

De l'influence d'Ibn 'Arabî sur l'école shâdhilie égyptienne (époque mamelouke) : premiers jalons.

Eric GEOFFROY

Le rayonnement de l'oeuvre akbarienne sur Abû l-Hasan al-Shâdhilî (m. 656/1258) et ses successeurs est minimisée, sinon niée, par les auteurs modernes, tant arabes qu'occidentaux. Abû l-Wafâ al-Taftâzânî par exemple, dans son livre *Ibn 'Atâ' Allâh al-Sikandarî wa tasawwufu-hu*, considère que « le soufisme des maîtres de l'école shâdhilie est totalement éloigné du courant akbarien et de sa doctrine concernant l'unicité de l'Être (*wahdat al-wujûd*) ». Aux dires d'al-Taftâzânî, cela provient du fait que « les cheikhs shâdhilis se réfèrent uniquement au Coran et à la *Sunna* », ce qui implique donc à ses yeux qu'Ibn 'Arabî contrevient aux sources scripturaires ¹! 'Alî 'Ammâr avait auparavant adopté la même position, affirmant qu'il n'avait trouvé « aucune allusion à Ibn 'Arabî dans les propos d'al-Shâdhilî et d'al-Mursî ². Paul Nwyia emboîte le pas à ces auteurs dans son ouvrage *Ibn 'Atâ' Allâh et la naissance de la confrérie shâdhilite*, où il assure : « ...On ne peut pas dire qu'il [Ibn 'Atâ' Allâh] ait des sympathies pour lui [Ibn 'Arabî] ou qu'il ait subi son influence » ³.

En fait, ces auteurs reprennent à leur compte la distinction qu'ont opérée beaucoup de 'ulamâ' médiévaux entre le « soufisme des

¹ *Ibn 'Atâ' Allâh al-Sikandarî*, Le Caire, 1958, p.46-47 (rééd. en 1969). Rappelons qu'Ibn 'Atâ' Allâh est le troisième maître de l'Ordre shâdhilî, après al-Shâdhilî lui-même et Abû l-'Abbâs al-Mursî (m. 686/1287).

² *Abû l-Hasan al-Shâdhilî*, Le Caire, 1952, I, 76.

vertus spirituelles » (*al-tasawwuf al-akhlâqî*) et le « soufisme philosophique » (*al-tasawwuf al-falsafî*)⁴. Dans leur optique, l'école shâdhilie appartiendrait au premier courant, qui vise à réaliser l'extinction de l'ego humain dans le Soi divin (*al-fanâ' fî l-tawhîd*); cette expérience recevra par la suite le nom d' « unicité de la contemplation » (*wahdat al-shuhûd*). Les Shâdhilis auraient ainsi rejeté la doctrine audacieuse de l' « unicité de l'Être » (*wahdat al-wujûd*) énoncée par l'école akbarienne, à cause des éléments « philosophiques » qu'elle contiendrait; ils seraient donc les héritiers de Ghazâlî et non d'Ibn 'Arabî. Ce procédé permet à nos auteurs d'exclure le *Shaykh al-Akbar* du cadre de l'orthodoxie sunnite tout en consacrant la mystique bon teint - à leurs yeux du moins - des maîtres de la Shâdhiliyya. D'évidence, leur présentation manque d'objectivité, et nous nous proposons de le démontrer ici.

I. Il convient tout d'abord de relever les liens existant entre Ibn 'Arabî et les Shâdhilis, liens qu'al-Taftâzânî reconnaît au demeurant. Premier point de convergence : leur parcours géographique. En effet, al-Mursî est né, comme Ibn 'Arabî, à Murcie, en Espagne musulmane, et al-Shâdhilî non loin de là, près de Ceuta. Les trois ont effectué leur carrière spirituelle au Proche-Orient, et comptent Abû Madyan (m. 594/1198), grande figure du soufisme maghrébin, parmi leurs sources initiatiques. Par ailleurs, le maître andalou et al-Shâdhilî sont contemporains puisque le second décède dix-huit ans après le premier. L'éventualité d'une rencontre entre les deux hommes, soulevée par A. 'Ammâr⁵, semble peu probable. Par contre, dans ses *Latâ'if al-minan*,

³ *Ibn 'Atâ' Allâh...*, Beyrouth, 1990 (rééd.), p.26. Pour un avis similaire, on pourra encore se reporter à R. Caspar, « Mystique musulmane - Bilan d'une décennie » dans *IBLA* 135, Tunis, 1975, p.69.

⁴ Voir sur ce point notre *Soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas, IFEAD, 1995, p.470.

⁵ *Op. cit.*, I, 76.

Ibn ‘Atâ’ Allâh témoigne du fait que, après son installation définitive en Egypte, al-Shâdhilî a été en relation avec des disciples d'Ibn ‘Arabî. Le troisième maître de l'Ordre shâdhilî rapporte notamment la rencontre entre Sadr al-Dîn al-Qûnawî et al-Shâdhilî :

Lorsque Sadr al-Dîn al-Qûnawî vint en Egypte, il rencontra le cheikh Abû l-Hasan, et disserta en sa présence sur une multitude de sciences. Le maître garda la tête baissée jusqu'à ce que le cheikh Sadr al-Dîn eût fini de parler. Puis il leva la tête et s'adressa à lui : « Dis-moi où se trouve aujourd'hui le Pôle de ce temps, qui est son “ véridique ” (siddîq) et quelles sciences il détient ». Le cheikh Sadr al-Dîn se tut, ne pouvant apporter de réponse ⁶.

P. Nwyia avait déduit de façon erronée de ce passage qu'Ibn ‘Atâ’ Allâh affirmait ici la supériorité d'al-Shâdhilî sur le maître andalou. Il n'en est rien, comme l'a remarqué M. Chodkiewicz ⁷, car al-Qûnawî savait fort bien que la fonction de Pôle - qui revient implicitement dans ce passage à al-Shâdhilî - est incompatible avec celle qu'affirmait détenir Ibn ‘Arabî : la fonction de « Sceau de la sainteté muhammadienne ». Ibn ‘Arabî et al-Shâdhilî étaient investis de missions différentes, et le second a sans doute pris certaines distances par rapport au premier pour créer sa propre sphère spirituelle. Toutefois, plus que de rivalité entre les deux écoles, il vaut mieux parler d'une reconnaissance mutuelle, le plus souvent tacite, entre les disciples d'Ibn ‘Arabî et al-Shâdhilî. L'évolution de la Shâdhiliyya en faveur du *Shaykh al-Akbar* le prouve.

Allons plus loin : Ibn ‘Arabî et al-Shâdhilî partagent un même héritage spirituel en la personne d'al-Hakîm al-Tirmidhî, maître du Khorassan mort en 318/930. L'influence de celui-ci sur Ibn ‘Arabî est bien connue, mais celle qu'il exerça sur l'école shâdhilie était jusqu'à présent largement sous-estimée; or Ibn ‘Atâ’ Allâh avoue cette dette à

⁶ Cf. *Latâ'if al-minan fî manâqib al-shaykh Abî l-'Abbâs al-Mursî wa shaykhi-hi al-Shâdhilî Abî l-Hasan*, Le Caire, 1993, p.90.

plusieurs reprises dans ses *Latâ'if al-minan*, et l'enseignement doctrinal qu'il y dispense reflète largement celui du Sage de Tirmidh⁸. Cet héritage commun permet de comprendre l'importance qu'Ibn 'Arabî et les Shâdhilis réservent conjointement à la sainteté. Dans les deux cas, la voie du « blâme » représente l'idéal de cette sainteté : chez Ibn 'Arabî, la référence à la *malâma* est explicite, tandis qu'elle n'est qu'implicite chez les Shâdhilis.

L'imprégnation par l'école shâdhilie des doctrines akbariennes apparaît surtout à partir d'Ibn 'Atâ' Allâh (m. 709/1309). Dans les *Latâ'if*, l'auteur ne cache pas sa vénération pour celui qu'il appelle « le gnostique » (*'ârîf bi-Llâh*); il faut bien avoir à l'esprit qu'à cette époque il était audacieux de décerner publiquement une telle épithète au *Shaykh al-Akbar*, et le grand savant chafîite Sirâj al-Dîn al-Bulqînî (m. 805/1403), pourtant d'obédience shâdhilie, le lui reprochera⁹ : on pouvait être convaincu intimement du haut rang spirituel d'Ibn 'Arabî, mais il valait mieux ne pas en faire état. Ibn 'Atâ' Allâh va jusqu'à citer plusieurs extraits de l'oeuvre du maître andalou.

Parmi les emprunts doctrinaux faits à Ibn 'Arabî que l'on relève dans les *Latâ'if* figure notamment celui de « l'héritage prophétique » dont sont investis les saints¹⁰, ou encore la vision du Prophète en tant que l'« Homme parfait » (*al-insân al-kâmil*); notons qu'Ibn 'Atâ' Allâh emploie l'expression *sayyid kâmil*, peut-être pour éviter de prêter le flanc aux attaques d'Ibn Taymiyya. De même fait-il un riche usage du terme *barzakh* (« isthme »), qui désigne la fonction cosmique

⁷ *Le Sceau des saints*, Paris, 1986, p.173.

⁸ Nous traitons de ce point dans notre *étude préliminaire* à la traduction des *Latâ'if*, à paraître chez Grasset en 1997.

⁹ Cf. Muhammad al-Sakhâwî, *al-Qawl al-munbî 'an tarjamat Ibn 'Arabî*, ms. Berlin spr. 790, fol.132. Dans cet ouvrage inédit, l'auteur (m. 902/1496), farouche opposant à Ibn 'Arabî, rassemble tous les griefs formulés durant plus de deux siècles à l'encontre du maître andalou.

¹⁰ Sur ce point, cf. le chapitre V du *Sceau des saints* de M. Chodkiewicz.

d'intermédiaire entre Dieu et les hommes exercée par le Prophète : il applique également ce terme akbarien aux saints (*awliyâ'*), en vertu précisément de leur héritage prophétique. Les *Latâ'if al-minan* recèlent d'autres emprunts à l'enseignement d'Ibn 'Arabî, tels que la précellence des oeuvres d'adoration obligatoires (*farâ'id*) sur les surrogatoires (*nawâfil*) - ce qui ressort à la *malâma* -, une semblable distinction entre les miracles sensibles (*hissiyya*) et ceux d'ordre intérieur, spirituel (*ma'nawiyya*). On notera encore l'emploi d'expressions provenant directement de la sphère akbarienne : *awliyâ' al-'adad*, pour désigner les saints de la « hiérarchie ésotérique », *al-khayâl al-munfasil*, que l'on peut traduire par « l'imagination disjointe », etc.

Bien évidemment, le point essentiel de cette imprégnation akbarienne réside dans la présence diffuse de la doctrine de « l'unicité de l'Être » dans l'oeuvre d'Ibn 'Atâ' Allâh. Commentant cette phrase de son maître Abû l-'Abbâs al-Mursî : « L'existence de l'homme est cernée par le néant qui précède cette existence ainsi que par celui qui la suivra; l'être humain est donc lui-même pur néant (*'adam*) », l'auteur des *Latâ'if* affirme : « En effet, les créatures ne détiennent en aucune manière l'Être absolu (*al-wujûd al-mutlaq*), lequel n'appartient qu'à Dieu; dans cet Être réside Son Unicité absolue (*ahadiyya*). Les mondes, quant à eux, n'existent (*al-wujûd*) que dans la mesure où Il les dote d'un être relatif (*athbata lahâ*). Or, celui dont l'existence puise sa source chez autrui n'a-t-il pas pour attribut foncier le néant ? ¹¹ ». La référence aux *a'yân thâbita* akbariennes, aux « entités immuables » des choses, est ici explicite, et Ibn 'Atâ' Allâh de citer une de ses *Hikam* (« Sagesses ») : « Les univers s'affirment parce qu'ils sont par Lui affermis (*al-'awâlim thâbita bi-ithbâti-hi*), mais ils sont abolis par l'unicité de Son essence » ¹². Dans un autre passage, il reprend d'ailleurs l'expression *a'yân al-*

¹¹ *Latâ'if al-minan*, p.198.

¹² Il s'agit de la « sagesse » n° 133, citée p.199 des *Latâ'if*.

mumkinât (les « possibilités principielles ») qui figure dans les *Fusûs al-hikam* ¹³.

Les créatures sont donc potentiellement amenées à l'existence du fait qu'elles sont contenues de toute éternité dans la Science divine, mais cette existence n'a qu'une valeur relative, voire nulle. Ibn 'Atâ' Allâh les compare tantôt à la poussière qui se trouve dans l'air, tantôt à l'ombre : elles n'ont aucune consistance, aucune essence autonome. « Le soufi, affirmait le cheikh Abû l-Hasan al-Shâdhilî, est celui qui, en son être intime, considère les créatures comme la poussière qui se trouve dans l'air : ni existantes ni inexistantes; seul le Seigneur des mondes sait ce qu'il en est [...] Nous ne voyons aucunement les créatures, assurait-il également : y a-t-il dans l'univers quelqu'un d'autre que Dieu, le Roi, le [seul] Réel ? Certes les créatures existent, mais elles sont telles les grains de poussière dans l'atmosphère : si tu veux les toucher, tu ne trouves rien » ... « Lorsque tu regardes les créatures avec l'oeil de la clairvoyance, poursuit Ibn 'Atâ' Allâh, tu remarques qu'elles sont totalement comparables aux ombres; or l'ombre n'existe aucunement si l'on considère l'ensemble des degrés de l'être (*marâtib al-wujûd*), et on ne peut pas davantage la ramener à aucun des degrés du néant (*marâtib al-'adam*). Les « traces » (*al-âthâr*) que constituent les créatures revêtent donc l'aspect d'ombres (*zilliyya*), mais elles se réintègrent dans l'Unicité de Celui qui imprime ces traces (*al-mu'aththir*) : les choses, tu le sais, s'accouplent (*yushfa 'u*) à leur semblable (*mithl*) et prennent sa forme ¹⁴. De même, celui qui perçoit le caractère d'ombres des êtres n'est pas pour autant coupé de Dieu; en effet, l'ombre des arbres dans le fleuve

¹³ *Ibid.*, p.46; *Fusûs*, éd. 'Afîfî, Beyrouth, s.d., I, 103.

¹⁴ La « similitude » entre Dieu et Sa création vient du fait que celle-ci est décrite ici comme l'ombre de Dieu; or toute ombre est strictement conforme à celui qui la produit.

n'empêche pas les bateaux de s'y mouvoir ¹⁵ ». Pour Ibn 'Atâ' Allâh, le monde est donc à la fois « Lui et non Lui », selon l'expression d'Ibn 'Arabî ¹⁶.

Sur tous ces points, l'enseignement doctrinal contenu dans les *Latâ'if al-minan* rejoint et explicite celui, plus sibyllin, des fameuses *Hikam*. Ainsi en va-t-il du caractère fondamentalement illusoire (*tawahhum*) de l'existence des créatures, mais encore faut-il préciser que c'est le sentiment que partagent les hommes d'avoir un être propre, autonome, et les séparant de l'Être de Dieu qui constitue le leurre suprême. Plusieurs « sagesses » des *Hikam* vont en ce sens : « Voici la preuve de Sa toute-puissance : Il se voile à toi par ce qui n'a pas d'être avec Lui ...» ¹⁷, et surtout : « Ce n'est pas un être existant avec Dieu qui te Le voile : rien n'existe avec Lui ! Mais tu as l'illusion que quelque chose existe avec Lui, et c'est cela qui te Le voile » ¹⁸.

A l'instar du maître andalou, Ibn 'Atâ' Allâh explique la création comme une théophanie (*tajallî, zuhûr* ¹⁹) sans cesse renouvelée de l'unique Être, dans laquelle « les créatures sont les miroirs des attributs divins [on notera l'image akbarienne du miroir] : les êtres n'ont pas été créés pour que tu les voies, mais pour que tu voies leur Maître en eux. Dieu ne veut donc pas que tu envisages la création d'un oeil ordinaire : il t'appartient de considérer celle-ci comme une théophanie

¹⁵ *Latâ'if*, p.198-199. Sur l'inanité des « ombres » que sont les créatures par rapport à l' "original" divin, pure Lumière, cf. S. al-Hakîm, *al-Mu'jam al-sûfî*, Beyrouth, 1981, p.747, et *Futûhât*, II, 303-304.

¹⁶ Sur la formule akbarienne *Huwa lâ huwa*, cf. W. Chittick, *Imaginal Worlds, Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity*, New York, 1994, p.25-26.

¹⁷ Sagesse n° 15.

¹⁸ Sagesse n° 129, citée p.199 des *Latâ'if*.

¹⁹ Sur l'étroite parenté sémantique existant entre ces deux termes chez Ibn 'Arabî, cf. W. Chittick, *The Sufî Path of Knowledge*, New York, 1989, p.91.

(*zuhûr*), et non comme une entité qui serait autonome ²⁰ ». Cette théophanie est si puissante et enveloppante, elle établit une telle proximité entre Dieu et l'homme que, paradoxalement, elle constitue le voile suprême derrière lequel Dieu S'occulte : « Seule la magnificence de Sa manifestation (*zuhûr*) voile Dieu à l'homme, et seule la force irrésistible de Sa lumière empêche les regards de L'atteindre. C'est l'intensité de Sa proximité (*qurb*) qui t'interdit de goûter Sa proximité ! ²¹ ».

L'impact des doctrines akbariennes sur les maîtres shâdhilis ira croissant après Ibn 'Atâ' Allâh, notamment chez le cheikh 'Alî Wafâ (m. 807/1404) et ses successeurs de la branche *wafâ'iyya*. D'évidence, 'Alî Wafâ va au-delà de l'enseignement du maître éponyme Abû l-Hasan al-Shâdhilî, ou du moins lui donne-t-il une orientation très akbarienne; le cheikh 'Alî affirmait d'ailleurs que son père Muhammad Wafâ (surnommé *Bahr al-safâ*, l'Océan de la pureté) avait un rang spirituel supérieur à celui d'al-Shâdhilî; en effet, il voyait en lui « le Sceau suprême » de la sainteté pour son temps, et donc un héritier d'Ibn 'Arabî ²². Il semble pourtant que 'Alî Wafâ ait infléchi dans un sens particulier la doctrine de la *wahdat al-wujûd*, laquelle, rappelons-le, a été systématisée et peut-être gauchie par certains représentants directs de l'école akbarienne.

Nous commençons seulement à étudier les textes inédits des cheikhs wafâ'is; toutefois, il apparaît d'ores et déjà que les positions doctrinales du cheikh 'Alî Wafâ sont très proches de celles d'Ibn 'Arabî, à propos par exemple des notions de théophanie, d'héritage prophétique, des fonctions de Pôle (*al-qutbiyya*) et de Sceau (*al-khatmiyya*), etc. ²³.

²⁰ *Latâ'if*, p.41.

²¹ *Ibid.*, p.43.

²² al-Sha'rânî, *al-Tabaqât al-kubrâ*, Le Caire, 1954, II, 31.

²³ En témoigne la longue notice que réserve Sha'rânî à 'Alî Wafâ dans ses *Tabaqât*; cf. notamment II, 30, 32.

Cette impression se confirme à la lecture du texte inédit rédigé par le serviteur (*khâdim*) du cheikh ‘Alî Wafâ, et intitulé *al-Minah al-ilâhiyya fî manâqib al-sâdât al-wafâ'iyya*²⁴. Ce texte collecte en fait des propos épars du maître, ainsi que des anecdotes spirituelles le concernant; or il y prend le plus souvent comme référence Ibn ‘Arabî et non les cheikhs de la Shâdhiliyya.

En outre, les oeuvres des cheikhs Muhammad et ‘Alî Wafâ présentent un caractère à dessein hermétique; celles du premier surtout, écrites pour la plupart lorsqu'il avait entre sept et dix ans, sont, comme l'affirme al-Sha‘rânî, « scellées par un secret jusqu'à nos jours » (*mutalsama ilâ waqtinâ hadhâ*)²⁵. Voici un autre trait qui contrevient aux principes de la Shâdhiliyya, qui s'efforce habituellement, comme nous allons le voir, de mettre l'enseignement du *tasawwuf* à la portée d'un auditoire assez large. Il n'est donc pas étonnant que les savants exotéristes se soient heurtés au discours des cheikhs Wafâ et les aient accusés de professer la possibilité de l'union substantielle entre Dieu et l'homme (*ittihâd*) : ils avaient auparavant brandi les mêmes poncifs à l'encontre d'Ibn al-Fârid et d'Ibn ‘Arabî.

De semblables griefs furent adressés au cheikh shâdhilî Muhammad Ibn al-Labbân (m. 749/1349), qui fut convoqué au Caire devant une sorte de "tribunal d'inquisition". Les docteurs de la Loi, rapporte Ibn Hajar al-‘Asqalânî, « avaient en effet saisi de lui des paroles au ton *ittihâdî* » ou, en d'autres termes, au ton akbarien; l'auteur ajoute d'ailleurs plus loin : « il a écrit un livre sur le soufisme dans lequel on trouve un discours allusif propre aux tenants de la doctrine de l'unicité de l'Être (*ahl al-wahda*)²⁶ ». On ne saurait être plus explicite, et J. Cl. Vadet a bien remarqué qu'Ibn al-Labbân « essaie visiblement de jeter un

²⁴ Ms. du Caire, Dâr al-Kutub, *Târîkh* 1151.

²⁵ *Tabaqât*, II, 21.

²⁶ Cf. *al-Durar al-kâmina fî a'yân al-mi'a al-thâmina*, Beyrouth, III, 330.

pont entre la théologie traditionnelle de l'ash'arisme et la problématique d'Ibn 'Arabî ²⁷ ».

Mais revenons aux maîtres de la lignée *wafâ'i*. Al-Sakhâwî dit du cheikh Abû l-Mawâhib Ibn Zaghdân (m. 882/1477) qu' « il avait une forte inclination pour Ibn 'Arabî, au point qu'il devint un de ses défenseurs notoires ²⁸ ». Ce soufi, originaire comme les Wafâ du Maghreb, appartient totalement à « l'école du *tajallî* » akbarienne, pour reprendre l'expression d'Ibn Khaldûn ²⁹. Le meilleur indice en est que son *Kitâb al-tajalliyyât* (« Livre des théophanies ») doit beaucoup - jusqu'à son titre - à l'ouvrage du même nom d'Ibn 'Arabî. A vrai dire, dans ce texte encore inédit, l'auteur a été jusqu'à recopier mot pour mot un long extrait du livre d'Ibn 'Arabî, du *tajallî al-jûd* au *tajallî al-tahayyu'* ³⁰. Ensuite, Abû l-Mawâhib introduit ses propres commentaires, mais on notera qu'il ne mentionne pas une seule fois le nom d'Ibn 'Arabî ³¹. Ceux-ci portent d'abord sur l'expérience du contemplatif, qui évolue d'une théophanie à l'autre au moyen du « dévoilement imaginal » (*al-kashf al-khayâlî*). Progressivement, l'auteur en vient à des considérations plus générales sur la vie spirituelle, dans lesquelles il s'appuie cette fois sur les maîtres du soufisme classique (Junayd, al-Shiblî, al-Muhâsibî, etc.) Des thèmes akbariens affleurent encore parfois, tels que celui de l'héritage prophétique ³².

²⁷ Cf. son article « Les idées d'un prédicateur de mosquée au XIV^e siècle dans le Caire des Mamlouks », dans *Annales Islamologiques* VIII, 1969, p.66.

²⁸ Cf. *al-Daw' al-lâmi' fî a'yân al-qarn al-tâsi'*, Beyrouth, s.d., VII, 66.

²⁹ Cf. la traduction de sa *Muqaddima* par V. Monteil, *Discours sur l'Histoire universelle*, Beyrouth, 1968, p.1016-1019.

³⁰ Soit de la p.14 à la p.19 de l'édition des *Rasâ'il Ibn 'Arabî*, Haydarabad, 1948. Le manuscrit d'Abû l-Mawâhib porte les références suivantes : Berlin We II, 1505; la citation du *Kitâb al-tajalliyyât* d'Ibn 'Arabî se trouve fol. 17a-18a.

³¹ Une telle appropriation du discours d'autrui n'était pas rare à l'époque médiévale.

³² Cf. fol. 19b.

Quant au cheikh Muhammad al-Dâmirdâsh (m. 929/1522), il est le disciple du disciple d'Abû l-Mawâhib, Ibrâhîm al-Mawâhibî (m. vers 914/1508)³³. Au début de sa carrière spirituelle, il était donc *wafâ'î*; il fut ensuite initié dans la *tarîqa khalwatiyya*, bien connue pour son penchant pour Ibn 'Arabî. Or il fait partie de ces akbariens qui soutiennent la précellence de la lecture des livres soufis sur le compagnonnage (*suhba*) d'un cheikh vivant; 'Abd al-Karîm al-Jîlî et 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî, notamment, professent cette opinion. Les oeuvres de maîtres tels qu'Ibn 'Arabî, dit en substance al-Dâmirdâsh, sont le fruit de longues années de discipline spirituelle. Celui qui a l'aptitude de les comprendre n'a plus qu'à cueillir ce fruit; il économise ainsi le temps et l'énergie que passent les « cheminants » (*sâlikûn*) à parcourir la Voie. Il affirme avoir côtoyé des mystiques tant arabes que persans qui ont obtenu par la *mutâla'at al-kutub* tout ce que peut espérer un homme spirituel³⁴. Sa vénération pour Ibn 'Arabî était telle qu'il dédiait la lecture quotidienne complète du Coran (*khatm*) que faisaient ses disciples au Prophète... et à Ibn 'Arabî³⁵.

II. Les maîtres de la Shâdhiliyya ne se sont pas contentés d'ingérer peu ou prou les éléments doctrinaux de l'oeuvre akbarienne; ils se sont également érigés en avocats d'Ibn 'Arabî, et cette position ne manquait pas d'audace dans le climat de censure qui régnait à l'encontre du *Shaykh al-Akbar* durant l'époque mamelouke. Pour ce faire, ils ont insisté sur la nécessité d'opérer l'exégèse (*ta'wîl*) des textes d'Ibn 'Arabî, seul antidote pour éviter l'anathème (*takfîr*) facilement jeté par les docteurs de la Loi. Or, la plupart d'entre eux refusaient jusqu'à l'emploi du mot *ta'wîl*, même appliqué au Coran, en raison de sa connotation

³³ Al-Mawâhibî tient évidemment son nom de son maître; il s'agit là d'un processus de mimétisme bien connu dans le soufisme; cf. sur ce point notre *Soufisme en Egypte et en Syrie*, p.192 et sq.

³⁴ *Rasâ'il al-shaykh Dâmirdâsh*, Le Caire, s.d., p.31-32.

chiite ésotérique; ils lui préféreraient donc le terme *tafsîr*. En tout état de cause, accepter l'interprétation allégorique des paroles des mystiques revenait pour eux à placer ceux-ci au même rang que Dieu ou son Prophète.

A la fin de l'époque mamelouke toutefois, diverses voix, et non des moindres, s'élèvent contre ces amalgames malveillants. Voici le célèbre Jalâl al-Dîn al-Suyûtî (m. 911/1505), affilié à la *tarîqa shâdhiliyya*, affirmant avec le ton péremptoire qui lui est habituel que toute science possède un vocabulaire technique (*istilâh*) avec lequel il faut se familiariser, et que tel est le cas de la terminologie soufie. Ainsi, à ses yeux, les exotéristes ne peuvent que mal interpréter l'oeuvre d'Ibn 'Arabî car ils ne font aucune démarche pour en acquérir les clés. Al-Suyûtî évoque ce problème dans plusieurs ouvrages, dont sa *Notification adressée à l'imbécile pour disculper Ibn 'Arabî (Tanbîh al-ghabî bi-tabri'at Ibn 'Arabî)*³⁶. Son *Ta'yîd al-haqîqa al-'aliyya wa tashyîd al-tarîqa al-shâdhiliyya*, texte dans lequel le savant fait l'éloge de la Shâdhiliyya, résume la position des maîtres de cet ordre sur Ibn 'Arabî. Il y fournit par exemple une interprétation des rapports entre prophétie et sainteté conforme à l'enseignement du maître andalou, c'est-à-dire à l'orthodoxie islamique : « Le prophète (*nabî*), en tant qu'il est également un saint (*walî*), est supérieur au prophète envisagé sous le seul angle de la prophétie; en effet, sa sainteté l'orienté vers Dieu alors que sa fonction de prophète le tourne vers les hommes³⁷ ».

³⁵ Najm al-Dîn al-Ghazzî, *al-Kawâkib al-sâ'ira bi-a'yân al-mi'a al-'âshira*, Beyrouth, 1979, I, 193.

³⁶ Le Caire, 1990, p.20-21, 24. L'« imbécile » en question est Burhân al-Dîn al-Biqâ'î (m. 885/1480), adversaire acharné d'Ibn 'Arabî dont les wahhabites séoudiens font évidemment grand cas. Sur les polémiques suscitées par Ibn 'Arabî à l'époque mamelouke, cf. notre *Soufisme en Egypte et en Syrie*, « La question akbarienne », p.452-465.

³⁷ *Ta'yîd al-haqîqa*, p.86. Abû l-Mawâhib, évoqué plus haut, explique aussi ce point dans son *Kitâb qawânîn hikam al-ishrâq*, Damas, 1966, p.54, 59. Pour la position doctrinale d'Ibn 'Arabî à ce sujet, on se reportera au *Sceau des saints*, de M. Chodkiewicz, p.70-71.

Autre thème akbarien délicat, explicité par les Shâdhilis : celui du « Dieu façonné par les croyances » (*ilâh al-mu'taqadât*). Selon Ibn 'Arabî, nul humain ne peut connaître réellement Dieu; chacun L'adore donc en fonction de ses prédispositions. En conséquence, même les idolâtres adorent le Dieu unique, au-delà des divers supports qu'ils choisissent (statues, arbres, étoiles...), et cela qu'ils en soient conscients ou non ³⁸. Cette doctrine était également celle du poète mystique 'Umar Ibn al-Fârid (m. 632/1235); or, voici le cheikh shâdhilî Muhammad al-Maghribî (m. 910/1504) commentant deux vers du poète allant dans ce sens : « L'opinion selon laquelle l'homme niant Dieu (*jâhid*) en apparence Le reconnaît en réalité comme Dieu unique (*muwahhid*) est admise par les êtres qui comprennent véritablement la Parole divine ³⁹ ». Ce cheikh al-Maghribî fut le maître spirituel d'al-Suyûtî, et l'on ne s'étonnera pas que ce dernier ait également procédé au *ta'wîl* de ces deux vers, s'appuyant lui aussi sur des versets coraniques ⁴⁰.

Une des vocations majeures des maîtres de la Shâdhiliyya consiste en effet à présenter les écrits spirituels du *tasawwuf* à un public plus large que celui des seuls initiés; ils ont érigé cette démarche en une véritable méthode pédagogique. N'oublions pas qu'Ibn 'Atâ' Allâh et ses successeurs ont pratiqué l'art du sermon (*wa'z*) dans les plus grandes mosquées et *madrasa*; ils ont donc pris l'habitude d'insérer certains points doctrinaux d'ordre métaphysique dans un discours plus simple car traitant de la foi, des vertus, des règles de convenance spirituelle (*âdâb*), etc. Leur fonction a été de *filtrer* les doctrines des maîtres de la *wahdat al-wujûd*, d'en livrer aux musulmans ordinaires ce qui ne pouvait point leur nuire. A l'est du monde islamique, d'autres familles spirituelles ont évidemment joué ce rôle d'interprète. Al-Suyûtî lui-même atteste que les Shâdhilis ont réalisé une parfaite osmose entre le dogme exotérique du *tawhîd* (« attestation de l'Unicité divine ») et la doctrine ésotérique de la *wahdat al-*

³⁸ Sur ce point, cf. S. al-Hakîm, *al-Mu'jam al-sûfî*, p.87-88.

³⁹ al-Sha'rânî, *al-Tabaqât al-kubrâ*, II, 117.

⁴⁰ *Ta'yîd al-haqîqa*, p.74.

*wujûd*⁴¹. Cela signifie qu'ils sont parvenus à exprimer la conformité de cette doctrine avec les enseignements fondamentaux de l'islam. Le grand savant égyptien n'intègre-t-il pas Ibn 'Arabî dans le giron de l'ash'arisme, alors qu'il rejette Ibn Sab'în (m. 669/1270) et sa *wahda mutlaqa* dans les ornières de l'hérésie « philosophique »⁴² ?

Nous voici revenus à notre postulat de départ, à savoir qu'on ne saurait distinguer de façon absolue entre l'extinction de l'ego humain dans le Soi divin (*al-fanâ' fî l-tawhîd*, appelé plus tard *wahdat al-shuhûd*) et la *wahdat al-wujûd*. Les Shâdhilis considèrent une telle dissociation comme artificielle car, à leurs yeux, la doctrine de l'« unicité de l'Être » n'est en fait que la formulation métaphysique de l'expérience du *fanâ'*⁴³. Par contre, il est vrai que les Shâdhilis, à la différence d'Ibn 'Arabî, insistent sur la nécessité de la « discipline de l'arcane » (*taqiyya*) : il vaut mieux taire certaines vérités métaphysiques, afin qu'elles ne parviennent pas aux oreilles des profanes. Sous ce rapport, les cheikhs shâdhilis, comme d'autres qui vénèrent également le *Shaykh al-Akbar*, ont pu lui reprocher d'avoir couché par écrit tant de secrets spirituels. C'est ainsi qu'al-Suyûtî affirme la sainteté (*walâya*) d'Ibn 'Arabî, tout en interdisant - aux non-initiés, mais il ne le précise pas - la lecture de ses livres (*tahrîm al-nazar fî kutubi-hi*)⁴⁴. La prudence de ces cheikhs répondait également à un souci d'ordre tactique; en effet, étant donné l'esprit d'inquisition qui règnait à l'époque mamelouke, il valait mieux, pour les akbariens, afficher le silence (*sukût*) à propos d'Ibn 'Arabî. Parmi eux, beaucoup pratiquaient aussi l'abstention (*tawaqquf*), ce qui constituait en fait un autre mode

⁴¹ *Ibid.*, p.80.

⁴² *Ibid.* Cf. également *Tanbîh al-ghabî*, p.68.

⁴³ On pourra se reporter sur ce point à notre *Soufisme en Egypte et en Syrie*, p.468-470.

⁴⁴ *Tanbîh al-ghabî*, p.20-21.

d'agrément tacite de la personnalité et de l'oeuvre du maître andalou ⁴⁵.

Les censeurs de ce dernier ne s'y sont d'ailleurs pas trompés, qui refusaient les positions de retranchement du type *tawaqquf*⁴⁶.

Quoi qu'il en soit, les réserves formulées par certains Shâdhilis quant au danger de la *disponibilité* de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî au regard du quidam ne sauraient masquer leur reconnaissance du rôle spirituel particulier dévolu au *Shaykh al-Akbar*. Le grand détracteur d'Ibn 'Arabî que fut al-Sakhâwî en témoigne lui-même dans le sixième chapitre de son *Qawl munbî*, lorsqu'il place les Shâdhilis en bonne position parmi « ceux qui vénèrent Ibn 'Arabî » ⁴⁷.

⁴⁵ Ce fut notamment le cas du cheikh shâdhilî-qâdirî 'Abd Allâh 'Afîf al-Dîn al-Yâfi'î (m. 768/1367); voir par exemple Sakhâwî, *al-Qawl al-munbî*, fol. 113a.

⁴⁶ Cf. Husayn Badr al-Dîn al-Ahdal, *Kashf al-ghitâ' 'an haqâ'iq al-tawhîd wa 'aqâ'id al-muwahhidîn wa dhikr al-a'imma al-ash'ariyîn wa man khâlafa-hum min al-mubtadi'în wa bayân hâl Ibn 'Arabî wa atbâ'i-hi al-mâriqîn*, Tunis, 1964, p.263; Ibrâhîm Burhân al-Dîn al-Biqâ'î, *Tahdhîr al-'ibâd min ahl al-'inâd*, dans *Masra' al-tasawwuf*, Le Caire, 1953 (réédité récemment, s.d.), p.253.

⁴⁷ Fol. 27b et sq.