

L'unité d'école d'Ibn Arabî et de Rûmî

Par Omar BENAÏSSA

« On interrogea un jour Mu'ayyad al-Dîn Jandî¹ : « Que disait le Shaykh Sadr al-Dîn (Qûnawî) au sujet de Rûmî ». Il répondit : « Par Allah, un jour, il était assis parmi ses amis intimes (*khawâss-yârân*), comme Shams al-Dîn IKÎ, Fakhr al-Dîn Irâqî, Sharaf al-Dîn Mowsilî et le shaykh Saïd Farghânî et d'autres. La question surgit au sujet de la vie et du secret spirituel (*sîrat o sarîrat*) de Mowlânâ. Le Shaykh dit alors : « Si Bayazid et Junayd étaient de ce monde, ils se seraient accrochés aux pans de la robe de cet Homme authentique (*mard-e mardâne*), et auraient considéré cela comme un grand privilège. C'est lui qui fut le maître de la pauvreté (mystique) muhammadienne. Quant à nous, nous nous contentons de goûter les restes de son banquet, sans invitation, en parasites. » Tous les compagnons furent d'accord avec ces paroles et y applaudirent.

Puis le shaykh Mu'ayyad al-Dîn ajouta : « Moi aussi, je fais partie de ceux qui se sentent indigents devant ce Roi (*niyâz mandân-e îh soltânâ*) ». Il improvisa alors ce vers :

Law kâna fînâ li-l-ulûhati sourat²

Hiya anta lâ uknî wa lâ ataraddadu

(S'il se trouvait parmi nous une forme de la divinité

Ce serait toi, sans hésitation, ni excès de langage !)² » (Fin de citation)

¹ Jandî est le disciple principal de Qûnawî et est l'auteur du premier commentaire complet des *Fusûs al-Hikam*, travail approuvé par Qûnawî, qui fut disciple direct d'Ibn Arabî.

² Jâmî, Abd al-Rahmân, *Nafahât ol-Uns min hazarât al-quds*, nouvelle édition avec introduction et notes de Mahmud Abedi, Téhéran, 1373, Notice numéro 495, pages 461-465, intitulée : « *Mowlânâ Jalâl al-Dîn Muhammad al-Balkhî al-Rûmî, Qaddasa Allah sirrah* ».

Cette conversation a sans doute eu lieu dans les premiers mois qui ont suivi la mort de Mowlânâ Rûmî. Le Shaykh Sadr al-Dîn ne lui survivra que de huit mois.

Ce jugement sur Rûmî émis par Sadr al-Dîn Qûnawî, principal disciple d'Ibn Arabî, témoigne du grand respect et de la grande vénération que les disciples du Shaykh al-Akbar avaient pour Mowlâna. Il confirme la grande amitié qui liait Qûnawî et Rûmî.

Dès L'origine, si on veut dire, Ibn 'Arabî et Rûmî ont quelque chose de commun : ils ont quitté leurs patries, leurs terres de naissance respectives et sont venus chercher refuge au centre du monde musulman. L'un est venu d'Occident, de l'Andalousie. L'autre est venu d'Orient, de Balkh, un autre extrême de l'islam. L'un est un Arabe s'exprimant dans la langue du Coran, l'autre a considérablement enrichi la langue persane.

Les deux hommes ont opéré un repli stratégique, en venant dispenser et assurer la survie de leur enseignement dans une terre qu'ils pressentaient destinée à échapper aux invasions, aux attaques que subit alors de part et d'autre la terre d'islam.

Autre point de convergence : une fois arrivés en terre Seldjoukide, les deux hommes vont s'y acclimater sans difficulté, en ce qui concerne leur mission mystique. Ils sont aidés en cela par des rencontres décisives avec des hommes du terroir. Des hommes préparés par la Providence à les accueillir et à les soutenir dans leur mission³.

³ Pour Ibn Arabî, consulter notamment sa biographie par Claude Addas, *Ibn Arabî ou la quête du soufre rouge*, Gallimard, Paris, 1989. Pour Rûmî, voir l'ouvrage d'Annemarie Schimmel signalé en note 8.

Ibn Arabî est de la génération qui précède celle de Rûmî. Ce dernier est le contemporain et l'ami du principal disciple d'Ibn Arabî, Sadr al-Dîn Qûnawî. Ce dernier est chez lui en Anatolie. Il y est né prince seldjoukide, et son père Majd al-Dîn jouissait déjà d'une très grande renommée d'homme politique au service de la Cour à Malatya et du Califat à Bagdad. Une amitié solide se noue entre Majd al-Dîn et Ibn Arabî qui venait juste d'arriver en Orient, au début du 13^{ème} siècle.

Quand meurt Majd al-Dîn, sa veuve se remarie à Ibn Arabî, et ce dernier se retrouve en charge de l'éducation de son désormais beau-fils, Sadr al-Dîn, encore enfant. Il en fera son disciple le plus éminent.

Ibn Arabî et Qûnawî, d'une part, et Shams al-Dîn Tabrîzî et Rûmî d'autre part, ont donc bel et bien été les instruments d'un mouvement de rassemblement des énergies, de réunification de l'âme musulmane. La synergie des deux écoles est à l'origine d'une puissante revivification salvatrice de la pensée musulmane. Elle a refondé la pensée musulmane sur des bases plus universelles, plus conformes à l'esprit du Coran.

En préparant notre thèse sur les transmetteurs de l'enseignement d'Ibn Arabî en terre de langue persane, nous avons été amené à nous référer à 'Abd al-Rahmân Jâmî, dont le jugement demeure une référence et sur certains points un critère.

Jâmî est en effet un grand littérateur qui clôt la succession ininterrompue des commentateurs persans de l'œuvre Ibn-arabienne. Il est lui-même un maître soufi, et aussi un adepte et un militant de la propagation de l'œuvre d'Ibn Arabî. Grand commentateur de ce dernier, il fut surnommé de son

vivant « *al-Wujûdî*⁴ », « l'existentialiste », c'est-à-dire le partisan de la doctrine de l'unité de l'être qui résume l'enseignement du grand maître.

Il clôt enfin une période qui précède la proclamation du chiisme comme religion officielle de l'Iran, au début du 16^{ème} siècle. Il se situe par conséquent à une période charnière de l'histoire littéraire de l'Iran.

Jâmî demeure un auteur encore hautement estimé en Iran, en tant que poète éminent et aussi en tant que le rédacteur des *Nafahât ol-Uns*, dictionnaire biographique en persan, des saints de l'islam, rédigé et envisagé comme une mise à jour de la situation hagiographique de son temps.

C'est donc en tant que synthèse écrite deux siècles après la disparition de Rûmî par un partisan de la doctrine de l'unité de l'être (*wahdat al-wujûd*) que cette notice des *Nafahât* nous intéresse.

Le sérieux de l'entreprise de Jâmî se trouve confirmé par le fait que de son vivant déjà, alors même qu'il composait son ouvrage, des pressions⁵ se faisaient sur lui pour qu'il n'oublie pas d'évoquer tel autre grand homme dans son projet. On pressentait que ce livre était destiné à un grand avenir, qu'il allait jouir d'une autorité enviée, et que par conséquent y figurer était en soi une promesse de consécration, de "canonisation" hagiographique.

On l'a dit, ce sont les disciples qui font les saints, mais avec Jâmî, on peut affirmer que c'est l'écrivain doué qui les fait en leur réservant une place dans son livre.

Certes la vie et l'œuvre de Rûmî parlent pour lui et témoignent de sa sainteté, sans parler de la confirmation sans cesse renouvelée de cette sainteté par des générations successives d'autres saints reconnus comme tels.

⁴ Nezâmî-e Bâkharzî, 'Abdu-l-Wâse', *Maqâmât-e Jâmî*, édition, introduction et notes de Najîb-Mâyel Heravî, Nashr-e Ney, Téhéran, 1371. pour le surnom voir page 159.

⁵ *Maqâmât-e Jâmî*, page 195.

A l'époque de Jâmî, Rûmî est déjà un grand saint de l'islam. Sa réputation n'avait pas besoin de Jâmî, et ce dernier en avait parfaitement conscience. Il avait une vénération pour Rûmî et s'en est beaucoup inspiré pour composer sa propre œuvre poétique.

Fait curieux, dans la notice qu'il rédige sur Rûmî, Jâmî ne fait pas mention du *Mathnavî-e ma'navî* ni du *Divân-e kabîr*. Sans doute, a-t-il jugé que ces deux livres sont trop connus pour avoir besoin d'être cités.

La production littéraire est connue, mais la sainteté de l'homme n'est pas fondée que par l'œuvre poétique. C'est toute la vie et toutes les œuvres qu'il faut prendre en considération.

Jâmî procède différemment selon les cas. Par exemple, il consacre des notices à des personnages dont la sainteté est basée sur la seule foi d'une mention par un autre grand saint.

Cette sanctification par l'évocation par un grand maître est illustrée par les saints maghrébins comme Abou Madyan ou Ibn al-Arîf. Ce sont des maîtres andalou-maghrébins dont la renommée ne serait sans doute pas parvenue aux confins de l'Afghanistan et à la connaissance de Jâmî, si... Ibn 'Arabî n'en avait pas fait grand cas dans son œuvre. Et c'est chez ce dernier que Jâmî va puiser la matière des notices les concernant.

Cette remarque s'applique aussi à un autre auteur iranien, qui doit largement son auréole à son évocation par Ibn Arabî dans les *Futuhât*, en l'occurrence Ruzbehân Baqlî Shîrâzî, dont Henry Corbin a fait connaître l'œuvre en français.

Le lecteur qui chercherait des indications, - thème moderne -, sur les liens qui auraient pu rapprocher Ibn Arabî et Rûmî, sera déçu. Jâmî n'en a pas eu connaissance. Il n'en parle pas en tout cas. D'ailleurs se posait-il la question ? Je ne le pense pas.

Rûmî n'a semble-t-il pas eu le bonheur de rencontrer physiquement Ibn Arabî.

Jâmî ne pense pas selon un modèle de causalité, qui voudrait que Rûmî, venu après, serait forcément sous influence d'Ibn 'Arabî. Il ne cherche pas à suggérer cela, qui est une préoccupation moderne.

Il prend Rûmî pour ce qu'il est un : un saint ayant fait école, un grand poète inspiré, une grande voix du 7^{ème} siècle de l'hégire.

Jâmî n'ignore pas que le soufisme constitue un édifice unitaire dont les briques sont constituées par les différentes générations de maîtres.

Cependant, si Ibn Arabî n'a pas connu Rûmî, ce dernier a sûrement connu l'œuvre d'Ibn Arabî. Conviction établie par le fait qu'un homme de lettres, ayant vécu à Konya, qui de surcroît est lié d'amitié à Sadr al-Dîn Qûnawî, disciple et beau-fils du plus grand des maîtres, qui dispense un enseignement suivi par des disciples venus de toutes les contrées musulmanes, un tel homme ne peut pas ne pas avoir eu entre les mains au moins un livre d'Ibn Arabî.

Beaucoup d'amis et disciples de Qûnawî sont aussi les disciples de Rûmî.

Une anecdote à ce sujet attribue à Rûmî la parole : « Allons écouter les Futûhât de Zakiy al-Dîn (futûhât-e zakiyya...)... ». Cette anecdote prouve que la lecture en groupe des *Futûhât al-Makkiyya* était une pratique courante à Konya.

Or ce Zaky al-Dîn Hamadânî est donné par une autre source comme un disciple assidu de Sadr al-Dîn Qûnawî.

Par conséquent ce que Jâmî prend en considération, c'est la convergence des deux enseignements telle qu'elle lui apparaissait encore plus forte et plus évidente deux siècles après la mort des deux grands maîtres. Les destinées des deux œuvres ont connu un développement parallèle frappant, l'une nourrissant l'autre à tour de rôle.

Au moment où écrit Jâmî, l'œuvre des deux hommes a été commentée oralement ou par écrit par des centaines de maîtres, les plus célèbres ayant laissé leurs commentaires à la postérité.

Ces commentaires ont progressivement produit une nouvelle image de synthèse de l'œuvre des deux hommes. Elles se soutiennent et s'illustrent à tour de rôle.

C'est pourquoi Jâmî a construit sa notice sur Rûmî avec Ibn 'Arabî comme pivot non dit, c'est-à-dire de façon à transmettre au lecteur le sentiment que Rûmî ne pouvait pas être disjoint de l'ambiance générale qui régnait alors dans la société musulmane, ambiance marquée par l'émergence de l'enseignement d'Ibn Arabî.

Jâmî ne fait pas cela par chauvinisme. C'est une vérité qui s'impose d'elle-même, sans qu'il ait eu à se forcer. Lui-même a connu l'influence des deux œuvres.

Mais, nous le verrons à la fin de l'article, Jâmî ne cherche nullement à établir un classement hiérarchique des deux saints hommes, à soutenir par exemple la supériorité de l'un sur l'autre, ni même à affirmer l'influence nécessaire de l'un sur l'autre.

Dans la notice des *Nafahât ol-Uns*, Rûmî est donc mis naturellement en situation avec les disciples directs d'Ibn Arabî.

Ils baignent dans la même ambiance que les maîtres soufis de l'époque, les *abdâlân-e Rûm* et les autres, partagent complètement. Je crois qu'il n'est pas exagéré d'affirmer avec Seyyed Hossein Nasr que la situation était révolutionnaire. Tous les maîtres travaillaient d'une seule énergie pour asseoir le système nouveau ; certains l'ont fait avec une plus grande capacité, et Rûmî fut l'un d'eux.

Sans prendre en compte cette unité de pensée, cette ambiance unique qui fut donnée aux spirituels de l'islam de s'exprimer sans courir le risque

d'être persécutés, on serait amené à tomber dans l'esprit confrérique qui s'est imposé un temps et qui a opposé les maîtres, les uns aux autres.

Un jour Mowlâna a corrigé cette tendance en voyant que ses disciples souhaitaient que ce soit lui qui dirige la prière collective, et pas le Shaykh Sadr al-Dîn qui se trouvait là. Il a dit : « Nous sommes des *abdâls*...(*mâ abdâlân-im*) ». Ce qui revient à dire : lui ou moi, qu'importe ? Nous sommes les mêmes. N'introduisez pas la désunion entre vous à notre sujet⁶ ! »

Autre point commun entre Ibn Arabî et Rûmî, c'est l'immensité de l'œuvre.

L'œuvre d'Ibn Arabî a été réduite à une expression qui la résume, sans l'explicitier pourtant. Car si la *wahdat al-wujûd* résume bien... *a posteriori*, elle demande quand même des centaines de pages de commentaire pour être appréhendée correctement.

Certes Ibn Arabî a écrit surtout en prose. Cependant celle-ci est une prose merveilleuse, hautement littéraire, hautement inspirée, mais aussi explosive. Ibn 'Arabî éprouve toute la peine du monde pour la contenir et l'empêcher d'échapper à son contrôle et de se transformer en poésie, en ivresse, en message crypté. Il a le besoin fréquent de recourir lui aussi à l'expression poétique, mais il sait qu'il ne peut y céder totalement.

La fonction et le degré de *khatm al-awliyâ* qu'il revendique (en vers) lui commandent d'accomplir sa mission avec clarté, sans ambiguïté.

Il veut à tout prix s'adresser à l'intellect, à la couche supérieure de la raison. Il cherche à mettre de l'ordre, à classer les awliyâs, à classer les points de vue, à typifier la prophétie, à décrire les sortes de maqâms, de manâzil, etc..., bref, à fonder ce que l'on appelle aujourd'hui le soufisme théorique.

⁶ *Nafahât ol-Uns*, notice de Rûmî numéro 495, pages 461 et suivantes.

Mais que de fois, il met en garde son lecteur contre la raison trompeuse et prétentieuse, impuissante à connaître des choses qui la dépassent.

Même en poète, réagissant aux premières critiques à son *Tarjumân al-ashwâq*, Ibn Arabî se commente lui-même et rend explicite son message pour lever toute ambiguïté et surtout pour agir en cohérence avec sa fonction.

Ibn 'Arabî apporte quelque chose qui va structurer l'intellectualité musulmane. Son enseignement bien qu'ardu est ouvert et ne s'adresse pas qu'aux khaneqahs, aux zawiyas.

L'avicennisme qui se trouvait dans l'impasse va trouver son salut par l'adhésion massive à la *wahdat al-wujûd*.

Dès ses premiers écrits⁷, Ibn Arabî soutient la thèse de la *wahdat al-wujûd*. Il fait le choix délibéré de parler de l'Être, de la Lumière divine plutôt que le langage de l'Amour qu'il réserve à la poésie. Il est de ce point de vue un maghrébin, un homme d'occident.

Rûmî est totalement désintéressé par la chose philosophique et la querelle théologique. Il a opté pour l'ivresse de l'amour, de la danse mystique. C'est la marque du soufisme du Khorasan. C'est ce qu'exprime par exemple l'anecdote : "allons plutôt écouter les futûhât al-zakiyya".

L'œuvre de Rûmî, c'est le plus grand, le plus long hymne, le plus bel hommage à l'amour.

Il y enseigne par les images de la nature, des cycles des saisons, des éléments (eau, terre, air, feu, éther), et aussi par des histoires parfois connues auxquelles il donne une signification inattendue, mais soulevant toujours l'adhésion et l'émotion du lecteur. Sa sensibilité à la présence divine le fait réagir mystiquement au moindre évènement. Il interprète le

⁷ Cela se constate dans les *Mashâhid al-asrâr*, œuvre qu'il rédigea à l'âge de 30 ans, édition de P. Beneito et de Suad Hakim, Editora Regional de Murcia, 1994 et 1996

chant du roseau, le gémissement du moulin, la respiration du poisson, l'écrasement des grappes de raisin (pour en extraire le jus), etc., toujours comme des témoignages de la présence divine en toute chose. L'être humain est ensuite invité à méditer ces exemples, à comparer les épreuves de sa vie à celles de ses éléments de la nature qui eux aussi sont soumis à un processus qui les conduit de l'état minéral à l'état animal, puis humain, puis angélique⁸...

Dès les premiers vers du *Mathnawî*, il évoque le feu de l'amour. On y retrouve les thèmes du *Tarjumân al-ashwâq* : unité de la création, unité de l'âme, unité de l'Être (*wahdat al-wujûd*), religion de l'Amour, (*dîn al-Hubb*), unité transcendantale des religions (*wahdat al-adyân*).

Atash ast în bang-e nây, nîst bâd

Har ke în âtash na dêrad nîst bâd !

C'est un feu, ce cri qui sort de cette flûte, ce n'est point du vent

Quiconque n'a point ce feu, qu'il retourne au néant !

Ce sont deux œuvres issues de deux courants, de deux types d'expression mystique : l'une sobre, l'autre enivrée, l'une en arabe, l'autre en persan, l'une parlant à l'intelligence, l'autre au cœur, l'une en prose rythmée, l'autre en rime et en poésie bien rythmée, et enfin l'une explicite, l'autre allusive. Mais doctrinalement, elles véhiculent un enseignement convergent, elles préparent à une même vérité.

Ibn Arabî laisse un tableau descriptif à l'infini, explicatif de l'Océan divin.

Rûmî appelle à garder son visage, sa concentration, entièrement tournés

⁸ On peut se référer utilement à ce sujet à l'ouvrage de la grande spécialiste de Rûmî que fut la regrettée Annemarie Schimmel, intitulé *I Am Wind, You Are Fire, the life and Work of Rumi*, Shambhala Dragon Edition, Boston and London, 1996

vers le Bien-aimé. Toute autre compagnie que celle du Bien-aimé est perte de temps. Comme le lui a recommandé son maître Shams Tabrîzî : « Mon maître Shams al-Dîn Tabrîzî, - que son secret soit sanctifié-, a dit que le signe qu'un mourid a été admis (*murid-e qabûl yâfté*) consiste en ce qu'il ne peut absolument plus supporter la compagnie des étrangers (à la Voie). Et si par hasard, il se retrouvait soudainement en leur compagnie, il s'assiéra parmi eux comme un hypocrite dans une mosquée, ou un enfant dans une école (*maktab*) ou un prisonnier dans sa cellule⁹ ». C'est-à-dire qu'il ne sera pas du tout à l'aise et n'aspirera qu'à en sortir au plus tôt.

Mais les deux œuvres sont aussi d'immenses commentaires du Coran. Et la *wahdat al-wujûd* toute structurée, déjà enseignée au moment où Rûmî atteint sa maturité, s'illustre d'abord dans les premiers commentaires des *Fusûs*, par les vers de 'Umar Ibn al-Fârîz en arabe, et en persan ceux de Fakhr al-Dîn 'Irâqî, ou parfois ceux d'Awhad al-Dîn Kermânî. On y retrouve aussi les vers en arabe déjà employés par Ibn Arabî comme :

Alâ kullu shay'in ma khalâ Allâha bâtilu

Wa kullu n'aim'in lâ mahâlata zâ'ilu

Certes, toute chose hormis Dieu, est vaine

Et toute prospérité est périssable

Ou encore :

Wa fî kulli shay'in lahu âyah

Tadullu 'alâ annahu wâhidu¹⁰,

qui sont devenus des marqueurs de l'influence akbarienne.

⁹ *Nafahât ol-Uns*, notice de Rûmî

¹⁰ Vers utilisés par Ibn Barrajjân, auteur andalou, que lut avec vénération Ibn Arabî.

Les vers de Rûmî feront leur apparition dans les commentaires en persan des *Fusûs* à partir du premier commentaire en persan écrit par Rukn al-Dîn Shîrâzî¹¹ (mort en 769 /1367), suivi par celui de Hossein Khwârizmi¹². Ce dernier a même composé le premier commentaire du *Mathnawî* en quatre volumes¹³. Le premier volume qui en constitue les prolégomènes regorge de références à Ibn Arabî et à ses disciples directs ou indirects.

Quand les Turcs entreprendront de commenter à leur tour le *Mathnavî*, c'est tout naturellement avec la lumière de la *wahdat al-wujûd* et de l'enseignement akbarien qu'ils exploreront les mystères de l'inspiration Rûmienne.

Ce sont les Turcs, c'est-à-dire les Ottomans, qui vont commenter Rûmî, comme s'ils revendiquaient ce dernier comme un des leurs, pas seulement parce que c'est chez eux que se trouve son tombeau..., et là leur fil d'Ariane sera la *wahdat al-wujûd*. C'est cette conception qui leur permet de mettre de l'ordre dans l'océan d'Amour, de le rendre lisible et accessible à l'esprit. Ce sera encore un Ottoman qui fera le commentaire de Hâfez, l'autre grand monument de la poésie persane.

C'est qu'il faut bien le reconnaître, la Turquie Ottomane, héritière directe des Seldjoukides, restera encore longtemps le vrai centre de la spiritualité et de l'intellectualité musulmane.

Au 15^{ème} siècle, dans l'Iran central, Sâ'in al-Dîn Turka Esfahânî, également commentateur du *Fusûs al-Hikam*, aura besoin pour se justifier devant ses

¹¹ Commentaire intitulé *Nusûs al-khusûs fî tarjomat al-Fusûs*, vol. 1, édition Rajab-Ali Mazlûmî, Téhéran, 1980.

¹² Khawarezmî, Hosseyn, *Sharh-e Fosûs-ol-Hikam*, édition de N. M. Heravî.

¹³ *Jawâhir ol-asrâr*, édition du Dr Muhammad-Javâd Sharîat, Isfahan, 1360 hégire solaire/1402 hégire lunaire.

accusateurs de montrer que les idées qu'il expose n'ont rien de subversif et sont monnaie courante en Anatolie (Rûm).

Même aujourd'hui, c'est la ferveur populaire, les efforts des intellectuels et des chercheurs qui pallient cette insuffisance.

Les œuvres d'Ibn Arabî et de Rûmî ont eu des fonctions différentes mais complémentaires dans la structuration de l'intellectualité musulmane. Rûmî a grandi dans une ambiance déjà fortement empreinte par la doctrine du grand maître andalou.

C'est par conséquent à raison qu'il a été dit que le *Mathnawi* est l'expression persane des *Futuhât al-Makkiyya*.

Pour conclure, Nezâmî-e Bâkharzî nous rapporte que son maître Jâmî a dit qu'Ibn Arabî fut « pour les Arabes ce que fut Rûmî pour les peuples de langue persane (*'ajam*). Dans la poésie de Rûmî, il y a autant de propos difficiles à comprendre et de portée étrange qui transmettent à l'élite et au commun, un parfum de suspicion, qu'il n'y en a chez Ibn Arabî qui a connu les puissantes saisies de l'amour au point d'en être submergé... J'ai pendant dix à quinze ans, travaillé à comprendre et à appréhender dans leur réalité les intentions d'Ibn Arabî, mais le voile du doute ne se levait pas devant mon regard jusqu'au jour où je pus avoir sous les yeux les ouvrages du shaykh Sadr al-Dîn Qûnawî qui était un prince seldjoukide d'Anatolie, et faisait partie des disciples d'Ibn Arabî... Grâce à lui, une partie des principes cachés s'est dégagée du voile, a pris une apparence plus claire et une forme plus explicite... mais une autre partie revêtait encore une portée inaccessible et cachée...¹⁴».

¹⁴ *Mâqâmât-e Jâmî*, pages 90 et 91

On le voit, pour Jâmî, c'est le shaykh Sadr al-Dîn dont nous avons rappelé au début de notre propos, le jugement sur Rûmî, - qui a fourni les clefs de lecture d'Ibn Arabî et par voie de conséquence celles de Rûmî.

Omar BENAÏSSA

Paris