



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 8 (1969), p. 63-69

Jean-Claude Vadet

Les idées d'un prédicateur de mosquée au XIVe siècle dans Le Caire des Mamlouks.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711448	<i>Athribis XI</i>	Marcus Müller (éd.)
9782724711615	<i>Le temple de Dendara X. Les chapelles osiriennes</i>	Sylvie Cauville, Oussama Bassiouni, Matjaž Kačun, Bernard Lenthéric
9782724711707	????? ?????????? ?????????? ???? ?? ?????????	Omar Jamal Mohamed Ali, Ali al-Sayyid Abdelatif
9782724711462	<i>La tombe et le Sab?l oubliés</i>	Georges Castel, Maha Meebed-Castel, Hamza Abdelaziz Badr
9782724710588	<i>Les inscriptions rupestres du Ouadi Hammamat I</i>	Vincent Morel
9782724711523	<i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 34</i>	Sylvie Marchand (éd.)
9782724711400	<i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i>	Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.)
9782724710922	<i>Athribis X</i>	Sandra Lippert

LES IDÉES D'UN PRÉDICATEUR DE MOSQUÉE AU XIV^E SIÈCLE DANS LE CAIRE DES MAMLOUKS

PAR

JEAN CLAUDE VADET

Le xiv^e siècle égyptien vit une floraison des études religieuses au Caire, devenue désormais la métropole de l'islam, titre que l'histoire ne lui enverra plus jamais. Docile à la voix d'un peuple studieux et réaliste, la capitale connaît une fièvre intellectuelle digne en tout point d'un long et glorieux passé. Celle-ci se communique aux quartiers populaires, aux mosquées les plus excentriques, comme par exemple celle dite d'Ibn al-Labbān ⁽¹⁾ située à l'embouchure du *ḥaliq* dans un site où régnera plus tard, au dire de Maqrīzī, la plus complète désolation. Un personnage de modeste apparence, celui-là même qui donne son nom à notre mosquée, en est un éloquent exemple. L'exégète coranique Ibn al-Labbān ⁽²⁾, à la fois *ṣāfi'ite* et mystique, homme d'école et d'études en même temps que penseur d'une incontestable ampleur de vues. Mais quelle fut donc la vie de ce savant auquel il ne manqua qu'une plus grande audace ou plus de talent pour aller jusqu'au bout d'une doctrine qui nécessite elle-même une difficile exégèse ?

En dépit d'une origine syrienne, il passa son enfance à Alexandrie. Il y fut influencé par les rêveries mystiques d'un célèbre *ṣayḥ* Yāqūt, un *ṣādilite* de renom, une sorte

⁽¹⁾ La mosquée d'Ibn al-Labbān fut édiflée au voisinage du Ġisr al-Afram, à l'embouchure méridionale de l'ancien *ḥaliq*. Elle n'était pas éloignée de l'étang *Šu'aybiya*, asséché et mis en valeur par l'émir Afram/Aybak en 693/1293 sous le règne de Baybars. La personnalité d'Ibn al-Labbān devait peu à

peu remplacer, dans la dénomination réservée à cette mosquée, celle du fondateur. Au temps d'al Maqrīzī, si la mosquée était en ruines, l'appellation donnée à ce poste avancé du vieux Caire était toujours vivante.

⁽²⁾ m. en 749/1349 : Brock., *Sup.* II, p. 137.

de praticien de la mystique, saint homme s'il en fut et renommé pour ses nombreux miracles ⁽¹⁾.

Elève studieux, Ibn al-Labbān copia et apprit par cœur les ouvrages les plus renommés de l'école šāfi'ite, le *Kitāb al-umm* du fondateur, le *Kitāb al-tanbih* d'Abū Ishāq al-Širāzī ⁽²⁾. Le passage d'Ibn 'Arabī en Orient ⁽³⁾, un demi-siècle environ avant la naissance de notre *šayḥ* avait laissé des traces profondes dans les esprits.

Au contact de Yāqūt, le jeune Ibn al-Labbān se familiarisa avec les idées les plus marquantes de son école : cette omniprésence de Dieu toujours manifestée dans ses Noms et ses Attributs, philosophie où l'on apprend à déchiffrer le monde comme la réfraction de la Beauté et de la Miséricorde divines ⁽⁴⁾. Ibn al-Labbān dut penser très tôt que la scolastique d'al-Šāfi'ī soucieuse d'établir la portée exacte du vocabulaire arabe ⁽⁵⁾, la théosophie d'Ibn 'Arabī et les expériences de Šayḥ Yāqūt convergeaient vers un même but, vers cet Un ineffable et aux « formes » multiples dont la préoccupation gagne de plus en plus les esprits.

Du point de vue méthodologique le šāfi'isme l'initie à la comparaison des textes, l'Aš'arisme lui fait un devoir de s'intéresser aux Attributs divins, la théosophie d'Ibn 'Arabī l'invite à tout centrer sur les « Formes » qui sont les manifestations de l'Unique où se réfugient des consciences assoiffées de contemplation et rêvant au pur dévoilement de l'Essence divine, que révèlent « la forme du Maître », « l'Adam du siècle », le « Seigneur Muhammadien », le « Secret de la Souveraineté Divine » ⁽⁶⁾. Toute sa vie le *šayḥ* cherchera à harmoniser sa conception des Attributs avec cette vision des « Formes » *ṣuwar* dont s'inspire toute la théosophie d'Ibn 'Arabī ⁽⁷⁾. Des

⁽¹⁾ Sur Šayḥ Yāqūt, v. NABHĀNĪ, II, 518.

⁽²⁾ БРОСК., *Sup.* I, 670.

⁽³⁾ H. CORBIN, *L'imagination créatrice*, p. 57 : Ibn 'Arabī ne fut pas toujours bien vu des Šāfi'ites contemporains : *Durar Kāmina*, III, 336.

⁽⁴⁾ Cf. équivalence nettement marquée chez Ibn 'Arabī entre *wuġūd* (existence) : *ḥayd* (émanation) = *rahma* (miséricorde). C'est de la *rahma* que procèdent les tagalliyat révélations théophanies, modes de contemplation ou encore différents plans de l'Être.

⁽⁵⁾ On sait que la scolastique šāfi'ite distingue 1°) Entre ce qui est « clair » et ce qui

ne l'est pas. La « clarté » peut résulter soit d'une énonciation formelle : *Zāhir*, soit d'un texte (*naṣṣ*). De ce texte, on peut faire l'exégèse plus ou moins approfondie en le complétant et en le confrontant à d'autres textes (*mufassar*), ou en considérant tout au contraire, qu'il s'en dégage une présomption nette (*muḥkam*). La théorie des différents plans de l'être et celle des divers degrés de clarté postulée par le šāfi'isme, peuvent donc inciter à des rapprochements par analogie de fonds ou de méthode.

⁽⁶⁾ ŠĀ'NĀNĪ, *Ṭabaqāt*, II, 46.

⁽⁷⁾ Cf. CORBIN, *op. cit.*, chap. IV.

anecdotes recueillies par les contemporains dont le bon sens était quelquefois surpris et dérouté, en font foi. « Il lui échappait des termes dont le sens littéral était en contradiction avec sa pensée, nous dit Subkī, mais qui ne sauraient, ajoute cet auteur, malgré l'évidence du vocabulaire, le faire taxer d'hérésie ⁽¹⁾. Certains propos du *ṣayḥ* étaient le reflet d'exercices intellectuels peu familiers aux rudes auditeurs de la Mosquée de 'Amr. On entendait, toujours d'après Subkī, le *ṣayḥ* s'interroger sur la meilleure façon de concilier la prédestination absolue postulée par l'Aṣ'arisme avec la proximité divine, enseignée par le *ḥadīṭ* ⁽²⁾ et première étape du retour à Dieu » ⁽³⁾ si fortement mis en relief par le Coran.

Ces méditations que le *ṣayḥ* n'eut pas toujours la prudence de faire *in petto*, finirent par lui coûter cher. Ayant déchaîné la fureur des ḥanbalites fidèles à l'enseignement d'Ibn Taymīya et traîné devant le grand cadī pour crime d'hérésie, il perdit sa place de *ḥaṭīb*, de prédicateur officiel, à la mosquée de 'Amr où le remplace son rival le šāfi'ite al-Munāwī ⁽⁴⁾. On devine, au ton de certains ouvrages d'Ibn Taymīya la « Réfutation des logiciens » ou « la profession de foi de Wāsiṭ » ⁽⁵⁾ ce que durent être les accusations brandies contre cet homme inoffensif dont les Šāfi'ites eux-mêmes, come cela transparait à travers le récit de Subkī, avaient fini par se désolidariser.

« La foi en Dieu » ne comporte ni déformation de termes, ni précisions qualitatives (*takyīf*), ni allégorie (*tamtīl*).

Notre but est de couper court à toute espèce d'exégèse allégorique qui détournerait un terme de sa signification originelle... Les attributs corporels, comme par exemple la session sur le Trône, ne nous sont connus que par la Tradition, mais leurs particularités sont inconnues et il serait hérétique de chercher plus ample informé à leur sujet ». Entre Ibn al-Labbān et ses ennemis, le malentendu était total et irréductible, étant de nature à la fois philologique et philosophique. On comprend que le problème des anthropomorphismes du Coran ou de l'anthropomorphose de Dieu se soit imposé à l'attention du *ṣayḥ*. Sa formation composite et les vicissitudes d'une existence modeste mais tourmentée, y conspiraient également.

Ibn al-Labbān nous expose sa doctrine dans son *Kitāb mutašābih* ⁽⁶⁾ *al-qur'ān* dont un manuscrit est conservé à Paris. Le « Livre des anthropomorphismes » en même

⁽¹⁾ Subkī, V, 213.

⁽²⁾ Ḥadīṭs rassemblés dans *Riyāḍ al-ṣāliḥīn* de Nawawī, p. 88.

⁽³⁾ Ex. *Cor.*, II, 28 et V, 105.

⁽⁴⁾ IBN ḤAĠĀR, *al-durar al-kāmina*, IV, 27.

⁽⁵⁾ *al-munāzara fīl-ṣaḡīdat al-wāsiṭiya*, Le Caire, a.h. 1322, p. 408.

⁽⁶⁾ B.N. 645.

temps qu'il est un testament spirituel, reflète le double aspect qu'Ibn al-Labbān voulut, en dépit d'un sort inique, conserver à son enseignement. Apparemment aš'arite dans ses prémisses, il est métaphysique, « allégorique et symbolique » dans ses conceptions. Nous passerons successivement en revue ce double point de vue.

I. — IBN AL-LABBĀN ET LA TRADITION.

Pour Ibn al-Labbān, les anthropomorphismes se réduisent à une liste de termes, donc apparemment à des difficultés d'ordre philologique. En voici l'énumération : « L'âme, la forme, le visage, la Vision béatifique (*rū'yā*), l'ouïe, le regard, l'œil, le toucher, (*baṣ*), la main, le pied, le fait d'être situé plus haut dans l'espace (*fawqīya*), la descente de Dieu en ce bas monde ⁽¹⁾, la proximité ». Cette liste nous inspire deux réflexions : elle ne comprend les attributs classiques, au nombre de sept de l'Aš'arisme, elle est faite uniquement de noms excluant tout adjectif. Au moyen du principe šāfiite de l'induction *istidlāl*, l'auteur essaye visiblement de jeter un pont entre la théologie traditionnelle de l'Aš'arisme et la problématique d'Ibn 'Arabī. A la première, il emprunte la méthode de réduction au substantif ⁽²⁾, donnant ainsi le pas à l'action sur l'agent et se rangeant à l'idée que l'adjectif dérive du « nom ». Comme la vieille théologie, il n'hésite pas à conceptualiser la divinité. Mais les concepts qu'il retient sont au fond ceux qui intéressent la mystique contemporaine, celle du Pur Amour et de l'Union avec l'Un : La Vision est la récompense des élus, l'Ascension, la caractéristique de l'extase muhammadienne, le Trône, la descente de Dieu, et le toucher illustrent bien ces rapports mutuels de l'homme avec le Dieu de la mystique contemporaine. Les anthropomorphismes d'Ibn al-Labbān explorent les modalités de l'union mystique.

L'auteur en éprouve quelque embarras et s'empresse quelques pages plus loin de nous faire une profession de foi d'un ton strictement traditionnel. « Il est doué de Vie et de Parole de Science, de Volonté, il est l'Audient, le Clairvoyant. Il est l'Unique, mais Son Unicité n'admet pas de localisation, comme il n'entre pas de composition dans Son Essence. Sa Majesté et Sa Bienfaisance n'ont pas de limite.

⁽¹⁾ *Nuzūl* : Il en est fait mention dans le *Kitāb al-tawḥīd* d'Ibn Ḥuzayma, p. 84, entre la Session et la Parole divines,

cf. ALLARD, *Le problème des attributs divins*, p. 353.

⁽²⁾ ALLARD, *op. cit.*, p. 241.

Sa Puissance ne souffre aucun associé, Sa Volonté ne s'asservit à aucune fin...» Cette dernière phrase réaffirme la stricte prédétermination de l'Aš'arisme dont le Ḥanbalisme avait voulu éluder les conséquences morales, par trop délétères pour une société vouée à l'action... Ibn al-Labbān montre donc qu'il n'ignore rien de la Tradition : même quand il la contourne, comme elle, il donne à l'anthropomorphisme l'apparence d'un nom, d'un concept, tout en proclamant que Dieu est le seul Agent. Nous sommes bien devant le problème redoutable qu'osaient affronter ses méditations peu orthodoxes : comment reconnaître le Destin divin, forgé par la Puissance, la Science, la Volonté de Dieu, dans la spontanéité infinie et à première vue arbitraire des Formes contingentes ?

Naturellement c'est le Livre sacré et les recueils de *ḥadīṭ* qui sont seuls habilités, aux yeux de ce juriste, à répondre à la question. D'où les règles d'exégèse qu'il nous propose.

II. — IBN AL-LABBĀN ET LA NOUVELLE EXÉGÈSE.

Une première règle consiste à poser, selon une interprétation très discutée de *Cor.* III, 7, qu'il existe deux catégories de savants. Les uns « à la vue faible et à l'esprit débile »⁽¹⁾ ne sont guère à distinguer de la « masse des musulmans ». Ils sont plus nuisibles, car ils persécutent et discréditent leurs émules, les vrais savants, les accusant en écho à Ibn Taymīya « de détourner les mots de leur véritable signification ». Mais quel est le critère qui permet de reconnaître ces hommes prédestinés ?

D'où une seconde règle : « Tout attribut comporte deux apparences. L'une est propre aux choses de ce bas monde. Elle ne saurait se passer de la lumière ni de l'action des membres corporels. L'autre est inséparable du monde supérieur et appartient en propre à Dieu. Il arrive à Dieu d'user de ces termes vulgaires pour se faire mieux comprendre et pour mieux s'insinuer dans l'entendement des hommes ».

La « métaphore », le sens figuré, qui justifient l'anthropomorphisme, expriment donc une réalité du monde supérieur. Encore faut-il faire à ce propos une distinction. Ces réalités qui sont le fondement de l'anthropomorphisme des textes peuvent être soit des « réalités » au sens propre du mot, soit des « images »⁽²⁾. Les premières sont douées de *tubūt*, de « stabilité », c'est-à-dire qu'elles sont identiques dans

⁽¹⁾ Man. B.N. f. 5 et s. — ⁽²⁾ f. 8a.

l'entendement divin et dans la Contemplation du savant assez mystique pour se hausser jusqu'à la Vision de l'Essence divine. Les secondes sont une appréhension incomplète de la réalité et en elles l'idée divine ne coïncide pas totalement avec le regard de l'homme. L'image est une réalité inférieure. Or les textes sacrés ou consacrés parlent indifféremment de l'image et de la réalité ultime, laissant à la sagacité du savant « ancré dans sa science », comme le dit le Coran, le soin de discerner entre ces deux ordres de choses également contraires à l'expérience commune. D'où la nécessité d'une exégèse conduite dans l'esprit de l'école juridique *šāfi'ite* car en définitive, les textes n'offrent que des cas d'espèce. Par la combinaison de ces cas s'éclairant mutuellement, on arrive à des raisonnements d'une complexité assez embarrassante. Notons au passage que les voiles dont Dieu se cache et la lumière qui émane de son visage ne sont, en dépit des apparences, qu'une seule et même chose. Le voile, nous explique notre *šayh*, n'est qu'un mode de Révélation divine, celui de la Rigueur (*ğalāl*). Quant à la lumière, elle implique elle-même l'existence d'un voile, car elle ne saurait être absolue. A cette équivalence partielle, on trouve bientôt une application : le *dīkr*, l'invocation à Dieu, seul lien que permette la transcendance, est un voile aussi bien qu'une lumière ⁽¹⁾. L'Enfer lui-même n'est que l'envers du Paradis et par là-même lui ressemble, au nom de la dialectique des contraires. Si le Paradis fait obstacle à la pure Vision par ses soixante-dix voiles de lumière, l'Enfer a été lui-aussi aspergé soixante-dix fois de l'eau de la gnose ⁽²⁾.

C'est dans la Connaissance, la *ma'rifa*, que réside le suprême espoir, situé au-delà d'un monde où les contraires et les textes eux-mêmes ne sont que des gradations et des modalités de la Vision. Le portrait du gnostique sort encore grandi de toutes les velléités exégétiques d'Ibn al-Labbān : le gnostique est « celui qui possède la boisson de l'amour ».

Il est investi, comme l'imam des *šī'ites* « du dépôt suprême » auquel fait allusion *Cor.* 33-72. Naturellement, il correspond trait pour trait au Jésus coranique, il est une des manifestations de la « Vérité Muhammedienne ». Pour le gnostique il n'est plus de voile et l'obstacle de la dualité a été tourné « le voile est transparent, il finit par s'écarter et le fidèle aboutit alors à un état de parfaite clairvoyance » (*kašf*) ⁽³⁾. On n'est gnostique (*ārīf*) que par élection divine. « Lorsque l'Esprit se découvre, il le fait en fonction de ceux qui le reçoivent ou de leurs prédispositions innées » ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ f. 20b. — ⁽²⁾ f. 32 et s. — ⁽³⁾ f. 28b. — ⁽⁴⁾ f. 29b.

Cependant « il est des instants où l'Esprit se laisse entrevoir dans sa réalité ». C'est donc là le dernier mot d'Ibn al-Labbān : il est des êtres et des instants dans lesquels la « réalité » et l'« image » ne font qu'un. Ibn al-Labbān estima-t-il se trouver dans ces conditions à un moment quelconque de son existence ? Il ne semble pas qu'il se soit cru le droit de parler en gnostique d'où les demi-mesures et peut-être le drame de l'homme. Malgré ses faiblesses et quelquefois ses ridicules, cette personnalité est pourtant bien de son temps.

Sur le plan politique, malgré sa prospérité matérielle attestée par l'essor du commerce, une relative stabilité politique et l'ampleur des constructions princières, le XIV^e siècle est justement une période de transition.

Le régime mamlouk n'a plus besoin de se battre contre l'étranger, c'est de l'intérieur des pays musulmans que viendra désormais le péril. L'intelligentsia du Caire est elle-même partagée. L'exemple d'un humble prédicateur de mosquée, affrontant, sans système bien fixe, un des plus hauts problèmes auxquels se soit heurtée l'intelligence humaine, est bien symptomatique de cet état de choses. Le même homme doit faire face aux attaques de tous les partis et ceux-ci sont nombreux. Cela nous dit bien la vocation traditionnelle du Caire pour les choses de l'esprit et pour les grands débats dont dépend le sort d'une civilisation et sa « Vision du monde ».