

Entre ésotérisme et exotérisme, les Shâdhilis, passeurs
de sens

(Égypte - XIII^e-XV^e siècles)

*Celui qui occulte le secret initiatique est voilé,
mais celui qui le divulgue est ivre* 1.

La « sobriété » (*sahw*) qui prédomine au sein de la Shâdhiliyya, sans pour autant estomper d'autres facettes de sa personnalité spirituelle, lui vient en partie de son héritage *malâmatî* 2. Elle suppose chez ses représentants une certaine maîtrise de l'expérience spirituelle, et de la parole qui en rend compte. Or, l'articulation entre cette expérience et son expression orale ou écrite est toujours délicate dans une société traditionnelle, normative par nature. Comme le dit l'adage, toute vérité n'est pas bonne à dire. Le *tamkîn*, la « maîtrise de soi », se signale chez l'individu par une aptitude à canaliser son état spirituel, à doser, à contrôler, voire à censurer l'extériorisation de celui-ci. Il ne faudrait pas croire, en effet, que les soufis « sobres », et en particulier les Shâdhilis, n'expérimentent pas l'ivresse (*sukr*), l'enstase (*wajd*) ou l'attraction divine (*jadhb*). Disons que leur éthique intérieure leur interdit de se complaire dans l'ivresse, en vertu du souci de *lucidité* qui les anime. Chez les Shâdhilis, cette éthique se mue en discipline spirituelle, puis s'érige en méthode pédagogique tournée vers autrui.

Une des vocations majeures des Shâdhilis a incontestablement été de mettre à la portée d'un public assez large le sens intérieur des sources scripturaires de l'islam, et de l'expérience soufie qui émane de celles-ci. Peut-on déjà parler de vulgarisation savante ? Ce n'est pas un hasard si la Shâdhiliyya apparaît au VII^e/ XIII^e siècle, qui voit le soufisme se structurer et jouer un rôle de plus en plus prééminent sur la scène islamique. Nul doute que ce souci de toucher le simple croyant trouve sa source dans la doctrine shâdhilî de la « sainteté mineure » (*al-walâya al-sughrâ*), selon laquelle tout fidèle reçoit une part de la *walâya* et est apte à évoluer vers la « sainteté majeure » (*al-walâya al-kubrâ*) 3. Le maître éponyme, Abû l-Hasan al-Shâdhilî, a « sorti l'enseignement soufi de ses sphères gnostiques et trop savantes pour en faire une éthique de masse 4 ». Dans son œuvre, Ibn 'Atâ' Allâh (m. 709/1309) a voulu traduire la réalisation spirituelle à laquelle mène la voie du

¹ Cheikh al-'Alâwî, *Hikam*, n° 45, Mostaganem (Algérie), 1986.

² Cf. l'introduction de J.-J. Thibon au traité d'Ibn 'Atâ' Allâh, *De l'abandon de la volonté propre*, Lyon, 1997, p. 22-23, et diverses occurrences dans cet ouvrage.

³ Ibn al-Sabbâgh, 1993, p. 132 ; Ibn 'Atâ' Allâh, 1998, p. 47 ; R. McGregor, 2000, p.49.

⁴ Cf. l'article de Z. Zouanat dans ce volume.

tasawwuf, en termes accessibles à des publics divers. Ses livres se sont donc diffusés rapidement dès son vivant, et ses *Hikam* en particulier « circulent entre toutes les mains » quelques décennies après sa mort ⁵, du Proche-Orient jusqu'au Maghreb.

L'orthodoxie foncière de ces maîtres – non celle du conformisme religieux mais celle qui reflète la servitude ontologique (*'ubûdiyya*) du *malâmatî* – a favorisé, on le sait, l'immersion de la Shâdhiliyya dans le milieu des *'ulamâ'*, en Égypte comme, plus tard, au Maghreb. Au-delà, les Shâdhilis visaient à toucher un public large en pratiquant l'art du sermon (*wa'z*). Chez Ibn 'Atâ' Allâh et certains de ses successeurs, « la parole et l'écrit s'inspirent mutuellement » ⁶. Il s'agissait de donner une éducation islamique nourrie de la *Sunna*, en « impressionnant les âmes », comme le dit le cheikh marocain Ahmad Zarrûq (m. 899/1493) ⁷, en touchant l'auditoire par un discours très imagé. Sirâj al-Dîn al-Bulqînî (m. 805/1403) par exemple, savant chaféite renommé, et par ailleurs disciple du cheikh shâdhilî Muhammad al-Hanafî ⁸, s'est livré au *wa'z* et a théorisé par écrit sur ce genre littéraire islamique en lui donnant une teneur proprement soufie ⁹. Ahmad Zarrûq, quant à lui, bénéficia d'une grande audience au Caire, dans l'enceinte d'al-Azhar : entre six mille et vingt mille personnes assistaient à ses leçons dans la prestigieuse université ¹⁰.

Nécessité de l'exégèse (*ta'wîl*)

Enseigner, c'est avant tout expliquer et justifier. Pour les Shâdhilis, cela consiste à dévoiler le sens spirituel, occulté par l'apparence des choses ou des mots, afin que chacun perçoive, à sa mesure, la Réalité (*Haqîqa*) qui se cache derrière la Loi commune (*Sharî'a*). Cette pédagogie doit agir en amont, en commençant par l'exégèse des sources scripturaires, Coran et Hadîth. D'où l'acharnement épistémologique des Shâdhilis à promouvoir l'usage du *ta'wîl* dans le champ des sciences islamiques : sans *ta'wîl*, la Révélation et le monde sont univoques, unidimensionnels. Il faut que le (ou les) sens intérieur(s) et le sens apparent communiquent. Par un exemple concret, Ibn 'Atâ' Allâh montre comment chacun comprend selon son propre degré la parole humaine. Que dire alors du Coran ? « Trois hommes entendirent quelqu'un crier : "*sa'tara birrî*". Chacun crut qu'il s'agissait d'un discours divin adressé à leur conscience intime. Le premier comprit : "fais un effort, et tu verras Ma bonté" (*is'a tara birrî*) ; c'était un aspirant qui s'orientait par des actes louables sur

⁵ De l'aveu d'Ibn 'Abbâd (m. 790/1390) ; cf. P. Nwyia, 1961, p. 205.

⁶ Cf. l'article de D. Gril dans ce présent volume, p. XX. Voir également E. Geoffroy, 1998, p. 59.

⁷ A. Zarrûq, 1968, p. 101.

⁸ A. al-Battanûnî, 1306H, II, 4, 22.

⁹ E. Geoffroy, 1995, p. 157-158.

¹⁰ M. al-Manûfî, *Jamharat al-awliyâ' wa a'lâm ahl al-tasawwuf*, Le Caire, 1967, II, 265 ; A. Khushaim, *Zarrûq the Sûfî*, Tripoli, 1976, p. 107.

la voie de Dieu. Le deuxième entendit : “maintenant, tu vas goûter Ma bonté” (*al-sâ‘a tara birrî*) ; c’était un cheminant sur la Voie qui avait hâte de franchir les étapes initiatiques ; son cœur brûlait d’amour et, comme pour l’apaiser, il comprit ainsi la phrase. Le troisième perçut : “ combien grande est Ma bonté !” (*mâ awsa‘ birrî*) ; c’était un gnostique auquel fut dévoilée la générosité divine : il entendit ce qu’il contemplait. Chacun des trois comprit donc différemment la même parole. Le Coran fait allusion à cette pluralité des niveaux de compréhension : “Ils [les produits de la terre] sont tous arrosés avec la même eau, mais Nous rendons les uns plus savoureux que les autres” (Cor. 13 : 4), et : “Chacun sut où il devait boire” (Cor. 2 : 60) »¹¹. Pour Suyûtî (m. 911/1505), célèbre savant rattaché à la Shâdhiliyya, la nécessité de l’exégèse naît de l’incapacité de l’homme à énoncer clairement ses expériences intimes. Il ajoute que le *ta‘wîl* permet la rencontre du mystique avec l’exotériste et instaure le dialogue entre eux¹².

L’interprétation spiritualiste du Coran fut bien sûr inaugurée par Abû l-Hasan al-Shâdhilî¹³, mais son successeur, Abû l-‘Abbâs al-Mursî (m. 686/1287), en a fait un des piliers de son enseignement. Celui-ci, à caractère oral, fut consigné par Ibn ‘Atâ’ Allâh dans ses *Latâ‘if al-minan* : puisant dans les manuels de soufisme rédigés au cours des X^e et XI^e siècles, il inspira amplement des auteurs shâdhilis tels que ‘Alî Wafâ, Ahmad Zarrûq, Suyûtî, Ibn Mughayzil et, au Maghreb, Ibn ‘Ajîba¹⁴. Si les Shâdhilis, à l’instar d’autres spirituels de l’islam, se voient fondés à faire l’exégèse du Livre, c’est qu’ils estiment avoir leur part de la *walâya*, la « sainteté / proximité de Dieu » héritière de la *nubuwwa*, ou prophétie. Le saint héritier du Prophète a aussi pour fonction d’actualiser la Révélation coranique, comme le revendique le cheikh Ahmad al-‘Alâwî au XX^e siècle, puisqu’il s’agit de l’ultime message divin¹⁵. La plupart des savants exotéristes, il va sans dire, dénièrent aux soufis cette faculté, car son existence mettait en cause l’observance littéraliste et imitative dont eux-mêmes se proclamaient les garants¹⁶. C’est pourquoi Ibn ‘Atâ’ Allâh fait de la filiation entre prophétie et sainteté le fondement du soufisme en général, et de la Shâdhiliyya en particulier¹⁷. D’évidence, l’herméneutique mise en œuvre par les Shâdhilis n’oblitére pas le sens obvie du texte : « Les soufis authentiques, dit Ibn ‘Atâ’ Allâh, corroborent toujours le sens extérieur, et cherchent à en préserver la portée objective. Ce qu’ils saisissent en plus de la parole de Dieu,

¹¹ Ibn ‘Atâ’ Allâh, 1998, p. 189-190.

¹² Suyûtî, 1934, p. 72.

¹³ Voir par exemple Ibn al-Sabbâgh, 1993, p. 42, 145, et la notice que Sha‘rânî consacre à Shâdhilî dans ses *Tabaqât kubrâ*, II, 4-12.

¹⁴ Cf. Ibn ‘Atâ’ Allâh, 1997, chap. V, p. 175 sq.

¹⁵ Cf. l’article de J. J. Gonzalez, et M. Chabry dans ce volume, p. XX.

¹⁶ E. Geoffroy, 1995, p. 478-480.

¹⁷ Ibn ‘Atâ’ Allâh, 1998, p. 27-34.

c'est ce qu'il veut bien leur dévoiler. Bien souvent, ils donnent une dimension inattendue à une parole, dépassant ainsi le sens apparent qu'on lui prête »¹⁸.

Après le Coran, c'est la parole prophétique (*Hadîth*) dont le sens est « dévoilé » dans les *Latâ'if al-minan*, toujours selon un éclairage soufi. Suivront cette méthode notamment Suyûtî et Ibn Mughayzil (m. 894/1489), un proche de Suyûtî, qui ira jusqu'à valider ou nier l'authenticité de tel hadîth par la voie de l'introspection¹⁹.

Aux yeux des croyants, les sources scripturaires ne sont certes pas sujettes à caution. Si leur langage est parfois énigmatique, cela tient tantôt à la nature divine du Coran, tantôt au rang particulier du Prophète. Les soufis, quant à eux, ne sont pas « infaillibles », et beaucoup de docteurs de la Loi leur refusent l'immunité accordée au Coran et au Prophète. Obnubilés par le sens superficiel d'un mot ou d'une expression utilisé par le soufi, ceux-ci vont condamner la formulation d'une expérience qui côtoie le paradoxe et sort de leurs schémas mentaux : l'anathème (*takfir*), alors, n'est pas loin. Le *ta'wîl* agit dans ce cas comme un antidote, car il permet de traverser les apparences, d'expliquer le verbe soufi en mettant au jour son sens intérieur, ce qui correspond en exégèse coranique à l'*istinbât*²⁰. 'Alî al-Khawwâs (m. 939/1532), d'obédience ahmadî mais qui rejoint souvent la perspective shâdhilî, note en ce sens que les paroles des soufis ont davantage besoin d'interprétation que celle des prophètes, car ceux-ci pouvaient s'exprimer plus facilement que les premiers sur les réalités divines²¹. Ainsi, dans le contexte de la culture islamique médiévale, l'enjeu réside peut-être davantage dans l'interprétation du verbe soufi que dans celle du Coran ou du Hadîth. Ahmad Zarrûq, par exemple, centre son plaidoyer en faveur du *ta'wîl* sur le discours des soufis, en demandant pour le moins que l'on s'abstienne de tout jugement négatif à leur égard (*tawaqquf*)²².

Les Shâdhilis vont ainsi peser de toute leur influence dans le milieu des '*ulamâ*' pour défendre les soufis et leur discipline, et établir leur sainteté. Leur projet dépasse donc largement le cadre d'une apologétique interne, qui se restreindrait à leur seule *tarîqa*. Le chapitre VII des *Latâ'if al-minan* propose en ce sens des « interprétations subtiles » données par al-Mursî aux « propos délicats » tenus par les soufis²³. Commentant les paroles de son maître, Ibn 'Atâ' Allâh stipule qu'il « faut faire l'exégèse (*awwala*) des paroles et des actes des grands maîtres qui sont connus pour leur

¹⁸ *Ibid.*, p. 188.

¹⁹ *Ibid.*, chap. VI, p. 191 *sq* ; Suyûtî, 1934, p. 65-67 ; Ibn Mughayzil, *al-Kawâkib al-zâhira*, s.d., p. 304, 318, 324.

²⁰ E. Geoffroy, 1995, p. 389.

²¹ Al-Sha'rânî, *Durar al-ghawwâs fî fatâwâ al-Khawwâs*, Le Caire, 1985, p. 138.

²² A. Zarrûk, 1968, p. 47 ; *'Uddat al-murîd*, dans *Al-shaykh Ahmad Zarrûq*, Maroc, 1998, p. 280-281.

²³ Ibn 'Atâ' Allâh, 1998, p. 205 *sq*.

rectitude spirituelle, lorsque les unes et les autres sont *en apparence* condamnables »²⁴. Dans le sillage d'al-Mursî, les auteurs shâdhilis s'adonnent à l'exégèse de la parole soufie, chacun dans son style propre : 'Alî Wafâ (m. 807/1404) et le wafâ'î Abû l-Mawâhib (m. 882/1477) restent souvent abscons²⁵, tandis que Muhammad al-Maghribî (m. 910/1504) et ses disciples, Suyûtî et Ibn Mughayzil, privilégient la clarté de l'exposé²⁶. Au Maroc, Ibn 'Ajîba (m. 1224/1809) perpétuera cette tradition dans ses *Futûhât ilahiyya* notamment²⁷. Tous tendent à montrer l'orthodoxie intérieure, essentielle, de ces soufis du passé qui exprimaient leur vécu spirituel de façon souvent équivoque.

Parmi les soufis qu'ils interprètent figure Abû Yazîd Bistâmî (m. 262/875), en particulier pour une parole qui *semble* induire la supériorité des saints sur les prophètes : « Je me suis immergé dans une mer au bord de laquelle se sont arrêtés les prophètes »²⁸. Cette parole, de fait, a suscité des débats à toutes les époques. Les Shâdhilis ne pouvaient également se taire sur le cas d'al-Hallâj. Shâdhilî et Mursî ont affiché, semble-t-il, une attitude nettement pro-hallajienne. « Par Dieu, je hais deux choses chez les juristes (*fuqahâ'*) : ils affirment que Khadir est mort, et que Hallâj est un incroyant » : cette parole est tantôt attribuée à Shâdhilî, tantôt à Mursî²⁹. L'important est que Mursî ait commenté dans un sens positif, en désamorçant son hétérodoxie apparente, la fameuse confession de Hallâj : « C'est dans la religion de la croix que je mourrai ». Ibn 'Atâ' Allâh, remarquons-le, ne s'est pas hasardé à rapporter ce propos, même élucidé par son maître, dans ses *Latâ'if*. Puis Mursî éclaire le sens de vers mystiques très provocateurs aux yeux de la morale islamique ; son interlocuteur a alors cette belle conclusion : « Mursî s'expliquait lui-même sur lui-même, cela ne s'oublie pas »³⁰. Par la suite, les positions des Shâdhilis quant à Hallâj seront très contrastées, certains le réprouvant (Sirâj al-Dîn al-Bulqînî, Ahmad Zarrûq), d'autres l'excusant ou le validant tout en notant son incapacité à maîtriser son état spirituel (Muhammad al-Hanafî, Abû l-Mawâhib, Suyûtî).

À partir de la fin du VII^e/XIII^e siècle, c'est évidemment la doctrine du *Shaykh al-Akbar* Ibn 'Arabî qu'il faut traduire en termes acceptables. Les Shâdhilis montrent ici leur capacité de *passseurs*

²⁴ *Ibid.*, p. 207.

²⁵ Cf. la notice de Sha'rânî sur 'Alî Wafâ dans ses *Tabaqât*, II, 22-64 ; Abû l-Mawâhib, 1966, p. 53-54, 59.

²⁶ Ibn Mughayzil consacre la fin de ses *Kawâkib*, son ouvrage majeur, à l'interprétation du verbe soufi en s'appuyant sur al-Mursî et al-Maghribî ; cf. p. 329 *sq.*

²⁷ Le Caire, s.d.

²⁸ Ibn 'Atâ' Allâh, 1998, p. 206-207 ; 'Alî Wafâ, cité par Sha'rânî (*Tabaqât*, II, 39) ; Suyûtî, 1934, p. 86-87 ; Ibn 'Ajîba, *Futûhât*, p. 261.

²⁹ L. Massignon, 1975, II, 320, 347 ; M. Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, Londres, 1982, p. 203. Sur les positions pro-hallâjiennes de Shâdhilî, cf. également L. Massignon, 1975, II, 27, 113, 347.

³⁰ L. Massignon, 1975, II, 321. Voir également Ibn Mughayzil, *Kawâkib*, s.d., p. 256.

de sens, leur maîtrise dans l'art de *filtrer* le discours soufi, à en présenter ce qui sera assimilable par un public averti et à en rejeter ce qu'il réprovera. Le « censeur » Muhammad al-Sakhâwî (m. 902/1496) ne s'y est pas trompé, qui reproche à al-Mursî de donner une interprétation positive des paroles d'Ibn 'Arabî ³¹. Un Shâdhilî comme Ibn al-Labbân (m. 749/1349) « essaye visiblement de jeter un pont entre la théologie traditionnelle de l'ash'arisme et la problématique d'Ibn 'Arabî ³² ». Mais c'est surtout Suyûtî qui parvient à transmuier les termes *ittihâd* (union de substance entre Dieu et l'homme) et *wahda* (unicité de l'Être) – stigmatisés par nombre de '*ulamâ*' – en celui de *tawhîd*, le dogme fondateur de l'islam. L'*ittihâd* que professeraient certains soufis, relève Suyûtî, représente en fait l'acmé, l'expérience ultime du *tawhîd*. Et de citer le vers de 'Alî Wafâ :

Ils croient que je professe l'ittihâd et le hulûl ³³

Alors que mon coeur ne contient que le tawhîd ³⁴.

On ne peut envisager en islam qu'une union de type mystique, qui se traduit par l'annihilation de la conscience individuelle en Dieu. Une telle "union" ne remet pas en cause la différence radicale entre le Créateur et sa créature, et explique les « propos extatiques » (*shatahât*) proférés par Bistâmî et Hallâj ³⁵. Suyûtî s'emploie à présenter la doctrine akbarienne de l'unicité de l'Être (*wahdat al-wujûd*) en lui donnant une configuration ash'arite, et c'est en cela qu'il apprécie l'école shâdhilî dont il est membre : « Quand ils [les Shâdhilis] emploient le mot *wahda*, ils désignent en fait le *tawhîd* [au sens commun] ³⁶ ». C'est que, comme l'ont toujours enseigné les soufis, le *tawhîd* peut être appréhendé selon une multitude de degrés, qui sont fonction de la réalisation spirituelle de chacun ³⁷.

Les Shâdhilis filtrent la doctrine de l'école de la *wahda*, en validant celle d'Ibn 'Arabî mais en rejetant celle d'Ibn Sab'în (m. 669/1270), jugée trop « philosophique » et donc périlleuse pour le

³¹ *Al-Qawl al-munbî 'an tarjamat Ibn 'Arabî*, ms. Berlin spr. 790, fol. 3a-b.

³² J.C. Vadet, « Les idées d'un prédicateur de mosquée au XIV^e siècle dans le Caire des Mamlouks », *Ann. Isl.* n° VIII, 1969, p. 66. Toutefois, Ibn al-Labbân rencontra des difficultés dans sa fonction d' "interprète" : il fut convoqué devant une sorte de tribunal d'inquisition pour ses paroles au ton trop akbarien (E. Geoffroy, 1999, p. 86-87).

³³ Le *hulûl* consiste en l'« infusion » ou l'incarnation de Dieu en l'homme.

³⁴ Suyûtî, 1934, p. 73.

³⁵ *Ibid.*, p. 100.

³⁶ *Ibid.*, p. 80. E. Bannerth a également remarqué ce trait chez les Shâdhilis (« La Rifâ'iyya en Egypte », *MIDEO*. n° X, 1970, p. 13-14).

³⁷ Ibn Mughayzilî revient longuement dans ses *Kawâkib* (p. 293 sq.).

croyant ordinaire ³⁸. En outre, ils tamisent l'enseignement du *Shaykh al-Akbar* en le reformulant de différentes manières, en le distillant à doses variables dans leurs ouvrages. Dans les *Latâ'if al-minan*, Ibn 'Atâ' Allâh présente « l'unicité de l'Être » de façon parcimonieuse, en l'insérant dans des considérations moins ésotériques. Ces précautions ne sont cependant pas suffisantes, et Suyûtî constate à quel point Ibn 'Arabî a été mal compris. Il prend l'exemple des rapports délicats entre prophétie et sainteté, ou de la « foi de Pharaon » qui a posé problème aux avocats d'Ibn 'Arabî eux-mêmes ³⁹. En tant que mufti, il en déduit qu'il faut interdire la lecture de l'œuvre du *Shaykh al-Akbar* aux non-initiés ⁴⁰.

Ibn al-Fârid (m. 633/1235), le grand poète mystique d'expression arabe, fait également l'objet d'une attention particulière : al-Maghribî dévoile l'extrême finesse du *tawhîd* qu'il professe ⁴¹, et Ibn Mughayzil le courtise longuement dans ses *Kawâkib* ; Suyûtî, de son côté, défend la mémoire du poète lors des attaques que certains lui portent vers 877/1473 ⁴². En-dehors de ces soufis, les Shâdhilis interprètent bien évidemment tantôt les *paroles* des deux premiers maîtres de la voie, al-Shâdhilî et al-Mursî, tantôt les *écrits* de leur successeur Ibn 'Atâ' Allâh. Nous reviendrons sur cette tradition à usage interne, qui a notamment une fonction apologétique. On notera enfin, en ce qui concerne l'exégèse, que celle-ci procède de l'intérieur (*bâtin*) vers l'extérieur (*zâhir*) dans le cas du verbe soufi, et en sens inverse lorsqu'il s'agit du Coran ou encore des niveaux de compréhension du *tawhîd* : le Coran est l'expression d'un projet divin, qui s'énonce en « langue arabe claire » ⁴³, même si celle-ci est polysémique et allusive, alors que le soufi, comme tout homme, n'a pas cette capacité de traduire instantanément les réalités spirituelles en langage humain.

Vers une terminologie transparente

L'éthique spirituelle des Shâdhilis ne réclame pas seulement l'exégèse du verbe soufi ; elle veut une fois de plus agir en amont, au cœur même du verbe, au niveau de la terminologie (*istilâh*). À l'instar des autres sciences islamiques, le *tasawwuf* s'est doté de ses propres termes techniques, autant d'emblèmes de la Voie qui, aux yeux du profane, voilent plus qu'ils ne dévoilent le contenu de l'expérience intérieure. Pour autant, de par leur tempérament *malâmâtî*, les Shâdhilis sont animés par le souci de la transparence dans l'expression, qui doit mener à une compréhension instantanée.

³⁸ Suyûtî, 1934, p. 34, 41, 80.

³⁹ D. Gril, « Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn 'Arabî », *Ann. Isl.* XIV, 1978, p. 37-57.

⁴⁰ Suyûtî, 1934, p. 85-86 ; Id., 1990, p. 20-21.

⁴¹ Sha'rânî, *Tabaqât*, II, 116-117.

⁴² Ibn Mughayzil, *Kawâkib*, s.d., p. 355-376 ; E. Geoffroy, 1995, p. 439-443.

⁴³ Coran 16 : 103 ; 26 : 195.

La tonalité dominante chez eux est donc d'éviter tout ésotérisme gratuit, toute complaisance dans une langue élitiste, qui frôlerait le narcissisme. L'enseignement oral d'al-Shâdhilî et d'al-Mursî, d'après ce qu'on en sait, ne maniait pas une langue technique qui tranche avec le patrimoine soufi ; seuls certains termes étaient investis par les cheikhs, qui leur donnaient une teneur et une saveur particulières. Les emprunts à la terminologie akbarienne y étaient encore minimes.

L'influence de cette dernière est davantage perceptible chez Ibn 'Atâ' Allâh mais, on l'a vu, elle se fond dans le discours nuancé de l'auteur. D'une façon générale, la langue d'Ibn 'Atâ' Allâh est économe en termes techniques soufis, pour privilégier l'emploi de paraboles, de situations psychologiques concrètes, qui facilitent l'accès à la compréhension ⁴⁴. Dans la même veine, Ibn 'Abbâd, « soucieux de ne pas engager son lecteur novice sur un sentier aux méandres déconcertants et périlleux, écarte délibérément de son exposé et le langage trop technique, et les développements purement spéculatifs » ⁴⁵. Pour Suyûfî d'ailleurs, l'usage que fait tel auteur soufi de la terminologie est un critère pour juger de son authenticité ⁴⁶. Si les œuvres de Muhammad et 'Alî Wafâ présentent un caractère hermétique, c'est que, à maints égards, ils sont davantage les disciples d'Ibn 'Arabî que d'al-Shâdhilî : de la même manière qu'ils ont coupé, semble-t-il, leurs attaches initiatiques avec leurs maîtres shâdhilis ⁴⁷, ces soufis rompent avec leur simplicité d'expression. Chez Ahmad Zarrûq, ce n'est pas tant le vocabulaire que le style, emprunté à la langue du *fiqh*, qui marque la singularité de l'auteur.

La discipline de l'arcane : tantôt voiler, tantôt dévoiler

Sur le modèle de Junayd, les Shâdhilis pratiquent une forme d'autocensure qui leur permet de filtrer le passage des réalités intérieures vers le grand jour. Tantôt il faut ouvrir à la compréhension du sens ésotérique, tantôt il faut en sceller la possibilité même. Comment ne pas penser aux *Hikam* d'Ibn 'Atâ' Allâh, qui mettent en œuvre cette fonction dialectique « à la fois voilante et dévoilante des Noms divins » ⁴⁸ ? : « Sans Sa manifestation dans les créatures, aucune d'elle ne serait visible. Mais si Ses attributs apparaissaient, les créatures s'évanouiraient » ⁴⁹. Dans l'absolu, les voiles sont une illusion, mais ils ont leur raison d'être en ce monde : « Ce n'est pas un être qui existerait avec Dieu **qui te Le voile** - car rien n'existe avec Lui – mais c'est ton illusion que quelque chose existe

⁴⁴ E. Geoffroy, 1998, p. 59 ; J.-J. Thibon, *De l'abandon de la volonté propre*, 1997, p. 20.

⁴⁵ P. Nwyia, 1961, p. 107.

⁴⁶ Suyûfî, 1934, p. 41-43.

⁴⁷ E. Geoffroy, « L'élection divine... », p. 51-60 ; voir également l'article de R. McGregor dans ce volume, « Akbarian Thought... », p.

⁴⁸ P. Nwyia, 1990, p. 271.

⁴⁹ *Hikma* n° 130.

avec Lui »⁵⁰. Sur le plan social cette fois, Ibn ‘Atâ’ Allâh a exercé une fonction d’ouverture quand il fut le porte-parole des soufis cairotes auprès du sultan, lors des attaques qu’Ibn Taymiyya dirigea contre eux. Le savant et historien Tâj al-Dîn al-Subkî (m. 771/1370) note qu’Ibn ‘Atâ’ Allâh a agi là selon la « méthode propre aux Shâdhilis » (*‘alâ tarîq al-Shâdhiliyya*)⁵¹. De façon significative, Abû l-Mawâhib commence ses élucidations doctrinales par l’une ou l’autre de ces formules : « Ouverture du talisman du trésor » (*fath tilsâm al-kanz*), et « Dénouement du sens de l’énigme » (*hall ma‘nâ al-lughz*). Pour autant, les « Règles pour obtenir l’illumination » (*Qawânîn hikam al-ishrâq*) que propose ce disciple des Wafâ sont elles-mêmes très allusives.

Ahmad Zarrûq rappelle qu’il fait partie de la *Sunna* de parler à chacun selon son entendement, et qu’un maître doit savoir s’adresser à un public large aussi bien qu’au seul milieu des initiés⁵². Tout cheikh a une fonction publique, sociale ou politique, et une fonction d’ordre intérieur ; en conséquence, il doit veiller à maintenir une marge de sécurité entre ces deux sphères. Dans le sillage du Prophète, le modèle est évidemment Abû l-Hasan al-Shâdhilî, qui « n’abordait les sciences ésotériques qu’avec ses disciples les plus intimes » et « était très attentif à préserver le cadre de la religion exotérique »⁵³. La discipline de l’arcane consiste d’abord pour certains Shâdhilis à ne pas coucher sur papier un enseignement à nature ésotérique, car le quidam y a accès. Ce fut notamment le cas d’al-Shâdhilî, d’al-Mursî et de Yâqût al-‘Arshî, lesquels, selon Sha‘rânî, ne dévoilaient les secrets spirituels qu’à quelques disciples choisis⁵⁴. On connaît la réponse d’al-Shâdhilî à la personne qui lui demandait pourquoi il n’avait pas écrit de livre sur le soufisme : « Mes disciples me tiennent lieu de livres »⁵⁵. Muhammad al-Maghribî, quant à lui, « parlait très peu de la Voie » et refusa de rédiger une épître sur ce sujet⁵⁶. ‘Alî Wafâ lui-même affirmait que « celui qui rédige des ouvrages à nature ésotérique doit les mettre à l’écart de la foule, et s’il voit un profane s’en approcher, il doit lui en interdire l’accès »⁵⁷. Cheikh ‘Alwân, maître shâdhilî de Syrie (m. 936/1530), semble bien avoir appliqué cette consigne : parallèlement à ses œuvres de *tasawwuf* ou de *wa‘z* orientées vers un public assez large, il aurait composé des œuvres « très ésotériques »

⁵⁰ *Hikma* n° 129. Le cheikh shâdhilî Ahmad al-‘Alâwî (m. 1934) disait en ce sens dans une de ses *Hikam* (n° 49) : « Il fait partie des convenances spirituelles de maintenir le voile [même si le gnostique peut l’arracher] ».

⁵¹ Rapporté par Suyûtî, 1934, p. 69.

⁵² A. Zarrûq, 1968, p. 13.

⁵³ ‘Alî ‘Ammâr, 1952, I, 212.

⁵⁴ Sha‘rânî, *Al-Ajwiba al-mardiyya*, fol. 95b.

⁵⁵ Ibn ‘Atâ’ Allâh, 1998, p. 21-22.

⁵⁶ Sha‘rânî, 1954, II, 115.

⁵⁷ Cité par Sha‘rânî, *al-Yawâqût wa l-jawâhir*, 1959, I, 22.

(*sirriyya sirriyya*), revêtant un aspect occulte (*sihriyya*), et qui ne nous sont pas parvenues ⁵⁸. Le père de ‘Alî Wafâ, Muhammad « Bahr al-Safâ » (m. 765/1363), a écrit des poèmes tellement hermétiques que son propre fils, en dépit de son rang spirituel, ne pouvait les commenter ⁵⁹. Mais l’opacité totale n’est-elle pas le meilleur voile ? Sha ‘rânî disait que les œuvres de Muhammad Wafâ étaient « scellées par un secret ⁶⁰ ».

Quoi qu’il en soit, si l’influence d’Ibn ‘Arabî et d’Ibn al-Fârid a été toujours croissante chez les auteurs shâdhilis, ceux-ci écrivent rarement des commentaires complets de leurs œuvres, comme le font les Iraniens. Ils réemploient plutôt les éléments doctrinaux de ces maîtres dans leurs propres œuvres. Ibn Hajar note ainsi que les Wafâ composent des vers « à la manière d’Ibn al-Fârid ⁶¹ ». D’une façon générale, les Shâdhilis expliquent oralement les écrits d’Ibn ‘Arabî ou d’Ibn al-Fârid, dans un cercle que l’on suppose restreint. De surcroît, ils appliquent cette déontologie lorsqu’ils commentent les maîtres de leur propre *tarîqa*. Ainsi, en introduction de son commentaire des *Hikam* d’Ibn ‘Atâ’ Allâh, Ibn ‘Abbâd prévient qu’il n’évoquera pas certains secrets, lesquels ne peuvent être transmis qu’oralement ⁶².

Ahmad Zarrûq, qui fut surnommé « le jaugeur des soufis » (*muhtasib al-sûfiyya*), affirme que la régulation du discours soufi s’opère dans une recherche d’équilibre entre le sens intérieur (*ma ‘nâ*) et sa formulation extérieure (*lafz*) ⁶³. Il faut d’abord saisir de façon précise (*dabt*) le sens ésotérique en son for intérieur pour mieux en contrôler l’expression. En bon juriste, il critique les soufis qui n’ont pas cette rigueur, et justifie par là leurs censeurs ⁶⁴. L’intelligence, c’est l’adaptation au contexte, dit-on. Lorsque Ibn ‘Atâ’ Allâh rédige ses *Latâ’if*, il est sous le regard du censeur Ibn Taymiyya, avec lequel il a déjà eu des démêlés au Caire. Il ne fait donc qu’effleurer des points de doctrine délicats comme la « Réalité muhammadienne » (*al-haqîqa al-muhammadiyya*) ou « l’Homme universel » (*al-insân al-kâmil*). Ibn al-Sabbâgh (m. 733/1332) de son côté, biographe d’al-Shâdhilî, rédige sa « Perle des secrets » (*Durrat al-asrâr*) après la mort d’Ibn Taymiyya et se montre ainsi plus explicite sur ces points sensibles ⁶⁵. Lorsque Ibn ‘Atâ’ Allâh

⁵⁸ Sur lui, cf. E. Geoffroy, 1995, p. 220-221.

⁵⁹ Sha ‘rânî, 1954, II, 21.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Al-Durar al-kâmina*, Beyrouth, s.d., IV, 279.

⁶² *Sharh al-hikam*, Le Caire, 1939, p. 2. C’est pourquoi le cheikh Muhammad Sa‘îd al-Burhânî (m. 1967), de la Darqâwiyya-‘Alâwiyya syrienne, a écrit des épîtres sur la *Shari‘a* destinées au commun des croyants, mais il n’enseignait que par voie orale à un cercle restreint de disciples les « œuvres complexes » d’Ibn ‘Arabî et de l’émir Abd el-Kader (cf. l’article d’I. Weissmann dans ce volume, p. XX).

⁶³ A. Zarrûq, 1968, p. 35.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 102-103.

⁶⁵ Voir par exemple *Durra*, p. 153, 205-206.

déclare consigner, à propos de son maître al-Mursî, « tout ce qu'il peut rapporter », cela signifie pour 'Alî 'Ammâr qu'il a censuré son propre discours eu égard aux circonstances ⁶⁶. Le même Ibn Taymiyya avait réprouvé dans les « oraisons » (*ahzâb*) d'al-Shâdhilî l'emploi de certaines formules. Pour lui répondre, Ibn Bâkhlî (m. 733/1332), maître shâdhilî d'Alexandrie, rédigea un commentaire de « l'Oraison de la Mer » (*Hizb al-Bahr*), le premier du genre ⁶⁷. De l'usage du commentaire (*sharh*) comme apologie : cette oraison, qui a posé problème, semble-t-il, à d'autres qu'Ibn Taymiyya, nécessitait que des héritiers shâdhilis tels que Ibn Bâkhlî et Ahmad Zarrûq en éclaircissent le sens « pour le commun des croyants » (*'awâmm*) ⁶⁸.

« La voie des Shâdhilis n'est autre que la voie de Junayd » : ce témoignage de Tâj al-Dîn al-Subkî vaut lieu de reconnaissance sur la scène islamique, et Suyûtî se fait fort de le citer dans son *Ta'yîd*, ouvrage qui explique le projet shâdhilî ⁶⁹. Junayd, paradigme soufi de la « sobriété » et de la « maîtrise » des états, a une vision du monde et de la vie spirituelle proche de celle des Malâmatis. Chez eux comme chez les Shâdhilis, la rectitude doctrinale, c'est-à-dire l'orthodoxie, vient de ce que leur méthode, dépouillant l'homme de toute prétention, le ramène souverainement à l'observance de la Loi. Les Shâdhilis partagent encore avec Junayd le goût de l'audace dans l'expérience spirituelle (Junayd est le premier grand explorateur – connu – du *tawhîd* dans l'histoire du soufisme), mais une telle propension s'assortit du souci de dissimuler l'essentiel de cette expérience. De celle-ci, très peu de choses filtrent, car la pudeur empêche ces « hommes de l'intérieur » de dévoiler ce qui, à leurs yeux, n'est pas du domaine de l'expression. Les voiles déployés sont divers : dès que des non-initiés pénètrent dans le cercle où il enseigne, Junayd ne traite que de sciences exotériques et, lors du procès de Hallâj, il ne figure pas parmi les prévenus car il a revêtu l'habit du juriste. Maints Shâdhilis ont également occulté leur degré spirituel en sermonnant les publics de mosquée, en enseignant le droit, en exerçant la fonction de grand cadî, etc.

Junayd est aussi le premier apologiste du soufisme : il explique et valide les propos extatiques de Bistâmî – tout en les considérant comme immatures –, et c'est peut-être grâce à lui qu'Ibn Taymiyya verra en celui-ci un saint « authentique » (*min al-asihhâ'*) ⁷⁰. Après Junayd, nombre de

⁶⁶ *Latâ'if*, Le Caire, 1993, p. 7 ; A. 'Ammâr, 1952, I, 213.

⁶⁷ A. 'Ammâr, 1952, I, 28. L'auteur énumère les griefs retenus par Ibn Taymiyya contre al-Shâdhilî en I, 249. Voir aussi McGregor, 2000, p. 37.

⁶⁸ Ibn Bâkhlî, 1935, p. 7 ; A. Zarrûq, *Sharh hizb al-bahr*, s.d., p. 3.

⁶⁹ Le titre, ne l'oublions pas, en est : « La confirmation de la haute vérité, et l'édification de la voie Shâdhiliyya » (*Ta'yîd al-haqîqa al-'aliyya wa tashyîd al-tarîqa al-shâdhiliyya*, p. 69).

⁷⁰ *Majmû'at al-rasâ'il a l-masâ'il*, Le Caire, s.d., I, 168.

soufis « sobres » s’emploieront à justifier les diverses expressions de la mystique « ivre ». Parmi eux figurent en bonne place Ghazâlî et, bien sûr, les Shâdhilis ⁷¹. Ceux-ci ne sont donc pas les seuls à avoir exercé la fonction d’interprètes et d’avocats de la doctrine intérieure de l’islam. Mais ne pouvaient efficacement s’y prêter que les individus ou les voies initiatiques jouissant d’un bon ancrage dans le milieu des *‘ulamâ’*. Ce fut le cas de certains maîtres naqhsbandis, notamment. Par ailleurs, la tradition shâdhilî du commentaire s’inscrit dans une pratique islamique devenue commune à l’époque médiévale tardive, où l’on ne fait souvent qu’adapter les textes du patrimoine au langage de l’époque.

À cela s’ajoute, en ce qui concerne le soufisme, une démarche apologétique, sous-jacente ou explicite. En effet, si le *tasawwuf* a acquis droit de cité dans la culture islamique à partir, surtout, du XIII^e siècle, paradoxalement c’est à ce moment qu’il doit le plus se justifier : en ce siècle apparaissent les écoles de la *wahda* (Ibn al-Fârid, Ibn ‘Arabî, Ibn Sab‘în...), et les Shâdhilis, ayant un pied dans ces doctrines et l’autre dans la *doxa* commune, ont eu un rôle providentiel pour relier ces deux domaines. Reconnus comme les héritiers – non exclusifs – du soufisme des Anciens ⁷², ils ont largement contribué à faire passer le verbe soufi, et en particulier celui des auteurs de la *wahda*, de la rive de la dénégation vers celle d’une relative acceptation... jusqu’à ce que les wahhabites et consorts brisent ce fragile équilibre.

Bibliographie

Abû l-Mawâhib Ibn Zaghðân, 1966, *Kitâb qawânîn hikam al-ishrâq*, Damas.

‘Ammâr A., 1952, *Abû l-Hasan al-Shâdhilî*, Le Caire.

Battanûnî A. al-, 1306H, *Al-Sirr al-safî fî manâqib al-sultân al-Hanafî*, Le Caire.

Geoffroy E., 1995, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*, IFEAD, Damas.

Geoffroy E., 1998, « Entre hagiographie et hagiologie : les *Latâ’if al-minan* d’Ibn ‘Atâ’ Allâh », *Ann. Isl.* n° 32, IFAO, Le Caire.

Geoffroy E., 1999, « De l’influence d’Ibn ‘Arabî sur l’école shâdhilie (époque mamelouke) : premiers jalons », *Horizons maghrébins*, 41, p. 83-90.

⁷¹ Abû l-Hasan al-Shâdhilî plaçait d’ailleurs Ghazâlî à un haut degré de sainteté ; cf. Ibn ‘Atâ’ Allâh, 1998, p. 124.

⁷² Seul Ibn Taymiyya – exception notable – les critiqua, mais il fit de même avec quasiment toutes les sensibilités islamiques de son temps.

- Geoffroy E., 2000, « L'élection divine des cheikhs Muhammad et 'Alî Wafâ (XIV^e siècle), ou comment la branche wafâ'î s'est détachée de l'arbre shâdhilî », in R. Chih et D. Gril (éd.), *Le saint et son milieu*, Le Caire, IFAO, p. 51-60.
- Ibn 'Atâ' Allâh, 1998, *La sagesse des maîtres soufis*, traduction des *Latâ'if al-minan* par E. Geoffroy, Paris.
- Ibn 'Atâ' Allâh, 1997, *De l'abandon de la volonté propre*, trad. A. Penot, Lyon.
- Ibn Bâkhlî, 1935, *Al-Latîfa al-mardiyya bi-sharh hizb al-Shâdhiliyya*, Le Caire, 1935.
- Ibn Mughayzil, s.d., *Al-Kawâkib al-zâhira fî ijtimâ' al-awliyâ' yaqazatan bi-sayyid al-dunyâ wa-l-âkhira*, Le Caire.
- Ibn al-Sabbâgh, 1993, *Durrat al-asrâr*, Qéna (Égypte).
- Massignon L., 1975, *La Passion de Hallâj*, Paris.
- McGregor R., 2000, « The Concept of Sainthood According to Ibn Bâkhlî, a Shâdhilî Shaykh of the 8th/14th Century », in R. Chih et D. Gril (éd.), *Le saint et son milieu*, Le Caire, IFAO, p. 33-49.
- Nwyia P., 1961, *Ibn 'Abbâd de Ronda*, Beyrouth.
- Nwyia P., 1990, *Ibn 'Atâ' Allâh et la naissance de la confrérie shâdhilite*, Beyrouth.
- Sha 'rânî, 1954, *Al-Tabaqât al-kubrâ*, Le Caire.
- Sha 'rânî, *Al-Ajwiba al-mardiyya 'an a'imma al-fuqahâ' wa l-sûfiyya*, ms. Le Caire.
- Suyûtî, 1934, *Ta'yîd al-haqîqa al-'aliyya wa tashyîd al-tarîqa Shâdhiliyya*, Le Caire.
- Suyûtî, 1990, *Tanbîh al-ghabî bi-tabri'at Ibn 'Arabî*, Le Caire.
- Zarrûq A., 1968, *Qawâ'id al-tasawwuf*, Damas.
- Zarrûq A., s.d., *Sharh hizb al-bahr*, Irbid (Jordanie).