

Al-Warthîlânî Sîdî al-Husîn: une mémoire actualisée.

Dr. Sadek BALA, (Université de Bejaia)

Introduction

L'un des héritages les plus importants de l'instant est l'œuvre d'un des personnages charismatiques des plus importants et des plus avancés sur leurs temps est le grand maître spirituel Sîdîal-Husînal-Shârîf al-Warthîlânî du dix-huitième siècle (1125-1713/m.1193 ou 1194-1779). En plus de son beau fleuron le récit de voyage *al-rîhla al-warthîlânîyya*, il est l'auteur de plusieurs autres écrits méconnus ou non encore explorés suffisamment. Le récit en question fût le thème de notre thèse soutenue 2008 à l'université Marc Bloc à Strasbourg, et depuis nous ne cessons d'approfondir notre connaissance sur le personnage et ses effectuations.

Ce descendant charnel de la famille du Prophète (*ahl al-bayt*), est l'un des maillons forts de la chaîne de rattachement spirituel de notre société à la religion islamique d'une part. D'autre part, il est une des rares sources maghrébines du dix-huitième siècle. Ces deux arguments font d'al-Warthîlânî, un élément incontournable de notre mémoire et une réponse nette et précise à des questions identitaires et religieuses.

Nous comptons vérifier le présent constat à travers cette relecture de l'homme et de son œuvre.

1. Portrait du personnage et de son récit de voyage

En fait la biographie d'un personnage à l'image du saint kabyle al-Warthîlânî est une biographie spécifique, par sa dénomination d'abord et le contenu des éléments de son parcours. La littérature qui traite de ce genre de personnes, est celle connue sous le nom de *manâqib al-awliya* (vertus et prodiges de saints). Le personnage lui-même à rédigé un écrit dans ce sens, sur le saint christique Sîdî Yahya al-'Idli de la Kabylie du quinzième siècle. La littérature des *manâqib* est très réponde dans le monde islamique et dans les milieux soufis de façon particulière.

Néanmoins, elle est codifiée et obéit à des règles de convenances. La spécificité de ce genre fut que son auteur ne se verse dans ce programme qu'après un long cheminement spirituel, une autorisation d'un maître éducateur et surtout suite à un grand dévouement et de dévotion au saint ou en d'autres termes une extinction dans le maître (*al-fanâ' fî al-shâykh*). Cela fait que ce genre d'écrits soit l'apanage ou l'œuvre seulement d'une élite spirituelle. Les biographies rédigées sur al-Warthîlânî sont des biographies générales même si elles contiennent des éléments bio-hagiographiques du personnage propre au genre des *manâqib*.

Le discours sur al-Warthîlâni est à la fois double et contradictoire. Il est partagé entre dévotion/éloges d'une part, et préjugés/reproches d'autre part. Néanmoins, son nom s'impose comme passage irréversible dans toute étude de la réalité, historique, religieuse, culturelle, culturel, spirituelle et anthropologique de notre société et de la Kabylie de façon spécifique.

Son ouverture sur le monde et le vaste et riche héritage et matière d'informations qu'il nous offre, font de lui une référence aussi incontournable.

C'est un religieux qui ne se contente pas de subir le monde, mais participe à sa construction et son façonnement. Il recommande même aux novices, aux religieux intègres spirituellement d'agir surtout quand la paix sociale se voit compromise ou rompue.

L'on peut néanmoins reprendre un passage de notre thèse (Bala 2008: 86) sur l'identité de ce personnage et à travers ce qui est dit à la fin d'*al-rîhla* :

- Le nommé al-ShâykhSîdî al-Husîn Ben Muhammad al-Sa'îd al-Shârîf al-Warthîlânî est d'après cette indication, trouvée dans deux manuscrits de son auteur et ayant servi de base pour la réécriture de son récit de voyage, est une figure très importante. Elle mentionne la date de l'achèvement de sa réécriture et l'identité du copiste. Il s'agit de celui qui se considère comme l'être (*al-'abd*), le pauvre en Dieu (*al-faqîr*), le confessant (*al-muqîr*) de son incapacité (*al-'ajz*) et de sa négligence (*al-taqîr*), le nommé Sa'îd Ibn Ahmad Ibn Yidhîr al-'Abâsî al-Qal'î, et qui aspire par cette œuvre, et à travers cette dévotion, la proximité divine".

Il est présenté d'après cette instance réceptrice et copiste, ainsi¹:

- Le pieux maître (*al-shâykh al-sâlih*),
- Le pôle manifesté (*al-qutb al-wâdih*),
- Le cheikh d'une confrérie soufie (*shaykhu al-tarîqa*),
- L'assesseur des ayants accès à la réalité spirituelle (*imâm ahl al-haqîqa*),
- Le soleil des esprits (*shamsu al-'uqûl*),
- L'unificateur de ce qui est saisi par la raison et copié dans des écrits (*al-jâmi' bayna al-ma'qûlwa al-manqûl*)
- Le porteur de la lumière seigneuriale et infrangible (*dhî al-nûr al-rabbânîwa al-wahb al-samadânî*).

Sa religiosité se caractérise par son inscription dans la tradition soufie, où le cheminement initiatique, l'éducation spirituelle et la guidance prennent le dessus dans ce domaine. Du simple apprenant qu'il était, il devient un maître incontesté de la Voie soufie. Il reçoit l'autorisation et l'investiture générale spirituelle. Son parcours nous offre un portrait d'une figure emblématique de la Kabylie et de l'Algérie du dix-huitième siècle.

Ce portrait d'al-WarthîlânîSîdî al-Husîn, nous révèle une identité plurielle. Elle est partagée entre la religion, le savoir, l'écriture, le voyage, la description, l'histoire,

l'archéologie, la guidance et l'imposition de la paix. Mais la religion est déterminante dans cette matrice globale.

Souvent les religieux et les soufis en premier lieu, préludent leurs discours que le soufisme est la station de la piété sanctifiante (*maqâm al-ihsân*). Le *hadith* cite l'Imâm Mâlik, illustre fortement cette jonction entre les pratiques cultuelles et l'adoration de Dieu et du Prophète sur Lui prières et paix divines. Il est réactualisé par Kenneth Honerkamp dans une note de bas de page de son article sur Ibn 'Abâd al-Randî. Il cite la règle quatre de *Qawâ'id al-tasawwuf* d'Ahmad Zarrûq al-Burnusî sur le soufisme, en disant :

- "Il n'y a pas *defiqhs* sans soufisme et pas de soufisme sans *fiqh*. La loi religieuse (*Sharî'a*) est une porte, et la vérité spirituelle (*haqîqa*) est un retour (*iyâb*)".²

Al-Warthîlânî réaffirme de son côté cette règle en disant que (Bala 2008: 215) :

- La vérité (*al-haqîqa*) est le cœur (*lubb*) de la Loi (*al-sharî'a*), et autre chose n'est qu'innovations blâmables (*waghayrudhâlîka min al-bida'*).

Retenons quelques précisions supplémentaires sur l'auteur et son texte de voyage.

En effet, l'auteur ou le voyageur en tant que personne réelle devient une instance énonciatrice ou narratrice dans le texte. En utilisant les déterminants de la première personne, il s'inscrit automatiquement et ou entretient une relation directe avec le genre autobiographique. Cependant, ce qui est propre à l'autobiographie est, selon Paul Ricœur (1995 : 11), repose sur l'identité, et donc sur l'absence de distance entre le personnage principal du récit, qui est soi-même et le narrateur, qui dis Je et écrit à la première personne du singulier.

Dans le texte, l'auteur apparaît seul, et à travers une instance personnelle collective. Il fait un regard rétrospectif sur les événements de sa vie, depuis son départ en voyage, en passant par son arrivée et enfin son retour. Il s'agit aussi d'un récit de voyage et d'un récit autobiographique qui, à la différence d'autres autobiographies, qui commencent par l'évocation de l'enfance, commence par un départ et finit par un retour. C'est du moins le constat donné par Jean Roudaut (2001 : 638).

À la différence d'autres récits de voyage, al-Warthîlânî termine son texte par l'intégration d'une thématique supplémentaire sur la fin du monde. Cette façon de faire ne se trouve dans certains traités religieux anciens, à l'exemple du célèbre Ibn 'Ashîr qui termine son traité par un chant sur les principes du soufisme tel qu'il a été conçu par l'un de ses premiers théoriciens, en l'occurrence Al-Junayd.

Al-Warthîlânî s'affirme en tant que:

- Croyant en faisant la double attestation de la foi islamique, la croyance en l'unicité de Dieu et en Son Prophète et Son Envoyé Muhammad (*al-rîhla* 1908 : 02-03),

- Ecrivain et auteur d'un récit de voyage, il justifie le pourquoi de cela, car pour lui, c'est le seul genre qui peut contenir son savoir à la fois riche et diversifié. Il fait choix de cet espace de liberté (*al-rîhla* 1908 : 03),
- Voyageur, qui a effectué le pèlerinage à trois reprises, en sillonnant divers horizons, de son village natal jusqu'en Orient, en quête du savoir, de l'accomplissement du cinquième commandement de l'islam et en cherchant la bénédiction des saints,
- Pacificateur, reportant par exemple son pèlerinage et changeant de programme. Il s'agissait d'une des visites d'accompagnement d'un acteur du religieux, SîdîHmad Ben al-Tâyyab, en pays kabyle Zwawa, en vue de restaurer la paix dans un conflit (*al-rîhla* 1908 : 04 -05),
- En tant que soufi, étant dépositaire d'un savoir sur le soufisme. Il l'a intégré dans son texte (*al-rîhla* 1908 : 02). Il a aussi mis en relief la dimension soufie des personnages évoqués et qui sont aux environs de trois cents. Ce qui démontre aussi clairement que la scission dans le religieux entre les soufis et les juristes, est pure invention.

Le soufisme, par son pouvoir fédérateur, a eu ses effets et ses échos sur le la sociétéet son devenir.

2. Al-Warthîlânî au présent

Il est utile de s'arrêter sur un travail universitaire récent où il est fait allusion à al-Warthîlânî. Il s'agit en effet de l'ouvrage de Younes Adli tome I, intitulé *Les efforts de préservation de LA PENSEE KABYLE aux XVIIIe et XIXe siècles*. Vingt cinq pages sont consacrées exclusivement à ce personnage (Adli 2010 : 52-77) dans la chapitre relatif à ce qu'il désigne par : *L'ouverture sur le monde extérieur*.

Ce travail à caractère politique et descriptif, fait valoir ce que son auteur dénomme par "pensée kabyle". A travers un regard retrospectif sur le dix-huitième et le vingtième siècle, il cherche à imposer un ancrage et une légitimité à ce mythe nouveau de kabyle à la recherche de ses valeurs et de son identité. Le détour par al-WarthîlânîSîdî al-Husîn est l'une des stations de ce programme.

Néanmoins, certains passages de ce travail suscitent notre attention en raison de certaines informations relatives au personnage et à la lecture et à l'appréciation de certains passage de son autobiographie de voyage.

Les éléments biographiques mentionnés et le statut donné à son œuvre de voyage ne sont pas souvent compatibles avec la réalité de l'homme et la réalité projetée dans *al-rîhla*. En effet, il est né et est originaire du village Anu, et c'est ce même village qui abrite son mausolée et sa zawiyya héritée de ses pères, et non à Izemouren (son village natal selon son expression), comme l'affirme Adli (52-53, 66). La date de sa naissance est l'an 1713 gravée d'ailleurs sur sa tombe et non l'an 1710. Le statut de chroniqueur, de témoin ou de *faqih* attribué par Y. Adli à al-Warthîlânî, n'est qu'un aspect de l'identité plurielle de l'homme religieux et spirituel. L'attachement d'al-Warthîlânî à la Kabylie est profond et dépasse ce que rapporte Adli de celui-ci³. Il est

lui-même cette image idyllique et incarnation de la Kabylie. Sollicité pour rester et stationner par exemple en Egypte et plus particulièrement à al-Azhar et en péninsule d'Arabie pour son savoir, son charisme et surtout sa spiritualité, il préféra être aux côtés de siens et dans son pays natal et non loin aussi de cette ville magico-mystique, Béjaïa. Une ville désignée par petite Mecque d'ailleurs le hante par son charme et son environnement spirituel.

D'une part aussi, il le présente comme *faqîh* (spécialiste dans la jurisprudence islamique), et plus loin il parle de son opposition aux *fuqaha*. L'opposition dont il est question est celle livrée et aux pseudo-religieux et au kharédjisme. Un schisme qui s'est proliféré dans la société et les signes de sa manifestation est la rupture de la paix sociale (*al-fitna*). Il procède d'abord par le reniement, ensuite l'apostasie et enfin par la violence. Contrairement à cela le soufisme s'impose par la voie de l'amour (*al-mahabba*) et de la piété.

L'aspect utilitaire de l'évocation d'*al-rîhla al-warthîlâniyya*, fait que Adli range l'œuvre dans le rang de chronique et de témoignage, même s'il reconnaît le caractère ouvert de ce genre sur l'historique, le géographique, l'économique et l'anthropologique⁴. Le témoignage ou la chronique sont synonymes de reportage et de compilation.

Sur le statut particulier de cette œuvre (Bala : 211) : *Al-rîhla al-warthîlâniyya* est un genre particulier du récit de voyage. Elle est de façon particulière une autobiographie et une autobiographie kabyle. Elle commence par un départ, puis par une arrivée et se termine par un retour. C'est l'espace textuel de la libre expression, et est vue par son auteur comme étant le seul espace qui peut contenir l'ensemble de ses impressions. La richesse de l'information projetée illustre fortement la capacité d'un religieux d'agir sur le monde, de dévoiler sa propre subjectivité en relatant sa propre vie, de maintenir et de renforcer sa foi.

Il cite aussi deux attitudes d'al-Warthîlânî envers deux réalités importantes de l'époque, l'exhérédation des femmes en Kabylie et la question de l'audition spirituelle. Concernant l'héritage des femmes, al-Warthîlânî a été intraitable, il a été intransigent envers cette privation. Les femmes le trouvèrent comme appui sur se rétablir dans leurs droits².

Or Y. Adli (2010:71), parle du regard critique d'al-Warthîlânî envers la question. Cela consiste dans son affirmation que la question a divisé les marabouts en deux d'une part, et la suprématie du droit coutumier kabyle sur le droit musulman.

Il a aussi abordé la question de l'audition spirituelle (*al-samâ'*), -audition musicale-, chez ce personnage. Il se contente d'utiliser la notion d'intention utilisée pour résumer un peu la position d'al-Warthîlânî. Son fonctionnement, son objectif et ses règles de convenances, pourtant énoncées dans *al-rîhla* sont ignorés.

Voyons comment est abordée cette notion de samâ' et ce moyen de progression spirituel par al-Warthîlânî. Il est à signaler d'abord qu'il s'appuie dans son argumentation sur un ensemble d'auteurs, à l'exemple d'Al-Junayd, Abû al-Hasan al-Shâdhîlî, Abû al-'Abbâs Zarrûq, Abû al-'Abbâs al-Mursî, al-Imâm Muhyîal-Dîn Ibn 'Arabîet Abû al-Qâsim al-Qushyarî.

Selon par exemple al-Imâm Zarrûq: "L'audition spirituelle est permise pour une certaine catégorie maître d'elle-même et qui n'est pas susceptible de se plier aux tentations de cette force irréversible de l'égo. Au contraire cela est bénéfique pour ces renonçants, ce qui n'est pas le cas de la masse pour sa fragilité"⁶

Dans le même ordre d'idées et juste dans la page suivante sur cette question d'audition spirituelle, le sujet reprend la configuration de celle-ci chez l'assesseur (*al-imâm*) Ibn al-'Arabî, selon son expression: "Tout ce qui écouté à partir d'un état spirituel recueillement (*al-khushû'*) est de deux ordres: soit avant l'étape de maîtrise de soi (*al-tamkîn*) et dans ce cas pour nous, l'audition spirituelle est illicite tout au long de cet instant. S'il y a audition après la maîtrise de soi et dans le total respect de ses règles connues et que nous avons déjà citées dans d'autres contextes, est permise. Que son agent d'exécution sache que s'il rétrograde d'une station élevée à une station plus inférieure et plus basse, doit se ressaisir. Il se tourne vers son égo et évoque les secrets de l'audition spirituelle. Ce qui est une descente totale. S'il ne s'harmonise que dans l'audition spirituelle, et rompt cette harmonie en son absence, c'est qu'elle l'a induit en erreur. Qu'il condamne ses passions et qu'il cherche dans ses actes, il verra sa récolte. C'est un mal nécessaire. Il ajoute ensuite, que Dieu nous Revête tous, d'habits de la crainte révérencielle et de la guérison, et nous Orne tous de stations élevées. Qu'Il nous épargne tous d'être les foyers de passions, en raison de notre oreille tendue vers l'audition spirituelle, et terminé!".

Les désignées: premières critiques adressées à un occupant, écrites de mains de Kabyles, et connues de nous jusqu'à présent, remontent au XIIIe siècle. Elles sont l'œuvre de Houcine El-Warhilani dans son ouvrage *er-Rihla el-Warthilania*", par Y. Adli⁷ et ce qui dit sur Al-Warthîlânî ne sont pas compatibles. La notion d'occupant n'est pas dissociable des notions de colonisation, mouvements nationaux de libérations, décolonisation et guerres d'indépendances, or ces notions ne sont pas à l'œuvre à l'époque d'al-Warthîlânî. A cela s'ajoute que son œuvre est une autobiographie et un espace ouvert où son auteur retrace son parcours initiatique et spirituel.

L'œuvre peut prétendre au statut d'une autobiographie kabyle. Il est plus juste de parler de préservation d'une pensée humaine, tolérante envers l'identité kabyle. La pensée kabyle peut être une réponse temporaire au déni culturel et identitaire encore à l'œuvre. La Kabylité d'al-Warthîlânî est une kabylité vécue et effective.

Y. ADLI reparle aussi de façon passionné du personnage en question et contribue de façon effective à l'élucidation de la mémoire. Sa contribution participe à la réhabilitation de cet auteur souvent ignoré ou critiqué de façon subjective.

3. Réédition d'*al-rîhla*en Algérie

Ce qui attire notre curiosité est cette réédition d'*al-rîhlaal-warthîlâniyya* dans le cadre des festivités Tlemcen capitale de la culture islamique par la maison d'édition *al-ma'rifa al-duwaliyyalî al-nashrwa al-tawzî'*, 2011 en trois tomes. La particularité de la présente édition est le changement observé dans éléments du paratexte par rapport aux éditions précédentes, à commencer par la première de couverture. Faut-il le rappeler que l'ouvrage a été déjà édité successivement en 1908 (Algérie), 1974 (Liban) et 2006 (Egypte).

En effet, d'abord l'identité de l'auteur de la présente édition n'est pas la même sur la première de couverture par rapport aux éditions précédentes. Voyons ces deux mentions :

- On a dans les trois premières éditions la mention: al-Shâykh al-'âlim al-rabbânîwa al- shârîf al-nûrânîSîdî al-Husîn Ben Muhammad al-Warthîlânî, *qaddasaAllâhusirrâh*(Son secret est sanctifié), *Amîn*.
- On a dans l'édition récente de 2011 la mention: al-Shâykh al-Husîn Ben Muhammad al-Warthîlânî al-Stayfî al-Jazâ'irî. Ma'ata'lîqât al-'alâma Ibn Mhanâ al-qasantînî. Qâma 'alakhidmatihâMahfûdBûkrâ' / 'Amâr Basta.

Le gnostique seigneurial, le descendant charnel de la famille du Prophète (sur Lui prières et paix divines) et l'homme l'illuminé ou porteur d'une lumière divine, est remplacé par le sétifien et l'algérien. L'écart est énorme entre les deux identités. D'ailleurs le nom de Sétif ne figure pas selon le glossaire de la fin, dans le texte. Il est originaire faut-il le re-mentionner, de Boujie et non de Sétif. La réponse est dans *al-rîhla*, sur ce que représente Boujie d'ailleurs pour al-Warthîlânî.

Toujours à propos du paratexte, la page de dédicaces et celle de reconnaissance et de remerciement sont une surcharge pour l'œuvre. Il est aussi à signaler que son héritage et sa mémoire spirituelle sont incarnés par un de ses descendants en la personne de l'homme pieux Brahim Hassanin. C'est la voie vers al-Warthîlânî, pourquoi est-elle ignorée?

En introduction, l'œuvre est présentée par la présente réédition (*al-rîhla* 2011: 7), comme document historique de l'époque de la présence turque en Algérie. Aucune mention du caractère religieux et spirituel de l'œuvre et de son auteur. La réédition égyptienne de l'œuvre en 2006 n'est pas citée. De même pour sa bibliographie, son écrit *al-marâ'î* n'est pas cité. Un colloque international a été consacré à ce personnage en 2008 à Bejaia.

L'attention du lecteur est attirée à propos de deux points jugés importants (*al-rîhla* 2011 :13-14) : *al-rîhla* contient des *hadhith* authentiques, faibles et inventés, d'une part. D'autre part les présentateurs disent que le texte est traversé probablement par des idées qu'ils ne partagent pas avec l'auteur, mais par fidélité à celui-ci, elles sont gardées intactes. Pourquoi toucher alors à la première de couverture ?

Or, sur la question de *hadhith*, *lefaqîh* (spécialiste en jurisprudence islamique) al-Warhîlânîa une meilleure maîtrise dans ce domaine, et il n'y a pas de doutes ou de suspicion à ce propos et sur ceux qu'il a insérés dans son discours. En plus de cela le récit de voyage n'est pas un ouvrage de *hadhith*. Qu'est ce qui se trame en insinuant qu'il y a probablement des idées non partagées avec ses présentateurs ? N'est-ce pas une marque flagrante de discrédit d'*al-rîhla* ? Mais le goût de l'anti-soufisme se ressent et surgit en surface. Pour tempérer un peu dans leurs propos, ils parlent de la filiation du personnage au soufisme et le définissent comme une personne qui s'est abreuvé de cette source, que c'est un soufi tolérant (*mu'tadîl*) et inscrit dans la voie d'Ibn 'Atâ' Allâh al-Sakandari, al-Shâdhîlî, al-Qushayrî et d'autres selon leur expression. Or le terme tolérant n'est pas précisé, et si tolérance il y a ce sont les soufis les gens plus tolérants. Cela confirme leur réalité en étant les dignes héritiers du Prophète. Dans un autre cas de figure, un soufi c'est soufi, il n'est défini ni par tolérance ni par extrémisme, il est simplement inscrit dans la voie de la guidance et de l'éducation spirituelle. Généralement, les détracteurs et les ennemis du soufisme au lieu de réfuter carrément cette réalité, -un combat voué à l'échec-, ils présentent et temporairement un soufisme dépouillé de son contenu et de ses règles de convenances et adapté à leur goût.

Sur sa biobibliographie, sa filiation plurielle au soufisme n'est pas mentionnée. Elle est néanmoins doublement rattachée à la confrérie shâdhîli dans sa branche nâsiri et à la confrérie khalwatî (Bala 2008: 13 14) :

- La chaîne initiatique du sujet remonte au Prophète de l'islam Muhammad en passant par de grands maîtres. En plus de son initiation par des maîtres locaux, loin ou proches de sa famille, il cite les noms suivants: al-Sa'îdî, al-Hafnâwî, al-Jûhri, al-Nafrâwî, al-'Afîfî, al-Sayd al-Bîdî, al-Malawî, al-Sabbâgh, al-'Amrûsî, Khalîl al-Azharî, 'Umar Al-Tahlâwi, al-Ziyyânî, al-Ishbîlî, Abî al-Qâsim, al-Rabî'î, al-Hâshimî, Ibn Shu'ayb et al-Kurdî.

La plupart de ces maîtres soufis sont soit des *shâdhilis* ou des *khalwatîs*. Mais au delà de cette constatation générale, cette hypothèse mérite une attention et un traitement particuliers. Il a reçu l'investiture de plusieurs maîtres et dans toutes les sciences. La station de son séjour en Égypte et sa célèbre mosquée d'al-Azhar a été fructueuse pour lui.

Il a atteint le stade de la guidance et de l'éducation des novices, étape ultime de la progression initiatique et spirituelle. Par son statut d'autorisé (*ma'dhûn*), il est investi à transmettre et initier les gens dans la Voie".

Une notice aussi est réservée au commentateur d'*al-rîhla*(2011 :19).

En ce qui concerne la présentation du commentateur d'*al-rîhla*, Sâlah ben Muhammad Ibn Muhmmad Ibn Mhana al-qasantînî al-azharî est présenté comme gnostique *salafî*, l'un des artisans du mouvement réformiste et le combattant des innovations impies.

Or le doctrine azharî et de la prestigieuse mosquée d'al-Azhar n'est pas compatible avec celle du salafisme. Le grand Maghreb et l'Algérie étaient et restent malgré la tentation des monarchies kharidjites, d'obédience malékite ash'arite et soufi. Joindre l'identité de *salafite* au commentateur d'*al-rîhla al-warthîlâniyya*, n'est pas compatible avec la réalité à l'oeuvre. D'ailleurs les idées énoncées par al-Warthîlânîet celles des partisans du réformisme religieux sont diamétralement opposées.

4. 1. Les commentaires d'*al-rîhla*

Certaines notes et commentaires attirent notre attention et nous voyons clairement le décalage flagrant entre le récit de voyage d'al-Warthîlânî et son commentateur.

Voyons quelques exemples.

Une note de bas de page (*al-rîhla* 2011:36) conteste et sans ambages même la notion de retraite spirituelle (*al-khalwa*), sous prétexte que cette pratique n'a pas de fondement dans la religion islamique. Ils disent que la confrérie al-khalwatiyya a repris une pratique de la période préislamique. L'auteur de la notice dit que c'est une pratique moïsiaque et nous, nous sommes des mohamadiens. Pour lui, son effectuation par le Prophète remonte à la période d'avant la prophétie. Il dit que la purification (*al-tadâwî*) par l'illicite, et dans ce cas par la pratique d'*al-khalwa*, est illicite. Elle est rangée donc du côté de l'illicite. Que dire alors d'al-Warthîlânî, ce khalwati qui a pratiqué la retraite spirituelle dans une grotte montagneuse non loin de son village Anû! Est-ce que c'est une modération ? Que dire de SîdîBûmadyan dont les traces de son lieu de retraite spirituelle sont encore présentes à Béjaïa ! Dans ce cas toutes les *khalwa* qui pullulent dans le monde musulman sont illicites d'après cette information. Ces affirmations ne trouvent pas d'arguments de véridiction dans les *hadhit* choisis et insérés dans la notice. Le contestataire devient ainsi son propre fossoyeur.

La confrérie al-khalwatiyya est connue en Afrique du nord par al-rahmâniyya, en rapport à son fondateur le pôle suprême de la sainteté, Sidi Mhammad Ben Abderrahman al-Azharî contemporain d'ailleurs d'al-Warthîlânî. Celle-ci par ses pouvoirs spirituels et ses novices, a été et reste au service de la société. C'est un facteur de maintien de la religion et de la paix sociale aux pays maghrébins.

Cependant la légitimité ou le fondement de la pratique spirituelle dans la religion, ne peut être invisible pour ce commentateur, pour la bonne raison qu'elle trouve la réponse chez les noms qu'il cite lui-même à l'exemple en plus du Coran et de la tradition prophétique, des propos d'AbîHâmid al-Ghazâlî, d'Abî al-Qâsim al-Qushayrî, d'al-Shâ'rânî et de Muhyial-Dîn Ibn al-'Arabî.

L'on retrouve aussi de l'injure dans ce même commentaire d'al-rîhla. En effet, la notice mentionne un passage où le commentateur il maudit les chiites (*al-rîhla* 2011: 39). Or la religion interdit dans tous les cas cette attitude surtout quand il s'agit des musulmans. C'est ici un signe manifesté de l'âme charnelle.

Une autre attitude sur le personnage SîdîKhâlad suscite notre attention. Le commentateur contexte la prophétie de ce personnage. Il dit textuellement que cette attitude n'est pas compatible avec la raison (*hadâ al-ta'wîl min al-takhrîf*).

Al-WarhîlânîciteSîdî 'Abd al-Rahmân al-Akhdarîen tant que saint et même archéologue pour sa découverte et son identification d'une tombe d'un Prophète dénommé SîdîKhâladpar le biais de la dite science de la quadrature ('*ilm al-tarbî'*). Il dit en traduisant ses propos ceci : "Celui qui a fait connaître Son Epître (*risâlatu-hu*), est l'auteur des célèbres écrits et de traités ayant rendus d'énormes services. Les gens s'en servaient partout, à l'est, à l'ouest, au désert, en Orient et surtout à la ville fortifiée d'Egypte et à la mosquée d'al-Azhar. Les gens approuvaient totalement ses écrits, en tant que matière d'enseignements, de recherches, de matières à commenter et supports à de gloses marginales. Il s'agit de Sîdî 'Abd al-Rahmân al-Akhdarî, que Dieu nous Fasses bénéficier de ses influx initiatiques et qu'Il nous Inonde des lumières de sa mer, que Dieu Lui accorde Son agrément. Et d'après certains échos, c'est lui qui a identifié sa tombe par le biais de la science de la quadrature ('*ilm al-tarbî'*)"⁸.

Cette attitude réfractaire envers ces personnages al-Warhîlânî et al-Akhdarî, ne transforme en rien l'identité réelle et spirituelle des personnages. Il s'agit d'un discours idéologique disjoint des règles de convenances générales et religieuses de façon précise.

Par contre se confirmer aux règles de convenances (*adâb*) dans toutes leurs subtilités, est une règle chez al-Warhîlânî. A titre illustratif durant son périple, il effectua avec ses compagnons une visite à un saint pieux livré à l'invocation, ses mêmes compagnons voulurent le revisiter une autre fois, celui-ci s'y opposa. Il se positionna en disant: "Si moi je ne fait rien ou je n'ai rien à faire, je ne gêne pas l'autre de ce qui l'occupe (*fâ in kuntubattâlanfalâa 'ûqu al-ghayr 'ammâyu'nîh*)".

Cette règle de convenance d'un *sâlik* (cheminant) qui s'apparente à une initiation passive (*al-tabarruk*), est accompagnée d'un procès de vigilance ou de convenance vis-à-vis de l'effectuation du programme initiatique projeté.

Une autre controverse surgit sur la notion de *ghût* (pôle suprême de la sainteté). Elle est pour le commentateur, une dénomination nouvelle inventée par les soufis, et nie qu'il y ait de *hadhit* faible soit-il à son propos. De même pour la notion de pôle. Pour tempérer ses propos il dit certains reprennent un *hadhit* faible rapporté par Ibn Hajar sue le pôle, et termine en disant que seul Dieu Sait, selon son expression.

On peut reprendre à cela par ce qui est dit par Sa'îd Abû al-As'âd dans son ouvrage *al-bayân al-jâzimanna al-tasawwufnahjunlâzim*,)

« Des fois, en raison d'une ignorance ou souvent d'une mauvaise intention, on entend des propos reniant aux pieux soufis l'évocation de pôles, de substituts (*abdâl*), de piliers (*awtâd*), de pôles suprêmes

(*aghwât*), de représentants d'un cheikh (*nuqabâ'*), de factions (*'asâ'ib*) et de saints cachés (*nujabâ'*). »

Que l'incompétence d'un ignorant soit posée comme argument de dénégation du savoir d'un gnostique, c'est une des preuves de la fin du monde."

Ce dernier cite des noms ayants écrits sur cette catégorie spirituelle à l'exemple d'al-Suyûtî, d'Ibn 'Asâkir, de l'imâm Ahmad, Ibn Abî al-Dunyâ, Ibn 'Udayy, al-Daylamî, Ibn Shahîn, al-Khalâl, al-Tabarânî, Abû Nu'aym. Il cite aussi l'ouvrage de référence sur les pôles de la sainteté en l'occurrence, *al-qâmûs al-muhît* d'al-FayrûzAbâdî et d'al-Zâbîdî et son commentateur Murtada al-Zubîaydî.

L'ouvrage canonique en deux tomes de Yûsuf Ben Isma'îl al-Nabahânî, *jâmi' karamat al-awliyâ'* explicite de façon détaillée la sainteté et la hiérarchie des saints.

Ce sont quelques remarques de cette réédition d'*al-rîhla*. Elle a l'avantage d'être accompagnée d'un commentaire. Ce discours ne porte pas de jugements directs sur *al-rîhla*, mais sur des motifs présents dans le texte comme la notion de retraite spirituelle, la terminologie des hommes spirituels, et l'injure envers les chiïtes.

Le glossaire de la fin, sur les noms de personnes, de lieux, de familles, de références qui aident le lecteur à repérer facilement l'information recherchée dans *al-rîhla* sont absents.

La version d'Ibn Shanab reste la meilleure édition de l'ouvrage, elle gagnerait à être améliorée en lui rajoutant le commentaire d'Ibn Mhana.

Conclusion

Cette esquisse sur le personnage Al-Warhîlânî fait confronter l'histoire à l'actualité, le religieux au profane, la paix à la guerre, la foi à la loi, la liberté à l'aliénation. Al-Warhîlânî a choisi, non seulement de s'exprimer, mais également le meilleur moyen de le faire, par un récit de voyage.

Il a touché à des domaines que même les historiens contemporains évitent. En avance sur son époque, le savoir de ce personnage mérite d'être confronté à celui de notre époque. Certainement des questions en suspens trouveraient des éléments des réponses. Le choix des moyens pour y parvenir reste à faire.

Un regard pluriel et une recherche interdisciplinaire ferait la lumière sur le personnage et son œuvre. Toutefois sa mémoire est d'actualité et sa grande spiritualité font de lui un modèle de l'instant.

Notes :

1. Sa'îd Ibn Ahmad Ibn Yidhîr al-'Abbâsî al-Qal'î, in *al-rîhla al-warthîlâniyya*, p. 813.
2. . Kenneth Honerkamp, 2005, p. 164 : *Ibn 'Abbâd, modèle de la Shâdhiliyya*, in *Une voie soufie dans le monde la Shâdhiliyya*. p. 159-171.
3. . Cf, Y. Adli, p. 54. Il dit : "Houcine El-Warhilani ne cache pas son attachement à la Kabylie; il écrit à ce propos qu'il aime sa région sans partage et il est « fier des kabyles dont la générosité, entre autres qualités, serait sans pareil ». En effet, la générosité dont il est question est bien mentionnée dans *al-rîhla*, mais le terme de fierté est ne figure que dans le texte cible (traduction) et non dans le texte cible".
4. . Idem, p.56.
5. . Cf. Thèse Bala Sadek, p. 117 : Il s'est révolté comme l'interdiction de l'héritage aux femmes. Selon sa conception des choses, cette imposition n'est rien d'autre qu'une transgression de la loi religieuse et islamique. Il le lie aussi à une certaine présence et emprise du kharidjisme sur la société. Les femmes trouvèrent appui chez lui pour se rétablir dans leurs droits.
6. . *Al-rîhla*, 1908, p. 189-191.
7. . Younes Adli, 2010, p.51-52, *Les efforts de préservation de la pensée kabyle au XVIIIe et XIXe siècles*, Tome 1, l'Odysée, Tizi Ouzou, Algérie.
8. . Al-Warthîlânî, 2008, p. 05.

Bibliographie

1. ADLI, Younes. Les efforts de préservation de la pensée kabyle au XVIIIe et XIXe siècles. T. 1, Tizi Ouzou : l'Odysée, , 2010.
2. BALA, Sadek. Soufisme et voyage : l'Algérie du dix-huitième siècle à travers *al-rîhla al-warthîlâniyya* de Sîdî al-Husîn al-Shârîf al-Warthîlânî, (1125-1713/m.1193 ou 1194-1779), Thèse de doctorat, Strasbourg : Université Strasbourg II, 2008.
3. IBN MUHAMMAD AL-SÂGHÎR Abdal-Qâdir. 1908, Tarjamat al-Musannâf, in *al-rîhla al-warthîlâniyya*. Alger : Edition Pierre Fontana, 1908.
4. HONERKAMP, Kenneth. *Ibn 'Abbâd modèle de la Shâdhiliyya*. in *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Caire : Maisonneuve& Larose / Espace Editions Aïni Bennâï, 2005.
5. RICOEUR, Paul. L'autobiographie intellectuelle, Paris : Esprit, 1995.
6. ROUDAUT, Jean., "Récit de voyage", in *Dictionnaire des notions et genres littéraires*, Encyclopaedia Universalis/ Paris: Albin Présent, 2001
7. ABÛ AL-AS'AD, Sa'îdal-As'âd, ,al-bayân al-jâzimanna al-tasawwufnahjunlâzim, Caire: al-Fath li al-Tîbâ'awa al-nashwa al-tawzi' 2007.

8. WARTHÎLÂNÎ (AL-), al-Husîn Ibn Muhammad al-Sa'îd al-Sharîf. Nuzhat al-anzârîfadl 'ilm al-tarîkhwa al-akhbâr, al-mashhûrabî al-rîhla al-warthîlâniyya, Alger: Edition Pierre Fontana, 1908..
9. WARTHÎLÂNÎ (AL-), al-Shâykh al-Husîn Ben Muhammad., Nuzhat al-anzârîfadl 'ilm al-tarîkhwa al-akhbâr, al-mashhûrabî al-rîhla al-warthîlâniyya. (s.l): al-ma'rifa al-duwwaliyyalî al-nâshrwa al-tazî',2011.
10. YIDHÎR, Sa'îd Ibn Ahmad Ibn al-'Abâsî al-Qal'î., al-rîhla al-warthîlâniyya. (s.l): Edition Pierre Fontana, 1908.