe le reste de sa vie près de la mosquée al-Azhar. Dès son retour au Caire, il est vénéré comme un saint jusqu'à sa mort en 632/1235.

Tout ce qui émeut ses sens devient signe de Dieu et l'embrase d'amour : « Quand Il semble absent, mes yeux Le voient dans tout ce qui est beau, gracieux et charmant. » Même le sultan al-Kâmil vient lui rendre visite et lui propose de lui construire un tombeau sous la coupole qu'il a fait élever sur le tombeau de l'Imam Châfi'i, mais le poète refuse. Il meurt au Caire à 54 ans. Un tombeau est édifié sur les flancs du Muqattam dont les grottes ont servi de cellule au jeune ermite.

'Umar Ibn al-Fârid est enterré dans le Qarâfa, au pied de son maître, cheikh Muhammad al-Baqqâl, à l'endroit où se trouve toujours son tombeau, sur un replat du Muqallam en contrebas de la mosquée Al-'Arid. Dès l'époque ayyoubide, un tombeau avait été édifié à l'endroit où il était enterré, tombeau qui a fait l'objet de diverses modifications et rénovations. Selon les *Khitat tawfiqiyya* de 'Alî Mubâarak, c'est le sultan mamelouk Inâl al-Elâ'î qui, en 865/1487, a fait construire une mosquée attenante au tombeau ainsi qu'une coupole au-dessus de ce dernier, de même qu'il a institué un service du tombeau avec appointement d'un *khâdim*. Il a affecté certains waqfs à l'entretien du tombeau ainsi qu'à la charité envers les pauvres qui y étaient attachés. Un *nazîr* été nommé, ce qui prouve que mosquée et tombeau étaient devenus des biens *waqf*.

NOTES

1. *Kiswa* : étoffe verte qui recouvre les tombeaux des saints ; ndlr.
2. Massignon Louis, « La Cité des Morts au Caire », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, tome LVII, 1958. p. 64.
3. Dermenghem Emile, *Omar ibn af-Fârid, L'éloge du vin, poème mystique*, traduction de E. Dermenghem, Pans, Vega, 1931.
4. *Encyclopédie de l'islam*, article « 'Umar Ibn al-Fârid », R. A.Nicholson - J. Pedersen, p. 787.
5. Abdelkader, *Mawâqif*, 1328 h., tome 2, p. 462-463, cité par Massignon, *op. cit.*, p. 64.
6. La démonstration est résumée par G. Scattolin, « L'expérience mystique de Ibn al-Fârid à travers son poème *al-Tâ'iyya al-kubrâ*. Essai de nouvelle compréhension », *MIDEO* (revue des Dominicains du Caire), n° 19, 1989, p. 203-223.
7. Taftazânî Abû-l-Wafâ al-Ghunaymî, *Madkhal ilâ-l-tasawwuf al-islâmî*, Le Caire, Dâr al-Thaqâfa li-l-tibâ'a wa-l-nachr, 1979, p. 224.
8. Taftazânî in *Tasawwuf Islâmî*, n°12, juin 1992, p. 4.
9. Sur la Burhâmiyya, voir Luizard Pierre-Jean, *Maghreb-Machrek* n°131, janv.-mars 1991 : « Le rôle des confréries soufies dans le système politique égyptien ».
10. Massignon Louis, *op. cit.*, p. 64.
11. Celebi Evliyâ, *Siyâhatnâmesi*, 1, 10, p. 469-470.
12. Massignon Louis, *op. cit.*, p. 65.
13. Michell Roland; *An Egyptian Calendar 1900-1901*, Londres, 1900.
14. McPherson J. W.; *The Moulids of Egypt*, Londres, Bimbashi, 1940.

INDEX

Mots-clés : islam, réformisme, soufisme, mawlid

AUTEUR

PIERRE-JEAN LUIZARD

Centre d'Histoire de l'Islam contemporain/CNRS