Hujwirî

Somme spirituelle

Soufisme et connaissance
Les Compagnons : premiers Califes et Imâms
Les Soufis fondateurs et les confréries
Les onze dévoilements

Traduit du persan présenté et annoté par Djamshid Mortazavi

Islam/Sindbad

Somme spirituelle

Kashf al-Mahjûb li-Arbâb al-Qulûb

Traduit du persan, présenté
et annoté par Djamshid Mortazavi

Sindbad
1 et 3 rue Feutrier
Paris 18

Droits réservés pour tous pays.
© Éditions Sindbad, Paris, 1988.
ISBN 2.7274.0149.3

Présentation

Kashf al-Mahjûb li-Arbâb al-Qulûb (« Le Dévoilement des mystères pour ceux qui possèdent un cœur »), tel est le titre original du présent ouvrage. Nous lui avons préféré *Somme spirituelle* pour mieux révéler la richesse et la polyphonie de ce livre, qui est l'*opus magnum* de l'auteur, et qui déborde très largement la question du dévoilement (laquelle en couvre à peine le dernier tiers).

Shaykh Abû'l-Hasan 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî al-Hujwirî al-Ghaznawî, surnommé Dâtâ Gang-Bakhsh, auteur du Kashf al-Mahjûb li-Arbâb al-Qulûb *(« Le Dévoilement des mystères pour ceux qui possèdent un cœur »)*[1] *naquit à Ghazna*[2]*. Jullâb et Hujwir sont situés dans les environs de Ghazna. Le père de notre auteur était originaire du premier et sa mère du second. Sa famille était célèbre pour sa sainteté et le tombeau de ses parents devint un lieu de pèlerinage après leur mort.*

Nous ne possédons pas d'indications sûres au sujet de la date de naissance de Hujwirî; nous savons seulement qu'elle se situe dans la dernière décennie du quatrième siècle de l'hégire, et la date la plus probable est entre 390-395 de l'hégire. Mais, en ce qui concerne sa mort, nous avons assez de documents : ils indiquent que la date doit être fixée entre 466 et 469. Les opinions varient, toutefois, entre 456 et 469 (1063-1076). Mais comme l'on sait que le shaykh Abû'l-Qâsim al-Qushayrî mourut en 465 et que

1. Par abréviation, le titre original de ce livre est devenu célèbre en tant que *Kashf al-Mahjûb*, littéralement, le *Dévoilement de ceux qui sont voilés.*
2. Ghazna était la capitale de l'Iran sous le règne du sultan Mahmûd Ghaznavi. Aujourd'hui, cette ville se situe en Afghanistan.

Hujwirî vivait encore, la date que nous avons donnée ci-dessus nous paraît plus probable.

Nous n'avons que peu d'informations quant aux événements de la vie de Hujwirî; nous savons cependant qu'il fit de nombreux voyages et visita la Syrie, le Turkistan, l'Azerbaïdjan, l'Iraq et les bords de la mer Caspienne; le plus grand de ses voyages fut, bien entendu, celui qu'il effectua en Inde. S'il devint très célèbre après son séjour à Lahore, ce ne fut pourtant pas là le commencement de sa renommée; en effet, lorsqu'il se trouvait à Ghazna à la cour du sultan Mahmûd, il jouissait d'une grande réputation de savant et l'on raconte beaucoup d'anecdotes au sujet du débat qui l'opposa aux philosophes indiens, à la cour royale, et dont il sortit vainqueur. Dans son Kashf al-Mahjûb, *il se plaint de la perte de ses livres et documents restés à Ghazna. On peut supposer que son séjour à Lahore fut une obligation, et qu'il ne pouvait peut-être pas retourner à Ghazna. Il se rendit en Inde et à Lahore vers l'an 431 de l'hégire et y resta jusqu'à sa mort, c'est là qu'il est enterré. Pendant trente-cinq ans, il témoigna d'un grand zèle pour répandre l'islam en Inde.*

On peut constater, d'après les ouvrages et les chroniques des saints, parus à cette époque et dans les siècles suivants, que Hujwirî était tenu pour un savant théologien et mutakallim *(philosophe scolastique) et aussi pour un grand shaykh soufi.*

Dans le Kashf al-Mahjûb, *il parle des grands shaykhs avec respect, mais nous le voyons porter des jugements à propos de certains d'entre eux; il accuse certains shaykhs « enivrés »* (ahl-i sukr) *d'être égarés par l'orgueil de la jeunesse, tandis qu'il défend d'autres shaykhs accusés par les autorités religieuses orthodoxes. Ceci nous montre qu'il était conscient de sa réputation et de la place qu'il occupait parmi les savants des sciences religieuses; en effet, il explique et corrige les opinions des shaykhs, et ne parle pas pour le commun des gens.*

Les œuvres de Hujwirî ne se limitent pas au Kashf al-Mahjûb *et nous connaissons les titres de dix livres dont seul le présent ouvrage est parvenu jusqu'à nous. Les autres œuvres de Hujwirî étaient ainsi titrées :*

1. Minhaj al-dîn *(règles du soufisme et ses spécificités);*

2. Kitâb al-bayân li ahl-'iyân *(la voie et la recherche qui nous font parvenir à l'union avec Dieu);*

3. Bahâr al-qulûb *(« le printemps des cœurs », au sujet des mystiques et des voies permettant de recéler un cœur pur, tel un miroir reflétant la vérité divine);*

4. Al-Ri'ayat li-huqûq Allâh *(« L'accomplissement des devoirs envers Dieu », à propos du* tawhîd, *« Unicité divine », et de la connaissance de la véritable signification de l'Unité, laquelle est le* tawhîd *des* 'ârif *(mystiques musulmans).*

5. *Un livre concernant les idées et les pratiques de Husayn ibn Mansûr al-Hallâj;*

6. Kitâb-i-fanâ-i-baqâ *(« Livre de l'annihilation et de la subsistance en Dieu ». Ce livre montre l'importance du* nafs *— l'âme charnelle — obstacle pour parvenir au* fanâ *et obtenir le véritable* baqâ. *Le chercheur mystique* (sâlik) *doit franchir successivement plusieurs étapes, en luttant contre ses désirs charnels, sa vanité, son ignorance);*

7. Asrâr al-khiraq wa'l-ma'ûnât *(« Le secret de l'habit mystique », règles concernant le vêtement des soufis);*

8. Diwân, *recueil des poèmes de Hujwirî.*

Outre ces neuf ouvrages dont nous ne connaissons que les titres, Hujwirî mentionne certains livres qu'il aurait écrits, sans indiquer leurs noms. Nous possédons heureusement le texte intégral du Kashf al-Mahjûb, *son œuvre la plus importante.*

Nous l'avons vu, Hujwirî était aussi poète, et il raconte, dans le Kashf al-Mahjûb, *que ses poèmes avaient été volés par des gens malhonnêtes qui se les étaient attribués. Son œuvre en prose nous indique qu'il était un écrivain célèbre de la littérature persane. Son style était inégalé, non seulement à son époque, mais des siècles après lui. Il connaissait également la langue arabe qu'il maîtrisait parfaitement.*

Quoique Hujwirî n'ait pas eu l'intention de fonder une tarîqa *(confrérie soufie) particulière, car il souhaitait seulement faire connaître un soufisme authentique, il convient de rappeler qu'en son temps il était considéré comme un grand shaykh, dirigeant*

une branche du soufisme comportant certaines caractéristiques révélatrices de son origine iranienne. On peut constater qu'il existe un climat particulier concernant les conceptions mystiques chez les soufis d'origine iranienne, notamment chez ceux du Khorassan. Une étude approfondie serait nécessaire pour montrer cette spécificité. Quoique chez Hujwirî cette tendance soit très modérée, on peut cependant la déceler en comparant son œuvre à celles des autres soufis.

Il était sunnite. Dans sa tarîqa *— en dépit de sa réticence à s'affirmer comme chef de confrérie — il avait adopté, au point de vue des* usûl *(principes religieux fondamentaux) la doctrine asharite; et, au point de vue des* furû' *(règles dérivées, ou pratique), celle de Hanbal. Ses efforts consistèrent à tenter de concilier les idées de ce dernier avec le mysticisme et le soufisme. Dans la* tarîqa *de Hujwirî, la notion de* fanâ *(annihilation en Dieu) occupe une grande place et, d'après lui, tous les chemins vers Dieu doivent y aboutir.*

A l'instar de la plupart des mystiques musulmans et de la majorité des soufis, Hujwirî a été présenté par les orientalistes comme un partisan de la doctrine de wahdat-i-wujûd *(Unité de l'Existence). R.A. Nicholson, dans son introduction à la traduction anglaise*[1] *de* Kashf al-Mahjûb, *a traduit l'expression* wahdat-i-wujûd *par « panthéisme ». Tout en admettant cette traduction, nous devons remarquer que, si nous considérons Hujwirî comme un véritable partisan de la doctrine de* wahdat-i-wujûd, *nous ne pouvons adopter, en ce qui le concerne, la traduction de « panthéisme », car il ne s'agit là, d'après lui-même, que d'une explication profonde et mystique du* tawhîd. *C'est peut-être cette acceptation modérée et limitée du* wahdat-i-wujûd *et sa définition religieuse, et non pas philosophique, chez certains soufis, qui a incité Nicholson, dans son étude sur le mysticisme musulman, à revenir sur sa première traduction et à choisir celle de « panthéisme ». Mais, même cette traduction n'exprime pas de façon adéquate le* wahdat-i-wujûd *mystique et philosophique comme*

1. London, 1911, p. XXI.

courant de pensée particulier. L'utilisation simpliste de ce terme ne conduit qu'à la confusion des thèmes et à la perplexité des chercheurs.

Hujwirî lui-même récuse cette « accusation » panthéiste. Wahdat-i-wujûd *soulève le problème le plus difficile à résoudre dans le soufisme et la philosophie islamique. Sa subtilité a égaré de nombreux spécialistes. Il existe deux sortes de* wahdat-i-wujûd : *la première se définit comme l'Unité de l'Existence en tant que signification profonde et véritable du* tawhîd *(Unité divine) et donc est acceptable par les autorités religieuses; Hujwirî partage cette opinion; la seconde désigne la notion de l'Unité absolue de l'Existence*[1]*, dans la pleine acception de cette expression, à savoir, la croyance à une Existence unique englobant à la fois le Créateur et toutes les créatures, Dieu est l'unité du monde, tout est en Dieu, donc Dieu est le seul existant qui englobe l'ensemble de ce qui existe, notion qui a toujours été accusée d'être un matérialisme et un naturalisme déguisés, et faisait courir un risque de mort et d'exclusion de la communauté musulmane.*

La distinction entre ces deux définitions nous paraît contestable. De sa première interprétation, qui fonde le tawhîd, *la notion de* wahdat-i-wujûd *ne peut qu'être étendue à la seconde acception : Unité réelle de tout ce qui existe, Dieu et le monde ne faisant qu'un, Dieu étant l'Essence et les êtres des attributs. Ainsi pourrait-on traduire, à bon droit selon nous, l'expression* wahdat-i-wujûd *par « panthéisme (spirituel) ».*

En Occident, la notion de wahdat-i-wujûd *a fait l'objet d'un long débat qui continue encore. Cela est dû, sans doute, à un manque de familiarité avec ce courant de pensée. Une autre cause de difficulté pour la compréhension de cette notion provient de l'opposition des autorités religieuses à l'enseignement mystique et, en particulier, à ce qui frôlait le* wahdat-i-wujûd. *Aussi les soufis ont-ils convenu de garder le silence sur de tels sujets. On sait que Hallâj a été supplicié à Bagdad en 922 parce qu'il avait*

1. Pour ceux qui n'acceptent pas cette distinction se pose une question : si la doctrine de *wahdat-i-wujûd* ne concerne que la signification profonde du *tawhîd*, pourquoi le fait de lui appartenir a-t-il été considéré comme motivant une accusation grave?

proclamé : « Ana-l-Haqq » *(Je suis la Vérité Suprême). Après sa mort, les shaykhs soufis ont admis que la faute de Hallâj consistait à avoir révélé publiquement un secret qui ne devait pas être divulgué.*

Hujwirî appartient à une branche du soufisme appelée ahl-i-sahw *(soufis de la « sobriété ») et il favorise l'ascétisme et l'austérité. Il se rattache plutôt aux* ahl-i-qabd *(soufis du « resserrement » du cœur) et il affirme que les soufis qui possèdent le* tamkîn *(stabilité spirituelle) sont les plus dignes de confiance. C'est la raison pour laquelle le* Kashf al-Mahjûb *évoque le* samâ' *(danse et chant mystiques) de façon plutôt défavorable. Hujwirî refuse de telles cérémonies, à l'égard desquelles il se méfie, en raison des risques d'égarement qu'elles comportent. D'autre part, il déclare que même les grands shaykhs soufis doivent se conformer à la Loi religieuse* (sharia) *et obéir à ses prescriptions*[1].

Le shaykh direct de Hujwirî était le shaykh Abû'l-Fadl Muhammad ibn al-Hasan al-Khuttalî, et la « chaîne initiatique » de ces shaykhs était la suivante : Abû'l-Hasan-al-Husrî al-Basrî, Abû Bakr Shiblî, et Abû'l-Qâsim al-Junayd ibn Muhammad ibn al-Junayd al-Baghdâdî. Tous ces shaykhs appartenaient à la catégorie des ahl-i-sahw *(soufis « sobres »)*[2].

Dans certains traités, Hujwirî est désigné comme l'un des awtâd *(piliers mystiques) et on va jusqu'à le considérer comme le* qutb *(pôle mystique). C'est une attribution discutable, car de nombreux shaykhs, et Hujwirî lui-même, sont d'avis qu'il ne peut exister qu'un seul* qutb *en ce monde, et que personne ne peut le connaître, à l'exception des saints.*

Ceci nous montre en quelle estime était tenu Hujwirî à son époque. Cette vénération a continué après sa mort et sa tombe, à Lahore, est encore, de nos jours, un lieu de pèlerinage.

Une grande compétence est également reconnue à Hujwirî en matière de sciences religieuses, notamment de tafsir *(exégèse cora-*

1. Il s'agit d'un des sujets les plus discutés au sein du soufisme, tant entre les soufis eux-mêmes qu'avec leurs adversaires.
2. Hujwirî n'était pas favorable aux soufis « enivrés » *(ahl-i-sukr). Cf.* les chapitres sur les Tayfûrî, les Junaydî, etc.

nique) et de hadiths *(Traditions prophétiques), de* fiqh *(jurisprudence), de* mantiq *(logique) et de* kalâm *(scolastique). Mais Hujwirî considérait ces sciences comme superficielles et exotériques, il ne leur attachait pas une grande importance. Selon lui, ce qui est essentiel pour le chercheur de vérité (le mystique), c'est la connaissance du cœur, la purification de l'âme, l'anéantissement des désirs charnels, dans l'espoir d'obtenir la capacité de* kashf *(dévoilement) et de* shuhûd *(vision mystique); le but suprême du soufi est de parvenir au* fanâ *(annihilation en Dieu), c'est-à-dire, au véritable* baqâ *(persistance en Dieu).*

Le Kashf al-Mahjûb *est l'un des rares documents concernant le soufisme qui remonte au V^e^ siècle de l'hégire. Il a sans doute été rédigé par Hujwirî vers l'an 450, c'est-à-dire une dizaine d'années avant la mort de Qushayrî, qui date, nous l'avons vu, de l'an 465. Antérieurement à cet ouvrage, le plus ancien livre que nous possédions sur le soufisme est le* Kitâb al-Luma' *d'Abû Nasr al-Sarrâj (mort en 377 ou 378) en langue arabe. Ce traité a peut-être été consulté par Hujwirî. Une autre œuvre contemporaine du* Kashf al-Mahjûb, *est la* Risâlat al-Qushayriya *d'Abû'l-Qâsim al-Qushayrî, rédigé quelques années plus tôt. Sans nul doute, ce livre n'est pas comparable à l'œuvre de Hujwirî, tant en ce qui concerne le style que les idées et les sujets traités, et son intérêt est bien moindre.*

Les auteurs d'ouvrages postérieurs au V^e^ siècle ont tous consulté le Kashf al-Mahjûb *comme base de leur travail; ce fut notamment le cas du shaykh Farîd ud-Dîn 'Attâr pour son* Mémorial des saints (Tadhkirat al-awliyâ). *L'ouvrage de Hujwirî, contrairement à certains autres, ne se contente pas de citer des anecdotes et des sentences des grands shaykhs; il explique plutôt les idées et les problèmes au sein de la communauté soufie; il s'étend sur les termes techniques et rapporte les diverses opinions qui éclairent les principes du soufisme, sans prendre parti. Il chemine de la première « station »* (maqâm) *sur la Voie, c'est-à-dire le repentir* (tawba), *jusqu'à la dernière, qui est l'annihilation en Dieu* (fanâ). *Un des traits les plus importants de ce livre est que Hujwirî n'a pas expliqué les termes et principes d'après son opinion*

personnelle ni d'après celles ayant cours dans sa tariqa, *mais, au contraire, il a cité les conceptions de tous ceux qui, avant lui, ont étudié le soufisme. Cela confère à son œuvre un caractère scientifique.*

Nous trouvons ici, pour la première fois, une étude assez méthodique des différentes branches du soufisme. Hujwirî analyse douze confréries soufies, et sa classification a été reprise par d'autres.

Hujwirî a présenté tous les grands personnages religieux de son temps comme des shaykhs soufis, il n'établit aucune distinction entre ceux-ci et les autorités religieuses et les juristes. Cette façon de considérer le soufisme a pu créer, dans les siècles postérieurs, une certaine confusion. Hujwirî parle dans le Kashf al-Mahjûb, *dans les mêmes termes et avec une considération égale, de personnalités aussi diverses que Abû Hanîfa, et Ahmad ibn Hanbal, d'une part, et d'Abû Yazîd Bistâmî et Abû Sa'id Abû'l-Khayr, d'autre part. Cette manière, tout en étant utile pour faire connaître les savants et les soufis, risque d'entraîner des difficultés pour saisir dans sa spécificité ce courant de la pensée musulmane. Il est souhaitable de ne pas confondre les théologiens, les juristes et les autorités religieuses du temps avec des shaykhs soufis. Cependant, cet amalgame n'est pas étonnant de la part d'un soufi comme Hujwirî, lequel considère le soufisme comme une voie spirituelle, profonde et authentique, qui implique l'observance exacte et fidèle des obligations de la* sharia *(voir chapitre sur l'Union* « jam' » *et la Séparation* « tafriqa ») *conjointe à la recherche du véritable* tawhîd *(Unicité divine).*

Dans son Kashf al-Mahjûb, *Hujwirî critique les soufis qui, d'une façon ou d'une autre, sont sortis des limites théologiques et des pratiques de l'islam. Il conteste les efforts faits par certains soufis pour obtenir le dévoilement* (kashf) *et la vision* (shuhûd) *par les moyens, ambigus à son avis, de la danse et des chants mystiques* (samâ') *ou bien par ce qu'on appelle l'enivrement mystique.*

D'autre part, il n'admet pas l'utilisation exagérée de la raison ('aql) *pour l'explication intellectuelle des principes religieux, ce que prônaient les mu'tazilites. A cette époque existait une hostilité manifeste entre les asharites (disciples d'Abû Mûsâ Ash'arî)*

et les mu'tazilites (disciples de Wâsil ibn 'Atâ). Hujwirî dans son livre ne manque pas les occasions de critiquer vivement leur rationalisme (voir le chapitre sur les prodiges et les miracles).

Le Kashf al-Mahjûb *est un ouvrage traitant de différents sujets susceptibles de donner lieu à plusieurs livres. Hujwirî a présenté ses idées à propos de nombreux thèmes religieux, philosophiques, mystiques. On peut le diviser en quatre parties :*

1. La première partie, qui commence par l'introduction et le chapitre sur la science et qui se termine avec le chapitre sur le blâme (malâma), *est consacrée aux principes du soufisme et à ses courants les plus importants, et pourrait constituer un traité séparé.*

2. La seconde partie est, nous l'avons dit, un « mémorial » détaillé concernant les grands shaykhs et soufis, en commençant par les compagnons du Prophète et mentionnant les mystiques et les jurisconsultes, selon une méthode qui lui est propre; il étudie, en outre, les caractéristiques de la doctrine de chacun d'eux et, à la fin, il situe géographiquement les soufis de son temps. Cette partie, à elle seule, représente un travail comparable au Tadhkirat al-awliyâ *de 'Attâr et à la* Risâlat *de Qushayrî.*

3. La troisième partie débute par le chapitre consacré à l'examen des différences existant entre les tarîqât *(confréries); Hujwirî les classe en douze branches qu'il décrit avec une très grande précision. Il a choisi les thèmes majeurs de chaque* tarîqa *et il les commente selon l'interprétation qui en est faite par les confréries elles-mêmes. Ce n'est qu'à la suite de ces exposés objectifs qu'Hujwirî se permet de donner son opinion personnelle. Dans cette division, Hujwirî traite notamment des différences entre les « prodiges »* (karâmât) *et les « miracles »* (mu'jizât), *les « saints »* (awliyâ) *et les prophètes* (anbiyâ), *ainsi que d'autres questions, objets de controverses au sein de ses contemporains. Enfin, il traite d'une manière très concentrée des conceptions de l'esprit* (rûh) *chez les grands penseurs de son époque et conclut en donnant son avis personnel.*

4. La quatrième et dernière partie constitue une étude tout à fait distincte. Il y est traité de onze dévoilements, que l'on peut classer en trois groupes :

a. Du premier au huitième dévoilement, se déploient les principes de la foi musulmane : Profession de foi, prière, jeûne, dîme, pèlerinage. Hujwirî expose les opinions des grands shaykhs et soufis puis apporte sa propre conception. Ses explications et définitions conjoignent les règles exotériques et les interprétations mystiques et soufies. Comme nous l'avons indiqué plus haut, Hujwirî adopte la doctrine asharite en ce qui concerne les principes religieux (usûl ud-dîn), *mais, au point de vue des règles dérivées* (furû'), *il opte pour les idées hanbalites.*

b. Le neuvième dévoilement traite des habitudes qui doivent être celles, non seulement des chercheurs de vérité, mais aussi de tous les vrais musulmans. Il est question de l'amitié, de la compagnie, des voyages, des repas, des façons de parler, bref, du respect des bonnes manières et du juste milieu en toutes choses.

Les attitudes préconisées s'imposent en plus de l'observance des obligations religieuses. Les préoccupations d'ordre spirituel ne doivent pas aboutir à la négligence des règles qui gouvernent la vie sociale et quotidienne.

c. Dans les dixième et onzième dévoilements, Hujwirî explique à nouveau, avec finesse, certains termes du langage mystique. Ce chapitre complète la première et la troisième partie de l'ouvrage, consacrées aux principes du soufisme.

Dans le onzième dévoilement, Hujwirî analyse de nouveau le samâ' *et avertit des risques qu'il peut entraîner.*

Ainsi donc, l'ouvrage de Hujwirî rassemble un traité des principes du soufisme, un mémorial des saints, une exégèse des idées et des règles d'une vie consacrée à la recherche de la Vérité.

Nous disposons de certains manuscrits de Kashf al-Mahjûb *assez fiables et très proches de l'époque de Hujwirî. Parmi eux, les plus importants sont les suivants :*

1. manuscrit de Téhéran;

2. manuscrit du British Museum;

3. manuscrit de l'Indian Office (London);

4. manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris.

Le manuscrit le plus exact est celui de Téhéran; il est le plus proche de l'époque de notre auteur, et on pense qu'il possède même des corrections autographes.

Tout en se fondant sur ce manuscrit, et en le comparant aux autres, on a établi une édition critique qui s'appelle « exemplaire de Téhéran », publiée par l'Islamic Books Foundation (Centre de recherches de l'Iran et du Pakistan, Lahore-Islamabad, 1978, 367 pages). Bien qu'elle soit l'une des meilleures, cette édition comporte de nombreuses fautes, notamment typographiques.

Nous avons donc utilisé ce manuscrit pour notre traduction. Il était conservé dans une bibliothèque privée[1]*, et, jusqu'à une époque récente, les spécialistes ignoraient son existence. Il existe, bien entendu, d'autres manuscrits, dans différents pays, mais leur importance est moindre*[2].

Le Kashf al-Mahjûb *a été édité en lithographie, et il existe quatre éditions critiques qui, à notre avis, ne sont pas tout à fait fiables :*

1. L'édition de Lahore.

2. L'édition de Leningrad par W. Schukowski[3].

3. L'édition de Téhéran par M. Qawim[4].

4. L'édition de Lahore-Islamabad, faite sur le manuscrit de Téhéran[5].

L'édition de Lahore et celle de Leningrad présentent des fautes très graves, et l'on ne peut les utiliser sans éviter les contresens et les erreurs documentaires.

La traduction anglaise de R.A. Nicholson (E.J.W. Gibb Memorial, London, 1911) est faite à partir de l'édition de Lahore, avec des consultations des manuscrits 2 et 3. Bien qu'il s'agisse d'un travail original et important, il comporte de nombreuses erreurs;

1. Le manuscrit de Téhéran était conservé dans la bibliothèque de M. Mahiquli Hidâyat.
2. Parmi les autres manuscrits, ceux de Leningrad et de Lahore semblent les plus dignes de confiance.
3. C'est la première édition critique du *Kashf* qui est apparue peu après la traduction anglaise par R.A. Nicholson. L'édition de Lahore n'est pas une édition critique.
4. A ne pas confondre avec le manuscrit de Téhéran.
5. Islamic Books Foundation, 1978.

certains passages présentent des contresens et sont parfois incompréhensibles. Notons en passant que la traduction en arabe du Kashf al-Mahjûb *est loin d'être parfaite tant pour les manuscrits consultés que pour le contresens.*

En ce qui concerne notre traduction, étant donné que nous sommes persuadés qu'il n'existe pas d'édition critique parfaite, nous avons dû comparer plusieurs éditions en prenant, comme nous l'avons déjà indiqué, pour base l'édition 4 (voir note 11), tout en y apportant quelques corrections au moyen des éditions 1, 2 et 3[1].

Les principales variantes entre le manuscrit de Téhéran et celui de Lahore se situent au début de l'ouvrage, notamment dans l'introduction et le chapitre premier. Nous avons adopté à cet égard une méthode critique : il convenait d'être prudent et de ne pas abandonner les parties originales, car nous souhaitions traduire un texte intégral. Traduire quelques phrases peut-être apocryphes valait mieux que de les supprimer en supposant qu'elles n'étaient pas authentiques. Aussi avons-nous traduit tous les passages existant dans d'autres éditions qui nous paraissaient pouvoir légitimement être attribués à l'auteur.

A cette époque, les copistes étaient des gens cultivés; ils ajoutaient parfois au texte original des versions du Qor'ân *ou des* hadiths *(Traditions du Prophète), et même, selon leurs opinions personnelles, des anecdotes.*

Tout en rendant hommage aux travaux de nos prédécesseurs, nous espérons que la traduction française du Kashf al-Mahjûb *sera de nature à faire connaître, dans son intégralité, une œuvre à laquelle ne cessent de se référer, depuis des siècles, tous ceux qui s'intéressent au courant majeur de la spiritualité islamique.*

Dj. Mortazavi, *juin 1986.*

1. Il ne faut pas confondre l'édition appelée « édition de Lahore » (éd. 1) avec l'édition « Lahore-Islamabad » (éd. 4) qui est appelée « l'exemplaire de Téhéran ».

Somme spirituelle

Préambule

Au nom de Dieu, le Compatissant, le Miséricordieux.

Ô Seigneur, octroie-nous une miséricorde venant de Toi, et accorde-nous une façon d'agir juste!

Louange à Dieu, qui a révélé les secrets de Son royaume à Ses saints et a dévoilé les mystères de Sa puissance à Ses intimes, et a versé le sang des amoureux avec l'épée de Sa gloire, et a fait goûter la joie de Sa communion au cœur de ceux qui sont passionnés pour Lui; c'est Lui qui rend les cœurs morts à la vie par la lumière de la perception de Son éternité et de Sa majesté et qui les réanime avec l'esprit de la connaissance en révélant Ses Noms.

Et que la paix soit sur Son messager, Muhammad, sa famille, ses compagnons et ses épouses!

'Alî ibn 'Uthmân ibn 'Alî al-Jullâbî al-Ghaznawî al-Hujwirî, que Dieu soit satisfait de lui! dit ce qui suit :

J'ai demandé la bénédiction de Dieu et j'ai purifié mon cœur de motifs me concernant, et je me suis mis à l'œuvre à cause de votre invitation — que Dieu vous rende heureux! — et j'ai résolu

d'écrire ce livre, que j'ai appelé *Kashf al-Mahjûb :* Le dévoilement du voilé *(Révélation du mystère),* et je prie Dieu de m'aider et de me protéger pour le finir et je renonce à ma propre force et capacité en paroles et en actions. C'est Dieu qui accorde le succès.

Section

Deux considérations m'ont incité à inscrire mon nom au début de ce livre : l'une particulière et l'autre générale. En ce qui concerne cette dernière, lorsque des personnes ignorantes de cette science voient un nouveau livre, dans lequel le nom de l'auteur n'est pas indiqué en différents endroits, ils s'attribuent cet ouvrage. Cela m'est arrivé deux fois : un certain individu m'a emprunté mon recueil de poésie dont il n'y avait pas d'autre exemplaire. Il a conservé le manuscrit en sa possession, il a effacé mon nom, il a rendu mon travail inutile. J'ai aussi composé un autre livre, intitulé *Minhâj al-dîn,* « La voie de la religion », sur la méthode du soufisme. Un misérable prétentieux, dont les paroles n'ont pas de poids, a effacé mon nom de la page de titre et a affirmé au public qu'il en était l'auteur, bien que les connaisseurs se riaient de lui. Dieu le Très-Haut lui montra le caractère impur de son acte, et effaça son nom à lui du registre de ceux qui cherchent à franchir le portail divin.

Pour ce qui se rapporte à la considération particulière, quand les gens voient un livre et savent que son auteur est compétent dans la discipline dont il traite et est profondément versé en cette science, ils jugent ses mérites plus équitablement et s'appliquent plus sérieusement à le lire et à s'en souvenir, de sorte que l'auteur ainsi que le lecteur soient satisfaits.

En utilisant les mots « J'ai imploré la bénédiction de Dieu », je désirais observer le respect dû à Dieu, qui a dit à Son Envoyé : « *Quand vous lisez le* Qor'ân, *prenez refuge en Dieu contre Satan le lapidé* (*Qor'ân,* XVI, 100). » Implorer la bénédiction signifie

« soumettre toutes ses affaires à Dieu le Très-Haut et L'invoquer ». Le Prophète (sur lui la paix) avait l'habitude d'enseigner à ses disciples de solliciter une bénédiction alors qu'il nous enseignait le *Qor'ân*. Lorsqu'un homme reconnaît que son bien-être dépend de ses propres efforts et prévisions, mais que chaque bien et chaque mal qui lui advient est décrété par Dieu le Très-Haut, qui sait mieux ce qui lui est salutaire, il ne peut faire autrement que se soumettre à la destinée et implorer Dieu de le délivrer de la méchanceté de son âme charnelle et de lui octroyer ce qui lui est bon. Chaque créature doit demander la bénédiction de Dieu sur chacune de ses entreprises afin que Dieu le Très-Haut le protège de tous les dangers, périls et calamités. « *La victoire appartient à Dieu.* »

En ce qui concerne les paroles « *J'ai purifié mon cœur de tous les motifs se rapportant au moi* », aucune bénédiction ne provient de quelque chose en quoi l'intérêt égoïste a une part. Si l'homme égoïste réussit dans son dessein, cela l'amène à la perdition, car « *l'accomplissement d'un dessein égoïste est la clé de l'enfer* », et s'il échoue, il aura néanmoins retiré de son cœur les moyens d'obtenir le salut, car « *la résistance aux impulsions égoïstes est la clé du paradis* », comme Dieu a dit : « *Quiconque aura préservé son âme des passions, le paradis sera son refuge* » (*Qor'ân*, LXXIX, 40-41). Ils agissent pour des motifs égoïstes quand ils désirent autre chose que de plaire à Dieu et d'échapper au châtiment divin. Les folies de l'âme n'ont pas de limites et ses manœuvres sont cachées à la vue. Si Dieu veut, on trouvera un chapitre sur ce sujet à la place qui convient dans le présent ouvrage.

Pour ce qui est de la phrase « *Je me suis mis à l'ouvrage en accord avec votre invitation et j'ai fermement résolu de satisfaire à tous vos souhaits au moyen de ce livre* », étant donné que vous m'avez jugé digne que me soit demandé d'écrire ce livre pour votre instruction, il m'incombait de répondre à votre demande. En conséquence, il convenait que je prenne la résolution inconditionnelle de mener complètement à bonne fin mon entreprise. Quand

quelqu'un commence un travail avec l'intention de le terminer, il peut être excusé si des imperfections apparaissent dans son œuvre; et pour cette raison, le Prophète a dit : « *L'intention du croyant vaut mieux que son exécution.* » Le pouvoir de l'intention par lequel un homme progresse d'une catégorie à une autre, sans aucun changement extérieur, est bien grand.

Si quelqu'un souffre de la faim pendant un temps sans avoir eu l'intention de jeûner, il n'obtient pas de récompense *(thawab)* pour cela dans l'autre monde; mais s'il forme dans son cœur l'intention de jeûner, il devient l'un des favoris de Dieu *(muqarrabân)*. Et aussi, un voyageur qui demeure pendant un temps dans une ville ne devient pas un résident avant d'avoir l'intention d'y résider. Une bonne intention est préalable à l'exécution convenable de chaque acte.

Lorsque j'ai dit que j'ai appelé ce livre « *La Révélation du mystère* », mon intention était que le titre de l'œuvre indique son contenu aux personnes douées d'intuition. Il faut savoir que tous les hommes sont voilés par rapport à la subtilité de la recherche (spirituelle), excepté les saints de Dieu le Très-Haut et Ses amis choisis; et, étant donné que ce livre est une élucidation de la Voie de la Vérité, et une explication des paroles mystiques, et un dévoilement de l'être humain, aucun autre titre ne lui convient.

Essentiellement, le dévoilement *(kashf)* est la destruction de ce qui est voilé, de même que le voile détruit la révélation *(mukâshafa)* et de même que, par exemple, celui qui est près ne peut supporter d'être loin, et celui qui est loin ne peut pas supporter d'être près; ou comme un animal qui est engendré par le vinaigre meurt quand il tombe dans une autre substance, tandis que les animaux qui sont engendrés par d'autres substances périssent si on les met dans du vinaigre. Le sentier spirituel est dur à traverser, excepté pour ceux qui ont été créés à cette fin. Le Prophète (sur lui le salut et la paix!) a dit : « *Chacun trouve facile ce pour quoi il a été créé.* »

Dieu le Très-Haut a créé chaque être humain pour une tâche particulière et a rendu son chemin facile. Il existe deux voiles;

l'un est le « voile qui couvre » *(hijâb-i raynî)* (Dieu nous protège contre cela!), qui ne peut jamais être retiré; et l'autre est le « voile du nuage » *(hijab-i ghaynî)*, qui peut être enlevé rapidement. L'explication est la suivante : un homme est voilé par rapport à la vérité par son essence *(dhât)*, de sorte que pour lui la vérité et la fausseté sont une même chose. Un autre homme est voilé par rapport à la vérité par ses attributs *(sifât)*, de sorte que sa nature et son cœur cherchent continuellement la vérité et s'enfuient loin de la fausseté. Le voile de l'essence, qui est celui de la « couverture » *(raynî)* n'est jamais retiré. *Rayn* est synonyme de *khatm* (sceau) et *tab'* (nature). Ainsi Dieu le Très-Haut a dit : « *Leurs actions ont étendu une couverture (de rouille) sur leurs cœurs* » (*Qor'ân*, LXXXIII, 14); ensuite, il a rendu le sens de ceci manifeste, et Il a dit : « *Quant aux incrédules, il est vraiment indifférent pour eux que tu les avertisses ou que tu ne les avertisses pas : ils ne croient pas.* » (*Qor'ân*, II, 6)

Puis il en a expliqué la cause, disant « *Dieu a mis un sceau sur leur cœur* » (*Qor'ân*, II, 7). Mais le voile des attributs, qui est celui du « nuage » *(ghaynî)* peut être retiré par moments, car l'essence n'admet pas de changement, mais la modification des attributs est possible. Les shaykhs soufis ont fait plusieurs allusions subtiles au sujet de *rayn* et *ghayn*. Junayd dit : « Rayn *appartient à la catégorie des choses permanentes* (watanât) *et* ghayn *à la catégorie des choses éphémères* (khatârât). » *Watan* est permanent et *khatar* est contingent. Il est impossible de fabriquer un miroir à partir d'une pierre, même si de nombreux polisseurs se rassemblent pour essayer sur elle leur habileté, mais un miroir rouillé peut être rendu brillant quand on le polit; l'obscurité est inhérente à la pierre et la clarté inhérente au miroir; puisque l'essence est permanente, l'attribut est temporaire, il ne demeure pas.

J'ai composé ce livre pour les polisseurs des cœurs qui sont perturbés par le voile du « nuage », mais en qui la substance de la lumière de la Vérité existe, afin que le voile puisse leur être retiré par la bénédiction de sa lecture et qu'ils puissent trouver leur chemin vers la réalité spirituelle. Ceux dont l'être est com-

posé de refus de la Vérité et de la perpétration de la fausseté, n'y trouveront jamais leur voie, et ce livre ne leur sera d'aucune utilité.

Section

J'ai dit : « *Je prie Dieu de m'aider et de me secourir* »; Dieu seul peut aider un homme à accomplir de bonnes actions. Quand Dieu assiste quelqu'un à effectuer des actes méritant une récompense, cela est véritablement « le succès par Dieu » *(tawfîq).* Le *Qor'ân* et la *sunna* (les coutumes du Prophète) attestent l'authenticité du *tawfîq* et la Communauté musulmane tout entière est unanime à ce sujet, à l'exception de quelques mu'tazilites et qadarites qui affirment que le terme « *tawfîq* » est dénué de sens. Certains shaykhs soufis ont dit : « *Quand un homme obéit à Dieu, il reçoit de Dieu une force accrue* » et, à partir de ce moment, tout ce qu'il fait, agir ou ne pas agir, est l'acte et la création de Dieu : c'est pourquoi la force par laquelle un homme témoigne de l'obéissance envers Dieu est appelée *tawfîq.* L'étude de ce sujet, toutefois, ne serait pas à sa place ici. S'il plaît à Dieu, je vais retourner à présent à la tâche que vous avez proposée; mais avant de commencer, je vais rédiger votre question dans sa forme exacte.

La question proposée

Le questionneur, Abû Sa'îd al-Hujwirî, dit : Explique-moi le véritable sens de la voie du soufisme et la nature des « stations » *(maqâmât)* des soufis, et explique leurs doctrines et paroles, et rends pour moi claires leurs allégories mystiques, et la nature de l'amour divin, et comment il se manifeste dans les cœurs humains, et pourquoi l'intellect est incapable d'atteindre l'essence qui s'y trouve, et pourquoi l'âme se détourne de la réalité qui s'y trouve, et pourquoi l'esprit est berné dans sa pureté; et explique les aspects pratiques du soufisme qui sont en relation avec ces théories.

Réponse

La personne questionnée, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî al-Hujwirî — puisse Dieu lui faire miséricorde! — dit :

Sache qu'à notre époque la science du soufisme est tombée en désuétude, spécialement dans ce pays. Le peuple tout entier est occupé à suivre ses désirs et s'est détourné de la quiétude *(ridâ)*, tandis que les ulémas et ceux qui prétendent au savoir ont une conception du soufisme qui est absolument contraire à ses principes.

Les gens, simples ou cultivés, se contentent de professions de foi vides de sens : un conformisme aveugle *(taqlîd)* a remplacé l'enthousiasme spirituel; les gens du commun disent : « Nous connaissons Dieu », et l'élite, se satisfaisant de sentir en leurs cœurs une nostalgie pour l'au-delà, disent : « Ce désir est la vision et l'amour ardent. » Chacun se livre à des prétentions, nul ne parvient à la réalité. Les disciples, négligeant leurs pratiques religieuses, se complaisent à de vaines pensées, qu'ils appellent « contemplation ».

Quant à moi, continue l'auteur, j'ai déjà écrit plusieurs ouvrages sur le soufisme, mais cela n'a servi à rien. Certains imposteurs se sont emparés de passages, çà et là, afin de tromper le public, tandis qu'ils effaçaient et détruisaient le reste.

D'autres n'ont pas mutilé les livres, mais ne les ont pas lus; d'autres les ont lus, mais n'ont pas compris leur signification, aussi copièrent-ils le texte et l'apprirent-ils par cœur, puis dirent : « Nous pouvons tenir des discours sur la science mystique. » De nos jours, la véritable spiritualité est aussi rare que la pierre philosophale; car il est naturel de chercher le remède qui convient à la maladie, et personne ne souhaite mélanger des perles et du corail à des médicaments ordinaires.

Ces derniers temps, des ouvrages de soufis éminents, tombant entre les mains de ceux qui ne pouvaient pas les apprécier, ont été utilisés pour faire des doublures ou pour relier les poèmes d'Abû Nuwâs et les plaisanteries de Jâhiz. Le faucon royal est sûr d'avoir ses ailes rongées s'il se perche sur le mur de la ferme d'une vieille femme.

Nos contemporains donnent le nom de « loi » à leurs désirs; l'orgueil et l'ambition, ils les appellent « honneur et érudition »; l'hypocrisie envers les hommes, « crainte de Dieu »; la dissimulation de la colère « clémence »; les disputes « discussion » la querelle et la sottise, « dignité », le manque de sincérité, « renoncement »; la cupidité « dévotion à Dieu »; leurs propres imaginations dépourvues de sens, « connaissance divine»; les mouvements du cœur et les affections de l'âme charnelle « amour divin »; l'hérésie « pauvreté », le scepticisme, « pureté », l'incroyance, « annihilation de soi », l'inobservance de la Loi « voie mystique », la communication avec de mauvaises gens, « exercices de piété ».

Comme l'a dit Abû Bakr al-Wâsitî : « *Nous sommes affligés d'une époque dans laquelle n'existent ni les devoirs religieux de l'Islam, ni la morale du paganisme, ni les vertus de la chevalerie.* » Et Mutanabbî dit :

« Dieu maudisse ce monde! Quel lieu vil pour qu'un chamelier s'y arrête!
Car ici un homme à l'esprit noble est toujours tourmenté. »

Section

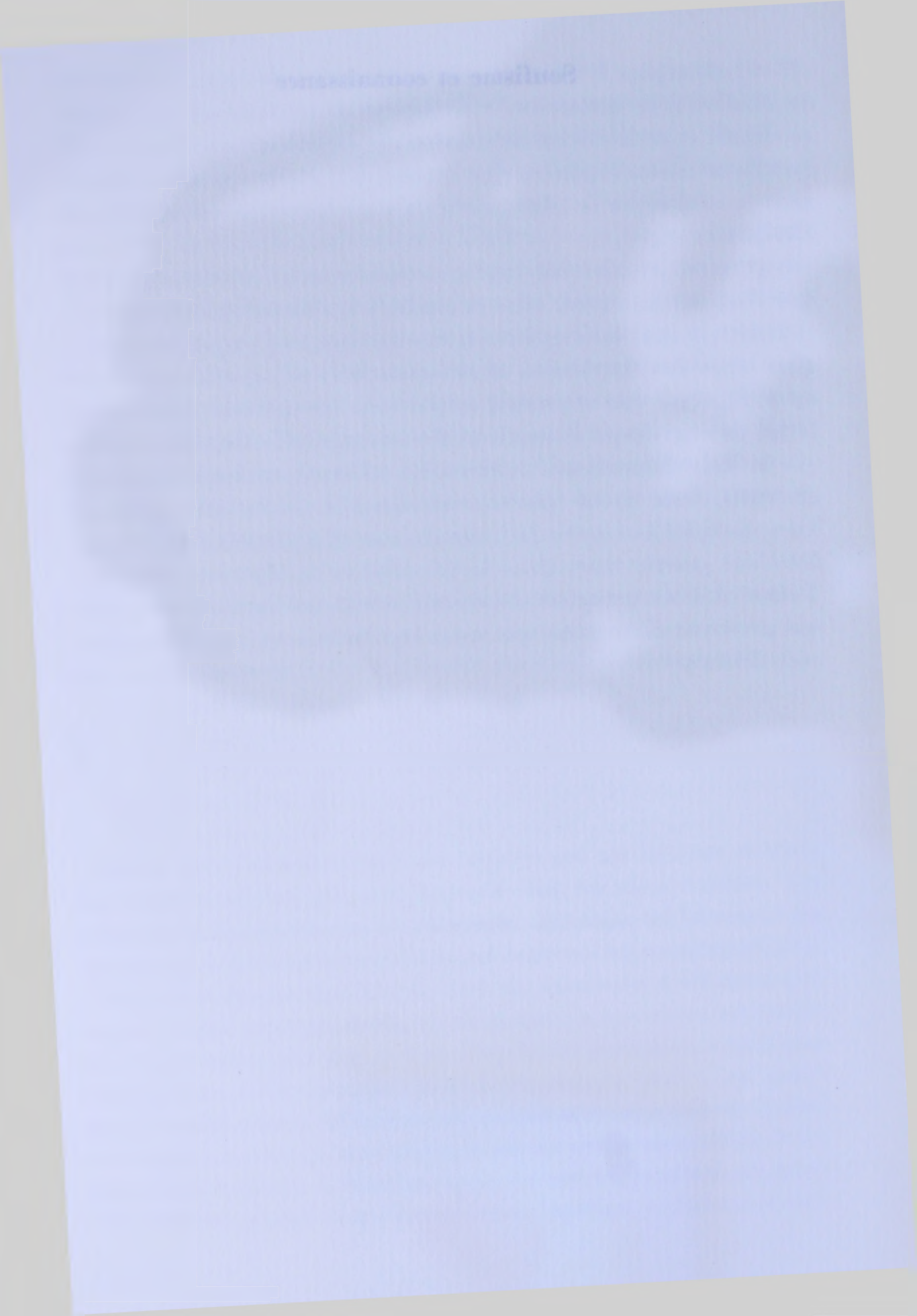
Sache que j'ai trouvé que cet univers est un lieu où résident les mystères divins qui sont déposés dans les choses créées. Les substances, les accidents, les éléments, les corps, les formes et les propriétés — tous sont des voiles qui couvrent les mystères divins.

Du point de vue de l'Unité, c'est du dualisme d'affirmer que de tels voiles existent, mais, en ce monde, toute chose est voilée de l'unification par son être et l'esprit est maintenu captif par l'adjonction et l'association avec l'être phénoménal. C'est pourquoi l'intellect peut difficilement comprendre les mystères divins, et l'esprit ne peut qu'obscurément percevoir les merveilles de la proximité de Dieu. L'homme, épris de son environnement grossier, demeure plongé dans l'ignorance et l'apathie, ne faisant aucun

effort pour rejeter le voile qui est tombé sur lui. Aveugle à la beauté de l'Unité, il se détourne de Dieu pour rechercher les vanités de ce monde et permet à ses désirs de l'emporter sur sa raison; sache que l'âme animale (que le *Qor'ân*, XII, 53, décrit comme « *ordonnant le mal* ») est le plus grand de tous les voiles entre Dieu et l'homme.

A présent, je vais vous expliquer, pleinement et clairement, ce que vous désirez savoir concernant les « stations » et les « voiles » et j'interpréterai les expressions des savants, et j'y ajouterai quelques dires des shaykhs et anecdotes à leur sujet, afin que votre dessein puisse être accompli et que tous les savants docteurs de la loi ou autres qui consultent cet ouvrage puissent reconnaître que la Voie du soufisme a une racine solide et une branche pleine de fruits, étant donné que tous les shaykhs soufis ont encouragé leurs disciples à acquérir la Connaissance et à persévérer à le faire. Ils n'ont jamais versé dans la frivolité et la légèreté. Plusieurs d'entre eux ont composé des traités sur la méthode du soufisme qui prouvent clairement que leurs esprits étaient remplis de pensées divines.

Soufisme et connaissance



Chapitre 1
De l'affirmation de la connaissance

Dieu a dit, décrivant les savants *('ulamâ)* : « *Parmi les serviteurs de Dieu, les savants sont seuls à Le redouter* » (*Qor'ân*, XXXV, 28). Le Prophète a dit : « *Rechercher la connaissance est obligatoire pour tout musulman, homme ou femme* »; et il a dit aussi : « *Recherchez la connaissance, fût-ce en Chine.* »

La connaissance est immense et la vie est courte; en conséquence, il n'est pas obligatoire d'apprendre toutes les sciences, telles que l'astronomie, la médecine, l'arithmétique, etc., mais seulement ce qui, en chacune d'entre elles, concerne la Loi religieuse *(sharia)* : assez d'astronomie pour connaître les heures des prières, assez de médecine pour s'abstenir de ce qui est nuisible, assez d'arithmétique pour comprendre le partage des héritages, etc.

La connaissance n'est obligatoire que dans la mesure où elle est nécessaire pour agir de façon juste. Dieu condamne ceux qui apprennent des sciences inutiles (voir *Qor'ân*, II, 102) et le Prophète a dit : « *Protège-moi d'une connaissance qui ne sert à rien.* » On peut beaucoup entreprendre au moyen de peu de connaissance, et la connaissance ne doit pas être séparée de l'action. Le Prophète a dit : « *L'homme dévot sans connaissance des sciences religieuses est pareil à un âne faisant tourner la roue du mou-*

lin »; l'âne tourne toujours sur ses propres pas et n'avance jamais.

Certains considèrent la connaissance comme supérieure à l'action, tandis que d'autres placent l'action en premier, mais tous se trompent. Si l'action ne se conjoint pas à la connaissance, elle ne mérite pas de récompense. La prière, par exemple, n'est pas une véritable prière si elle n'est pas accomplie avec la connaissance des principes de la purification et ceux qui concernent la *qibla* (orientation vers La Mecque) et avec la connaissance de la nature de l'intention. De même, la connaissance sans l'action n'est pas la connaissance. Étudier et apprendre par cœur sont des actes pour lesquels un homme est récompensé dans l'autre monde; s'il obtenait la connaissance sans effort de sa part, il ne recevrait pas de récompense.

Deux catégories d'hommes tombent dans l'erreur : tout d'abord, ceux qui revendiquent la connaissance pour l'amour de la renommée, mais sont incapables de la mettre en pratique (en réalité ils n'ont rien acquis); et, secondairement, ceux qui prétendent que la pratique suffit et que la connaissance n'est pas nécessaire. On raconte, à propos d'Ibrâhîm ibn Adham qu'il vit une pierre sur laquelle était écrit : « *Retourne-moi et lis!* » Il obéit, et trouva cette inscription : « *Tu ne pratiques pas ce que tu sais; pourquoi donc cherches-tu ce que tu ne sais pas?* » Anas ibn Mâlik a dit : « *Les sages aspirent à savoir, et les sots à raconter.* » Celui qui se sert de la connaissance pour obtenir le pouvoir, l'honneur et la richesse, n'est pas un savant. L'apogée de la connaissance est atteint quand on sait que, sans elle, on ne peut connaître Dieu.

Section

La connaissance est de deux sortes, divine et humaine. La seconde est sans valeur en comparaison de la première, parce que la connaissance de Dieu est un attribut de Lui-même, subsistant en Lui, dont les attributs sont infinis; tandis que notre connais-

sance est un attribut de nous-mêmes, subsistant en nous, dont les attributs sont finis. La connaissance a été définie comme « *la compréhension et l'investigation de l'objet connu* »; mais la meilleure définition en est : « *Une qualité par laquelle l'ignorant est rendu savant.* » La connaissance de Dieu est ce par quoi Il connaît toutes les choses existantes et non-existantes; Il ne la partage pas avec l'homme; elle n'est pas susceptible d'être divisée ni séparée de Lui-même. La preuve de cela réside dans l'organisation de Ses actions, étant donné que l'action nécessite, comme condition indispensable, la connaissance qu'en a l'agent. La connaissance divine pénètre ce qui est caché et englobe ce qui est manifeste. Il convient que le chercheur contemple Dieu en chaque acte, sachant que Dieu le voit et voit tout ce qu'il a fait.

Anecdote. On raconte qu'un notable de Basra alla dans son jardin. Par hasard, il aperçut la belle femme de son jardinier. Il expédia ce dernier pour exécuter quelque affaire et dit à la femme : « *Ferme les portes.* » Elle répondit : « *Je les ai toutes fermées, sauf une, que je ne peux pas fermer.* » Il demanda : « *Laquelle? — La porte,* répondit-elle, *qui se trouve entre nous et Dieu.* » A ces paroles, l'homme se repentit et supplia d'être pardonné.

Hâtim al-Asamm a dit : « *J'ai choisi de connaître quatre choses et j'ai écarté tout autre connaissance dans le monde.* » On lui demanda : « *Lesquelles?* » Il répondit : « *L'une est celle-ci : je sais que j'ai envers Dieu une dette que personne ne peut payer à ma place; je m'occupe à la payer. La seconde, c'est que je sais que mon pain quotidien est assigné pour moi, et qu'il ne sera ni augmenté, ni diminué; en conséquence, j'ai cessé de chercher à l'augmenter. Troisièmement, je sais qu'il y a quelqu'un qui me poursuit, c'est-à-dire, la mort, et je ne peux lui échapper; aussi me suis-je préparé à la recevoir. Quatrièmement, je sais que Dieu m'observe; c'est pourquoi j'ai honte de faire ce que je ne devrais pas. Car si une créature est certaine que Dieu voit toutes ses actions, elle n'ose pas faire ce qui peut lui être reproché lors de la Résurrection.* »

Section

Le but de la connaissance humaine devrait être de connaître Dieu et ses commandements. La connaissance du « temps » *('ilm-i waqt)* et de toutes les circonstances extérieures et intérieures dont l'effet dépend du « temps », incombe à chacun. Celle-ci est de deux sortes : primaire et secondaire. La division externe de la première catégorie consiste à prononcer la profession de foi musulmane, la division interne à parvenir à la véritable compréhension. La division externe de la seconde catégorie concerne la pratique de la dévotion, la division interne consiste à rendre son intention sincère. Les aspects extérieurs et intérieurs ne peuvent être séparés. L'exotérique sans l'ésotérique amène à l'hypocrisie, et l'ésotérique sans l'exotérique conduit à l'hérésie. En ce qui regarde la Loi, la simple formalité est imparfaite tandis que la spiritualité seule est vaine.

La connaissance de la vérité *(haqîqa)* a trois piliers :

1. connaissance de l'Essence et de l'Unité de Dieu;
2. connaissance des Attributs de Dieu;
3. connaissance des Actions et de la Sagesse de Dieu.

La connaissance de la Loi *(sharia)* a aussi trois piliers :

1. le *Qor'ân;*
2. la sunna;
3. le consensus *(ijmâ')* de la communauté musulmane.

La connaissance de l'Essence divine implique la reconnaissance, de la part de celui qui est raisonnable et a atteint la puberté, que Dieu existe extérieurement par son essence, qu'Il est infini et non limité par l'espace, que Son essence n'est pas la cause du mal, que personne de Ses créatures n'est semblable à lui, qu'Il n'a ni épouse ni enfant, et qu'Il est le Créateur et soutien de tout ce que votre imagination et intellect peuvent concevoir.

La connaissance des attributs divins requiert que vous sachiez que Dieu a des attributs existants en Lui-même, qui ne sont ni Lui, ni une partie de Lui, mais existent en Lui et subsistent par Lui, à savoir, la connaissance, le pouvoir, la vie, la volonté, l'ouïe, la vue, la parole, etc.

La connaissance des actions divines vous oblige à savoir que Dieu est le Créateur de l'humanité et de toutes ses actions, qu'Il a amené l'univers non-existant à l'être, qu'Il prédestine le bien et le mal et crée tout ce qui est bénéfique et néfaste.

La connaissance de la Loi implique que vous sachiez que Dieu a envoyé Ses Messagers et leur a accordé le pouvoir de réaliser des miracles; que notre Messager, Muhammad (sur lui la paix!) est un véritable Envoyé, qui a accompli de nombreux miracles et que tout ce qu'il nous a dit concernant l'Invisible et le Visible est entièrement vrai.

Section

Il existe une secte d'hérétiques appelés sophistes *(sûfistâ'iyân)* qui croient que rien ne peut être connu et que la connaissance elle-même n'existe pas. Je leur dis : « Vous pensez que rien ne peut être connu; votre opinion est-elle correcte ou non? » S'ils répondent : « Elle est correcte », ils affirment, par là, la réalité de la connaissance; et s'ils répondent : « Elle n'est pas correcte », alors discuter à l'encontre d'une assertion que l'on admet être incorrecte, est absurde. La même doctrine est professée par une secte d'hérétiques qui sont en relation avec le soufisme. Ils disent que, étant donné que rien ne peut être connu, leur négation de la connaissance est plus parfaite que son affirmation.

Cette déclaration est due à leur folie et à leur stupidité. La négation de la connaissance doit être le résultat, soit de la connaissance, soit de l'ignorance. Or, il est impossible que la connaissance nie la connaissance; la connaissance ne peut être niée que par l'ignorance qui est apparentée à l'impiété et à la fausseté; car il n'y a pas de relation entre l'ignorance et la vérité.

La doctrine en question est opposée à celle de tous les shaykhs soufis, mais elle est attribuée aux soufis en général par des gens qui en ont pris connaissance et l'ont embrassée. Je les remets à Dieu, dont il dépend qu'ils persévèrent ou non dans leur erreur.

Si la religion se saisit d'eux, ils se conduiront plus discrètement et ne jugeront pas les Amis de Dieu de cette façon erronée et se préoccuperont plus sérieusement de ce qui les concerne. Bien que certains hérétiques affirment être soufis afin de cacher leur propre laideur sous la beauté des autres, pourquoi supposerait-on que tous les soufis sont semblables à ceux qui prétendent l'être, et qu'il est juste de les traiter tous avec dédain et mépris?

Un individu, qui désirait passer pour instruit et orthodoxe, mais, qui, en réalité, était dépourvu de connaissance et de religion, me dit une fois, au cours d'un débat : « Il y a douze sectes hérétiques et l'une d'elles se trouve parmi ceux qui professent le soufisme » *(mutasawwifa).* Je répondis : « Si une secte nous appartient, onze vous appartiennent, et les soufis peuvent mieux se protéger d'une seule secte que vous ne le pouvez de onze. » Toute cette hérésie provient de la corruption et de la dégénérescence de l'époque, mais Dieu a toujours gardé Ses saints cachés de la multitude et éloignés des impies. Cet éminent guide spirituel 'Alî ibn Bundâr al-Shayrafî a dit avec justesse : « *La dépravation des cœurs des hommes est proportionnelle à la dépravation de l'époque.* »

Dans la section suivante, je vais citer quelques paroles des soufis en exhortation à ces sceptiques que Dieu regarde avec faveur.

Section

Muhammad ibn Fadl al-Balkhî dit : « *La connaissance est de trois sortes. Venant de Dieu, avec Dieu, et de Dieu.* » La connaissance *de* Dieu est la science de la *ma'rifa* (connaissance mystique) par laquelle Il est connu de tous Ses prophètes et saints. Elle ne peut être acquise par des moyens ordinaires, mais elle est le résultat de la direction et de l'information divines. La connaissance *venant* de Dieu est la science de la Loi sacrée *('ilm-i sharia)* qu'Il a ordonnée et rendue obligatoire pour nous. La connaissance

avec Dieu est la science des « stations » et de la « voie » et des degrés des saints. La *ma'rifa* n'est pas juste sans acceptation de la Loi, et la Loi n'est pas pratiquée correctement à moins que les « stations » ne soient manifestées.

Abû 'Alî Thaqafî dit : « *La connaissance est la vie du cœur, qui le délivre de la mort de l'ignorance : c'est la lumière de l'œil de la foi qui le sauve de la ténèbre de l'infidélité.* » Les cœurs des infidèles sont morts, parce qu'ils sont ignorants de Dieu, et les cœurs des insouciants sont malades, parce qu'ils sont ignorants de ses commandements.

Abû Bakr Warrâq de Tirmidh dit : « *Ceux qui se satisfont des discussions* (kalâm) *au sujet de la connaissance et ne pratiquent pas l'ascétisme* (zuhd) *deviennent des hérétiques* (zindîqs); *et ceux qui se satisfont de la jurisprudence* (fiqh) *et ne pratiquent pas l'abstinence* (wara') *deviennent pervers.* » Ceci signifie que l'Unification *(tawhîd)*, sans les œuvres, est la prédestination *(jabr)*, alors que celui qui affirme l'Unification devrait admettre la doctrine de la prédestination, mais agir comme s'il croyait au libre-arbitre, empruntant une voie moyenne entre le libre-arbitre et la prédestination. Tel est le véritable sens d'une autre parole prononcée par le même guide spirituel : « *L'Unification se situe au-dessous de la prédestination et au-dessus du libre-arbitre.* »

L'absence de religion positive et de moralité provient de l'insouciance *(ghafla)*. Ce grand maître, Yahiâ ibn Mu'âdh al-Râzî, a dit : « *Évitez la société de trois catégories de gens : les savants négligents, les lecteurs du* Qor'ân *hypocrites, et les aspirants au soufisme ignorants.* » Les savants négligents sont ceux qui ont attaché leur cœur aux profits matériels et ont courtisé les gouverneurs et les tyrans, et ont été induits par leur propre intelligence à se perdre dans les discussions subtiles, et ont attaqué les principales autorités en matière de religion. Les lecteurs du *Qor'ân* hypocrites sont ceux qui louent tout ce qui s'accorde à leur désir, même si cela est mauvais, et blâment tout ce qui leur déplaît, même si c'est bien : ils cherchent à entretenir une bonne image d'eux-mêmes en agissant de façon hypocrite. Ceux qui aspirent au soufisme et sont ignorants ne se sont jamais associés à un directeur

spirituel *(pîr)* et n'ont pas appris la discipline auprès d'un shaykh : sans aucune expérience, ils se sont répandus parmi les gens, ont revêtu un manteau bleu sombre *(kabûdî)* et ont foulé le sentier de la liberté sans frein.

Abû Yazîd Bistâmî a dit : « *J'ai pris part, durant trente années, au combat spirituel, et je n'ai rien trouvé qui me fût plus difficile que la connaissance et sa recherche.* » Il est plus aisé à la nature humaine de marcher sur le feu que de suivre la voie de la connaissance, et un cœur ignorant franchira plus facilement le Pont *(sirat)*[1] mille fois que d'acquérir un peu de connaissance; et l'homme pervers préférera planter sa tente en enfer que de mettre en pratique une miette de connaissance.

On doit apprendre le savoir et y chercher la perfection. La perfection de la connaissance humaine est l'ignorance de la connaissance divine. Il faut savoir assez pour savoir qu'on ne sait pas. Seule la connaissance humaine est possible pour l'homme, et l'humanité est la plus grande barrière qui le sépare de la Divinité. Comme dit le poète :

La véritable perception, c'est de désespérer d'atteindre la perception. Mais ne pas avancer sur les sentiers des gens vertueux est de l'incroyance!

Celui qui refuse d'apprendre et persévère dans son ignorance est un incroyant; mais, à celui qui étudie, quand sa connaissance devient parfaite, la réalité est révélée, et il comprend que sa connaissance n'est rien que son incapacité de savoir quelle sera sa fin, car les réalités ne sont pas affectées par les noms qu'on leur confère.

1. Pont que doivent traverser les âmes pour parvenir au paradis.

Chapitre 2
De la pauvreté

Sache que la pauvreté a un rang élevé dans la voie de la vérité et que les pauvres sont grandement estimés. Dieu a dit : « *Ils dépensent en aumônes une partie des biens que Nous leur avons accordés* » (*Qor'ân*, XXXII, 16). Le Prophète choisit la pauvreté et dit : « *Ô Dieu, fais-moi vivre humblement et mourir humblement et ressusciter des morts parmi les humbles!* » Et il dit aussi : « *Le jour de la Résurrection, Dieu dira : "Amenez-moi mes bien-aimés." Alors les anges diront : "Qui sont Tes bien-aimés?" Et Dieu leur répondra : "Les pauvres et les miséreux."* »

Il y a de nombreux versets dans le *Qor'ân* et les Traditions prophétiques en ce sens : en raison de leur célébrité, il n'est pas besoin de les mentionner. Parmi les réfugiés *(muhâjirîn)* au temps du Prophète, il y avait des hommes pauvres *(fuqarâ)* qui se réfugiaient dans sa mosquée et se consacraient à l'adoration de Dieu, et qui croyaient fermement que Dieu leur donnerait leur pain quotidien, et qui s'abandonnaient à Lui *(tawakkul)*. Il fut ordonné au Prophète de se mêler à eux et d'en prendre soin, car Dieu a dit : « *Ne repousse pas ceux qui prient matin et soir leur Seigneur et qui recherchent Sa Face* » (*Qor'ân*, VI, 52). C'est pourquoi, chaque fois que le Prophète rencontrait l'un d'entre eux, il avait cou-

tume de dire : « *Que mon père et ma mère vous soient sacrifiés, puisque c'est pour vous que Dieu m'a adressé des reproches.* »

Dieu a exalté la pauvreté; Il a spécialement distingué ceux qui ont renoncé à toute chose, extérieure et intérieure, et se sont tournés totalement vers le Causateur; ceux dont la pauvreté est devenue fierté, de sorte qu'ils se plaignaient de sa disparition et se réjouissaient de sa venue, qu'ils l'embrassaient et considéraient tout le reste méprisable.

Or, la pauvreté a une forme *(rasm)* et une essence *(haqîqa)*. Sa forme est la misère et l'indigence, mais son essence est la fortune et le libre choix. Celui qui considère la forme demeure dans la forme et, ne parvenant pas à atteindre son but, s'enfuit loin de l'essence; mais celui qui a trouvé l'essence détourne son regard de toutes les choses créées, et, dans une complète annihilation, voyant seulement le Tout-Un, il se hâte vers la plénitude de la vie éternelle.

L'homme pauvre *(faqîr)* ne possède rien et ne peut subir de perte. Il ne devient pas riche en acquérant un bien, ni indigent en n'ayant rien : ces deux conditions sont pour lui semblables. Il lui est permis d'être plus joyeux quand il n'a rien, car les shaykhs ont dit : « *Plus on est dans le besoin, plus heureux est l'état spirituel.* » Posséder des richesses pour un derviche constitue une malchance : s'il s'empare de quelque chose, pour son propre usage, il s'empare de lui-même dans une égale proportion. Les amis de Dieu vivent au moyen de Ses libéralités secrètes. La richesse de ce monde les écarte du *ridâ* (contentement mystique).

Histoire : Un derviche rencontra un roi; le roi dit : « *Demande-moi une faveur.* » Le derviche répondit : « *Je ne demanderai pas une faveur à l'un de mes esclaves. — Comment cela?* » dit le roi. Le derviche dit : « *J'ai deux esclaves qui sont tes maîtres : la cupidité et l'attente.* »

Le Prophète a dit : « *La pauvreté est splendide pour ceux qui en sont dignes.* » Le corps de l'homme pauvre est divinement préservé des actions viles et pécheresses, et son cœur des pensées

mauvaises et perverses. Telle est la splendeur du pauvre qui est extérieurement absorbé dans la contemplation des bénédictions manifestes de Dieu, tandis qu'il est intérieurement protégé par une grâce invisible, de sorte que son corps est spirituel *(rûhânî)* et son cœur divin *(rabbanî)*. Aucune relation ne subsiste entre lui et les hommes : ce monde et l'autre monde pèsent moins que l'aile d'un moucheron dans la balance de sa pauvreté; il n'est pas contenu un seul instant dans les deux mondes.

Section

Les shaykhs soufis sont d'opinions différentes quant à savoir si la pauvreté ou la richesse est supérieure, toutes deux étant envisagées comme des attributs humains; car la véritable richesse *(ghinâ)* appartient à Dieu, qui est parfait dans tous Ses attributs. Yahyâ ibn Mu'âdh al-Râzî, Ahmad ibn Abî-'l-Hawâri, Hârith al-Muhâsibî, Abû'l-'Abbâs ibn 'Atâ, Ruwaym, Abû'l-Hasan ibn Samnûn et, parmi les modernes, le grand shaykh Abû Sa'îd Fadlallâh ibn Muhammad al-Mayhanî, tous pensent que la richesse est supérieure à la pauvreté. Ils affirment que la richesse est un attribut de Dieu, tandis que la pauvreté ne peut Lui être appliquée : un attribut commun à Dieu et à l'homme est supérieur à celui qui n'appartient qu'à Dieu. Je réponds : « Que cette désignation soit commune, c'est purement nominal, et cela n'a pas d'existence en réalité. Une communauté réelle implique une ressemblance, et si les attributs divins sont éternels, les attributs humains sont créés. Donc, votre preuve est fausse. »

Moi qui suis 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî je déclare que la richesse est un terme qui peut correctement être appliqué à Dieu, mais auquel l'homme n'a pas droit; tandis que la pauvreté est un terme qui convient à l'homme, mais point à Dieu. C'est métaphoriquement qu'un homme est appelé « riche », il ne l'est pas réellement.

Pour fournir une preuve plus claire, je dirai que la richesse humaine est due à diverses causes, tandis que la richesse de Dieu,

qui est Lui-même l'Auteur de toutes les causes, n'est pas l'effet de quelque cause. Il n'y a rien de commun en cet attribut entre Dieu et l'homme. Il n'est pas permis d'associer quelque entité à Dieu, que ce soit dans l'essence, l'attribut, ou le nom. La richesse de Dieu est en Son indépendance et dans Son pouvoir infini; ainsi en a-t-il toujours été, et ainsi en sera-t-il à jamais.

La richesse de l'homme, par contre, consiste dans les moyens de gagner sa vie, dans la manière d'être sauvé du péché, ou dans le réconfort de la contemplation; toutes choses qui sont de nature phénoménale et soumises au changement. Quelques-uns des gens du commun préfèrent l'homme riche au pauvre, sous prétexte que Dieu a rendu le premier béni dans les deux mondes et lui a octroyé le bienfait de la richesse. Ici, ils entendent par « richesse » l'abondance des biens matériels, la jouissance des plaisirs et la satisfaction des désirs. Ils affirment que Dieu nous a ordonné d'être reconnaissants pour la richesse et patients dans la pauvreté, c'est-à-dire patients dans l'adversité et reconnaissants dans la prospérité : la prospérité serait meilleure que l'adversité.

A ceci, je réponds que, quand Dieu nous a ordonné d'être reconnaissants dans la prospérité, Il a fait de la gratitude le moyen d'accroître notre prospérité; mais lorsqu'Il nous a ordonné d'être patients dans l'adversité, Il a fait de l'adversité le moyen de nous rapprocher de Lui. Il dit : « *En vérité, si vous êtes reconnaissants, Je multiplierai pour vous Mes bienfaits* » (*Qor'ân*, XIV, 7) et aussi « *Dieu est avec les patients* » (*Qor'ân*, II, 148).

Les shaykhs qui préfèrent la richesse à la pauvreté n'utilisent pas le terme de « richesse » dans son sens habituel. Ce qu'ils entendent par là, ce n'est pas « l'acquisition d'un bienfait », mais « l'acquisition du Bienfaiteur »; obtenir l'union (avec Dieu) est autre chose que d'obtenir le pardon (de Dieu).

Le shaykh Abû Sa'îd — Dieu lui fasse miséricorde — a dit : « *La pauvreté est une richesse en Dieu* », c'est-à-dire, la révélation éternelle de la Vérité. Je réponds à celà que la révélation *(mukashafa)* implique la possibilité d'un voile *(hijâb)*. C'est pourquoi, si la personne qui jouit de la révélation est voilée de la révélation par l'attribut de la richesse, elle a besoin ou non de la révé-

lation; si elle n'en a pas besoin, la conclusion est absurde; et si elle en a besoin, le besoin est incompatible avec la richesse; donc, le terme ne tient pas. Personne ne possède une « richesse en Dieu » à moins que ses attributs ne soient permanents et son but invariable; la richesse ne peut coïncider avec l'affirmation des attributs de la nature humaine, étant donné que les caractéristiques de la mortalité et de l'existence phénoménale sont le besoin et l'indigence. Celui dont les attributs survivent n'est pas riche, et celui dont les attributs sont annihilés n'a droit à aucun nom.

« *L'homme riche est celui qui est enrichi par Dieu* », car le terme « riche en Dieu » se rapporte à l'agent, tandis que le terme « enrichi par Dieu » désigne la personne sur laquelle on agit; le premier subsiste par lui-même, mais le dernier subsiste grâce à l'agent; aussi la subsistance par soi-même est un attribut de la nature humaine, tandis que la subsistance par Dieu implique l'annihilation des attributs. Moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, affirme que la véritable richesse est incompatible avec la survivance des attributs, étant donné que l'on a déjà montré que les attributs humains sont défectueux et sujets au déclin; en outre, la richesse ne consiste pas dans l'annihilation des attributs, car un nom ne peut être donné à un attribut qui n'existe plus, et celui dont les attributs sont annihilés ne peut être appelé « pauvre » ou « riche »; en conséquence, l'attribut de la richesse ne peut être transféré de Dieu à l'homme et l'attribut de la pauvreté ne peut être transféré de l'homme à Dieu.

Tous les shaykhs soufis et la plupart des gens préfèrent la pauvreté à la richesse, car le Qor'ân et la sunna déclarent expressément qu'elle lui est supérieure et là-dessus la majorité des musulmans sont d'accord. Je trouve, parmi les anecdotes que j'ai lues, qu'à une certaine occasion la question fut discutée par Junayd et Ibn Abâ. Ce dernier affirmait la supériorité des riches — il disait que lors de la Résurrection, on leur demanderait compte de leur richesse et qu'un tel compte implique l'audition de la Parole divine, sans aucune médiation, sous forme de reproche, et le reproche est adressé par le Bien-Aimé à l'amoureux. Junayd répondit : « *S'il veut appeler le riche à rendre des comptes, Il demandera*

aux pauvres quelle est leur excuse; et demander une excuse vaut mieux que d'appeler à rendre compte. » C'est là un point très subtil. Dans le véritable amour, l'excuse est une « altérité » et le reproche est le contraire de l'unité. Les amoureux considèrent ces deux choses comme une faute, car l'excuse est exprimée pour une désobéissance à l'ordre du Bien-Aimé, et le reproche répond au même propos, mais tous deux sont impossibles pour un véritable amour, car dans ce cas, ni le Bien-Aimé ne demande l'expiation de la part de l'amoureux, ni l'amoureux ne néglige d'accomplir la volonté du Bien-Aimé.

Chaque homme est « pauvre », même s'il est prince. Essentiellement, la richesse de Salomon et la pauvreté de Salomon sont une seule et même chose. Dieu a dit à Job, au plus profond de sa patience, et pareillement à Salomon dans la plénitude de sa souveraineté : « *Bon serviteur que tu es* » (*Qor'ân*, XXXVIII, 29-44). Lorsque la volonté de Dieu fut réalisée, il n'y eut plus de différence entre la pauvreté et la richesse de Salomon.

L'auteur dit : « J'ai entendu dire que Abû'l-Qâsim Qushayrî — Dieu lui fasse miséricorde! — a dit : "*Les gens ont beaucoup parlé de la pauvreté ou de la richesse et ont choisi l'une ou l'autre pour eux-mêmes, mais je choisis l'état, quel qu'il soit, que Dieu choisit pour moi et en lequel Il me garde; s'Il me garde riche, je ne serai pas oublieux, et s'Il désire que je sois pauvre, je ne serai pas envieux ni révolté.*" » La richesse et la pauvreté sont toutes deux des dons divins : la richesse est corrompue par l'oubli, la pauvreté par la convoitise. Ces deux conceptions sont excellentes, mais elles diffèrent dans la pratique. La pauvreté est la séparation du cœur de tout ce qui est autre que Dieu; et la richesse est la préoccupation du cœur pour tout ce qui ne peut être qualifié. Quand le cœur est purifié, la pauvreté n'est pas meilleure que la richesse ni le contraire. La richesse est l'abondance des biens terrestres et la pauvreté est l'absence de ces biens; tous les biens appartiennent à Dieu : quand le chercheur renonce à la propriété, l'antithèse disparaît et les deux termes sont transcendés.

Section

Tous les shaykhs soufis ont parlé de la pauvreté. Je vais citer à présent autant de leurs paroles qu'il est possible d'inclure dans ce livre.

L'un des modernes dit : « *L'homme pauvre n'est pas celui dont la main est vide de provisions, mais celui dont la nature est vide de désirs.* » Par exemple, si Dieu lui donne de l'argent et qu'il désire le garder, alors il est riche; et s'il désire y renoncer, il n'en est pas moins riche, car la pauvreté consiste à cesser d'agir de sa propre initiative.

Yahyâ ibn Mu'âdh al-Râzî dit : « *C'est un signe de véritable pauvreté si, bien que l'on ait atteint la sainteté parfaite de la contemplation et de l'annihilation de soi-même, on est toujours en train de craindre son déclin et son départ.* » Et Ruwaym dit : « *Il est caractéristique du pauvre homme que son cœur soit protégé contre les soucis égoïstes et que son âme soit éloignée des contaminations, et qu'il accomplisse les devoirs de la religion* »; c'est-à-dire, que ses méditations ne s'opposent pas à ses actions, ni le contraire; ce qui signifie le rejet de l'attribut de la mortalité. Bishr Hâfi dit : « *La meilleure des "stations" est une ferme résolution de supporter continuellement la pauvreté.* » Or, la pauvreté est l'annihilation de toutes les « stations ». En conséquence, supporter la pauvreté implique de considérer les œuvres et les actions comme imparfaites et d'aspirer à annihiler les attributs humains. Mais dans son sens obvie, cette parole affirme que la pauvreté est supérieure à la richesse; elle exprime la détermination de ne jamais l'abandonner.

Shiblî dit : « *L'homme pauvre ne se satisfait de rien d'autre que de Dieu* »; car il n'a pas d'autre objet de désir. Le sens littéral est que l'on ne peut devenir riche excepté par Lui, et que quand on L'a obtenu, on est devenu riche. Votre être est autre que Dieu; et comme l'on ne peut acquérir la richesse qu'en renonçant à l'altérité, votre « moi » s'avère être un voile entre vous et la richesse; quand vous retirez le voile de votre moi, vous devenez riche. Cette

parole est très subtile et obscure selon l'opinion des mystiques; elle signifie : « *La pauvreté consiste à ne jamais être indépendant de la pauvreté.* »

C'est là ce que le *pîr*, maître Abdallah Ansâri — Puisse Dieu être satisfait de lui! — entendait, lorsqu'il affirme que notre chagrin est éternel, que notre aspiration ne parvient jamais à son but et que notre totalité ne devient jamais non-existante dans ce monde ou dans l'autre, car, pour jouir de quelque bien, l'homogénéité est nécessaire; mais Dieu n'a pas de semblable, et pour se détourner de Lui l'oubli s'impose; mais le derviche n'est pas oublieux. Quelle tâche sans fin et quelle route difficile! Les mortels ne deviennent jamais éternels pour être unis à Lui; les éternels ne deviennent jamais mortels, pour approcher de Sa présence. Tout ce que les amoureux font et subissent n'est que mise à l'épreuve; mais, afin de se consoler, ils ont inventé un langage qui sonne bien et ils ont énuméré des « stations » et des « étapes » et un « sentier ».

Ces expressions symboliques, toutefois, commencent et se terminent en elles-mêmes, et leurs « stations » ne s'élèvent pas au-delà de leur propre espèce, alors que Dieu est exempt de tout attribut humain et de toute relation. Abû'l-Hasan Nûrî dit : « *Quand* (le pauvre) *n'obtient rien, il est silencieux, et quand il obtient quelque chose, il considère qu'une autre personne y a davantage droit que lui-même et en conséquence s'en débarrasse.* » La pratique mentionnée dans cette parole a une grande importance. Il y a deux significations :

1. Son assentiment quand il n'obtient rien est la satisfaction, et sa libéralité quand il obtient quelque chose est l'amour, parce que « satisfait » signifie « acceptant une robe d'honneur » et la robe d'honneur est un signe de proximité, tandis que l'amoureux rejette la robe d'honneur étant donné que c'est un signe de séparation.

2. Son assentiment quand il n'obtient rien est l'espoir d'obtenir quelque chose, et quand il l'a obtenu, ce « quelque chose » est autre chose que Dieu : il ne peut être satisfait avec quoique ce soit d'autre que Lui; c'est pourquoi il le rejette. Ces deux significations sont implicites dans la parole du grand shaykh Abu'l-

Qâsim Junayd : « *Quand son cœur est vide de phénomènes, il est pauvre.* » Puisque l'existence de phénomènes est « autre » (que Dieu) les rejeter est la seule possibilité. Shiblî dit : « *La pauvreté est une mer d'ennuis, et tous les ennuis* (endurés) *pour Lui sont une "dignité".* »

La dignité appartient à « l'autre ». Les affligés sont plongés dans les ennuis et ne connaissent rien de la « dignité » jusqu'à ce qu'ils oublient leurs ennuis et considèrent Celui qui en est l'Auteur. Alors leurs ennuis sont changés en « dignités », et leur « dignité » est un état spirituel et leur état spirituel est transformé en amour et leur amour en contemplation, de sorte que finalement le cerveau de l'aspirant devient entièrement un centre de visions, grâce à la prédominance de son imagination; il voit sans yeux et entend sans oreilles. De plus, il est un serviteur favori, celui qui porte le fardeau de tribulations dont l'a chargé son Bien-Aimé, car en vérité le malheur est un honneur, la prospérité est une humiliation; la « dignité » est ce qui rend présent à Dieu et l'humiliation ce qui rend absent de Dieu : l'affliction de la pauvreté est un signe de « présence », tandis que la jouissance de la richesse est un signe d'« absence ».

C'est pourquoi, on devrait s'attacher à toute tribulation, quelle qu'elle soit, qui entraîne la contemplation et l'intimité. Junayd dit : « *Ô vous qui êtes pauvres, vous êtes connus grâce à Dieu, et êtes honorés pour Lui : prenez garde à la façon dont vous vous conduisez quand vous êtes seuls avec Lui.* » Si les gens vous appellent « pauvres » et reconnaissent votre prétention à l'être, ne manquez pas d'accomplir les obligations du sentier de la pauvreté; et s'ils vous donnent un autre nom, qui ne correspond pas à ce que vous déclarez, ne l'acceptez pas, mais accomplissez ce que vous professez. L'homme le plus vil est celui dont on croit qu'il est soumis à Dieu, mais qui en réalité ne l'est pas; et le plus noble est celui dont on ne croit pas qu'il est soumis à Dieu, mais qui en réalité l'est. Le premier ressemble à un médecin ignorant qui prétend guérir les gens, mais ne manque pas de les rendre plus malades. Et quand il tombe lui-même malade, il a besoin d'un autre médecin qui lui prescrive des remèdes; et le deuxième est

comparable à quelqu'un dont on ne sait pas qu'il est un médecin et qui ne s'occupe pas des autres, mais utilise son habileté pour se maintenir en bonne santé.

L'un des modernes a dit : « *La pauvreté est le non-être sans l'existence.* » Interpréter cette parole est impossible; ce qui est non-existant n'est pas susceptible d'explication. De façon superficielle, il semblerait que, selon ce dire, la pauvreté n'est rien, mais ce n'est pas le cas : les explications et le consensus des saints de Dieu ne sont pas fondés sur un principe non-existant. La signification n'est pas « le non-être de l'essence », mais « le non-être de ce qui contamine l'essence », et tous les attributs humains sont une source de contaminations : lorsqu'ils sont retirés, le résultat est l'annihilation des attributs, qui prive l'homme de l'instrument par lequel il atteint ou ne réussit pas à atteindre son but; mais le fait qu'il n'aille pas à l'essence lui semble être l'annihilation de l'essence et le jette dans la perdition.

J'ai rencontré des philosophes scolastiques qui ne parvenaient pas à comprendre le sens de cette parole, s'en sont moqués et ont déclaré qu'elle était stupide; et certains prétendants (au soufisme) étaient fermement convaincus de sa vérité, bien qu'ils n'en aient pas saisi le principe. Ces deux groupes sont dans l'erreur : l'un, avec ignorance, récuse la vérité; et l'autre érige l'ignorance en état (de perfection). Or, les expressions « non-être » *('adam)* et « annihilation », telles qu'elles sont utilisées par les soufis, indiquent la disparition d'un instrument blâmable et un attribut non-approuvé dans le processus de recherche d'un attribut louable; elles ne signifient pas la recherche de la non-réalité au moyen d'un instrument qui existe.

L'état de derviche, dans toutes ses significations, est une pauvreté métaphorique et, au sein de tous ses aspects subordonnés, il se trouve un principe transcendant. Les mystères divins vont et viennent sur le derviche, de sorte que ses affaires sont acquises par lui-même, ses actions attribuées à lui-même, et ses idées attachées à lui-même. Mais quand sont libérées ses affaires des liens de l'acquisition, ses actions ne sont plus attribuées à lui-même.

Alors il est la Voie, non le voyageur, c'est-à-dire, le derviche est un lieu sur lequel quelque chose passe, non un voyageur suivant sa propre volonté. Il ne tire rien vers lui-même, ni ne s'écarte de lui-même : tout ce qui laisse trace sur lui appartient à l'essence.

J'ai rencontré de faux soufis, simples bavards, dont la compréhension imparfaite de ce sujet semblait récuser l'existence de l'essence de la pauvreté; tandis que leur absence de désir pour la réalité de la pauvreté semblait nier les attributs de son essence. Ils désignaient du nom de « pauvreté » et « pureté » leur échec dans la recherche de la Vérité et de la Réalité, et on eût dit qu'ils affirmaient leurs propres imaginations, mais niaient le reste. Chacun d'entre eux était à un certain degré voilé par rapport à la pauvreté, car se targuer de soufisme implique la perfection de la sainteté, et la prétention d'être soupçonné de soufisme est le but ultime; cette prétention appartient seulement à l'état de perfection; c'est pourquoi le chercheur n'a d'autre choix que de voyager dans leur sentier et de traverser leurs « stations » et de connaître leurs expressions symboliques, afin de ne pas être un ignorant parmi l'élite. Ceux qui sont ignorants des principes généreux n'ont pas de base, tandis que ceux qui sont seulement ignorants des branches dérivées sont aidés par les principes. J'ai dit tout cela pour vous encourager à entreprendre le voyage spirituel et accomplir ses obligations.

Dans le chapitre sur le soufisme, j'expliquerai quelques-uns des principes, des allégories et des paroles de cette Voie. Ensuite, je mentionnerai les noms des saints hommes, puis j'expliquerai les diverses doctrines professées par les shaykhs. Après cela, je traiterai des vérités, des sciences et des lois du soufisme. Enfin, je présenterai les règles de discipline et la signification des « stations », afin que la vérité concernant ce sujet puisse devenir claire pour vous et tous mes lecteurs.

Chapitre 3
Du soufisme

Dieu, Tout-Puissant et Glorieux, a dit : « *Ceux qui marchent humblement sur la terre et qui disent "paix" aux ignorants qui s'adressent à eux* » (*Qor'ân*, XXV, 64) auront pour récompense la place la plus élevée du paradis. Et l'Envoyé de Dieu a dit : « *Celui qui entend la voix des soufis* (Ahl al-tasawwuf) *et ne dit pas "amen" à leur prière est compté devant Dieu au nombre des incroyants.* » La véritable signification de ce nom a été l'objet de controverses; de nombreux ouvrages ont été rédigés à ce sujet.

Certains affirment que le soufi est ainsi appelé parce qu'il porte un vêtement de laine *(jâma-i sûf);* d'autres, parce qu'il est au premier rang *(saff-i awwal);* d'autres encore, que ce nom provient de ce que les soufis prétendent appartenir aux *ashab-i suffa,* puisse Dieu être satisfait d'eux! Enfin, certains déclarent que son étymologie est *safâ* (la pureté). Ces explications du sens véritable du soufisme sont loin d'être satisfaisantes, bien que chacune d'elles émane de démarches subtiles. *Safâ* (la pureté) est universellement estimée; son opposé est *kadar.*

L'Envoyé de Dieu (sur lui la paix!) a dit : « *Le* safw (la partie pure, c'est-à-dire, le meilleur) *de ce monde a disparu, et seul son* kadar (impureté) *demeure.* » Étant donné que les gens de cette

doctrine ont purifié leur morale et leur conduite et se sont efforcés de se libérer des souillures naturelles, pour cette raison, on les appelle soufis; et cette désignation est un nom convenable; la dignité des soufis est trop grande pour que leurs transactions *(mu'âmalât)* soient cachées au point que leur nom ait besoin d'être dérivé. De nos jours, Dieu a voilé la plupart des gens par rapport au soufisme et à ses adeptes, et il a caché ses mystères à leurs cœurs. Certains s'imaginent que le soufisme consiste simplement dans la pratique de la piété extérieure sans contemplation intérieure; d'autres supposent que c'est une forme et un système dépourvus d'essence et de racine; ainsi ont-ils adopté l'opinion des moqueurs et des théologiens qui n'appréhendent que ce qui est extérieur et ont condamné entièrement le soufisme, sans essayer de découvrir ce qu'il est en réalité.

Les gens, en général, se conformant aveuglément à cette opinion, ont effacé de leurs cœurs la recherche de la pureté intérieure et ont rejeté les habitudes des anciens et des compagnons du Prophète : « *En vérité, la pureté est caractéristique du sincère, si tu veux devenir un vrai soufi.* » La pureté a une racine et une branche : sa racine est la séparation du cœur d'avec les « autres » et sa branche est le cœur vide de ce monde trompeur. Ce sont là deux caractéristiques du plus grand, Siddiq (le calife) Abû Bakr 'Abdallâh ibn Abî Quhâfa, que Dieu soit satisfait de lui! Il est le guide (imam) de tous les hommes de cette voie.

L'auteur raconte ensuite comment, à la mort de Muhammad, lorsque 'Umar menaçait de décapiter quiconque affirmerait que le Prophète était mort, Abû Bakr s'avança et cria à voix haute : « *Quiconque adore Muhammad qu'il sache que Muhammad est mort, mais quiconque adore le Seigneur de Muhammad, qu'il sache que Lui est vivant et ne meurt pas.* » Ceux qui considéraient Muhammad avec les yeux de la fugacité cessèrent de le vénérer dès qu'il eut quitté ce monde; mais pour ceux qui le regardaient avec les yeux de la réalité, sa présence et son absence étaient semblables parce qu'ils les attribuaient toutes les deux à Dieu; et qu'ils ne considéraient pas le changement particulier qui s'était produit,

mais l'Auteur de tout changement; et vénéraient Muhammad seulement dans la mesure où Dieu l'a honoré; et qu'ils n'attachaient leurs cœurs à rien d'autre que Dieu et qu'ils n'ouvraient pas leurs yeux pour regarder les êtres humains, étant donné que « *Celui qui considère les humains disparaît mais celui qui retourne à Dieu règne* ». Abû Bakr a montré que son cœur était vide de ce monde trompeur, car il donna sa richesse et ses clients et se vêtit d'un habit de laine et vint chez l'Envoyé de Dieu, qui lui demanda ce qu'il avait laissé pour sa famille. Abû Bakr répondit : « *Seulement Dieu et son Messager.* » Tout ceci est caractéristique du soufi sincère.

J'ai dit que *safâ* (pureté) est l'opposé de *kadar* (impureté) et *kadar* est l'une des qualités de l'homme. Le véritable soufi est celui qui renonce à l'impureté. Ainsi, la nature humaine l'emporta chez les femmes d'Égypte alors qu'elles regardaient, éblouies par l'extraordinaire beauté de Yûsuf (Joseph); mais ensuite, cette prééminence fut inversée, jusqu'à ce qu'enfin elles le contemplent avec leur nature humaine annihilée et s'écrièrent : « *Ce n'est pas là un être humain* » (*Qor'ân*, XII, 31). Elles firent de lui leur objet et exprimèrent leur propre état intérieur. C'est pourquoi les shaykhs de cette voie — Dieu leur fasse miséricorde — ont dit : « *La pureté n'est pas l'une des qualités de l'homme, car l'homme est fait d'argile, et l'argile implique l'impureté, et l'homme ne peut échapper à l'impureté.* »

La pureté ne comporte aucune ressemblance aux actes *(af'âl)* et la nature humaine ne peut non plus être détruite grâce à l'effort. Sa qualité de pureté est sans relation avec les actions et les « états » et son nom est sans rapport avec des noms et des surnoms. *La pureté est caractéristique des amoureux de Dieu, qui sont des soleils sans nuages.* Car la pureté est l'attitude de ceux qui aiment, et l'amoureux est celui qui est annihilé *(fânî)* en ses propres attributs, et vivant *(bâqî)* dans les attributs de son Bien-Aimé; et leurs « états » ressemblent au clair soleil selon l'opinion des mystiques *(arbâb-i hâl).* Le bien-aimé de Dieu, Muhammad l'élu, fut interrogé au sujet de l'« état » de Hâritha. Il répondit : « *C'est un homme dont le cœur est illuminé par la lumière de*

la foi, son visage brille comme la lune, il est formé par la Lumière divine. »

Un éminent soufi a dit : « *La réunion de la lumière du soleil et de la lune, quand ils sont en conjonction, est comme la pureté de l'amour et de l'unification, quand ils sont mélangés.* » Assurément, la lumière du soleil et de la lune est sans valeur à côté de la lumière de l'amour et de l'unification de Dieu le Tout-Puissant, et elles ne devraient pas être comparées; mais, en ce monde, il n'y a pas de lumière plus manifeste que celle diffusée par ces deux luminaires. L'œil ne peut voir la lumière du soleil et de la lune d'une manière parfaite. Durant le mouvement du soleil et de la lune, l'œil voit le ciel tandis que le cœur *(dil)* voit l'Empyrée *('arsh)* à la lumière de la connaissance, de l'unification et de l'amour; et tout en se trouvant encore en ce monde, il explore le monde à venir.

Tous les shaykhs de ce sentier s'accordent à dire que lorsqu'un homme a échappé à la captivité des « stations » *(maqâmât)* et se libère de l'impureté des « états » *(ahwâl)* et qu'il est délivré de la demeure du changement et du déclin, et devient doué de toutes les qualités louables, il est séparé de toutes qualités, c'est-à-dire qu'il n'est plus asservi par une quelconque qualité lui étant propre, ni ne la considère, ni n'est rendu vaniteux de ce fait. Son état est caché à la perception des intelligences, et son temps est exempt de l'influence des pensées. Sa présence *(hudûr)* avec Dieu n'a pas de fin et son existence n'a pas de cause. Et quand il parvient à ce degré, il est annihilé *(fânî)* en ce monde et dans l'autre, et il est rendu divin *(rabbânî)* dans la disparition de son humanité; et l'or et la terre sont une même chose à ses yeux, et les observances que d'autres trouvent difficiles à suivre lui deviennent aisées.

(Là, prend place l'histoire de Hâritha qui déclara qu'il avait en Dieu une foi sincère. Le Prophète demanda : « *Quelle est la réalité de ta foi?* » Hâritha répondit : « *J'ai rompu avec ce monde et m'en suis détourné; ses pierres et son or et son argent et son argile sont pareils à mes yeux. J'ai passé mes nuits dans les veil-*

les et mes jours dans la soif, jusqu'à ce que j'eus l'impression de voir le Trône de Dieu de manière évidente, et les habitants du paradis se rendant visite, et les habitants de l'enfer se battant les uns contre les autres. » Le Prophète répéta trois fois : « *Tu sais, donc persévère.* »)

« Soufi » est un nom que l'on donne, et qui a été donné, jadis, aux saints et aux adeptes spirituels. L'un des maîtres a dit : « *Celui qui est purifié par l'amour est pur, et celui qui est absorbé par le Bien-Aimé et a renoncé à tout le reste est un soufi.* »

Ce nom n'a pas de racine répondant aux exigences de l'étymologie, car le soufisme est trop sublime pour être dérivé; or, la dérivation nécessite une homogénéité entre les dérivés. Tout ce qui existe est l'opposé de la pureté — *safâ* — et les choses ne proviennent pas de leurs contraires. Pour les soufis, la signification du soufisme est plus claire que le soleil et n'appelle aucune explication ou indication. Mais le terme « soufi » n'a pas d'explication, et tous l'interprètent. Les parfaits sont appelés soufis, et les aspirants inférieurs *(tâlibân).* Parmi ces derniers, certains sont appelés *mutasawwif ; tasawwuf* appartient à la forme *tafa'ul,* qui implique l'idée de « prendre de la peine » *(takalluf)* et est une branche de la racine originelle. La différence, tant du point de vue du sens que de l'étymologie, est évidente.

« *La pureté* (safâ) *est une sainteté avec un signe et une relation* (riwâyat) *et le soufisme* (tasawwuf) *consiste à tenter, sans se plaindre, de se conformer à la pureté* (hikayatun li'l-safâ bilâ shikayât). » La pureté est une notion resplendissante et manifeste, et le soufisme est une imitation de cette notion. Ses adeptes sont de trois sortes : le *soufi,* le *mutasawwif* et le *mustaswif.* Le soufi est celui qui est mort à lui-même et vivant par la vérité; il a échappé à l'emprise des facultés humaines et est réellement parvenu (à Dieu). Le *mutasawwif* est celui qui cherche à atteindre ce rang au moyen de l'ascèse *(mujâhada)* et qui, dans sa recherche, corrige sa conduite conformément à l'exemple des soufis. Le *mustaswif* est celui qui se rend semblable aux soufis par amour de l'argent, des

biens, du pouvoir et des avantages de ce monde, mais qui n'a aucune connaissance de la pureté et du soufisme.

C'est pourquoi l'on a dit : « *Le* mustaswif, *selon l'opinion des soufis, est aussi méprisable que les mouches, et ses actions sont pure cupidité; d'autres le considèrent comme un loup* »; et sa parole est sans retenue *(be-afsâr)*, car il désire seulement un morceau de charogne.

Le soufi est un homme d'union *(sâhib wusûl)*; le *mutasawwif* un homme de principes *(sâhib usûl)*, et le *mustasrif* un homme de superflu *(sâhib fudûl)*. Celui qui a pour lot l'union perd toute fin et but en obtenant ce qu'il désire et atteignant son objet; celui qui a pour lot les principes, est affermi dans les « états » du sentier mystique, et reste dévoué à ses mystères; mais celui qui a pour lot le superflu, il est assis dénué de tout, à la porte de la formalité *(rasm)* et est voilé par rapport à la réalité *(ma'nî)* : ce voile lui rend l'union et le principe invisibles. Les shaykhs de cette voie ont donné de nombreuses définitions subtiles du soufisme, qui ne peuvent être toutes rapportées, mais nous en mentionnerons quelques-unes dans ce livre, si Dieu le veut, Lui qui est l'Auteur du succès.

Section

Dhû'l Nûn l'Égyptien a dit : « *Le soufi est celui dont le langage, quand il parle, reflète la réalité de son état, c'est-à-dire qu'il ne dit rien qu'il n'est pas, et quand il est silencieux, sa conduite explique son état, et son état proclame qu'il a brisé tous les liens de ce monde.* » Tout ce qu'il dit est fondé sur un principe juste et tout ce qu'il fait est pur détachement du monde; quand il parle, son discours dit entièrement la Vérité, et quand il est silencieux, ses actions se confondent avec la « pauvreté ». Junayd dit : « *Le soufisme est un attribut où se trouve la subsistance de l'homme.* » On lui dit : « *Son essence est un attribut de Dieu et son système formel est un attribut de l'humanité* »; son essence implique l'anni-

hilation des qualités humaines qui est produite par la pérennité des qualités divines et ceci est un attribut de Dieu; tandis que son système formel implique de la part de l'homme la continuité de l'ascèse et cette persévérance dans la mortification est un attribut de l'homme; ou bien les mots peuvent être pris dans un autre sens, à savoir, que dans la véritable unification il n'y a, à dire vrai, aucun attribut humain, car les attributs humains ne sont pas constants, mais seulement formels, ne possédant pas de permanence, car Dieu est l'agent. Aussi sont-ils réellement les attributs de Dieu.

Dieu ordonne à Ses serviteurs de jeûner; quand ils observent le jeûne, Il leur donne le nom de « jeûneur » et en apparence ce « jeûne » appartient à l'homme, mais en réalité, il est à Dieu. Dieu a dit à Son Envoyé : « *Le jeûne est à Moi.* » Tous ses actes sont Ses possessions; lorsque les hommes s'attribuent les choses à eux-mêmes, cette attribution est formelle et métaphorique, non réelle. Et Abû' l Hasan Nûrî a dit : « *Le soufisme est le renoncement à tous les plaisirs égoïstes.* » Ce renoncement est de deux sortes : formel et essentiel. Si l'on renonce à un plaisir et que l'on trouve un plaisir dans ce renoncement, c'est là un renoncement formel; si l'on renonce au plaisir, alors le plaisir est annihilé en lui-même et c'est là un cas de contemplation véritable. C'est pourquoi le renoncement au plaisir est l'acte de l'homme, mais l'annihilation du plaisir est l'acte de Dieu.

L'acte de l'homme est formel et métaphorique, tandis que l'acte de Dieu est réel. Cette parole (de Nûrî) éclaire la parole de Junayd qui a été citée plus haut. Et Abû'l Hasan Nûrî a dit aussi : « *Les soufis sont ceux dont les esprits ont été libérés de la souillure de l'humanité, purifiés de la tache charnelle et délivrés de la concupiscence, de telle sorte qu'ils ont trouvé le repos en Dieu au premier rang et au degré le plus élevé, et se sont enfuis loin de tout, excepté Lui.* » Et il a dit aussi : « *Le soufi est celui qui n'a rien en sa possession et qui n'est lui-même possédé par rien.* » Ceci désigne l'essence de l'annihilation, puisque celui dont les qualités sont annihilées ne possède pas, ni n'est possédé, étant donné que le terme « possession » ne peut s'appliquer à bon droit qu'aux

choses existantes. La signification en est que le soufi ne s'approprie aucun bien de ce monde ni aucune gloire dans l'autre monde, car il n'a pas même la possession ou le contrôle de lui-même; il s'empêche de désirer l'autorité sur les autres, afin que d'autres ne désirent pas obtenir la soumission de sa part. Cette parole se reporte à un mystère des soufis qu'ils appellent « l'annihilation totale ». Si Dieu le veut, nous mentionnerons dans ce livre, pour votre information, les points sur lesquels ils sont tombés dans l'erreur.

Ibn al-Jallâ a dit : « *Le soufisme est une essence sans forme, la forme appartient à l'humanité en sa conduite, tandis que l'essence est propre à Dieu. Le soufisme consiste à s'écarter de ce qui est humain, il est nécessairement dépourvu de forme.* »

Et Abû'Amr Dimashqî dit : « *Le soufisme, c'est de voir l'imperfection du monde phénoménal* (et ceci montre que les attributs humains sont encore existants), *puis de fermer les yeux au monde phénoménal* » (et ceci montre que les attributs humains sont annihilés; parce que les objets visibles sont des phénomènes, et quand les phénomènes disparaissent, la vue aussi disparaît). Fermer les yeux au monde phénoménal laisse subsister la vision spirituelle. Quiconque devient aveugle à lui-même, voit grâce à Dieu; le chercheur de phénomènes est aussi un chercheur de soi-même, et son action provient de lui-même et par lui-même et il ne peut trouver aucun moyen pour échapper à lui-même. On voit que l'on est imparfait et l'on ferme ses yeux à soi-même, et on ne voit pas; et bien que le voyant voie son imperfection, néanmoins son œil demeure un voile; il est voilé par sa vue; celui qui ne voit pas n'est pas voilé par sa cécité. C'est là un principe bien établi dans la voie des aspirants au soufisme et des mystiques *(arbâb - i ma'ânî)* mais il ne conviendrait pas de l'expliquer ici.

Et Abû Bakr Shiblî dit : « *Le soufisme est du polythéisme, car il consiste à garder au cœur la vision de l'« autre » et l'« autre » n'existe pas.* » Et Husrî dit : « *Le soufisme, c'est que le cœur soit pur de la souillure de la discorde.* » La signification en est qu'il doit protéger le cœur de la discorde avec Dieu, parce que l'amour est la concorde, et la concorde est l'opposé de la discorde et l'amou-

reux n'a qu'un seul devoir au monde, à savoir d'obéir à l'ordre du bien-aimé; et si l'objet du désir est unique, comment la discorde naîtrait-elle?

Et Muhammad ibn 'Alî ibn al-Husayn ibn 'Alî ibn Abî Tâlib — puisse Dieu être satisfait d'eux tous! — a dit : « *Le soufisme est la bonté du tempérament; celui qui a le meilleur tempérament est le meilleur soufi.* » Or, la bonté du tempérament est de deux sortes : envers Dieu et envers les hommes. La première consiste à accepter les décrets divins; la seconde, à supporter le fardeau de la société des hommes pour l'amour de Dieu. Ces deux aspects se rapportent au chercheur *(tâlib)*. Dieu est indépendant de l'acquiescement ou de la colère du chercheur, et ces deux qualités dépendent de la façon dont est considéré son Unité.

Et Abû Muhammad Murta'ish dit : « *Le soufi est celui dont la pensée va de pair avec sa marche.* » Le soufi est entièrement présent : son âme est là où se trouve son corps et son corps là où est son âme, et son âme là où est son pied, et son pied où est son âme. C'est le signe de la présence sans absence. D'autres disent, au contraire : « Il est absent de lui-même et présent avec Dieu. » Ceci est erroné : il est présent avec lui-même et présent avec Dieu.

L'expression indique une union parfaite *(jam' al-jam')*, parce qu'il ne peut y avoir d'absence de soi-même tant que l'on considère son propre moi; quand ce regard porté sur soi-même a cessé, il y a une présence (avec Dieu) sans absence. En ce sens particulier, cette parole ressemble étroitement à celle de Shiblî : « *Le soufi est celui qui ne voit, dans les deux mondes, rien d'autre que Dieu.* » En bref, l'existence humaine est « autre », et quand un homme ne voit pas l'« autre », il ne se voit pas lui-même; et il devient totalement vide du « moi », que ce « moi » soit affirmé ou nié.

Et Junayd dit : « *Le soufisme est fondé sur huit qualités manifestées chez huit Envoyés de Dieu : la générosité d'Abraham, qui sacrifia son fils; l'acceptation d'Ismaël, qui se soumit à l'ordre de Dieu et offrit sa précieuse vie; la patience de Job, qui supporta patiemment d'être torturé par les vers et la jalousie du Miséricordieux; le silence résigné de Zacharie, à qui Dieu dit :* "Tu ne parleras pas aux hommes pendant trois jours, excepté par signe"

(Qor'ân, III, 36) et aussi : "Quand il appela son Seigneur avec une invocation secrète" *(Qor'ân, XIX, 2); l'exil de Jean-Baptiste qui était un étranger dans son propre pays et éloigné de sa propre parenté avec laquelle il vivait; l'errance de Jésus qui était si détaché des choses terrestres qu'il ne conservait qu'un bol et un peigne — il jeta au loin le bol quand il vit un homme buvant de l'eau dans la paume de ses mains, et fit de même pour le peigne lorsqu'il vit un autre homme se servant de ses doigts au lieu de peigne; le port de laine par Moïse, dont le vêtement était un lainage; et la pauvreté de Muhammad, à qui Dieu Tout-Puissant envoya la clé de tous les trésors qui sont sur la face de la terre, disant :* "Ne prends pas de peine, mais procure-toi tout le bien-être au moyen de ces trésors", *et il répondit :* "Ô Seigneur, je ne les désire pas; garde-moi un jour rassasié, et un jour affamé." *Ce sont là d'excellents principes de conduite. »*

Et Husrî a dit : « *Le soufi est celui dont l'existence est sans non-existence, et sa non-existence sans existence* », ce qui veut dire qu'il ne perd jamais ce qu'il trouve, et il ne trouve jamais ce qu'il perd. Ou que le fait qu'il trouve n'est pas dénué du fait de trouver.

Maximes de conduite / mu'âmalât

Abû Hafs Haddâd de Nishapur a dit : « *Le soufisme consiste entièrement en la conduite; chaque moment, chaque lieu, et circonstance ont leurs qualités propres : celui qui observe les propriétés de chaque occasion parvient au rang des hommes saints; et celui qui néglige ces propriétés est très éloigné de la pensée de la proximité* (de Dieu) *et n'est pas admis à imaginer qu'il est acceptable pour Dieu. »*

La signification de cette parole est proche de celle de Abû'l-Hasan Nûrî : « *Le soufisme n'est pas composé de pratiques et de sciences mais de morale.* » S'il n'était que pratiques, il serait acquis par l'effort, et s'il n'était que sciences, il serait obtenu par l'instruction : comme il s'agit d'éthique, le soufisme ne peut être acquis avant que l'on exige de soi-même les principes de la morale, et que l'on fasse correspondre ses actions avec les principes et que

l'on respecte leurs justes exigences. Il y a une distinction entre les pratiques *(rusûm)* et la morale *(akhlâq)*. Les pratiques sont des actions procédant de certaines motivations, et dépourvues de réalité; leur forme diffère de leur esprit; tandis que la morale propose des actions dignes de louange, sans prétention ni motivations; leur forme est en harmonie avec leur esprit.

Murta'ish dit : « *Le soufisme est la bonne nature* », laquelle s'exprime dans trois relations : tout d'abord, envers Dieu, en observant ses commandements sans hypocrisie; secondement, envers les hommes, en témoignant du respect à ses supérieurs et en se conduisant avec bienveillance à l'égard de ses inférieurs et avec justice avec ses égaux, et en ne recherchant pas de récompense de la part des hommes en général; et, en troisième lieu, envers soi-même, en ne suivant pas les impulsions de la chair et du diable. Quiconque se conduit correctement en ces trois domaines est un homme de bonne nature. Ce que j'ai indiqué s'accorde avec une histoire qu'on raconte à propos de 'Aïsha la véridique *(siddiqa)* — puisse Dieu être satisfait d'elle! — On l'interrogea concernant la nature du Prophète : « *Lisez le Qor'ân*, répondit-elle, *car Dieu a donné des informations à ce sujet à l'endroit où Il dit "Usez d'indulgence et ordonnez ce qui est bien et détournez-vous des ignorants"* » (*Qor'ân*, VII, 198).

Et Murta'ish dit aussi : « *Cette religion du soufisme est très sérieuse, n'y mêlez pas de railleries, ne prenez pas la conduite des formalistes* (mutarassimân) *pour modèle, évitez ceux qui les imitent aveuglément.* » Quand les gens voient ces formalistes parmi les aspirants au soufisme à notre époque, et qu'ils constatent leurs danses, leurs chants et leurs visites à la cour des sultans et leurs querelles par désir d'habits ou d'une bouchée de nourriture, leur foi dans l'ensemble des soufis est altérée, et ils disent : « Ce sont là les principes du soufisme, et les habitudes des anciens soufis étaient similaires. » Ils ne reconnaissent pas qu'aujourd'hui est une époque de faiblesse et d'affliction. Comme la cupidité inspire au sultan des actes de tyrannie, comme le désir charnel pousse le savant à commettre l'adultère et la fornication, comme l'ostentation incite l'ascète à l'hypocrisie, de même, la vanité engage le

soufi à danser et à chanter. Il vous faut savoir que le mal se trouve chez les hommes qui professent les doctrines, non dans les principes sur lesquels les doctrines se fondent; si quelques moqueurs déguisent leur stupidité sous l'apparence sérieuse des véritables mystiques *(ahrâr)*, le sérieux de ces derniers n'est pas pour autant transformé en stupidité.

Et Abû 'Alî Qarmîni dit : « *Le soufisme est l'éthique pure.* » Les actions approuvées sont telles que la créature en toutes circonstances approuve ce que Dieu fait et est contente et satisfaite. Abû'l-Hasan Nûrî dit : « *Le soufisme est liberté* », pour que l'homme soit détaché des liens du désir; et « *générosité* », afin qu'on soit purifié de la vanité que procure la générosité; « *et abandon des futilités* », pour ne pas s'efforcer d'obtenir des biens et des récompenses; « *et munificence* », afin de laisser ce monde aux gens de ce monde.

Et Abû'l-Hasan Fûshanja — que Dieu lui fasse miséricorde! — dit : « *Aujourd'hui, le soufisme est un nom sans réalité, mais autrefois, c'était une réalité sans nom.* » Au temps des Compagnons et des anciens — puisse Dieu leur faire miséricorde! — le nom de la doctrine n'existait pas, mais sa réalité se manifestait chez tous; à présent, son nom existe, mais sa réalité se retire. Autrefois la pratique était connue et la prétention ignorée. De nos jours, la prétention est le lot de tous et personne n'est dans la pratique.

J'ai rapporté un certain nombre des paroles des shaykhs sur le soufisme, afin que cette voie puisse vous apparaître clairement — Dieu vous accorde la félicité! — et que vous puissiez dire aux sceptiques : « Comment pouvez-vous nier la vérité du soufisme? » S'ils se contentent de récuser le nom, ils ne font rien de grave, car les idées sont sans rapport avec les choses qui portent des noms; et s'ils nient les idées, ils récusent toute la loi sacrée du Prophète et ses qualités. Et je vous adjure dans ce livre — Dieu vous accorde la félicité avec laquelle Il a béni Ses saints! — de tenir ces idées en due considération et de satisfaire à leurs justes revendications, de sorte que vous puissiez vous abstenir de toute vaine prétention et avoir une foi parfaite dans les soufis eux-mêmes. C'est Dieu qui accorde le succès.

Chapitre 4
Du port des frocs rapiécés
muraqqa'a

Sache que le port d'une *muraqqa'a* (froc rapiécé) est le signe des aspirants au soufisme. Le port de ces vêtements est une *sunna* (coutume du Prophète), car l'Envoyé de Dieu a dit : « *Ils ont des habits de laine et la suavité de la foi dans leurs cœurs.* » Et, en outre, l'un des Compagnons a dit : « *Il portait un habit de laine, et montait un âne.* » Et aussi, le Prophète a dit à 'Aïsha : « *Ne manque pas de porter des vêtements de laine, afin de sentir la douceur de la foi.* » Et l'on rapporte que le Prophète portait un habit de laine et chevauchait un âne. Et qu'il dit à 'Aïsha : « *Ô 'Aïsha, ne laisse pas ce vêtement être détruit mais rapièce-le.* »

'Umar ibn Khattâb portait, dit-on, une *muraqqa'a* raccommodée avec trente pièces. On rapporte aussi que 'Umar disait : « *Le meilleur vêtement est celui qui cause le moins de soucis.* » On raconte que le Commandeur des croyants, 'Alî, avait une chemise dont les manches allaient jusqu'à ses doigts et, s'il arrivait qu'il portât une chemise plus longue, il avait coutume de déchirer le bout de ses manches. Dieu ordonna au Prophète aussi de raccourcir ses vêtements, car Dieu a dit : « *Et purifie tes vêtements* » (*Qor'ân*, LXXIV, 4) c'est-à-dire, raccourcis-les.

Et Hasan de Basra dit : « *J'ai vu soixante-dix camarades qui*

combattaient à Badr : tous portaient des vêtements de laine; et le plus grand, Siddîq (Abû Bakr), *portait un vêtement de laine en son détachement du monde* (tajrid). » Hasan de Basra dit encore : « *J'ai vu Salmân* (al-Fârisî) *portant un habit de laine* (qilim) *rapiécé.* »

Le Commandeur des croyants, 'Umar ibn Khattâb, et le Commandeur des croyants, 'Alî, et Harim ibn Hayyân rapportent qu'ils ont vu Uways Qaram avec un vêtement où étaient insérées des pièces. Hasan de Basra et Mâlik Dinar et Sufyân Thawrî possédaient des vêtements rapiécés.

Et l'on rapporte que l'imam Abû Hanîfa de Kûfa — ceci est écrit dans l'histoire des shaykhs rédigée par Muhammad ibn 'Alî Hakim Tirmidhi — d'abord se vêtait de laine et était sur le point de se retirer du monde, quand il vit en rêve le Prophète qui disait : « *Il convient que tu vives au milieu des gens, parce que, grâce à toi, ma* sunna *sera revivifiée.* » Alors, Abû Hanîfa renonça à la solitude, mais il ne porta jamais un vêtement de quelque valeur. Et Dâwud Ta'i, qui était l'un des véritables adeptes parmi les aspirants au soufisme, ordonnait le port de laine. Et Ibrâhîm ibn Adham rendit visite au très vénérable Abû Hanîfa vêtu d'un habit de laine. Les disciples de ce dernier le regardaient avec mépris et dédain, jusqu'à ce que Abû Hanîfa dise : « *Notre seigneur Ibrâhîm ibn Adham est venu.* » Les disciples dirent : « *L'imam ne plaisante jamais : comment a-t-il cette seigneurie?* » Abû Hanîfa répondit : « *Par une dévotion continuelle. Il s'est consacré au service de Dieu tandis que nous avons été occupés à servir nos propres corps. Alors, il est devenu notre seigneur.* »

Il est fort possible que, de nos jours, quelques personnes portent des frocs rapiécés et des habits religieux *(muraqqa'a)* par amour des honneurs publics et de la renommée; mais leurs cœurs démentent leur apparence extérieure. Il peut n'y avoir qu'un seul champion dans une multitude, et dans chaque secte les adeptes authentiques sont rares. Les gens, toutefois, considèrent comme soufis tous ceux qui ressemblent aux soufis même à propos d'une seule règle. Le Prophète dit : « *Celui qui se rend proche d'une catégorie de gens par la conduite ou la croyance, appartient à*

cette catégorie. » Tandis que certains n'attachent de l'importance qu'aux formes extérieures de leur pratique, d'autres concentrent leur attention sur leur pureté intérieure.

Ceux qui désirent s'associer avec les aspirants au soufisme se divisent en quatre catégories :

1. Celui à qui la pureté, l'illumination, la subtilité, l'équilibre du tempérament et la fermeté du caractère même, confèrent la vision dans les cœurs des soufis de telle sorte qu'il perçoit la proximité de leurs adeptes spirituels auprès de Dieu et la sublimité de leurs membres éminents. Il se joint à eux dans l'espoir de parvenir à leur degré, et le début de son noviciat est marqué par la révélation des « états » *(kashf-i-ahwal)* et la purgation du désir et le renoncement au moi.

2. Celui à qui la santé du corps et la pureté du cœur et la tranquille paix de l'esprit permettent de voir leurs pratiques extérieures, de sorte qu'il attache son regard à leur observance de la Loi sainte et des différentes disciplines et à l'excellence de leur conduite; aussi cherche-t-il à s'associer avec eux et se consacre à la pratique de la piété; le début de son noviciat est marqué par l'ascèse *(mujâhada)* et la bonne conduite.

3. Celui dont l'humanité, l'habitude des relations sociales et la bonne disposition le poussent à considérer leurs actions et constate combien leur vie extérieure est vertueuse : comment ils traitent leurs supérieurs avec respect et leurs inférieurs avec générosité et leurs égaux en camarades, et combien ils se soucient peu des gains terrestres et sont satisfaits de ce qu'ils ont; il recherche leur compagnie, et rend aisé pour lui-même le rude sentier de l'ambition mondaine, et se rend lui-même à loisir l'un des hommes de bien.

4. Celui dont la stupidité et la faiblesse de l'esprit — son amour du pouvoir sans mérite et de la distinction sans connaissance — le conduisent à supposer que les actions extérieures des soufis englobent l'intégralité de leur être. Lorsqu'il entre dans leur compa-

gnie, ils le traitent avec bienveillance et indulgence, tout en étant convaincus qu'il est totalement ignorant de Dieu et qu'il ne s'est jamais efforcé d'avancer sur la voie. Aussi est-il honoré par eux comme s'il était un véritable adepte et est-il vénéré comme s'il était l'un des saints de Dieu, mais son but consiste seulement à revêtir leur habit et à dissimuler sa déformité sous leur piété. Il est semblable à un âne chargé de livres (voir *Qor'ân*, LXXII, 5).

A notre époque, la majorité des gens sont des imposteurs tels que nous les avons décrits. Il convient que tu ne paraisses pas être autre que ce que tu es en réalité. C'est la clarté intérieure *(hurqat)* qui fait le soufi, non l'habit religieux *(khirqa)*. Pour le véritable mystique, il n'y a pas de différence entre le manteau porté par les derviches, et celui *(qabâ)* porté par les gens ordinaires.

Un éminent shaykh soufi à qui l'on demandait pourquoi il ne se vêtait pas d'un froc rapiécé *(muraqqa'a)*, répondit : « *Est hypocrite celui qui porte les habits des soufis, et ne supporte pas les fardeaux que la Voie entraîne.* » Si, en portant l'habit, vous désirez signifier à Dieu que vous êtes l'un des élus, Dieu le sait déjà; et si vous souhaitez montrer aux gens que vous appartenez à Dieu, si votre prétention est fondée, vous êtes coupable d'ostentation; et si elle est fausse, d'hypocrisie. Les soufis sont trop grands pour avoir besoin d'un vêtement qui les distingue. La pureté *(safâ)* est un don de Dieu, tandis que la laine *(sûf)* est ce qui recouvre les animaux. Les shaykhs soufis ordonnaient à leurs disciples de porter des frocs rapiécés, et en portaient eux-mêmes, afin que tout le monde puisse les reconnaître et les surveiller; ainsi, s'ils commettaient une transgression, chaque langue les réprimanderait, et s'ils avaient envie de pécher, ils seraient retenus par la honte.

Bref, la *muraqqa'a* est l'habit des saints de Dieu. Les gens du commun ne s'en servent que comme moyen d'obtenir une réputation mondaine et des biens, mais les gens de l'élite préfèrent l'humilité (l'abaissement) à l'honneur, et l'affliction à la prospérité. C'est pourquoi il est dit que « *la* muraqqa'a *est un habit de bonheur pour le vulgaire, mais une cotte de mailles* (jawshan) *d'affliction pour l'élite* ».

Il faut rechercher ce qui est spirituel, et éviter ce qui est de l'ordre de l'apparence. Le divin est voilé par l'humain, et ce voile n'est levé qu'en passant par les « états » et « degrés » de la voie mystique. La pureté *(safâ)* est le nom donné à ce dévoilement. Comment celui qui l'a obtenu pourrait-il choisir un habit plutôt qu'un autre, ou se donner du mal pour se parer d'une manière quelconque? Comment se soucierait-il que les gens l'appellent soufi ou lui donnent un autre nom?

Section

La *muraqqa'a* doit être coupée en vue des aises et de la légèreté, et quand l'étoffe originelle est déchirée, il faut y ajouter une pièce. Les shaykhs divergent à ce sujet. Certains disent qu'il n'est pas convenable de coudre la pièce finement et soigneusement, et que l'aiguille doit être piquée à travers le tissu au hasard, et qu'il ne faut prendre aucune peine. D'autres disent que les points doivent être droits et réguliers, et que la pratique des derviches impose de maintenir les points droits et de soigner la couture; car une pratique ferme témoigne de principes solides.

Or, moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, j'ai interrogé le grand shaykh, Abû'l - Qâsim Gurgâni à Tûs, disant : « *Quelle est la moindre chose nécessaire pour un derviche afin qu'il puisse devenir digne de la pauvreté?* » Il répondit : « *Un derviche ne doit pas posséder moins que ces trois choses : tout d'abord, il doit savoir comment coudre une pièce correctement; deuxièmement, il doit savoir comment écouter correctement; troisièmement, il doit savoir comment poser son pied sur le sol correctement.* » Un certain nombre de derviches étaient présents avec moi lorsqu'il prononça ces paroles. Dès que nous arrivâmes à la porte, chacun d'eux se mit à appliquer ces mots à son propre cas, et quelques ignorants s'en emparèrent avec avidité. « *Cela,* s'écrièrent-ils, *c'est vraiment la pauvreté* », et la plupart d'entre eux se hâtaient pour coudre des pièces élégamment et pour poser leurs pieds sur le sol correcte-

ment; et chacun d'eux s'imaginait qu'il savait comment écouter des propos concernant le soufisme.

C'est pourquoi, comme mon cœur était attaché à ce sayyid, et que je ne voulais pas que ses paroles ne soient pas respectées, je dis : « *Alors, que chacun de nous dise quelque chose à ce sujet.* » Chacun fit connaître son opinion, et quand vint mon tour, je déclarai : « *Une pièce correcte est celle qui est cousue pour la pauvreté, non pour l'esbrouffe; si elle est cousue pour la pauvreté, elle est correcte, même si elle est mal cousue. Et un mot juste est celui qui est entendu ésotériquement* (ba-hâl), *non volontairement* (ba-munyat) *et qui est appliqué sérieusement, non de façon frivole, et qui est perçu par la vie, non par la raison. Et un pied correct est celui qui est posé sur le sol avec un ravissement véritable, non formellement et pour s'amuser.* » Certaines de mes remarques furent rapportées au sayyid (Abû'l-Qâsim Gurgânî) qui dit : « *'Alî a bien parlé — Dieu le récompense!* »

Le but de cette secte en portant des frocs rapiécés est d'alléger le fardeau de ce monde et d'être sincère dans la pauvreté à l'égard de Dieu. On rapporte dans les Traditions authentiques que Jésus, fils de Marie — Dieu le bénisse! — portait une *muraqqa'a* lorsqu'il fut élevé au ciel. Un certain shaykh dit : « *J'ai rêvé que je le voyais vêtu d'un froc en laine rapiécé, et de la lumière brillait à partir de chaque pièce. Je dis : "Ô Messie, quelles sont ces lumières sur ton vêtement?" Il répondit : "Les lumières de la grâce nécessaire, car j'ai cousu chacune de ces pièces par nécessité, et le Dieu Tout-Puissant a transformé en une lumière chaque tribulation qu'Il infligea à mon cœur."* »

J'ai vu en Transoxiane, un vieil homme qui appartenait à la secte des malamatis. Il ne mangeait ni ne portait comme vêtement rien de ce à quoi les êtres humains avaient mis la main. Il se nourrissait de ce que les hommes jettent, légumes pourris, fruits acides, carottes avariées, et choses semblables. Il s'habillait de haillons ramassés sur la route, lavés et rassemblés en une *muraqqa'a*. Et j'ai appris que parmi les mystiques de notre temps, il y avait un vieillard de condition florissante et d'excellent caractère, vivant à Merv-al-Rûd, qui avait cousu tant de pièces, sans

prendre de peine, sur son tapis de prières et son bonnet, que les scorpions y mettaient au monde leurs petits. Et mon shaykh — puisse Dieu être satisfait de lui! — porta pendant cinquante et une années un simple manteau sur lequel il avait coutume de coudre des morceaux d'étoffe sans prendre de peine.

J'ai trouvé l'histoire suivante parmi les anecdotes des saints hommes de l'Iraq. Il y avait deux derviches, l'un en faveur de la vie contemplative *(sâhib mushâhadât)* et l'autre partisan de la vie purgative *(sâhib mujâhadât)*. Le premier ne s'habillait jamais que de morceaux d'étoffes arrachés de leurs propres vêtements par les derviches dans un état d'extase *(samâ')*, tandis que les autres n'utilisaient à la même fin que les morceaux arrachés par les derviches qui sollicitaient leur pardon : ainsi, l'habit de chacun était en harmonie avec sa disposition intérieure. Ceci est l'observance de l'« état » *(Pâs dâshtan-i hâl)*.

Le shaykh Muhammad ibn Khafîf porta un vêtement de lainage grossier *(palâs)* durant vingt années, et chaque année il avait coutume de se livrer à quatre jeûnes d'une durée de quarante jours *(chilla)*, et, tous les quarante jours, il rédigeait un ouvrage sur les mystères des sciences des vérités divines. De son temps, il y avait un vieil homme, l'un des adeptes instruits dans la Voie *(tarîqa)* et la Vérité *(haqîqa)*, qui résidait à Pars dans le Fars et était appelé Muhammad ibn Zakariyya. Il n'avait jamais porté une *muraqqa'a*. On demanda au shaykh Muhammad ibn Khafîf : « *Qu'implique le port d'une* muraqqa'a, *et qui est autorisé à s'en vêtir?* » Il répondit : « *Cela implique les obligations remplies par Muhammad ibn Zakariyya dans sa chemise blanche, et le port d'un tel habit lui est permis.* »

Section

Ce n'est pas l'habitude des soufis d'abandonner leurs coutumes. S'ils portent rarement, de nos jours, des vêtements de laine, il y a deux raisons pour cela : 1. que les laines se sont détériorées

et que les animaux (producteurs de laine) ont été déplacés par des voleurs; et, 2. qu'une secte d'hérétiques a adopté le vêtement de laine comme une marque distinctive *(shi'âr)*. Et il est méritoire de ne pas adopter la marque distinctive des hérétiques, quand même on renoncerait à une pratique traditionnelle *(sunna)*.

Prendre de la peine *(takalluf)* en cousant des *muraqqa'a* est considéré comme légitime par les soufis, lesquels ont acquis une grande réputation; et comme beaucoup de personnes les imitent et portent des *muraqqa'a*, tout en se rendant coupables d'actes inconvenants, et comme les soufis n'aiment pas la compagnie d'autres qu'eux-mêmes, aussi ont-ils inventé un vêtement que personne d'autre qu'eux-mêmes ne peut coudre et en ont-il fait un signe de reconnaissance et une marque distinctive. A tel point que lorsqu'un certain derviche vint chez l'un des shaykhs portant un vêtement muni d'une pièce cousue avec des points trop grands, ledit shaykh le bannit de sa présence. La raison avancée est que la pureté *(safâ)* est fondée sur la délicatesse de nature et la finesse du tempérament, et assurément le manque de droiture du caractère n'est pas bon. Il est naturel de désapprouver les actions incorrectes, de même qu'il est naturel de ne pas tirer plaisir d'une poésie fautive.

D'autres soufis ne se préoccupent point de leurs vêtements. Ils portent, soit un habit religieux *('abâ)*, soit un manteau ordinaire *(qabâ)* quel que soit celui que Dieu leur a donné; et s'il les maintient nus, ils restent en cet état. Quant à moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullabî, j'approuve cette doctrine, et c'est ce que j'ai pratiqué au cours de mes voyages. On rapporte que Ahmad ibn Khadrûya portait un manteau lorsqu'il rendit visite à Abû Yazîd, et que Shâh ibn Shujâ portait un manteau quand il rencontra Abû Hafs. Ce n'était pas là leur vêture habituelle, car parfois ils portaient une *muraqqa'a* et parfois un habit de laine ou une chemise blanche, selon le cas.

L'âme humaine aime l'habitude et s'éprend de la coutume; lorsqu'une chose devient habituelle pour l'âme, elle se transforme rapidement en chose naturelle et, ce faisant, elle s'assimile à un

voile. C'est pourquoi le Prophète a dit : « *Le meilleur des jeûnes est celui de mon frère David.* » On lui dit : « *Ô Envoyé de Dieu, quelle sorte de jeûne est-ce?* » Il répondit : « *David avait coutume de jeûner un jour et de rompre son jeûne le lendemain* », afin que son âme ne soit habituée ni à jeûner, ni à rompre le jeûne, de peur d'être voilée par l'une ou l'autre habitude. Et, à cet égard, Abû Hamîd Dûstan de Merv avait le jugement le plus sain. Ses disciples avaient coutume de lui mettre un habit, mais ceux qui le voulaient avaient l'habitude de le rechercher quand il était disponible, et de le lui enlever; et il ne disait jamais à la personne qui l'en revêtait : « Pourquoi le mets-tu? » ni à la personne qui l'enlevait : « Pourquoi le retires-tu? » En outre, aujourd'hui, il y a à Ghazna — puisse Dieu le protéger! — un vieil homme surnommé Mu'ayyad qui n'a ni choix, ni discrimination en ce qui concerne ses habits; et il a raison d'être ainsi.

Quant à savoir pourquoi leurs vêtements sont généralement bleus *(kabûd)*, l'une des raisons en est leur errance *(siyâhat)* : ils ont fait du voyage le fondement de leur voie; et pendant les déplacements, un vêtement blanc ne conserve pas son aspect originel, on ne le lave pas facilement et, de plus, il suscite l'envie de tous. Le vêtement bleu est aussi le signe des endeuillés et des affligés; ce bas monde est la demeure des ennuis, le pavillon de l'affliction, l'antre du chagrin, la maison de la séparation, le berceau de la tribulation : les disciples soufis, constatant que le désir de leur cœur ne peut être réalisé ici-bas, se sont vêtus de bleu et se sont assis pour pleurer sur l'union (avec Dieu). D'autres ne décèlent dans la pratique de la dévotion que de l'imperfection; ils ne voient dans le cœur que le mal et dans la vie la perte de temps; aussi se vêtent-ils de bleu; car la perte *(fawt)* est pire que la mort *(mawt)*. L'un porte du bleu pour la mort d'un ami cher, l'autre pour la perte d'un espoir.

On demanda à un derviche pourquoi il portait du bleu. Il répondit : « *Le Prophète a légué trois choses : la pauvreté, la connaissance et l'épée. L'épée fut prise par des potentats qui en usèrent mal; la connaissance fut le lot des savants qui se contentèrent de l'enseigner; la pauvreté fut choisie par les derviches qui en*

firent un moyen de s'enrichir. Je me vêts de bleu en signe de deuil pour la calamité que représentent ces trois catégories d'hommes. »

Un jour, Murta'ish marchait dans l'un des quartiers de Baghdad. Comme il avait soif, il alla à une porte et demanda de l'eau. La fille du propriétaire lui apporta de l'eau dans une cruche. Murta'ish fut frappé par sa beauté et ne voulut pas quitter cet endroit avant que le maître de maison vint vers lui. « *Ô Messire,* s'écria Murta'ish, *elle m'a donné un verre d'eau et m'a dérobé mon cœur.* » Le maître répondit : « *Elle est ma fille, et je te la donne en mariage.* » Murta'ish entra dans la maison et le mariage fut immédiatement célébré. Le père de la mariée, qui était un homme riche, envoya Murta'ish au bain, où on lui enleva son froc rapiécé *(muraqqa'a)* et on le revêtit d'un vêtement de nuit. A la tombée de la nuit, il se leva pour dire ses prières et se consacrer à la dévotion solitaire. Soudain, il appela : « *Apportez-moi mon habit rapiécé.* » Ils demandèrent : « *Qu'est-ce que tu as?* » Il répondit : « *J'ai entendu une voix intérieure murmurer : "A cause d'un seul regard désobéissant, Nous avons retiré de ton corps ta* muraqqa'a, *l'habit de la piété; si tu regardes encore, Nous enlèverons de ton cœur le vêtement de l'intimité."* »

Il n'y a que deux sortes de gens habilités à porter la *muraqqa'a :* ceux qui se sont coupés du monde, et ceux qui éprouvent un désir ardent pour le Seigneur *(mushtâqân-i mawlâ).*

Les shaykhs soufis observent la règle suivante : quand un novice vient trouver les shaykhs parce qu'il désire renoncer au monde, on le soumet à une discipline spirituelle durant trois années. S'il se conforme à ce qui est exigé de lui, on l'accepte; autrement, on lui déclare qu'il ne peut être admis dans la *tarîqa.* La première année est consacrée au service des gens, la seconde au service de Dieu, et la troisième à veiller sur son propre cœur.

Il ne peut servir les gens que lorsqu'il s'est lui-même placé au rang de serviteur, en considérant tous les autres comme des maîtres, c'est-à-dire qu'il doit regarder n'importe qui comme étant meilleur que lui, et qu'il doit juger de son devoir de le servir également. Et il ne peut servir Dieu que lorsqu'il a renoncé à tout

intérêt égoïste, tant en ce qui concerne la vie présente que la vie future, et qu'il adore Dieu pour le seul amour de Dieu, étant donné que quiconque adore Dieu pour une raison quelconque s'adore lui-même, et non pas Dieu. Et il ne peut veiller sur son propre cœur que lorsque ses pensées sont recueillies et qu'il a chassé tout souci, de telle sorte qu'en communion avec Dieu, il garde son cœur contre les attaques de la négligence. Quand le novice possède ces trois qualifications, il peut revêtir la *muraqqa'a* comme un vrai mystique, et non pas seulement comme un imitateur.

Quant à la personne qui investit le novice de la *muraqqa'a*, ce doit être un homme de droiture *(mustaqim al-hâl)* qui a traversé toutes les collines et les vallées de la voie, et qui a goûté l'enivrement des « états » et perçu la nature des actions, et expérimenté la sérénité de la Majesté divine et la clémence de Sa Beauté. Il doit examiner l'état de ses disciples et juger à quoi ils atteindront; il doit savoir s'ils se retireront *(râji'an)* ou demeureront immobiles *(wâqifan)*, ou parviendront au but *(bâlighan)*. S'il pressent qu'un jour ils abandonneront la Voie, il doit leur défendre d'y entrer; s'ils arrivent à un arrêt, il doit leur ordonner de pratiquer la dévotion; et s'ils parviennent au but, il doit leur donner une nourriture spirituelle.

Les shaykhs soufis sont des médecins des âmes. Quand le médecin ignore la maladie de son patient, il le tue par son art, car il ne sait pas comment le traiter, et ne reconnaissant pas les symptômes du mal, il lui prescrit de la nourriture et de la boisson qui ne conviennent pas à sa maladie. L'Envoyé de Dieu a dit : « *Le shaykh dans sa tribu est comme le prophète dans sa nation.* » De même que les prophètes montrèrent de la sagacité en faisant appel au peuple et en maintenant chacun au degré qui convenait, de même le shaykh doit être perspicace dans son appel, et doit offrir à chacun la nourriture spirituelle dont il a besoin.

L'adepte, qui a atteint la perfection de la sainteté, suit le bon chemin quand il investit le novice de la *muraqqa'a* après trois années durant lesquelles il l'a instruit dans la discipline nécessaire. Pour les qualifications qu'elle exige, la *muraqqa'a* est comparable à un linceul *(kafan)* : celui qui la porte doit renoncer

à tous les plaisir de la vie, et purifier son cœur de tous les délices sensuels, et consacrer sa vie entièrement au service de Dieu et se détourner des désirs égoïstes. Alors le Maître *(pîr)* l'ennoblit en le revêtant de cette robe d'honneur, tandis que de son côté, il remplit les obligations que cela implique, et s'efforce de tout son pouvoir de les accomplir, et considère illicite de satisfaire ses propres souhaits.

De nombreuses allégories *(ishârât)* ont été formulées à propos de la *muraqqa'a*. Le shaykh Abû Ma'mar d'Ispahan en a écrit un livre, et la majorité des aspirants au soufisme manifestent beaucoup d'extravagance à ce sujet. Mon but, toutefois, dans le présent ouvrage, n'est pas de rapporter des dires, mais d'élucider les difficultés du soufisme. La meilleure allégorie concernant la *muraqqa'a* est que son col *(qabba)* est la patience, ses deux manches la crainte et l'espoir, ses deux goussets la contraction et la dilatation, sa ceinture le détachement de soi-même, son ourlet *(kursî)* la fermeté dans la foi, sa frange la sincérité.

Meilleure encore est la parole suivante : « *Son col est l'annihilation du commerce avec les hommes, ses deux manches sont l'observance* (hifz) et la *continence* ('isma), *ses deux goussets sont la pauvreté et la pureté, sa ceinture est la persistance dans la contemplation, son ourlet* (kursîi) *est la tranquillité en la présence de Dieu, et sa frange est l'installation dans la demeure de l'union.* » Quand vous avez cousu une *muraqqa'a* comme celle-ci pour votre moi spirituel, il convient d'en fabriquer une pour votre apparence extérieure. J'ai rédigé un ouvrage séparé intitulé : « Les mystères des frocs rapiécés et des moyens de gagner sa vie » *(Asrâr al-khiraq wa'l -ma'ûnât)* dont le novice devrait se procurer un exemplaire.

Si le novice, après avoir revêtu la *muraqqa'a*, était forcé de la déchirer sous la contrainte de l'autorité temporelle, ceci est permis et excusable; mais s'il la déchirait par libre choix, alors, selon la règle de la confrérie, il n'est pas autorisé à porter une *muraqqa'a* à l'avenir, et s'il le fait, il s'assimile à ceux qui, à notre époque, se contentent de porter des *muraqqa'a* pour se montrer, sans signification spirituelle. Quant au fait de déchirer ses vêtements, la

véritable doctrine est que, lorsque les soufis passent d'une étape à l'autre, ils changent immédiatement leur habit en signe de gratitude pour avoir obtenu un degré plus élevé; mais tandis que chaque vêtement a une étape séparée, la *muraqqa'a* est un habit qui comprend tous les degrés de la voie de pauvreté et pureté, et la rejeter équivaut à renoncer à la Voie tout entière.

J'ai évoqué assez vite cette question, bien que ce ne soit pas ici le lieu, afin d'en signaler l'importance; mais, s'il plaît à Dieu, je donnerai une explication détaillée *(kharq)* et la révélation du mystère de l'« audition » *(samâ')*. En outre, il a été dit que celui qui investit un novice de la *muraqqa'a* devrait posséder de tels pouvoirs mystiques souverains que tout étranger qu'il regarde avec bienveillance devienne un ami, et que tout pécheur qu'il revêt de cet habit devienne un saint.

Une fois, je voyageais avec mon shaykh en Azerbaïdjan et nous vîmes deux ou trois personnes portant des *muraqqa'a*, qui se tenaient debout à côté d'un grenier à blé en soulevant leurs jupes dans l'espoir que le fermier leur jetterait du blé. En voyant cela, le shaykh s'écria : « *Voilà ceux qui troquent l'erreur contre la voie droite : leur négoce est sans profit* » (*Qor'ân*, II, 16).

Je lui ai demandé comment ils étaient tombés dans cette calamité et cette disgrâce. Il dit : « *Leurs maîtres spirituels étaient avides d'avoir des disciples et eux-mêmes sont avides d'obtenir des biens terrestres.* » On rapporte de Junayd qu'il vit à Bab al-Tâq[1], un très beau jeune homme chrétien et dit : « *Ô Seigneur, pardonne-lui pour moi, car Tu l'as créé extrêmement beau.* » Après quelque temps, le jeune homme vint chez Junayd et fit profession d'Islam et fut enrôlé parmi les saints. On demanda à Abû 'Alî Siyah : « *Qui est autorisé à investir les novices avec la* muraqqa'a*?* » Il répondit : « *Celui qui survole par son regard le royaume tout entier de Dieu, de telle sorte que rien n'arrive dans le monde sans qu'il le sache.* »

1. Porte à l'est de Bagdad.

Chapitre 5
Des opinions concernant la pauvreté et la pureté

Les savants de la voie mystique ne s'entendent pas sur les mérites respectifs de la pauvreté *(faqr)* et de la pureté *(safâ)*. Certains pensent que la pauvreté est plus parfaite. La pauvreté, disent-ils, est la complète annihilation dans laquelle chaque pensée cesse et la pureté est l'une des stations *(maqâmât)* de la pauvreté. Quand l'annihilation est obtenue, toutes les « stations » s'anéantissent.

Cela revient finalement à poser la même question que celle évoquée dans le rapport entre la pauvreté et la richesse — qui a été étudiée plus haut.

Ceux qui placent la pureté au-dessus de la pauvreté estiment que la pauvreté est une chose existante *(shay ast mawjûd)* et peut être nommée, tandis que la pureté est un état : on est pur *(safâ)* par rapport à toutes les choses existantes : *safâ* est l'essence de l'annihilation *(fanâ)* et la pauvreté est l'essence de la subsistance *(baqâ)* : la pauvreté est donc l'un des noms des « stations », mais la pureté désigne la perfection.

Cette question a été très longuement discutée à notre époque et les deux parties ont eu recours à des subtilités étonnantes; mais de tous côtés, on s'accorde à dire que la pauvreté et la pureté ne

se limitent pas à des mots. Ceux qui discutent ont fabriqué une doctrine avec des mots et ont négligé de saisir le sens. Ils ont abandonné l'étude de la vérité. Ils appellent négation de l'essence, la négation de la volonté; et affirmation de l'essence, l'affirmation du désir.

L'existence et la non-existence, la négation et l'affirmation, tous ces termes sont employés selon l'opinion personnelle de ceux qui participent à la discussion. La voie mystique est bien éloignée de telles imaginations vaines. Les saints de Dieu parviennent à un lieu où le lieu n'existe plus, où tous les « degrés » et « stations » disparaissent, et où les expressions verbales sont en deçà des réalités sous-jacentes, de sorte que ni « l'ivresse spirituelle », ni le « goût » *(dhawq)* ni la « sobriété » *(sahw)* ni « l'effacement » *(mahw)* ne restent.

Ceux qui se livrent à des controverses cherchent un nom pour vêtir ces idées qui ne peuvent être nommées ni utilisées comme attributs; et chacun leur applique ce qu'il croit être le nom le plus convenable. Si l'on s'en tient aux idées seules, la question de la supériorité ne se pose pas, mais quand on les désigne par des noms, la préférence parmi ceux-ci devient nécessité. Aussi, pour certains, le terme de pauvreté semble-t-il être supérieur et de plus grande valeur, parce qu'il se rattache au renoncement et l'humilité; tandis que d'autres préfèrent la pureté et la considèrent comme plus honorable, parce qu'elle se rapproche davantage de la notion de rejet de tout ce qui est trouble et d'annihilation de tout ce qui est mauvais. Ils adoptent ces deux termes comme symboles d'une idée inexprimable, afin de pouvoir converser et faire connaître leur état.

En vérité, il n'existe pas de différence d'opinion entre les deux camps; les uns utilisent le terme « pauvreté », les autres, le terme « pureté » pour exprimer la même idée. Tandis que pour les nominalistes *(ahl-i 'ibârat)*, qui sont ignorants du sens véritable que recèlent ces idées, tout est affaire de mots. Donc, si les uns se sont concentrés sur les seules significations, les autres se seront enfoncés dans les ténèbres des mots. En vérité, pour celui qui a fixé son cœur sur l'idée, peu lui importe qu'on l'appelle « pauvre »

(faqîr) ou « pur » *(sâfi)*, étant donné que ces termes sont des noms plaqués sur une idée que rien ne peut transmettre.

Cette controverse date de l'époque d'Abûl-Hasan Sumnûn. Celui-ci, lorsqu'il se trouvait dans un état de dévoilement *(kashf)* proche de la subsistance *(baqâ)*, avait coutume de placer la pauvreté au-dessus de la pureté; mais, quand il était dans un état proche du *fanâ* (annihilation), il considérait la pureté supérieure. Lorsque des maîtres spirituels *(arbâb-i ma'ânî)* lui demandaient pourquoi il procédait ainsi, il répondait : « *Étant donné que je me trouve naturellement à l'aise dans l'annihilation et l'humilité, et non moins dans la subsistance et l'exaltation, je préfère la pureté à la pauvreté quand je me trouve dans un état proche de l'annihilation, et la pauvreté à la pureté quand je suis dans un état proche de la subsistance; car la pauvreté est le nom de la subsistance et la pureté celui de l'annihilation. Dans ce dernier état, j'annihile de moi-même la conscience de la subsistance et, dans le premier cas, j'annihile de moi-même la conscience de l'annihilation, de sorte que ma nature devient indifférente à la fois à l'annihilation et à la subsistance.* »

Or ces paroles en apparence sont satisfaisantes; mais, ni l'annihilation ni la subsistance ne peuvent être annihilées : chaque chose subsistante qui subit l'annihilation est annihilée d'elle-même, et chaque chose annihilée qui devient subsistante est subsistante d'elle-même. L'annihilation est un terme dont il est impossible de parler avec précision. Si quelqu'un dit que l'annihilation est annihilée, il ne peut qu'exprimer la non-existence de tout vestige de l'idée d'annihilation; mais, aussi longtemps que quelque vestige d'existence demeure, l'annihilation ne s'est pas encore produite; et, quand on y est parvenu, cette « annihilation » n'est rien d'autre que vanité encouragée par des phrases dépourvues de sens. Dans la présomption et l'impulsivité de la jeunesse, j'ai composé un ouvrage sur ce sujet, intitulé « Le Livre de l'annihilation et de la subsistance » *(Kitab-i fanâ û baqâ)* mais, dans le présent ouvrage, j'exposerai l'essentiel si Dieu le Tout-Puissant le veut.

Telle est la distinction entre la pureté et la pauvreté au sens spirituel. Il en va autrement quand la pureté et la pauvreté sont

considérées sous leur aspect pratique, c'est-à-dire quand on se dénude des choses terrestres *(tajrîd)* et se débarrasse de tout ce que l'on possède. Ici, la réalité réside dans la différence entre la pauvreté *(faqr)* et l'abaissement *(maskanat)*. Certains shaykhs affirment que les pauvres *(faqîr)* sont supérieurs aux humbles *(miskîn)* parce que Dieu a dit : « *Les pauvres qui ont été réduits à la misère dans le chemin de Dieu et qui ne peuvent plus parcourir la terre* » (*Qor'ân*, II, 273); les humbles possèdent des moyens de vivre, tandis que les pauvres y renoncent : la pauvreté est un honneur et l'abaissement une disgrâce; selon la règle de la voie mystique, celui qui possède des moyens de vivre est vil, car le Prophète a dit : « *Malheur à celui qui adore le dinar et le dirham, malheur à ceux qui adorent les vêtements et les étoffes.* »

Celui qui renonce aux moyens de vivre est honoré, il dépend de Dieu, tandis que celui qui possède dépend de ses richesses. D'autres déclarent que les humbles sont supérieurs, parce que Mohammad a dit : « *Puissè-je vivre humblement, et mourir humblement, et ressusciter des morts parmi les humbles!* »; tandis que, en parlant de la pauvreté, il a dit : « *La pauvreté mène à l'incroyance.* » De ce point de vue, les pauvres dépendent des moyens, mais les humbles sont indépendants.

Dans le domaine de la Loi religieuse *(sharia)*, certains savants prétendent que les pauvres sont ceux qui ont un minimum de moyens de vie *(sâhib bulgha)* et les humbles ceux qui sont libérés des soucis terrestres *(mujarrad)*; mais d'autres savants professent une opinion contraire. C'est pourquoi le nom de « soufi » est donné aux humbles par les adeptes de la Voie *(ahl-i maqâmât)* qui adoptent la première opinion : ils préfèrent la pureté *(safâ)* à la pauvreté. Les soufis qui acceptent la seconde opinion préfèrent la pauvreté à la pureté, pour une raison similaire.

Chapitre 6
Du blâme / *malâma*

Le sentier du *malâma* (blâme) a été parcouru par quelques-uns des shaykhs soufis. Le *malâma* participe à rendre l'amour sincère et est une attitude parfaite. Les adeptes de la Vérité *(ahl-i-Haqq)* ont la particularité d'être l'objet du blâme du commun des gens, notamment les plus éminents parmi eux – puisse Dieu les rendre heureux!

L'Envoyé de Dieu, qui est le modèle et le guide des adeptes de la Vérité, et qui précède les amoureux de Dieu, fut honoré et estimé par tous jusqu'à ce que l'évidence de la Vérité lui fût révélée et que l'inspiration lui vint. Quand il devint l'ami de Dieu, et reçut de Lui une robe d'honneur, les gens se mirent à le blâmer. Certains dirent : « C'est un devin », d'autres : « C'est un poète »; d'autres : « C'est un menteur »; d'autres : « C'est un fou », etc. Et Dieu a dit, en décrivant les vrais croyants : « *Qu'ils ne craignent le blâme de personne, et que c'est là la grâce de Dieu qu'Il octroie à qui Il veut* » (*Qor'ân*, V, 59).

Telle est la coutume de Dieu — que Sa Majesté est grande! Il agit de telle sorte que le blâme du monde entier couvre ceux qui parlent de Lui, mais Il préserve ses Amis dont les cœurs demeurent indifférents à tel blâme universel. Ainsi agit-Il dans Sa jalou-

sie : Il empêche les amoureux de jeter leurs regards sur un « autre » *(ghayr)* de peur que l'œil d'un étranger puisse apercevoir la beauté de leur « état »; et Il les empêche de se voir eux-mêmes, de crainte qu'ils considèrent leur propre beauté et tombent dans la vanité et l'arrogance. Aussi a-t-Il placé le commun des gens contre Ses élus, et Il a introduit « l'âme qui blâme » *(nafs-i-lawwâma)* dans leur nature, afin qu'ils puissent être blâmés par les autres pour tous leurs actes, et par eux-mêmes quand ils agissent mal ou qu'ils accomplissent le bien d'une manière imparfaite.

Or, c'est un principe ferme dans la voie de Dieu que dans ce sentier il n'y a pas de tache ou de voile plus difficile à retirer que la vanité. L'origine de la vanité est double : elle provient, d'une part, des compliments des gens et de leurs éloges, d'autre part, de la volonté de plaire aux autres; ceux qui croient accomplir des actions agréables se congratulent eux-mêmes et s'estiment méritants, ce qui les rend orgueilleux.

Aussi, Dieu le Très-Haut dans Sa bonté a-t-il barré la voie de l'erreur à Ses amis. Leurs actions, si bonnes soient-elles, ne sont pas approuvées par les gens du commun, qui ne les voient pas telles qu'elles sont en réalité, et eux-mêmes ne considèrent pas leurs œuvres de mortification, si nombreuses soient-elles, comme procédant de leur propre force et pouvoir : en conséquence, ils ne sont pas satisfaits d'eux-mêmes et sont protégés contre la vanité.

Quiconque est approuvé par Dieu est désapprouvé par le vulgaire, et quiconque est élu par lui-même n'est pas parmi les élus de Dieu. Ainsi, Iblis était-il approuvé par les hommes et accepté par les anges, et il était content de lui-même; mais étant donné que Dieu n'était pas content de lui, leur approbation précipita sa malédiction. Adam, au contraire, était désapprouvé par les anges qui dirent : « *Vas-tu y établir* (sur la terre) *quelqu'un qui fera le mal?* » (*Qor'ân*, II, 28) et il n'était pas content de lui-même, car il dit : « *Notre Seigneur, nous nous sommes lésés nous-mêmes* » (*Qor'ân*, VII, 22). Mais Dieu étant satisfait de lui, la désapprobation des anges et son propre mécontentement constituèrent la raison d'une miséricorde.

Que tous les hommes sachent que ceux qui sont acceptés par nous sont rejetés par les gens, et que ceux qui sont acceptés par les gens sont rejetés par nous. Le blâme de la part des hommes est le signe qui distingue les amis de Dieu; c'est une preuve de l'approbation divine; c'est le délice des saints de Dieu; c'est un signe de proximité avec Lui. Les soufis s'en réjouissent autant que d'autres hommes se réjouissent de la popularité. Il y a une tradition que l'Envoyé de Dieu a reçue de Gabriel où Dieu dit : « *Mes amis* (saints) *sont sous Mon manteau. Sauf Moi, personne ne les connaît, excepté Mes amis.* »

Section

Or, le blâme *(malâma)* est de trois sortes : il peut apparaître soit dans la marche à l'intérieur de la voie droite, soit dans un acte intentionnel, soit enfin dans l'abandon de la Loi. Dans le premier cas, un homme est blâmé quand il agit comme bon lui semble, il accomplit ses devoirs religieux et n'omet aucune pratique de dévotion; il est totalement indifférent au comportement des gens à son égard.

Dans le second cas, un homme est grandement honoré par les gens et devient la cible de leur attention : son cœur est touché par l'honneur qui lui est prodigué, et devient attaché à ceux qui le lui confèrent; il désire se rendre indépendant d'eux et se consacrer entièrement à Dieu; c'est pourquoi, il encourt volontairement leur blâme en commettant quelque acte qui les choque, mais qui ne constitue pas une violation de la Loi : en conséquence, de sa conduite, ils s'en lavent les mains. Dans le troisième cas, un homme est conduit par son infidélité naturelle et ses croyances erronées à abandonner la Loi religieuse *(sharia)* et abjurer ses commandements, et à se dire à lui-même : « Je parcours le sentier du *malâma* »; dans ce cas, sa conduite dépend de lui seul.

Celui qui suit le droit chemin, refuse d'agir hypocritement et s'abstient de l'ostentation, ne se préoccupe pas du blâme que lui

adressent les gens, il poursuit sa route, sans tenir compte de l'avis des autres. J'ai trouvé parmi les anecdotes des saints qu'un jour le shaykh Abû Tâhir Haramî fut vu dans le bazar chevauchant un âne que menait l'un de ses disciples. Quelqu'un s'écria : « *Voici venir ce vieil hérétique!* » Le disciple, indigné, se précipita sur celui qui avait parlé, essayant de le frapper, et le bazar tout entier fut rempli de tumulte. Le shaykh dit à son disciple : « *Si tu te calmes, je t'apprendrai ce qui t'évitera des ennuis de cette sorte.* » Le disciple se tut. Quand ils rentrèrent au khanegat (maison de retraite des soufis), il ordonna au disciple d'apporter une boîte. Quand il l'apporta, il en tira des lettres qu'il jeta devant le disciple. « *Vois*, lui dit-il, *comment les auteurs de ces lettres s'adressent à moi. L'un m'appelle "shaykh de l'Islam", un autre, "le shaykh pur"; un autre, "le shaykh ascétique", un autre "le shaykh des deux sanctuaires", et ainsi de suite. Ce sont tous des titres, il n'y a pas de mention de mon nom. Je ne suis rien de tout cela, mais chaque personne me donne le titre qui s'accorde à ce qu'il croit. Si ce pauvre homme a fait de même, maintenant, pourquoi te quereller avec lui?* »

Celui qui encourt un blâme à dessein et renonce aux honneurs et à l'autorité, est semblable au calife 'Uthmân qui, bien qu'il possédât quatre cents esclaves, revint un jour de sa plantation de palmiers portant sur la tête un fagot de bûches. Quand on lui demanda pourquoi il agissait ainsi, il répondit : « *J'ai des esclaves qui sont chargés de cette peine, mais je veux m'éprouver moi-même, afin que la dignité que je détiens ne m'empêche pas d'effectuer n'importe quel travail.* »

J'ai raconté cette histoire parce que cela montre clairement ce qu'est le *malâma*. Une histoire analogue concernant l'imam Abû Hanîfa figure dans ce traité. On raconte aussi à propos d'Abû Yazîd que, lorsqu'il revenait du Hedjaz, le bruit courut dans la ville de Rayy qu'il allait arriver, et tous les habitants se précipitèrent à sa rencontre pour lui témoigner leur grand respect. Leurs attentions détournèrent ses pensées de Dieu, et le rendirent distrait. Quand il arriva au bazar, il prit un pain dans sa manche et se mit à manger. Tout le monde se détourna de lui, parce que

c'était le mois de ramadan. Il dit à un disciple qui voyageait avec lui :
« Tu vois! dès que j'accomplis une seule prescription de la Loi, ils me rejettent tous. »[1]

Et moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, je dis que, à cette époque, il était nécessaire, pour encourir un blâme, de faire quelque chose de désapprouvé ou d'extraordinaire, mais à présent, si quelqu'un désire être blâmé, il n'a qu'à allonger un peu ses prières surérogatoires ou accomplir les pratiques religieuses qui sont prescrites : aussitôt, tout le monde l'appellera un hypocrite et un imposteur.

Celui qui abandonne la Loi et commet un acte irréligieux et dit qu'il suit la règle du « blâme » se rend coupable d'un mal manifeste et de perversité. Il y a beaucoup de gens à l'heure actuelle qui recherchent la popularité par ces moyens, oubliant que l'on doit avoir déjà obtenu la popularité avant d'agir délibérément de façon à ce que les gens le rejettent; autrement, le fait de se rendre impopulaire n'est qu'un simple prétexte pour gagner la popularité.

A une certaine occasion, je me trouvai en compagnie de l'un de ces hypocrites. Il commit un acte mauvais et s'excusa en disant qu'il l'avait fait pour l'amour du blâme. Quelqu'un de l'assemblée dit : « C'est stupide. » Il poussa un soupir. Je lui dis : « *Si tu prétends être un* malâmatî *et que tu es ferme dans ta croyance, la désapprobation par cette personne de ce que tu as fait constitue l'approbation de ta voie; et puisqu'il corrobore ta façon d'agir, pourquoi lui témoignes-tu tant d'hostilité et de colère? Ton comportement ressemble plutôt au désir de plaire qu'à la recherche du blâme. Quiconque prétend être guidé par la Vérité doit fournir quelque preuve de son affirmation, et la preuve consiste à observer la* sunna. *Tu prétends cela, et cependant je vois que tu as manqué à accomplir un devoir religieux obligatoire. Ta conduite te place en dehors du domaine de l'Islam. »*

1. Abû Yazîd, étant en voyage, n'était pas tenu au jeûne.

La doctrine du *malâma* fut répandue par le shaykh de son époque, Abû Sâlih Hamdûn Qassâr. Il a plusieurs belles paroles à ce sujet. On rapporte qu'il a dit : « *Le blâme est l'abandon de la tranquillité.* » Si quelqu'un abandonne délibérément sa propre tranquillité et accepte de supporter des dangers, et renonce à ses plaisirs et à son bien-être dans l'espoir que l'état de « dévoilement » *(kashf)* lui sera accordé, plus il est séparé des hommes, plus il est uni à Dieu. En conséquence, les adeptes du *malâma* se détournent de la tranquillité *(salâma)* à laquelle les gens de ce monde aspirent, car les ambitions des *malâmatî* sont pour l'Unité *(wahdanî)*.

Ahmed ibn Fâtik rapporte que Husayn ibn Mansûr al-Hallâj, en réponse à la question : « *Qui est le soufi?* » dit : « *Celui qui est unique dans son essence* » (wahdâni al-dhât). Hamdun dit aussi, concernant le blâme : « *C'est un chemin difficile et fermé pour les gens, mais je vais vous en dire un aspect : le* malâmatî *est caractérisé par l'espoir des murjites et la crainte des qadarites.* » Cette parole a un sens caché. C'est la nature de l'homme que d'être empêché d'accéder à Dieu par la popularité plus que par tout autre chose. S'il entend son éloge prononcé par une autre personne, il devient tellement grisé qu'il oublie Dieu. Celui qui craint ce danger s'efforce de l'éviter, et il aura à affronter deux risques : tout d'abord, la crainte qu'il soit voilé, loin de Dieu, par la faveur qui lui est témoignée par ses semblables; et ensuite la crainte de commettre quelque action pour laquelle les gens le blâmeraient : il tomberait ainsi dans le péché.

Le *malâmatî* doit, dans le premier cas, prendre soin de ne pas se quereller avec les gens pour ce qu'ils disent de lui, soit en ce qui concerne ce monde-ci, soit en ce qui concerne l'autre monde, et, pour son propre salut, il doit commettre quelque action, qui légalement, n'est ni un grand péché *(kabîra)* ni une petite offense *(saghîra)*, afin que les gens puissent le rejeter. C'est pourquoi sa crainte en matière de conduite est semblable à la crainte des qadarites, et son espoir dans ses rapports avec ceux qui le blâment est comme l'espoir des murjites. Dans le véritable amour, il n'y a rien de plus doux que le blâme, parce que le blâme encouru

pour le Bien-Aimé n'agit pas sur le cœur de l'amoureux : il ne se préoccupe pas de ce que disent les étrangers, car son cœur demeure fidèle à l'objet de son amour. « *Il est doux d'être insulté à cause de l'amour.* »

Les soufis se distinguent de toutes les créatures de l'univers parce qu'ils choisissent d'être blâmés dans leur corps en vue de la paix de leurs âmes; et ce haut degré n'est pas atteint par les anges ou autres êtres spirituels. Et il n'a pas été atteint non plus par les ascètes, les dévots et les chercheurs de Dieu appartenant aux nations de l'antiquité, mais il est réservé à ceux de cette nation qui voyagent sur le sentier de la totale séparation d'avec les choses de ce monde.

Dans mon opinion, rechercher le blâme est pure ostentation, et l'ostentation est pure hypocrisie. L'homme rempli d'ostentation agit délibérément de façon à gagner la popularité, tandis que le *malâmatî* agit délibérément de façon à ce que les gens le rejettent. Tous deux ont leur pensée fixée sur les hommes, et ils ne passent pas au-delà de cette sphère... Le derviche, au contraire, ne pense jamais aux hommes; et, quand son cœur s'est détaché d'eux, il est aussi indifférent à leur réprobation qu'à leur faveur : il ne pense qu'à Dieu.

J'ai dit un jour à un *malâmatî* de Transoxiane avec qui je m'étais associé assez longtemps pour me sentir à l'aise avec lui : « *Ô mon frère, quel est ton but dans ces actions déraisonnables?* » Il répondit : « *Rendre les gens non-existants par rapport à moi-même.* » « *Les gens,* dis-je, *sont nombreux; et, durant toute une vie, tu ne seras pas capable de les rendre non-existants par rapport à toi-même; rends-toi plutôt non-existant par rapport aux gens, de façon à échapper à tous ces ennuis. Certains, qui s'occupent des gens, s'imaginent que les gens s'occupent d'eux. Si tu désires que personne ne te voie, ne te vois pas toi-même. Puisque tous tes malheurs proviennent de ce que tu ne te vois pas toi-même, qu'as-tu à faire avec les autres? Si un malade dont le remède se trouve dans le jeûne cherche à satisfaire son appétit, il est stupide.* »

D'autres encore pratique la méthode du blâme pour des raisons d'ascèse : ils désirent être méprisés par les gens afin de pouvoir se mortifier, et c'est leur plus grand délice que de se trouver misérables et rabaissés.

On demanda à Ibrâhîm ibn Adham : « *As-tu jamais réalisé ton désir?* » Il répondit : « *Oui, à deux reprises; une fois, je me trouvais sur un navire où personne ne me connaissait. J'étais vêtu de guenilles, et mes cheveux étaient longs, et mon apparence était telle que tous les gens du bateau se moquaient et riaient de moi. Parmi eux, était un bouffon qui était toujours en train de me tirer les cheveux, et me traitait avec mépris selon l'habitude de son espèce. Alors, je me sentis entièrement satisfait et je me réjouis de la honte qu'il me faisait. Ma joie atteignit son plus haut point le jour où le bouffon se leva de sa place et vint uriner sur moi. Une autre fois, j'arrivai à un village par une forte pluie qui avait trempé mon froc rapiécé sur mon corps, et j'étais éprouvé par le froid hivernal. Je me rendis à une mosquée, mais l'on refusa de m'y admettre. La même chose arriva à trois autres mosquées où je cherchai à m'abriter. Désespéré, comme le froid glaçait mon corps, j'entrai dans la chaudière d'un hammam et j'étendis mon vêtement près du feu. La cheminée m'enveloppa et noircit mes vêtements et mon visage. Alors là aussi, je me sentis entièrement satisfait.* »

Une fois, moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, je me trouvai en difficulté. Après plusieurs exercices de dévotion entrepris dans l'espoir de résoudre mon problème, je me rendis — comme je l'avais fait avec succès à une autre occasion — sur la tombe d'Abû Yazîd, et je restai auprès d'elle pendant trois mois; accomplissant chaque jour trois grandes ablutions et trente petites, en espérant que ma difficulté serait écartée. Il n'en fut pas ainsi, cependant; aussi, je partis et voyageai vers le Khorassan.

Une nuit, j'arrivais à un village appelé Komish, où se trouvait une *khanegat* (maison de retraite des soufis) habitée par un grand nombre d'aspirants au soufisme. Je portais un froc d'étoffe rugueuse, selon la tradition; mais je n'avais avec moi rien de l'équipement régulier des soufis *(âlat-i ahl-i rasm)*, sauf un bâton et

une gourde de cuir. Je paraissais très méprisable aux yeux de ces soufis qui ne me connaissaient pas. Ils regardèrent seulement mon apparence et se dirent l'un à l'autre : « Il n'est pas l'un de nous. » Et en vérité, il en était ainsi; je n'étais pas l'un d'entre eux, mais il me fallait passer la nuit à cet endroit. Ils me logèrent sur une terrasse, par terre, alors qu'eux-mêmes allèrent sur une terrasse plus élevée, et placèrent auprès de moi du pain sec et moisi, tandis que je captais dans mes narines l'odeur des plats avec lesquels ils se régalaient. Tout le temps, ils m'adressaient des moqueries du haut de leur terrasse.

Quand ils eurent fini leur repas, ils se mirent à jeter sur moi la peau des melons qu'ils avaient mangés, pour montrer combien ils étaient contents d'eux-mêmes. Je supportai leurs railleries et je dis : « *Ô mon Dieu, si ce n'était qu'ils portent l'habit de Tes amis, je n'aurai pas enduré cela d'eux.* » Et plus ils se moquaient de moi, plus j'étais heureux dans mon cœur, de sorte que supporter ce fardeau fut le moyen de me délivrer de cette difficulté que j'ai mentionnée; et en même temps, je compris pourquoi les shaykhs avaient toujours donné aux ignorants la permission de s'associer à eux, et pour quelle raison ils subissent les ennuis qu'ils leur causent.

Telles sont les règles du *malâma* que je vous ai exposées.

Les Compagnons : premiers Califes et Imâms

Chapitre 7
Leurs Imâms qui étaient du nombre des Compagnons

Le calife Abû Bakr, le Véridique / al-Siddiq

Il est placé par les shaykhs soufis, à la tête de ceux qui ont adopté une vie contemplative *(mushâhada)* parce qu'il négligeait les manifestations extérieures; tandis que 'Umar est placé à la tête de ceux qui ont adopté une voie purgative *(mujâhada)* en raison de sa rigueur et de son assiduité dans la dévotion.

Il est écrit, dans les Traditions authentiques, et il est bien connu des savants, que lorsque Abû Bakr priait la nuit, il avait coutume de réciter le *Qor'ân* à voix basse, alors que 'Umar le récitait à voix haute. Le Prophète demanda à Abû Bakr pourquoi il procédait ainsi. Abû Bakr répondit : « *Celui avec qui je converse entendra.* » 'Umar, à son tour, répondit : « *J'ai éveillé les somnolents et chassé le Démon.* » L'un donnait une preuve de contemplation, et l'autre d'ascèse. Or l'ascèse, comparée à la contemplation, est comme une goutte d'eau dans la mer, et, pour cette raison, le Prophète a dit que 'Umar n'était pas tout à fait équivalent à Abû Bakr.

On rapporte qu'Abû Bakr a dit : « *Notre demeure est éphémère, notre vie ici-bas n'est qu'un prêt, nos souffles sont comptés, et*

notre indolence est manifeste. » Par cela, il entendait que ce monde est trop dépourvu de valeur pour absorber nos pensées; chaque fois que l'on s'occupe de ce qui est périssable, on est rendu aveugle à ce qui est éternel. Les amis de Dieu se détournent de ce monde et de la chair qui les voilent par rapport à Lui, et ils refusent d'agir comme s'ils étaient les propriétaires d'un domaine qui en réalité appartient à un autre.

Et il a dit aussi : « *Ô mon Dieu, donne-moi la plénitude de ce monde, et protège-moi de ses maux!* » Cette parole a un sens caché, voici ce qu'elle signifie : d'abord, octroie-moi des biens terrestres pour que je puisse en rendre grâces, et ensuite aide-moi à m'en abstenir par amour pour Toi, afin que j'acquière le triple mérite de la gratitude, de la libéralité et de l'abstinence, et que ma pauvreté puisse être choisie, non obligée.

Ces paroles réfutent les propos de tel shaykh, qui disait : « *Celui dont la pauvreté est forcée est plus parfait que celui dont la pauvreté est choisie; car, si la pauvreté est forcée, le pauvre en est l'esclave; mais si la pauvreté est choisie, c'est elle qui est l'esclave du pauvre; et il vaut mieux que le pauvre soit libre de tout effort pour obtenir la pauvreté par lui-même au lieu de l'acquérir par ses propres efforts.* »

Je dis, en réponse à cela : l'esclave de la pauvreté est de façon évidente la personne qui, tout en n'étant pas dans le besoin, désire ardemment la pauvreté et s'efforce de se libérer de l'emprise du monde; et non la personne qui, dans l'état de pauvreté, et pour se libérer du besoin, doit se rendre dans les maisons de ceux qui font le mal et à la cour des gouverneurs pour une poignée de pièces d'argent. L'esclave de la pauvreté est celui qui tombe de l'indépendance à la pauvreté, non celui qui, étant pauvre, cherche à devenir plus puissant.

Abû Bakr est le plus éminent des hommes après les prophètes, et il n'est pas permis que quelqu'un ait la préséance sur lui, car il a placé la pauvreté volontaire au-dessus de la pauvreté forcée. Cette doctrine est soutenue par tous les shaykhs soufis, excepté le maître spirituel dont nous avons parlé.

Zuhrî raconte que lorsque Abû Bakr reçut les serments d'allé-

geance en tant que calife, il monta en chaire et prononça un discours dans lequel il déclara : « *Dieu m'est témoin que je n'ai jamais désiré le gouvernement et cette envie ne s'est pas manifestée dans mon cœur, fût-ce un jour ou une nuit, et je ne l'ai jamais demandé à Dieu ouvertement ou en secret, et je ne prends non plus aucun plaisir en l'ayant obtenu.* »

Or, quand Dieu fait que quelqu'un parvienne à une sincérité parfaite et l'exalte au degré de la stabilité *(tamkîn)*, il attend l'inspiration divine afin qu'elle puisse le guider; et, selon ce qui lui est ordonné, il sera un mendiant ou un prince, sans exercer son libre choix et sa volonté propre. Ainsi, Abû Bakr, le Véridique, se résigna à la volonté de Dieu du début jusqu'à la fin. C'est pourquoi tous les soufis l'ont pris pour modèle en se libérant des choses terrestres, dans la stabilité *(tamkîn)*, dans le désir ardent de la pauvreté et du renoncement à l'autorité. Il est l'imâm des musulmans en général, et des soufis en particulier.

Le calife 'Umar ibn al-Khattâb

Il se distinguait particulièrement par la sagacité et la résolution et il est l'auteur de nombreuses belles paroles sur le soufisme. Le Prophète a dit : « *La vérité parle par la bouche de 'Umar* »; et aussi : « *Il y a eu des traditionnistes fidèles chez les peuples de l'antiquité, et s'il y en a de tels dans ma communauté, ce sera 'Umar.* » 'Umar a dit : « *La retraite est un moyen de se débarrasser de la mauvaise compagnie.* » La retraite est de deux sortes : la première consiste à se détourner des gens, et la deuxième, à rompre totalement avec eux.

Se détourner des hommes amène à choisir une retraite solitaire, à renoncer à la société des hommes, à contempler dans la paix ses propres fautes, à chercher à se libérer des relations humaines, en mettant quiconque à l'abri des mauvaises actions dont on est capable. La rupture avec les hommes est un état spirituel qui ne se rattache à rien d'extérieur. Quand une personne est séparée des hommes intérieurement, elle se détourne des relations avec les êtres humains, aucune préoccupation de cet ordre ne peut

s'emparer de son esprit. Une telle personne, bien qu'elle vive au sein d'une communauté, est isolée par rapport à elle, et son esprit demeure loin. C'est là un degré très exalté.

'Umar suivit à cet égard le droit chemin, car, extérieurement, il vivait parmi les gens comme leur commandeur et calife. Ses paroles montrent clairement que, même si les mystiques peuvent extérieurement se mêler aux hommes, leurs cœurs sont toujours attachés à Dieu et ils retournent à Lui en toutes circonstances. Ils considèrent toute relation avec les hommes comme une tribulation envoyée par Dieu; et cette relation ne les distrait pas de Dieu, étant donné que le monde ne devient jamais pur aux yeux de ceux que Dieu aime. 'Umar a dit : « *Une demeure fondée sur l'affliction ne peut être sans affliction.* »

Les soufis le prennent pour modèle en portant un froc rapiécé *(muraqqa'a)* et en accomplissant, de façon rigoureuse, les obligations de la religion.

Le calife 'Uthmân ibn 'Affân

'Abdallâh ibn Rabâh et Abû Qatâda racontent ce qui suit : « *Nous nous trouvions avec le Commandeur des croyants, 'Uthmân, le jour où sa maison fut attaquée. Ses esclaves, voyant la foule des rebelles rassemblée à la porte, prirent les armes. 'Uthmân dit : "Celui d'entre vous qui ne prend pas les armes est affranchi." Nous sortîmes de la maison par peur. Hasan ibn 'Alî nous rencontra en chemin et nous retournâmes avec lui auprès de 'Uthmân, pour savoir pourquoi Hasan ibn 'Alî était venu. Après qu'il eût salué 'Uthmân et lui eût témoigné sa peine de ce qui se passait, il lui dit : "Ô Commandeur des croyants, je n'ose pas tirer l'épée contre des musulmans sans ton ordre. Tu es le véritable imâm. Donne l'ordre, et je réglerai cette affaire." 'Uthmân répondit : "Ô mon fils, rentre chez toi et assieds-toi là jusqu'à ce que Dieu décide ce qui doit arriver. Nous ne désirons pas verser le sang des musulmans."* »

Ces paroles témoignent de la résignation à l'heure du malheur, et montrent que celui qui les avait dites était parvenu au rang

de l'amitié avec Dieu. De même, quand Nemrod alluma un feu pour y jeter Abraham, l'ange Gabriel vint vers Abraham et lui dit : « *Désires-tu quelque chose?* » Il répondit : « *De toi, non.* » Gabriel dit : « *Alors, demande à Dieu.* » Il répondit : « *Puisqu'il sait dans quelle situation je me trouve, je n'ai pas besoin de lui demander.* »

Ici, 'Uthmân était dans la situation de l'Ami de Dieu (Abraham) et la rébellion était comme le feu, et Hasan remplaçait Gabriel; mais Abraham fut sauvé tandis qu'Uthmân périt. Le salut se rattache à la subsistance *(baqâ)* et la destruction à l'annihilation *(fanâ)* : nous en avons parlé plus haut. Les soufis prennent 'Uthmân pour modèle dans le sacrifice de la vie et de la propriété, dans la soumission à Dieu, et dans la dévotion sincère.

Le calife 'Alî ibn Abî Tâlib

C'était le cousin du Prophète et le précurseur des saints. Sa renommée et son rang dans la voie du soufisme étaient très élevés. Il expliquait les principes *(usûl)* de la vérité divine avec une extrême subtilité, de telle sorte que Junayd disait : « *'Alî est notre shaykh en ce qui concerne les principes et en ce qui concerne la patience dans les calamités* », c'est-à-dire, dans la théorie et la pratique du soufisme; car les soufis appellent la théorie de cette voie « principes » *(usûl)* et sa pratique se résume dans l'état où l'on supporte l'affliction.

On raconte que quelqu'un demanda à 'Alî de lui donner un conseil. 'Alî répondit : « *Ne laisse pas ta femme et tes enfants être ton principal souci; car, s'ils sont les amis de Dieu, Dieu prendra soin de ses amis, et si ce sont les ennemis de Dieu, pourquoi veux-tu prendre soin des ennemis de Dieu?* » Cette question se rattache à la séparation du cœur de toutes choses, sauf de Dieu, qui garde ses serviteurs dans l'état qu'Il veut.

Ainsi, Moïse laissa la fille de Shu'ayb[1] dans une situation pré-

1. Il est dit que Moïse épousa l'une des filles de Shu'ayb. Voir *Qor'ân*, XXVIII, 22-28, où cependant le nom de Shu'ayb n'est pas mentionné.

caire et la confia à Dieu; et Abraham emmena Agar et Ismaël dans une vallée aride et les confia à Dieu. Ces deux prophètes, au lieu de se soucier de leur femme et de leurs enfants, attachèrent leur cœur à Dieu.

Cette parole ressemble à la réponse que fit 'Alî à quelqu'un qui lui demandait quelle est la chose la plus pure que l'on puisse acquérir. Il dit : « *C'est ce qui appartient à un cœur enrichi par Dieu.* » Le cœur ainsi enrichi n'est pas appauvri s'il ne possède pas de biens terrestres, et la joie ne rayonne pas en lui s'il est matériellement aisé. Ce sujet, en réalité, concerne la théorie de la pauvreté et de la pureté qui a déjà été étudiée.

'Alî est un modèle pour les soufis à cause des vérités de ses expressions extérieures et des subtilités de leurs significations intérieures; il prône la libération de toute propriété dans ce monde ou dans l'autre, et la contemplation de la providence divine.

Chapitre 8
Leurs Imâms qui appartenaient à la maison du Prophète

Je vais à présent nommer certains membres de la famille du Prophète qui avaient, en ce qui concerne la piété, une attitude parfaite.

Abû Muhammad Hasan ibn 'Alî

Il était profondément versé dans le soufisme. Il disait, en guise de précepte : « *Voyez à garder vos cœurs, car Dieu connaît vos pensées secrètes.* » « Garder son cœur » consiste à ne pas se tourner vers d'autres que Dieu, et à préserver ses pensées secrètes de la désobéissance envers le Très-Haut.

Quand les qadarites l'emportèrent, et que la doctrine du rationalisme devint largement répandue, Hasan de Basra écrivit à Hasan ibn 'Alî, lui demandant de le conseiller et d'indiquer son opinion concernant le sujet difficile de la prédestination et le point de savoir si les hommes ont le pouvoir d'agir *(istitâ'a).*

Hasan ibn 'Alî répondit qu'à son avis, ceux qui ne croient pas à la prédestination *(qadar)* des bonnes et des mauvaises actions des hommes par Dieu sont des impies, et que ceux qui attribuent leurs péchés à Dieu sont des mécréants; c'est-à-dire que les qada-

rites récusent la providence divine et que les jabarites imputent leurs péchés à Dieu : les hommes sont libres d'effectuer leurs actions selon le pouvoir qui leur est donné par Dieu, et ainsi notre religion adopte une voie moyenne entre le libre-arbitre et la prédestination.

Mon intention, en citant ce message, était de montrer que quelqu'un comme Hasan Basrî prenait Hasan ibn 'Alî comme arbitre dans les sciences religieuses.

J'ai lu dans les « Anecdotes » que lorsque Hasan ibn 'Alî était assis à la porte de sa maison à Kûfa, un bédouin arriva et se mit à l'insulter, ainsi que son père et sa mère. Hasan se leva et dit : « *Ô bédouin, peut-être as-tu faim ou soif, sinon qu'est-ce que tu as?* » Le bédouin n'y prit pas garde, et continua à l'insulter. Hasan ordonna à son esclave d'apporter une bourse d'argent et la donna à l'homme en disant : « *Ô bédouin, excuse-moi, car il n'y a rien de plus à la maison; s'il y avait eu davantage, je ne te l'aurais pas refusé.* » En entendant cela, le bédouin s'écria : « *J'atteste que tu es le petit-fils du Messager de Dieu. J'étais venu ici pour mettre à l'épreuve ton indulgence.* » Tels sont les véritables saints et les shaykhs qui ne se soucient pas d'être loués ou blâmés et s'entendent injurier sans se départir de leur calme.

Husayn ibn 'Alî ibn Abî Tâlib

C'est le martyr de Kerbelâ et tous les soufis s'accordent à déclarer qu'il était dans son bon droit. Tant que la vérité fut apparente, il la suivit; mais quand elle fut perdue, il tira son épée et ne se reposa pas avant d'avoir sacrifié sa précieuse vie pour l'amour de Dieu. Le Prophète le distingua par de nombreuses marques de faveur. Ainsi, 'Umar ibn al-Khattâb raconte qu'un jour il vit le Prophète rampant sur ses genoux, tandis que Husayn était monté sur son dos et tenait une corde dont l'autre bout était dans la bouche du Prophète. 'Umar dit : « *Quelle excellente monture tu as, ô fils d'Abdallâh!* » Le Prophète répondit : « *Quel excellent cavalier il est, ô 'Umar!* »

Husayn avait prononcé des dires subtils concernant la voie de

la Vérité et de sages paroles sur les bonnes relations humaines. Il disait : « *Ta religion est le plus tendre de tes frères* »; car le salut d'un homme est dans la religion : il est jeté dans la perdition s'il lui désobéit.

Un homme intelligent gagne à suivre les conseils de ses véritables amis; il n'a pas intérêt à poursuivre une direction qui leur est opposée; le véritable frère est celui qui ne manque pas de donner des conseils.

J'ai lu dans les « Anecdotes » qu'un jour un homme vint auprès de Husayn ibn 'Alî et lui dit : « *Ô petit-fils de l'Envoyé de Dieu! Je suis un homme pauvre et j'ai des enfants. C'est à toi de me donner des provisions pour cette nuit.* » Husayn répondit : « *Assieds-toi : on va m'apporter des présents.* » Il s'écoula peu de temps avant que des gens apportent cinq sacs contenant chacun mille dinars, envoyés par Mu'âwiya, avec ce message : « *Excuse-moi pour la modicité de ce présent, destiné à tes disciples.* » Husayn fit signe de donner les cinq sacs à ce pauvre homme et il s'excusa auprès de lui : « *Si j'avais su que c'était un cadeau si humble, je ne t'aurais pas fait attendre si longtemps.* »

'Alî ibn Husayn ibn 'Alî, appelé Zayn al-'Âbidîn

On lui demanda quel était l'homme le plus béni dans ce monde et dans l'autre. Il répondit que c'était celui qui, lorsqu'il est content, n'est pas incliné par son plaisir vers le mal, et, quand il est en colère, n'est pas emporté par sa colère au-delà des limites du bien. Tel est le caractère de ceux qui sont parvenus à une rectitude parfaite.

Quand Husayn et ses enfants furent tués à Kerbelâ, il ne resta personne d'autre que 'Alî Zayn al-'Âbidîn pour prendre soin des femmes; et il était malade. Les femmes furent emmenées dévoilées sur des chameaux à Yazîd ibn Mu'âwiya — Dieu le maudisse! — à Damas. Quelqu'un dit à 'Alî Zayn al-'Âbidîn : « *Comment es-tu ce matin, ô 'Alî, et vous, membres de la famille de la Miséricorde?* » 'Alî Zayn al-'Âbidîn répondit : « *Nous nous*

trouvons dans la même situation que le peuple de Moïse au sein du peuple du Pharaon, qui massacra leurs fils et captura leurs femmes vivantes; nous ne distinguons pas le matin du soir à cause de la réalité de notre affliction. Nous remercions Dieu pour les joies qu'Il nous a accordées et aussi pour les malheurs qu'Il nous a envoyés. »

Il est rapporté dans les « Anecdotes » que le calife Hishâm ibn ʻAbd al-Mâlik ibn Marwân vint à La Mecque et fit les circumambulations autour de la Kaʻba. Il voulut embrasser la Pierre Noire, mais fut incapable de l'atteindre à cause de la foule. Il monta sur un escabeau pour y parvenir. A ce moment, arriva ʻAlî ibn Husayn, le visage auréolé de lumière; il commença à tourner autour de la Kaʻba. Quand il fut proche de la Pierre Noire, la foule s'écarta aussitôt pour qu'il puisse la baiser. Un Syrien, ayant vu cela, dit à Hishâm : « *Ô Émir, on ne t'a pas laissé t'approcher de la Pierre Noire. Qui est ce beau jeune homme devant qui tout le monde s'est retiré?* » Hishâm répondit : « *Je ne le connais pas.* » Il feignit l'ignorance, de peur que ses partisans n'éprouvent à son égard un moindre degré de vassalité.

Alors, le poète Farazdaq s'avança et récita le poème suivant :

« C'est lui dont les pas sont connus par la vallée de La Mecque,
Celui que connaissent le Sanctuaire, le territoire béni et non béni,
Il est le fils du meilleur de tous les serviteurs de Dieu.
Il est le pieux, l'élu, le pur, le glorieux. »

Hishâm devint furieux et jeta Farazdaq en prison. ʻAlî lui envoya une bourse contenant 12 000 dirhams; mais le poète la refusa en disant : « *Ô petit-fils de l'Envoyé de Dieu, j'ai composé beaucoup de poèmes pour de l'argent, et composé de nombreux éloges de princes et de gouverneurs; mais ce poème se voulait une expiation partielle de mes péchés, et une preuve de mon affection pour la famille du Prophète.* » Quand le message fut parvenu à ʻAlî, celui-ci supplia le poète de ne pas l'obliger à reprendre ce qu'il avait donné, et Farazdaq accepta à la fin cet argent.

Abû Ja'far Muhammad ibn 'Alî ibn Husayn al-Bâqir

Certains disent que son « nom d'honneur » était Abû 'Abdallâh. Son surnom était Bâqir. Il se distinguait par sa connaissance des sciences ésotériques et par ses commentaires subtils sur la signification du *Qor'ân*.

On rapporte qu'un jour, un roi, qui désirait le détruire, le convoqua. Quand Bâqir apparut, le roi lui demanda pardon, lui offrit des présents, et le congédia courtoisement. Interrogé sur la raison pour laquelle il s'était comporté ainsi, le roi répondit : « *Quand il est entré, j'ai vu deux lions, l'un à sa main droite et l'autre à sa main gauche, qui menaçaient de me tuer si je tentais de lui faire du mal.* » Dans son explication du verset : « *Quiconque ne croit pas aux* tâghût[1] *et qui croit en Dieu* » (*Qor'ân*, II, 257), Bâqir dit : « *Tout ce qui t'éloigne de la contemplation de la Vérité est ton* tâghût. »

L'un de ses amis intimes raconte que, lorsqu'une partie de la nuit s'était écoulée et que Bâqir avait terminé ses litanies, il s'écriait : *Ô mon Dieu et mon Seigneur, la nuit est venue, et le pouvoir des monarques a cessé, et les étoiles brillent au ciel, et tous les êtres humains sont endormis et silencieux, et les Banû Umayya sont allés se reposer, ont fermé leur porte, et ont aposté des gardes pour veiller sur eux; et ceux qui désiraient obtenir d'eux quelque faveur ont oublié leur demande. Toi, Ô Dieu, Tu es le Vivant, le Permanent, le Voyant, le Connaissant. Le sommeil et la somnolence ne peuvent s'emparer de Toi : celui qui ne reconnaît pas que Tu es tel que je T'ai décrit est indigne de Tes bontés. Ô Toi qu'aucune chose ne retient d'accomplir une autre chose, dont l'éternité n'est pas divisée par le jour et la nuit, dont les portes de la miséricorde sont ouvertes à tous ceux qui T'invoquent, et dont les trésors tout entiers sont octroyés à ceux qui Te louent. Tu ne chasses jamais le mendiant, et aucune créature au ciel ou sur la terre ne peut empêcher le vrai croyant qui T'implore d'avoir*

1. *Tâghût* : démon.

accès à Ta cour. Seigneur, quand je me rappelle la mort, le tombeau et le Jugement, comment puis-je trouver de la joie en ce monde? C'est pourquoi, puisque je reconnais que Tu es un, je Te supplie de m'accorder la paix à l'heure de ma mort, sans tourment, et la joie à l'heure du Jugement, sans châtiment. »

Abû Muhammad Ja'far ibn Muhammad Sâdiq

Il est réputé chez les shaykhs soufis pour la subtilité de ses paroles et sa connaissance des vérités spirituelles, et il a écrit des traités célèbres sur le soufisme. On rapporte qu'il disait : « *Quiconque connaît Dieu se détourne de tout le reste.* » Le mystique *('ârif)* abandonne tout ce qui est autre que Dieu; il se sépare de toutes les choses terrestres, parce que sa connaissance *(ma'rifa)* est pure nescience *(nakira)*, étant donné que la nescience est englobée dans sa connaissance, laquelle fait partie de sa nescience. Aussi le mystique est-il loin des hommes; il ne pense pas à eux; il est uni à Dieu. Les autres n'ont pas de place dans son cœur quand même son attention serait attirée par eux, et leur existence n'a pas de valeur pour lui, quand même il attacherait son esprit à se souvenir d'eux.

Et l'on rapporte qu'il a dit : « *Il n'y a pas de véritable pratique religieuse sans repentir, parce que Dieu a placé le repentir avant la pratique religieuse, et a dit :* "Ceux qui reviennent à Dieu" *et* "Ceux qui se livrent à des exercices de piété" (*Qor'ân*, IX, 112). *Le repentir* (tawba) *est la première étape sur cette voie, et la pratique* ('ibâdât) *est la dernière. Quand Dieu a parlé de ceux qui désobéissent, Il les a appelés au repentir et a dit :* "Revenez tous à Dieu" (*Qor'ân*, XXIV, 31). *Mais quand Il a parlé du Prophète, Il a fait allusion à son état de serviteur* ('ubûdiyya) *et a dit :* "Et Il révéla à son Serviteur ce qu'Il lui révéla" (*Qor'ân*, LIII, 10). »

J'ai lu dans les « Anecdotes » que Dawûd Tâ'î vint chez Ja'far Sâdiq et lui dit : « *Ô, descendant de l'Envoyé de Dieu, conseille-moi, car mon esprit est obscurci.* » Ja'far répondit : « *Ô Abû Sulay-*

mân, tu es l'ascète de ton époque : quel besoin as-tu que je te donne un conseil? » Il répondit : « *Ô descendant du Prophète, ta famille est supérieure à toute l'humanité, et il t'incombe de donner des conseils à tout le monde. — Ô Abû Sulaymân,* s'écria Ja'far, *je crains qu'à la Résurrection mon aïeul se saisira de moi, disant : "Pourquoi n'as-tu pas rempli l'obligation de suivre nos traces?" Ce n'est pas un problème qui dépende d'une parenté sûre et authentique, mais de la bonne conduite en présence de Dieu.* » Dawûd Tâ'î se mit à pleurer et s'écria : « *Ô Seigneur Dieu, si celui dont l'origine est la famille du Prophète, son aïeul le Prophète, et dont la mère est Fâtima, est troublé par la perplexité, qui suis-je pour être satisfait de mon comportement envers Dieu?* »

Un jour, Ja'far dit à ses serviteurs : « *Allons, faisons le pacte que celui d'entre nous qui sera sauvé au Jour de la Résurrection intercédera pour tous les autres.* » Ils dirent : « *Ô descendant de l'Envoyé de Dieu, comment peux-tu avoir besoin de notre intercession puisque ton aïeul intercédera pour toute l'humanité?* » Ja'far répondit : « *Mes actions sont telles que j'aurai honte de regarder mon grand-père en face au dernier Jour.* »

Voir ses propres fautes est une qualité de perfection, et elle caractérise ceux qui sont établis en la présence divine, qu'ils soient prophètes, saints ou envoyés. Le Prophète a dit : « *Quand Dieu souhaite du bien à un homme, Il lui montre ses fautes.* » Quiconque courbe la tête avec humilité, comme un serviteur, Dieu exaltera son état dans les deux mondes.

Si je voulais mentionner tous les membres de la famille du Prophète et leur noble conduite, ce livre et des dizaines d'autres ouvrages ne suffiraient pas pour contenir le dixième de ce qu'il conviendrait de dire. Pour les gens intelligents, qui sont capables de comprendre, ce que j'ai rapporté suffira.

A présent, je vais mentionner brièvement les gens du Banc *(ahl-i suffa).* En un traité intitulé « Le sentier de la religion » *(Minhâj al-dîn)* que j'ai composé avant le présent ouvrage, j'ai donné une notice détaillée concernant chacun d'eux; il suffira ici que je mentionne leurs noms et leur généalogie.

Chapitre 9
Les gens du Banc
Ahl-i suffa

Sachez que tous les musulmans sont d'accord pour dire que le Prophète avait un certain nombre de Compagnons qui vivaient dans sa mosquée et étaient occupés à la dévotion, renonçant au monde et refusant de chercher des moyens d'existence. Dieu fit des reproches au Prophète à leur sujet, et dit : « *Ne repousse pas ceux qui prient matin et soir leur Seigneur et qui recherchent Sa Face.* » (*Qor'ân*, VI, 52). Leurs mérites sont proclamés par le Livre de Dieu et dans de nombreuses traditions du Prophète qui sont venues jusqu'à nous. Il est rapporté par Ibn 'Abbâs que le Prophète, passant devant les gens du Banc, vit leur pauvreté et leur ascèse, et dit : « *Réjouissez-vous! car quiconque dans ma Communauté persévère dans l'état où vous vous trouvez et est satisfait de sa condition, sera l'un de mes camarades au paradis.* »

Parmi les *Ahl-i suffa*, étaient : Bilâl ibn Rabâh, Salmân al-Fârisî, Abû Ubayda ibn al-Jarrâh, Abû-'l-Yaqzan 'Ammâr ibn Yâsir, Abdallâh ibn Mas'ûd al-Hudhalî, son frère, 'Utba ibn Mas'ûd, Miqdâd ibn al-Aswad, Khabbâb ibn al-Aratt, Suhayb ibn Sinân, 'Utba ibn Bhazwân, Zayd ibn al-Khattâb, le frère du calife 'Umar; Abû Kabsha; Abû-'l-Marthad Kinâna ibn al-Husayn al-'Adawî; Sâlim; 'Ukkâsha ibn Mihsan; Mas'ûd ibn Rabi' al-Fârisî; Abû

Dharr Jundab ibn Junâda al-Ghifâri; 'Abdallâh ibn 'Umar; Safwân ibn Baydâ; Abû Dardâ 'Uwaym ibn Amir; Abû Lubâba ibn 'Abd al-Mundhir; 'Abdlallâh ibn Badr al-Juhani et Abû Lubâba ibn 'Abd al-Mundhar.

Le shaykh Abû 'Abd al-Rahmân Muhammad ibn al-Husayn al-Sulamî, le traditionnaire du soufisme et le transmetteur des paroles des shaykhs soufis, a rédigé une histoire séparée des *Ahl-i suffa*, dans lequel il relate leurs vertus, leurs mérites, leurs noms, et leur généalogie. Il a inclus parmi eux Mîstah ibn Uthâtha ibn 'Abbâd, que je n'aime pas parce qu'il a été l'instigateur des calomnies au sujet de 'Aïsha, la mère des croyants.

En vérité, l'époque des Compagnons était la meilleure des époques, et ils étaient les meilleurs et les plus savants hommes de leur temps, étant donné que Dieu leur avait accordé la compagnie du Prophète, et avait préservé leurs cœur de toute tache.

Chapitre 10
Leurs Imâms qui étaient du nombre des disciples des Compagnons *Al-Tâbi'ûn*

Uways al-Qaranî

Il vivait au temps du Prophète, mais fut empêché de le voir, tout d'abord par l'extase qui le dominait, et ensuite par son devoir envers sa mère. Le Prophète dit aux Compagnons : « *Il y a un homme à Qaran, appelé Uways qui, à la Résurrection, intercédera pour une multitude de ma communauté, autant que les moutons de Rabi'a et Mudar.* » Puis, se tournant vers 'Umar et 'Alî, il dit : « *Vous le verrez, c'est un homme de taille moyenne, chevelu : sur son côté gauche, il y a une tache blanche, grande comme un dirham, qui ne provient pas de la lèpre, et il a une tache semblable sur la paume de la main. Quand vous le verrez, donnez-lui mon salut, et demandez-lui de prier pour ma communauté.* »

Après la mort du Prophète, 'Umar se rendit à La Mecque, et cria, au milieu d'un sermon : « *Ô hommes de Najd, y a-t-il des natifs de Qaran parmi vous?* » Ils répondirent : « *Oui* »; sur quoi 'Umar les fit venir et les interrogea au sujet d'Uways, ils dirent : « *C'est un fou qui demeure dans la solitude et ne s'associe à personne. Il ne mange pas ce que mangent les hommes, et il ne*

connaît ni joie, ni chagrin. Quand les autres sourient, il pleure, et quand les autres pleurent, il sourit. » 'Umar dit : « *Je désire le voir* ». Ils répondirent : « *Il vit dans un désert, loin de nos chameaux.* »

'Umar et 'Alî partirent vers lui et le trouvèrent en train de prier. Ils attendirent qu'il ait terminé. Il les salua et leur montra les marques sur son côté et sur la paume de sa main. Ils lui demandèrent sa bénédiction et lui apportèrent le salut du Prophète et lui demandèrent de prier pour la communauté musulmane. Après qu'ils furent restés avec lui pendant un temps, il dit : « *Vous avez pris la peine de venir me voir; à présent, retournez, car la Résurrection est proche, et nous nous reverrons là, sans avoir besoin de nous dire adieu. A présent, je suis occupé à me préparer pour la Résurrection.* »

Quand les hommes de Qaran revinrent chez eux, ils témoignèrent un grand respect à Uways. Il quitta son lieu de naissance et vint à Kûfa. Un jour, il fut aperçu par Harim ibn Hayyân, mais ensuite personne ne le vit plus jusqu'à la période des malheurs de la guerre. Il se battit pour 'Alî, et tomba martyr à la bataille de Siffîn. « *Il a vécu pur et est mort martyr.* »

On rapporte qu'il disait : « *La sécurité se trouve dans la solitude parce que le cœur du solitaire est libéré de la pensée des autres et, en aucune circonstance, il n'espère quelque chose des hommes.* » Que nul ne s'imagine, toutefois, que la solitude consiste seulement à vivre seul. Tant que le Démon s'associe au cœur d'un homme, et que la passion sensuelle règne dans son sein, et qu'une pensée quelconque de ce monde-ci ou de l'autre lui advient de manière à le rendre conscient du reste des hommes, il n'est pas vraiment dans la solitude; étant donné que c'est exactement la même chose qu'il prenne plaisir à la chose elle-même ou à la pensée de cette chose.

En conséquence, le véritable solitaire n'est pas dérangé par la compagnie, mais celui qui est perturbé cherche en vain à se libérer des pensées en s'isolant. Afin d'être séparé des hommes, on doit devenir intime avec Dieu; et celui qui est devenu intime avec Dieu n'est pas blessé par les relations humaines.

Il alla rendre visite à Uways Qaranî, mais, en arrivant à Qaran, il apprit qu'Uways n'était plus là. Profondément désappointé, il retourna à La Mecque, où il apprit qu'Uways vivait à Kûfa. Il s'y rendit, mais ne le trouva pas. A la fin, il partit pour Basra et, en route, il vit Uways, vêtu d'un froc rapiécé, accomplissant ses ablutions au bord de l'Euphrate. Aussitôt qu'il vint de la rive du fleuve en peignant sa barbe, Harim s'avança à sa rencontre pour le saluer; Uways dit : « *Que la paix soit sur toi, ô Harim ibn Hayyân!* » Harim s'écria : « *Comment sais-tu que je suis Harim?* » Uways répondit : « *Mon esprit connaît ton esprit.* » Il dit à Harim : « *Surveille ton cœur* », c'est-à-dire : garde ton cœur de toute pensée concernant les autres.

Cette parole a deux significations : 1. « rends ton cœur obéissant à Dieu par l'ascèse »; et 2. « rends-toi obéissant à ton cœur ». Ce sont là deux principes importants. C'est l'affaire des disciples de rendre leurs cœurs obéissants à Dieu afin de les purifier de la familiarité avec les désirs et les passions vaines, et de les éloigner des pensées impures, et de les attacher aux moyens d'obtenir la santé spirituelle, à observer les prescriptions religieuses, et à contempler les signes de Dieu, de sorte que leurs cœurs puissent devenir la demeure de l'amour.

Se rendre obéissant à son propre cœur, c'est l'affaire des hommes parfaits, dont Dieu a illuminé le cœur par la lumière de la Beauté, et libéré de tous les moyens et causes, et revêtu de la robe de la proximité et ainsi leur a révélé Ses bontés, et les a choisis pour Le contempler et être près de Lui; aussi a-t-il rendu leurs corps en accord avec leurs cœurs. Ceux de la première catégorie sont les maîtres de leurs cœurs, ceux de la deuxième sont sous l'emprise de leurs cœurs; les premiers conservent leurs attributs, les seconds les ont perdus. La vérité en cette matière repose sur les paroles de Dieu : « *A l'exception de ceux de Tes serviteurs qui sont purifiés* (mukhlasîna) (*Qor'ân*, XV, 40).

Certains lisent *mukhlisîna* au lieu de *mukhlasîna*. Le *muklis* (purifié) est passif, et a perdu ses attributs. J'expliquerai cela d'une

façon plus approfondie ailleurs. Ceux de la seconde catégorie, qui accordent leur corps et leur cœur, et dont le cœur demeure dans la contemplation de Dieu, ont un rang plus élevé que ceux qui, par leurs propres efforts, font obéir leur cœur aux commandements de Dieu. Ce sujet est fondé sur les principes de la sobriété et de l'ivresse et sur ceux de la contemplation et de l'ascèse.

Abû Sa'îd al-Hasan ibn Abû al-Hasan
Yassâr Basrî

Certains ont appelé son aïeul Abû Muhammad. Il est tenu en grande estime par les soufis. Il a donné des indications subtiles concernant les relations humaines. J'ai lu dans les « Anecdotes » qu'un bédouin vint le voir et l'interrogea sur la patience. Hasan répondit : « *Il y a deux patiences : celle qu'on a dans l'infortune et l'affliction, et celle dont on s'arme pour s'abstenir de ce que Dieu nous a interdit.* » Le bédouin dit : « *Tu es un ascète; je n'ai jamais vu quelqu'un de plus ascète ni de plus patient que toi. — Ô bédouin!* s'écria Hasan, *mon ascétisme n'est rien que désir, et ma patience n'est rien que manque de force d'âme.* » Le bédouin le supplia d'expliquer cette parole, « *car,* dit-il, *tu as troublé ma foi* ». Hasan répondit : « *Ma patience dans l'infortune et ma soumission manifestent ma peur du feu de l'enfer, et ceci est un manque de force d'âme* (jaza'); *et mon ascétisme en ce monde est un désir pour l'autre monde, et c'est là la quintessence du désir. Combien excellent est celui qui ne pense pas à son propre intérêt, de telle sorte que sa patience est pour l'amour de Dieu, non pour échapper à l'enfer; et son ascétisme est pour l'amour de Dieu, non en vue d'aller au paradis!* »

Et on rapporte qu'il a dit : « *L'association avec les méchants engendre le soupçon des bons.* » Cette parole est très juste et convient aux hommes de notre époque qui, tous, ne croient pas aux amis honorés de Dieu. La raison de ce manque de confiance est qu'ils fréquentent de prétendus soufis, qui n'en ont que l'apparence, et comme ils s'aperçoivent que leurs actions sont perfides, leurs langues fausses, leurs oreilles écoutant des paroles vaines,

leurs yeux regardant les appas sensuels, et leur ardeur consacrée à amasser des richesses illicites et convoitées, ils s'imaginent que les aspirants au soufisme se conduisent de la même façon, ou que telle est la doctrine du soufisme même, alors qu'au contraire, les soufis agissent en obéissant à Dieu, et leur langue répète la parole de Dieu, et leurs oreilles écoutent les préceptes de la Loi religieuse *(sharia)* et leurs yeux contemplent la Beauté divine, et toutes leurs pensées sont attachées à connaître les mystères sacrés au lieu où la vision leur est accordée. Si de mauvaises gens sont apparues parmi eux, et ont adopté leurs pratiques, le mal incombe à ceux qui l'ont commis. Quiconque s'associe avec des hommes pervers le fait à cause de sa propre perversité, car il s'associerait avec des hommes de bien s'il se trouvait quelque bien en lui.

Chacun cherche qui lui ressemble et il est lui-même responsable des compagnons qu'il choisit. Les gens qui critiquent les soufis sont les pires, car, au lieu des vrais soufis, ils ont choisi de prétendus soufis et ils les ont considérés comme leurs modèles.

Abû Muhammad Sa'îd ibn al-Mussayyib

On dit que c'était un homme à la nature pieuse qui se donnait l'apparence de l'hypocrisie et non un hypocrite prétendant être dévot. Cette manière d'agir est approuvée dans le soufisme, et est considérée louable par tous les shaykhs. Il disait : « *Satisfais-toi d'un peu de ce monde tandis que ta foi est assurée; certains se satisfont de beaucoup tandis que leur foi est perdue* », c'est-à-dire que la pauvreté sans atteinte à la religion est meilleure que la richesse insouciante.

On rapporte que, lorsqu'il était à La Mecque, un homme vint à lui et lui demanda : « *Cite-moi une chose licite en laquelle ne se trouve rien d'illicite et une chose illicite dans laquelle ne se trouve rien de licite.* » Il répondit : « *La mémoration* (dhikr) *de Dieu est une chose licite dans laquelle il n'y a rien d'illicite, et la mémoration de quoi que ce soit d'autre est une chose illicite dans laquelle il n'y a rien de licite* », parce que votre salut est dans la première de ces choses, et votre perdition dans la seconde.

Chapitre 11
Leurs Imâms qui vivaient après les disciples des Compagnons jusqu'à nos jours

Abû Muhammad Habîb al-Fârisî al-'Ajamî

Sa conversion *(tawba)* fut commencée par Hasan de Basra. D'abord, il était un usurier et il commit toutes sortes de mauvaises actions, mais Dieu lui accorda un repentir sincère et il apprit de Hasan une part de la théorie et de la pratique de la religion. Sa langue maternelle était le persan, et il ne pouvait pas parler l'arabe. Dieu le Très-Haut lui accorda de nombreuses grâces et l'éleva à un degré très élevé.

C'est ainsi qu'un soir, Hasan de Basra passait devant la porte de sa cellule. Habîb avait prononcé l'appel à la prière et se tenait debout faisant ses dévotions. Hasan entra mais ne voulut pas prier sous sa direction, parce que Habîb était incapable de réciter le *Qor'ân* correctement. La même nuit, Hasan rêva qu'il voyait Dieu et lui disait : « *Ô Seigneur, en quoi ton bon plaisir consiste-t-il?* » Et Dieu répondit : « *Ô Hasan, tu as trouvé mon bon plaisir, mais tu n'as pas connu sa valeur.* » Hasan demanda : « *Ô Seigneur, qu'était-ce?* » Dieu répondit : « *Si, hier soir, tu avais dit tes prières derrière Habîb, et si la droiture de son intention*

t'avait empêché d'être choqué par sa prononciation, j'aurais été très content de toi. »

Il est bien connu parmi les soufis que lorsque Hasan de Basra s'enfuit loin de Hajjâj, il entra dans la cellule de Habîb. Les soldats arrivèrent et dirent à Habîb : *As-tu vu Hasan quelque part?* » Habîb dit : « *Oui. — Où est-il? — Il est dans ma cellule.* » Ils entrèrent dans la cellule mais n'y virent personne. Pensant que Habîb se moquait d'eux, ils l'insultèrent et l'appelèrent un menteur. Il jura qu'il avait dit la vérité. Ils revinrent deux ou trois fois, mais ne trouvèrent personne, et à la fin ils partirent. Hasan sortit immédiatement et dit à Habîb : « *Je sais que c'est à cause de tes bénédictions que Dieu ne m'a pas fait découvrir par ces méchants hommes, mais pourquoi leur as-tu dit que j'étais ici?* » Habîb répondit : « *Ô Maître, ce n'était pas à cause de moi qu'ils n'ont pas réussi à te voir, mais à cause de la bénédiction qui émane de la vérité. Si j'avais dit un mensonge, nous aurions tous deux été déshonorés.* »

On demanda à Habîb : « *Quelle est la chose qui plaît à Dieu?* » Il répondit : « *Un cœur qui n'est pas souillé par l'hypocrisie* », car l'hypocrisie *(nifâq)* est le contraire de la concorde *(wifâq)* et l'état de « satisfaction » *(ridâ)* est l'essence de la concorde. Il n'y a pas de relation entre l'hypocrisie et l'amour, et l'amour subsiste dans l'état de satisfaction (avec tout ce que Dieu ordonne). C'est pourquoi cet état est propre aux amis de Dieu, tandis que l'hypocrisie est une caractéristique de Ses ennemis. Ceci est un sujet très important. Je l'expliquerai ailleurs.

Mâlik ibn Dînâr

C'était un compagnon de Hasan de Basra, c'était l'un des plus grands soufis. Dînâr était un esclave, et Mâlik naquit avant l'affranchissement de son père. Sa conversion commença de la manière suivante. Un soir, il s'amusait en compagnie d'amis. Quand ils furent tous endormis, une voix vint d'un luth dont ils avaient joué : « *Ô Mâlik! pourquoi ne te repens-tu pas?* » Mâlik renonça à ses mauvaises habitudes, se rendit chez Hasan de Basra

et se montra ferme dans son repentir. Il atteignit un si haut degré que lorsqu'il se trouvait une fois dans un navire, un bijou avait disparu, et comme il était le plus pauvre et inconnu, il fut soupçonné de l'avoir volé. Dès qu'il eût levé les yeux vers le ciel, tous les poissons de la mer montèrent à la surface, chacun portant un joyau dans sa bouche. Mâlik prit l'un des joyaux et le donna à l'homme qui avait perdu son bijou; puis il mit le pied sur la mer et marcha jusqu'à ce qu'il atteignit le rivage.

On rapporte qu'il dit : « *L'acte que je préfère est la sincérité dans son accomplissement* », parce qu'une action ne devient juste que par la sincérité, laquelle comporte la même relation avec l'action que l'esprit avec le corps; de même que le corps sans l'esprit est une forme inanimée, une action dépourvue de sincérité est sans valeur. La sincérité appartient à la catégorie des actions intérieures, tandis que les actes de dévotion appartiennent à la catégorie des actions extérieures : ces dernières sont complétées par les premières, tandis que les premières tirent leur valeur des secondes. Même si un homme garde un cœur sincère pendant mille ans, cette sincérité ne devient véritable que lorsqu'elle se conjoint à l'action; quand même il effectuerait des actions extérieures pendant mille ans, de telles actions ne s'assimileraient pas à la dévotion avant d'être unies à la sincérité.

Abû Halîm Habîb ibn Salîm al-Râ'î

Parmi les shaykhs, son rang est très élevé. C'était un compagnon de Salmân Fârisî. Il a rapporté que le Prophète a dit : « *Les intentions du croyant sont meilleures que ses actes.* » Il avait des troupeaux de moutons, et il vivait au bord de l'Euphrate. Sa voie religieuse était la retraite loin du monde. Un certain shaykh raconte ce qui suit : « *Une fois, je passai auprès de lui et le trouvai en prières, tandis qu'un loup gardait ses moutons. Je résolus de lui rendre visite, étant donné qu'il me parut porter les marques de la grandeur. Quand il eut terminé ses prières, je le saluai et il me demanda :* "Pourquoi es-tu venu ici?" *Je répondis :* "Pour te voir." *Il dit :* "Sois le bienvenu." *Je lui dis :* "Ô Shaykh,

je vois un loup ami des moutons." *Il répondit :* "Parce que le berger est ami de Dieu." *En disant ces mots, il tendit un bol de bois sur un rocher, et deux fontaines jaillirent du rocher, l'une de lait, et l'autre de miel.* "Ô Shaykh, *m'écriai-je,* comment es-tu parvenu à un tel degré?" *Il répondit :* "En obéissant à Muhammad, le Prophète de Dieu. Ô mon fils! le rocher donna de l'eau au peuple de Moïse bien qu'il lui ait désobéi, et bien que Moïse ne soit pas d'un rang égal à celui de Muhammad : pourquoi le roc ne me donnerait-il pas du lait et du miel, étant donné que j'obéis à Muhammad qui est supérieur à Moïse?" *Je dis :* "Donne-moi un conseil." *Il dit :* "Ne fais pas de ton cœur un lieu de cupidité et de ton ventre un réceptacle de choses illicites, car le malheur des hommes se situe là." »

Mon shaykh racontait d'autres anecdotes le concernant, mais il m'était impossible d'en rapporter plus, mes livres ayant été laissés à Ghazna — Que Dieu la protège! — tandis que moi-même j'étais forcé de rester à Lahore qui est une dépendance de Mûltân, parmi les gens vils. Dieu soit loué à la fois dans la joie et le chagrin!

Abû Hâzim al-Madanî

Il était constant dans la pauvreté et profondément versé dans l'ascèse. 'Amr ibn 'Uthmân al-Makkî, qui témoigne d'un grand zèle à son sujet, rapporte que, quand on lui demanda ce qu'il possédait, il répondit : « *La satisfaction* (ridâ) *envers Dieu et l'indépendance à l'égard des hommes.* »

Un certain shaykh lui rendit visite et le trouva endormi. Lorsqu'il s'éveilla, il dit : « *Je viens de rêver que le Prophète me donnait un message pour toi, et m'a ordonné de t'informer qu'il vaut mieux remplir le devoir que tu dois à ta mère que de faire le Pèlerinage. Retourne donc chez toi, et efforce-toi de la satisfaire.* » La personne qui raconte l'histoire s'en retourna et n'alla pas à La Mecque.

Abû Bakr Muhammad
ibn Wâsî al-Azdî

Il connaissait plusieurs compagnons du Prophète et disciples de ceux-ci et certains des anciens shaykhs et possédait une parfaite connaissance du soufisme. On rapporte qu'il disait : « *Je n'ai jamais rien vu sans y voir Dieu.* » C'est là un degré avancé de contemplation. Quand un homme est subjugué par l'amour de l'Agent, il parvient à un degré tel qu'en regardant Son action, il ne voit pas l'acte, mais l'Agent, à l'instar de celui qui regarde une peinture et ne voit que le peintre. La véritable signification de ceci est la même que la parole d'Abraham, l'Ami de Dieu qui dit au soleil, à la lune et aux étoiles : « *Ceci est mon Seigneur* » (*Qor'ân*, VI, 76-78), car il était si dominé par le désir *(shawq)* que les qualités de son bien-aimé lui apparaissaient dans tout ce qu'il voyait.

Les amis de Dieu perçoivent que l'univers est soumis à Sa puissance, et captif de Sa domination, et que l'existence de toutes les choses créées n'est rien en comparaison du pouvoir de l'Agent. Quand ils les contemplent avec nostalgie, ils ne voient pas ce qui est soumis, passif et créé, mais seulement le Tout-Puissant, l'Agent, le Créateur. Je traiterai de cela dans le chapitre sur la contemplation. Certaines personnes sont tombées dans l'erreur et ont prétendu que les paroles de Muhammad ibn Wâsî : « *J'y ai vu Dieu* », impliquent un lieu de partition et d'incarnation, ce qui est pure impiété, parce que le lieu est homogène avec ce qu'il contient, et si quelqu'un suppose que le lieu est créé, l'objet qui y est contenu doit aussi être créé; ou bien, si le lieu est éternel, l'objet aussi doit l'être; cette affirmation entraîne deux conséquences mauvaises : ou bien les choses créées sont éternelles, ou bien le Créateur n'est pas éternel. Ces deux assertions sont de l'impiété.

Quand Muhammad ibn Wâsî dit qu'il a vu Dieu dans les choses, il entendait, comme je l'ai expliqué ci-dessus, qu'il voyait dans ces choses les signes, les preuves et les manifestations de Dieu.

J'examinerai à l'endroit qui convient quelques points subtils concernant cette question.

Abû Hanîfa Nu'mân ibn Thâbit al-Kharrâz

Il est l'imâm des imâms et le plus grand des juristes. Fermement établi dans les œuvres d'ascèse et de dévotion, il était une grande autorité sur les principes du soufisme.

Tout d'abord, il souhaitait vivre dans la retraite et abandonner la société des hommes, car il avait libéré son cœur de toute pensée de pouvoir et de faste. Une nuit, cependant, il rêva qu'il ramassait les ossements du Prophète dans sa tombe, choisissant quelques-uns et délaissant les autres. Il se réveilla terrifié et demanda à Muhammad ibn Sîrin d'interpréter son rêve. Celui-ci lui dit : « *Tu atteindras un haut degré dans la connaissance du Prophète et dans la préservation de ses règles de conduite* (sunna), *de sorte que tu sépareras ce qui est authentique de ce qui est apocryphe.* » Une fois, Abû Hanîfa rêva que le Prophète lui disait : « *Tu as été créé en vue de faire revivre ma* sunna, *ne te retire pas dans la solitude.* » Il fut le maître de plusieurs shaykhs, tels que Ibrâhim ibn Adham, Fudayl ibn 'Iyâd, Dâwud Tâ'i et Bishr Hâfî, et certains autres.

Durant le règne du calife Mansûr, un projet fut formé pour nommer au poste de cadi l'une des quatre personnes suivantes : l'imâm Abû Hanîfa, Sufyân Thawrî, Mis'ar ibn Kidâm, et Shurayh. Tandis qu'ils voyageaient ensemble pour rendre visite à Mansûr, qui les avait convoqués en sa présence, Abû Hanîfa dit à ses compagnons : « *Je refuserai le poste au moyen de certaines astuces, Mis'ar fera semblant d'être fou, Sufyân s'enfuira, et Shurayh deviendra cadi.* » Sufyân s'enfuit et s'embarqua sur un navire, suppliant le capitaine de le cacher et de le sauver de la décapitation. Les autres furent amenés en présence du calife. Mansûr dit à Abû Hanîfa : « *Tu dois accepter d'être cadi.* » Abû Hanîfa répondit : « *Ô Commandeur des croyants, je ne suis pas un Arabe, mais descendant d'un de leurs esclaves; et les chefs des Arabes n'admettent pas mes décisions.* » Mansûr dit : « *Cette fonction n'a rien à voir avec la généalogie : elle exige du savoir, et tu es le savant le plus éminent de nos jours.* » Abû Hanîfa persista à affirmer

qu'il n'était pas en mesure d'occuper ce poste. « *Ce que je viens de dire le montre,* s'exclama-t-il, *car si j'ai dit la vérité, je suis discrédité, et si j'ai dit un mensonge, il n'est pas juste qu'un menteur juge des musulmans, et que tu lui confies les vies, les biens et l'honneur de tes sujets.* » Il obtint gain de cause par cette ruse. Puis Mis'ar s'avança et prit la main du calife en disant : « *Comment vas-tu, toi, et tes enfants et tes bêtes de somme? — Emmenez-le,* s'écria Mansûr, *il est fou!* »

Finalement, on dit à Shurayh qu'il devrait occuper le poste de cadi. « *Je suis mélancolique,* dit-il, *et inintelligent.* » Sur quoi Mansûr lui dit : « *Bois des tisanes et des potions, jusqu'à ce que ton intelligence redevienne normale.* » Ainsi, Shurayh fut nommé cadi, et Abû Hanîfa ne lui adressa plus jamais la parole.

Cette histoire montre non seulement la sagacité d'un Abû Hanîfa, mais aussi son choix de la voie de la droiture et du salut, et sa détermination de ne pas se laisser égarer par la recherche de la popularité et de la renommée mondaine. Cela montre, en outre, la justesse de la doctrine du blâme *(malâma),* puisque ces trois hommes vénérables avaient eu recours à des ruses pour éviter la renommée. Bien différents sont les savants de notre époque, qui font des palais des princes leur *qibla* et des maisons des méchants leur sanctuaire, et ont renoncé à tout ce qui n'est pas gloire mondaine.

Une fois, un savant de Ghazna, qui prétendait être un théologien érudit et un chef religieux, déclara que c'était une hérésie de porter un froc rapiécé *(muraqqa'a).* Je lui dis : « *Tu ne considères pas comme hérétique de porter des habits de brocart tout de soie; et, outre qu'ils sont en eux-mêmes illicites pour les hommes, ils ont été sollicités avec importunité (ce qui est aussi illicite), auprès de tyrans dont les richesses sont absolument illicites. Pourquoi donc est-il illicite de porter un vêtement licite, dont l'origine est licite, et qui a été acheté avec de l'argent licite? Si tu n'étais pas gouverné par une vanité innée et les erreurs de ton âme, tu exprimerais une opinion plus judicieuse. Les femmes peuvent porter licitement une robe de soie, mais un tel tissu est illicite pour les hommes, et seulement toléré pour les fous. Si tu recon-*

nais la vérité de ces deux assertions, alors tu es excusé : sinon, tu manques d'équité. » Dieu nous garde du manque d'équité!

L'imâm Abû Hanîfa raconte : « *Quand Nofal ibn Hayyan mourut, je rêvai, ce soir-là, que c'était le Jour de la Résurrection, et que tout le monde se trouvait au lieu du Jugement. Le Prophète se tenait debout auprès d'un bassin d'eau et, à sa droite et à sa gauche, étaient les shaykhs. Je vis un vieillard au visage resplendissant et aux cheveux blancs, et à côté de lui se trouvait Nofal. Quand ce dernier me vit, il s'approcha de moi et me salua. Je lui dis :* "Donne-moi de l'eau." *Il répondit :* "Je dois demander l'autorisation du Prophète." *Le Prophète fit signe qu'il me donne de l'eau. J'en ai bu, et j'en ai donné à tous mes compagnons, mais l'eau ne diminuait pas. J'ai demandé à Nofal :* "Qui est ce vieillard au côté droit du Prophète?" *Il dit :* "Abraham, l'Ami de Dieu. L'autre, c'est Abû Bakr Siddiq." *Je continuai à l'interroger, et je comptai sur mes doigts, jusqu'à ce que j'arrive au nombre de dix-sept. Lorsque je me suis réveillé, la position de mes doigts indiquait le chiffre dix-sept.* »

Yahyâ ibn Mu'âdh al-Râzi raconte ce qui suit : « *Je rêvai que je demandais au Prophète :* "Ô Envoyé de Dieu, où te chercherai-je?" *Il répondit :* "Dans la science de Abû Hanîfa". »

Une fois, quand j'étais en Syrie, je m'endormis près de la tombe de Bilâl le Muezzin, et je rêvai que je me trouvais à La Mecque, et que le Prophète entrait par la porte des Banû Shayba, serrant tendrement un vieillard sur son sein de la même façon que d'habitude on porte les enfants; et je courus vers lui et baisai son pied, et restai stupéfait, me demandant qui pouvait être ce vieillard; et que le Prophète était miraculeusement au courant de mes pensées secrètes et me disait : « *C'est ton Imâm et ton compatriote* », voulant dire Abû Hanîfa. Après ce rêve, je nourris de grands espoirs pour moi-même et pour les gens de mon pays. Ce rêve m'a convaincu, en outre, qu'Abû Hanîfa était l'un de ceux qui, ayant annihilé leurs attributs sensuels, demeurent fermes dans l'observance des prescriptions de la *sharia,* sinon il n'aurait pas été porté par le Prophète. Il avait annihilé ses attributs personnels, et subsistait par les attributs du Prophète, et comme le Pro-

phète ne peut se tromper, celui qui subsiste en lui ne peut tomber dans l'erreur. Il y a là une idée subtile.

Quand Dâwud Tâ'i eut acquis le savoir et fut devenu une autorité célèbre, il se rendit chez Abû Hanîfa et lui dit : « *Que dois-je faire à présent?* » Abû Hanîfa répondit : « *Pratique ce que tu as appris, car la théorie sans la pratique est comme un corps sans âme.* » Celui qui se contente du savoir abstrait n'est pas un savant, et l'homme véritablement savant ne se contente pas du seul savoir.

De même, la direction divine implique l'ascèse, sans laquelle on ne peut parvenir à la contemplation. Il n'y a pas de connaissance sans action, étant donné que la connaissance est le produit de l'action, et est engendrée, développée et rendue profitable par l'action. Ces deux notions ne peuvent être séparées en aucune façon, de même que la lumière du soleil.

Abû 'Abd al-Rahmân 'Abdallâh ibn Mubârak al-Marwazî

Il était l'imâm de son temps, et fréquentait de nombreux shaykhs éminents. Il est l'auteur d'ouvrages célèbres sur tous les sujets et de nombreux prodiges. L'occasion de sa conversion est rapportée. Il était épris d'une jeune fille et, un soir, il grimpa sur le mur de la maison de sa bien-aimée, et passa toute la nuit à la regarder jusqu'au lever du jour. Quand 'Abdallâh entendit l'appel à la prière, il pensa que c'était le moment de la prière du soir; et c'est seulement quand le soleil se mit à briller qu'il découvrit qu'il avait passé toute la nuit en contemplation émerveillée de sa bien-aimée. Il tira de cela un avertissement, et se dit à lui-même : « *Honte à toi, ô fils de Mubârak! Peux-tu rester à attendre toute une nuit pour ton propre plaisir et devenir furieux quand l'imâm lit une longue sourate du* Qor'ân? »

Il se repentit et se consacra à l'étude, et vécut une vie d'ascétisme dans laquelle il atteignit un niveau tel qu'une fois sa mère le trouva endormi dans le jardin, tandis qu'un grand serpent chassait les mouches loin de lui, avec des branches de basilic qu'il tenait dans sa bouche.

Puis il quitta Merv et vécut quelque temps à Bagdad, s'associant avec les shaykhs soufis, et demeura aussi quelque temps à La Mecque. Quand il retourna à Merv, les gens de la ville le reçurent amicalement et fondèrent pour lui une chaire d'enseignant et lui donnèrent une salle de conférences.

A cette époque, la moitié de la population de Merv suivaient les *hadiths* (traditions prophétiques) et l'autre moitié étudiaient les opinions des juristes *(ray)*, exactement comme il en va aujourd'hui. Ils appelèrent 'Abdallâh *Radî al-farîqayn* en raison de son accord avec les deux parties et chacune d'elles le réclamait comme l'un des leurs. Il construisit deux *ribât* (lieux de réunions des soufis) à Merv, l'un pour les adeptes des traditions prophétiques, et l'autre pour ceux qui s'en tenaient aux opinions. Ces deux édifices ont conservé leur destination originelle jusqu'à ce jour.

Ensuite, il retourna au Hedjaz et s'installa à La Mecque. Quand on l'interrogea sur les choses étranges qu'il avait vues, il répondit : « *J'ai vu un moine chrétien qui était émacié par la mortification et courbé en deux par la crainte de Dieu. Je lui demandai de m'indiquer la voie vers Dieu. Il répondit :* "Si tu connaissais Dieu, tu connaîtrais la voie vers Lui." *Puis il dit :* "Je L'adore, bien que je ne Le connaisse pas, tandis que tu Lui désobéis bien que tu Le connaisses. La connaissance implique la crainte, cependant je vois que tu es confiant; l'impiété implique l'ignorance, cependant j'éprouve de la crainte en moi-même." *Je retiens ces paroles dans mon cœur, et cela m'empêche de commettre maintes mauvaises actions.* » On rapporte que 'Abdallâh ibn Mubârak disait : « *La tranquillité est illicite pour les cœurs des saints de Dieu* », lesquels sont agités en ce monde par la recherche *(talab)* de Dieu et dans l'autre monde par le ravissement *(tarab);* ils ne sont pas autorisés à se reposer ici-bas, tandis qu'ils sont loin de Dieu, ni dans l'au-delà où ils jouissent de la présence, de la manifestation et de la vision de Dieu.

Ainsi, ce monde-ci est comme l'autre monde à leurs yeux, et l'autre monde comme ce monde-ci, parce que la tranquillité du cœur exige soit que l'on parvienne au but, soit que l'on mani-

feste de l'indifférence à l'objet de son désir. Puisqu'on n'atteint pas son but en ce monde ni dans l'autre, le cœur ne peut jamais se reposer des palpitations de l'amour; et puisque l'indifférence est interdite à ceux qui aiment Dieu, le cœur ne peut jamais se reposer de l'agitation de Sa recherche. Cette perplexité est un principe ferme dans le sentier des mystiques.

Abû 'Alî al-Fudayl ibn 'Iyâd

C'est l'un des pauvres chez les soufis et l'un de leurs membres les plus célèbres et éminents. Tout d'abord, il se livrait au brigandage entre Merv et Bâward, mais il était toujours enclin à la piété, et il témoignait toujours d'une disposition généreuse et magnanime, de sorte qu'il n'attaquait jamais une caravane dans laquelle se trouvait une femme, ni ne prenait les biens de quelqu'un qui était porteur de peu; et il laissait les voyageurs garder une partie de ce qu'ils possédaient, selon leurs moyens.

Un jour, un marchand partit de Merv. Ses amis lui conseillèrent de prendre une escorte, mais il leur répondit : « *J'ai entendu dire que Fudayl est un homme qui craint Dieu* » et, à la place de l'escorte, il loua les services d'un lecteur du *Qor'ân*, et le jucha sur un chameau afin qu'il puisse lire le *Qor'ân* à haute voix jour et nuit pendant le voyage. Lorsqu'ils arrivèrent à l'endroit où Fudayl était caché en embuscade, il se trouva que le lecteur récitait : « *Le moment n'est-il pas venu pour les cœurs des croyants de s'humilier en entendant le rappel de Dieu?* » (*Qor'ân*, LVII, 15). Le cœur de Fudayl fut attendri. Il se repentit de ses actions, il écrivit à ceux qu'il avait volés et il les satisfit. Puis il se rendit à La Mecque, y demeura quelque temps, et fit la connaissance de certains saints de Dieu. Ensuite, il revint à Kûfa, où il s'associa à Abû Hanîfa. Il a transmis des récits qui sont tenus en haute estime par les traditionnistes, et il est l'auteur de paroles sublimes concernant les vérités du soufisme et la connaissance de Dieu.

On rapporte qu'il disait : « *Quiconque connaît Dieu comme Il devrait être connu L'adore de toutes ses forces.* » Celui qui connaît Dieu reconnaît Sa bonté, Sa bienfaisance et Sa miséri-

corde, alors il L'aime, et, comme il L'aime, il Lui obéit selon toutes ses capacités, car il n'est pas difficile d'obéir à ceux que l'on aime. Plus on aime, plus on est obéissant, et l'amour s'accroît par la véritable connaissance.

On raconte que 'Aïsha a dit : « *Une nuit, j'ai constaté que le Prophète, qui était couché auprès de moi, se levait et partait. Je crus qu'il était allé dans la chambre d'une autre de ses femmes, je le suivis, et finalement je le trouvai dans une mosquée en train de prier et de pleurer, jusqu'à ce que Bilâl arrive et appelle à la prière de l'aube. Quand il eut terminé ses prières, le Prophète revint dans ma chambre et je vis que ses deux pieds étaient enflés et que le bout de ses orteils était infecté. Je me mis à pleurer, et je dis :* "Ô Messager de Dieu, tes péchés sont pardonnés. Pourquoi supportes-tu tant de peines? Laisse cette rigueur, elle est imposée à ceux qui n'ont pas confiance en leur destinée." *Le Prophète répondit :* "Ô 'Aïsha! Tout ce que je possède provient de la miséricorde et de la libéralité de Dieu. Ne dois-je pas être un serviteur reconnaissant? S'Il m'a témoigné Sa bonté et Sa générosité, ne dois-je pas, moi aussi, selon mes possibilités, témoigner de ma gratitude et de ma soumission à Dieu?" »

On raconte que Fudayl disait : « *Ce monde est un asile de fous, et les hommes qui s'y trouvent sont des fous, portant des chaînes et des fers.* » Le désir est notre entrave et le péché notre chaîne.

Fadl ibn Rabî' raconte ce qui suit : « *J'accompagnai Hârûn al-Rashîd à La Mecque. Quand nous eûmes accompli le pèlerinage, il me dit :* "Y a-t-il ici un homme de Dieu, que je lui rende visite?" *Je répondis :* "Oui, il y a 'Abd al-Razzâq San'ânî." *Nous allâmes chez lui, et conversâmes avec lui pendant un temps. Quand nous fûmes sur le point de partir, Hârûn me dit de lui demander s'il avait des dettes. Il répondit :* "Oui", *et Hârûn donna des ordres pour qu'elles soient payées. En sortant, Hârûn me dit :* "Ô Fadl, mon cœur désire encore voir un homme plus grand que celui-ci". »

Je le conduisis chez Sufyân ibn 'Uyayna. Notre visite se termina de la même façon. Hârûn donna des ordres pour que ses dettes soient payées et partit. Puis il me dit : « Je sais que Fudayl ibn 'Iyâd est ici; allons le voir. »

Nous le trouvâmes dans une chambre, en train de réciter un verset du Qor'ân. *Quand nous frappâmes à sa porte, il cria :* « Qui est là? » *Je répondis :* « Le Commandeur des croyants. » « Qu'ai-je à faire avec le Commandeur des croyants? » *dit-il. Je dis :* « N'existe-t-il pas une Tradition prophétique disant que personne ne doit chercher à se rabaisser par dévotion envers Dieu? » *Il répondit :* « Oui, mais l'acceptation de la volonté de Dieu est une gloire éternelle; si toi, tu vois mon abaissement, moi, je vois mon exaltation. » *Puis il descendit et ouvrit la porte, éteignit la lampe et se tint dans un coin. Hârûn entra et s'efforça de le trouver. Leurs mains se rencontrèrent. Fudayl s'exclama :* « Hélas! je n'ai jamais senti une main plus douce : ce serait très extraordinaire qu'elle échappât au châtiment divin. »

Hârûn se mit à pleurer, et pleura si violemment qu'il s'évanouit. Quand il revint à lui, il dit : « Ô Fudayl, donne-moi un conseil. » *Fudayl lui dit :* « Ô Commandeur des croyants, ton aïeul 'Abbâs était l'oncle de Mustafâ (le Prophète). Il demanda à celui-ci de lui accorder le pouvoir sur une communauté. Le Prophète répondit : "*Ô mon oncle, je te donnerai le pouvoir sur toi-même pour un moment*", c'est-à-dire qu'un seul moment de ton obéissance à Dieu vaut mieux que mille années d'obéissance des hommes envers toi, étant donné que le pouvoir terrestre engendre la repentance au Jour de la Résurrection. » *Hârûn dit :* « Donne-moi un autre conseil. » *Fudayl continua :* « Quand 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz fut nommé calife, il convoqua Sâlim ibn 'Abdallâh et Rajâ ibn Hayât et Muhammad ibn Ka'b al-Qurazî et leur dit : "*Que dois-je faire dans cette affliction? Car je le considère comme une affliction, bien que les gens en général le considèrent comme une bénédiction.*" L'un d'eux répondit : "*Si tu veux être sauvé demain du châtiment divin, considère les aînés des musulmans comme tes pères, les jeunes hommes comme tes frères, et leurs enfants comme tes enfants. Le territoire tout entier de l'Islam est ta maison, et son peuple est ta famille. Rends visite à ton père, honore ton frère, et traite tes enfants avec bonté*". »

Puis Fudayl dit : « Ô Commandeur des croyants, je crains que ton beau visage tombe dans le feu de l'enfer. Crains Dieu et rem-

plis tes obligations envers Lui mieux que cela. » *Hârûn demanda à Fudayl s'il avait des dettes. Il répondit :* « Oui, la dette que j'ai envers Dieu. » *Hârûn dit :* « Ô Fudayl, je parlais des dettes envers les gens. » *Il répondit :* « Dieu soit loué! Sa bonté envers moi est grande et je n'ai pas de raison de me plaindre de Lui à Ses serviteurs. » *Hârûn lui offrit une bourse de mille dinârs, disant :* « Sers-toi de cet argent pour ce que tu veux. » *Fudayl dit :* « Ô commandeur des Croyants, mes conseils n'ont servi à rien. De nouveau, tu te conduis de manière injuste avec moi. » *Hârûn s'écria :* « Comment cela? » *Fudayl répondit :* « Je désire que tu sois sauvé, et toi, tu veux me jeter dans la perdition : n'est-ce pas injuste? » *Nous primes congé de lui avec des larmes dans les yeux, et Hârûn me dit :* « Ô Fadl, en vérité, c'est Fudayl qui est le souverain. »

Ces anecdotes montrent son mépris du monde et des gens qui lui sont attachés, et de ses fastes trompeurs, et son refus de s'abaisser devant les riches pour obtenir des gains terrestres.

Abû'l-Fayd Dhu'l-Nûn ibn Ibrâhîm al-Misrî

Il était le fils d'un Nubien et son nom était Thawbân. C'était l'un des meilleurs de cette confrérie et l'un des plus éminents de leurs mystiques cachés *('ayyârân)* car il parcourait le sentier de l'affliction et voyageait sur la route du blâme *(malâma).* Tous les Égyptiens étaient remplis de doute quant à son véritable état, et ils ne crurent pas en lui avant sa mort. La nuit de son trépas, soixante-dix personnes rêvèrent qu'elles voyaient le Prophète qui disait : « *Je suis venu rencontrer Dhu'l-Nûn, l'ami de Dieu.* » Et après sa mort, les mots suivants furent trouvés inscrits sur son front : « *Celui-ci est le bien-aimé de Dieu, qui mourut dans l'amour de Dieu, tué par Dieu.* »

Lors de son enterrement, les oiseaux de l'air s'assemblèrent au-dessus de sa bière, et réunirent leurs ailes comme pour l'ombrager. En voyant cela, tous les Égyptiens éprouvèrent des remords et se repentirent de l'injustice qu'ils lui avaient témoignée.

Il avait d'admirables paroles sur les vérités de la connaissance mystique. Il a dit, par exemple : « *Le mystique* ('ârif) *est plus humble et plus craintif chaque jour, parce qu'il s'approche plus près de son Seigneur à chaque moment, étant donné qu'il devient ainsi plus conscient de l'aspect terrifiant de la Toute Puissance divine; et, quand la majesté de Dieu s'est emparée de son cœur, il voit combien il est loin de Dieu et qu'il n'y a aucune possibilité de L'atteindre; alors, son humilité s'accroît. C'est ainsi que Moïse dit, quand il parlait avec Dieu :* "Ô Seigneur, où Te chercherai-je?" *Dieu répondit :* "Chez ceux dont les cœurs sont brisés." *Moïse dit :* "Ô Seigneur, aucun cœur n'est plus brisé et désespéré que le mien." *Dieu répondit :* "Alors, je Me trouve là où tu es". »

En conséquence, quiconque prétend connaître Dieu sans humilité et crainte est un sot ignorant, et non un mystique. Le signe de la véritable connaissance est la sincérité de la volonté, et une volonté sincère supprime toutes les causes secondes et coupe tous les liens de parenté, de sorte que rien ne demeure, sauf Dieu. Dhu'l-Nûn dit : « *La sincérité* (sidq) *est l'épée de Dieu sur terre : elle coupe tout ce qu'elle touche.* » Or, la sincérité considère le Causateur, et ne consiste pas dans l'affirmation des causes secondes. Celui qui s'en tient aux causes secondes perd le fondement de la sincérité.

Parmi les histoires que l'on raconte sur Dhu'l-Nûn, j'ai lu qu'un jour, il faisait voile, accompagné de ses disciples, dans un bateau sur le Nil, comme c'est la coutume des Égyptiens quand ils désirent se divertir. Un autre bateau arrivait, rempli de gens qui s'amusaient, et dont le comportement peu convenable dégoûta les disciples à tel point qu'ils supplièrent Dhu'l-Nûn d'implorer Dieu de faire sombrer le bateau. Dhu'l-Nûn leva les mains et s'écria : « *Ô Seigneur, de même que Tu as donné à ces gens une vie agréable en ce monde, donne-leur une vie agréable dans l'autre monde!* » Les disciples furent stupéfaits par cette prière. Quand le bateau s'approcha et que ceux qui s'y trouvaient aperçurent Dhu'l-Nûn, ils se mirent à pleurer, brisèrent leurs instruments de musique, se repentirent, et se retournèrent vers Dieu. Dhu'l-Nûn dit à ses disciples : « *Une vie agréable dans l'autre monde est*

le repentir en ce monde. Vous et eux sont satisfaits sans que tort soit porté à personne. »

Il agit ainsi à cause de son extrême affection pour les Musulmans, suivant l'exemple du Prophète qui, en dépit du mauvais traitement qu'il reçut de la part des Infidèles, ne cessait jamais de dire : « *Ô mon Dieu! Guide mon peuple, car ils ne savent pas.* »

Dhu'l-Nûn raconte que lorsqu'il voyageait de Jérusalem en Égypte, il vit quelqu'un qui venait de loin, et il se sentit désireux de poser à cette personne une question. Quand celle-ci se fût approchée, il vit que c'était une vieille femme, qu'elle portait un bâton, et qu'elle était revêtue d'une tunique de laine. Il lui demanda d'où elle venait. Elle répondit : « De Dieu. — Et où vas-tu? — Vers Dieu. » Dhu'l-Nûn prit une pièce d'or qu'il avait sur lui et la lui offrit; mais elle brandit son doigt devant le visage de Dhu'l-Nûn et s'écria : « *Ô Dhu'l-Nûn, ce que tu imagines de moi provient de la faiblesse de ton intelligence. J'agis par amour pour Dieu, et je n'accepte rien d'un autre que Lui. C'est Lui seul que j'adore, et c'est de Lui seul que je prends.* » Sur ces mots, elle repartit.

La parole de la vieille femme disant qu'elle agissait pour Dieu prouve sa sincérité en amour. Les hommes, dans leur relation à Dieu, se classent en deux catégories.

Certains s'imaginent qu'ils agissent par amour de Dieu, alors qu'en réalité ils agissent pour eux-mêmes : et bien que leurs actions ne soient pas motivées par une raison terrestre, ils désirent une récompense dans l'autre monde.

D'autres ne nourrissent aucune pensée de récompense ou de punition dans l'autre monde, non plus que d'ostentation et de réputation en ce monde, mais ils agissent uniquement par respect pour les commandements de Dieu. Leur amour pour Dieu les oblige à oublier tout intérêt personnel tandis qu'ils Lui obéissent.

La première catégorie s'imagine que ce qu'ils font par désir de l'autre monde, ils le font par amour pour Dieu, et ils ne reconnaissent pas que les gens pieux ont un plus grand intérêt personnel dans la dévotion que les pécheurs ont dans le péché, parce

que le plaisir du pécheur ne dure qu'un moment, tandis que la dévotion est une joie pour toujours.

En outre, que Dieu a-t-Il à gagner des exercices religieux de l'humanité, ou qu'a-t-Il à perdre de leur abandon? Si les gens agissaient avec la sincérité d'Abû Bakr, le profit leur serait total, et s'ils agissaient avec la duplicité de Pharaon, la perte serait leur lot, comme Dieu a dit : « *Si vous faites le bien, ou si vous faites le mal, vous le faites à vous-mêmes* » (*Qor'ân*, XVII, 7) et aussi : « *Celui qui lutte, ne lutte que pour son bien; Dieu Se suffit à Lui-même, Il n'a pas besoin de l'univers.* » (*Qor'ân*, XXIX, 6). Ils recherchent pour eux-mêmes un royaume éternel et se disent : « Nous agissons par amour pour Dieu »; mais parcourir le chemin de l'amour implique une vision différente. Les amoureux, en obéissant aux commandements divins, ne considèrent que l'accomplissement de la volonté du Bien-Aimé, et n'ont d'yeux pour rien d'autre.

Un sujet similaire sera étudié dans le chapitre sur la sincérité *(ikhlâs)*.

Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Adham ibn Mansûr al-Balkhî

Il était unique dans la Voie et le seigneur de ses contemporains. Il rencontra un grand nombre des anciens shaykhs soufis, et était en relation avec l'imâm Abû Hanîfa qui lui dispensa un grand savoir. Dans la première partie de sa vie, il était prince de Balkh. Un jour, il se rendit à la chasse et, séparé de sa suite, il poursuivait une gazelle. Dieu donna la capacité de parler à la gazelle qui s'adressa à lui de façon claire et lui dit : « *As-tu été créé pour me tuer, ou as-tu reçu un ordre?* » Il se repentit, renonça au monde, et entra dans la voie de l'ascétisme et de l'abstinence. Il se lia avec Fudayl ibn 'Iyâd et Sufyân Thawrî, et les fréquenta.

Il ne mangeait jamais aucune nourriture excepté ce qu'il avait gagné par son travail.

Ses paroles sur les vérités du soufisme sont originales et subtiles. Junayd disait : « *Ibrâhîm est la clé des sciences mystiques.* »

On rapporte qu'il disait : « *Prends Dieu comme ami, et délaisse les hommes* », c'est-à-dire que, lorsque quelqu'un est sincèrement tourné vers Dieu, la sincérité de son abandon à Dieu exige qu'il se détourne des créatures, étant donné que la société des hommes détourne les pensées de Dieu. L'amitié avec Dieu est la sincérité dans l'obéissance à Ses commandements, et la sincérité dans la dévotion provient de la pureté de l'amour, et le pur amour de Dieu est produit par la haine de la passion et du désir. Quiconque possède des affections sensuelles est séparé de Dieu, et celui qui est séparé des affections sensuelles demeure avec Dieu. L'humanité entière, c'est toi-même : si tu te détournes de toi-même, tu t'es détourné de l'humanité. Tu agis mal en te détournant de toi-même, alors que les actions de l'humanité sont déterminées par la providence et la prédestination de Dieu.

La rectitude extérieure et intérieure du chercheur de la vérité se fonde sur deux attitudes, l'une théorique et l'autre pratique. La première consiste à considérer le bien et le mal comme prédestinés par Dieu, de sorte qu'aucune créature dans l'univers ne passe du repos au mouvement avant que Dieu ne crée le repos ou le mouvement pour cette créature; la seconde attitude consiste à obéir à l'ordre de Dieu, avec une action juste, et à respecter les obligations qu'Il a imposées. La prédestination ne peut jamais devenir un argument pour négliger les ordres de Dieu. Le véritable renoncement à l'humanité est impossible avant de renoncer à soi-même.

Quand tu as renoncé à toi-même, c'est à l'humanité entière qu'il incombe d'accomplir la volonté de Dieu, et dès que tu t'es tourné vers Dieu, tu deviens nécessaire pour accomplir le commandement de Dieu. Il n'est pas permis de se contenter de l'humanité seule. Si tu te satisfais de quoi que ce soit d'autre que Dieu, au moins, attache-toi à quelqu'un d'autre (que toi-même), car s'attacher à un autre, c'est prendre conscience du *tawhîd* (l'Unicité); tandis que se borner à soi-même, c'est admettre la nullité du Créateur *(ta'tîl)*. Pour cette raison, shaykh Abû'l-Hasan Sâliba avait l'habitude de dire qu'il vaut mieux pour des débutants se trouver sous l'autorité d'un chef que sous leur propre autorité, parce que la relation avec un autre favorise l'amour de Dieu, tandis que la

relation à soi-même encourage les affections sensuelles. Ce sujet sera étudié à la place qui convient.

Ibrâhîm ibn Adham raconte cette histoire : « *Quand j'arrivai dans le désert, un vieillard vint et me dit :* "Ô Ibrâhîm, sais-tu quel est ce lieu où tu voyages sans provision et à pied?" *Je sus que c'était Satan. Je possédais quatre* danqs *— prix d'un panier que j'avais vendu à Kûfa —, je les lançai au loin, et fis le vœu d'accomplir une prière de quatre cent* rakats *pour chaque lieue que je parcourrai. Je restai quatre années dans le désert, et Dieu me donnait mon pain quotidien sans aucun effort de ma part. Durant ce temps, je rencontrai le Prophète Khadir, il parla avec moi et m'apprit le grand Nom de Dieu. Alors mon cœur devint totalement vide de tout autre que Dieu.* »

Abû'l-Nasr Bishr ibn al-Hârith al-Hâfi

Il s'associa avec Fudayl et était le disciple de son propre oncle maternel, 'Alî ibn Khashram. Il était versé dans les sciences, principales et dérivées. Sa conversion débuta comme suit : un jour qu'il était ivre, il trouva sur la route un bout de papier sur lequel était écrit : « *Au Nom de Dieu, le Compatissant, le Miséricordieux.* » Il le ramassa avec respect, le parfuma, et le posa dans un endroit propre. Cette même nuit, il rêva que Dieu lui disait : « *Ô Bishr, comme tu as parfumé Mon nom, je jure par Ma gloire que Je parfumerai ton nom dans ce monde, et dans l'autre.* » Sur quoi il se repentit et devint un ascète. Il était si intensément absorbé dans la contemplation de Dieu qu'il ne portait jamais de chaussures. Quand on lui en demandait la raison, il disait : « *La terre est Son tapis, et je trouve qu'il est mal de marcher sur Son tapis quand il se trouve quelque obstacle entre mon pied et Son tapis.* » C'est là une de ses pratiques originales : dans la concentration de son esprit sur Dieu, un soulier lui semblait un voile entre lui et Dieu.

On rapporte qu'il disait : « *Celui qui désire être honoré en ce monde et exalté dans l'autre, doit renoncer à trois choses : qu'il*

ne demande rien à personne, ne dise du mal de personne, ni n'accepte de personne une invitation à un repas. » Aucun homme qui connaît la voie vers Dieu ne demandera un présent à une créature humaine, cela serait la preuve de son ignorance de Dieu. S'il connaissait le Donateur de tous les dons, il ne demanderait pas un don d'une autre créature humaine. De même, l'homme qui parle en mal de quelqu'un critique l'ordre de Dieu, étant donné que cet individu est créé par Dieu, comme le sont ses actions; et sur qui le blâme d'une action peut-il être jeté excepté sur l'Agent? Ceci ne s'applique pas, toutefois, au blâme que Dieu nous a ordonné de jeter sur les Infidèles.

Troisièmement, en ce qui concerne sa parole : « *Ne mangez pas de la nourriture donnée par des hommes* », la raison en est que c'est Dieu qui est le Pourvoyeur. S'Il agit de telle sorte qu'une créature soit le moyen qui vous octroie votre pain quotidien, ne considérez pas cette créature, mais considérez que le pain quotidien que Dieu a fait venir à vous n'appartient pas à celui qui l'a apporté, mais à Dieu. S'il pense que ce pain est à lui, et qu'il vous confère une faveur, ne l'acceptez pas. En ce qui concerne le pain quotidien, une personne ne confère à une autre aucune faveur, parce que selon l'opinion de ceux qui se conforment à la coutume du Prophète, le pain quotidien est la nourriture, bien que les mu'tazilites prétendent que c'est la propriété; et c'est Dieu, non un être créé, qui nourrit l'humanité avec des aliments. Cette parole peut être expliquée autrement, si on la prend dans un sens métaphorique.

Abû Yazîd Tayfûr ibn 'Isâ al-Bistâmî

C'est le plus grand des shaykhs par son rang et sa dignité, de sorte que Junayd a dit : « *Abû Yazîd a le même rang parmi nous que Gabriel pami les anges.* » Son grand-père était un zoroastrien, et son père était l'un des notables de Bistâm. Il est l'auteur de nombreuses citations dignes de foi concernant les Traditions du Prophète, et il est l'un des dix imâms célèbres du soufisme.

Nul avant lui n'a pénétré aussi profondément dans les arcanes. En toutes circonstances, il était un amoureux des sciences religieuses et il vénérait la Loi sainte *(sharia)* en dépit des notions hérétiques qui lui ont été attribuées par certaines personnes en vue de corroborer leurs propres déviations.

Dès le début, sa vie fut consacrée à l'ascèse et à la dévotion. On rapporte qu'il a dit : « *Pendant trente ans, je pratiquais la mortification, et je ne trouvais rien de plus difficile que d'apprendre les sciences religieuses, et de suivre leurs préceptes. Si ce n'avait été le désaccord des théologiens, j'aurais totalement échoué dans mes efforts. Le désaccord des théologiens est une miséricorde, sauf en ce qui concerne l'Unicité divine.* » Ceci est vrai, car la nature humaine est plus encline à l'ignorance qu'à la connaissance, et tandis que beaucoup d'actions peuvent être effectuées aisément avec l'ignorance, pas un seul pas ne peut être franchi facilement avec la connaissance. Le pont de la Loi religieuse est bien plus étroit et plus dangereux que le Pont *(Sirât)* dans l'autre monde. Il convient que l'on agisse en toutes circonstances de telle sorte que, si l'on n'atteint pas un haut degré et un niveau éminent, on reste à tout le moins au sein de la *sharia;* même si l'on perd tout le reste, les pratiques de la dévotion demeureront avec vous. Les négliger est ce qui peut arriver de pire à un débutant.

On rapporte qu'Abû Yazîd disait : « *Le paradis est dépourvu de valeur aux yeux des amoureux, et les amoureux sont voilés loin de Dieu par leur amour* »; c'est-à-dire, le paradis est créé, tandis que l'amour est un attribut incréé de Dieu. Quiconque est retenu par une chose créée loin de ce qui est incréé est sans mérite ni valeur. Les choses créées sont sans valeur aux yeux des amoureux. Les amoureux sont voilés par l'amour, parce que l'existence de l'amour implique la dualité qui est incompatible avec l'Unicité *(tawhîd).*

La voie des amoureux va de l'unité à l'unité, mais il y a dans l'amour ce défaut : il faut toujours quelqu'un qui désire *(murîd)* et un objet de désir *(murâd).* Ou bien Dieu doit être Celui qui désire et l'homme le désiré, ou le contraire. Dans le premier cas, l'être de l'homme est inclus dans le désir de Dieu; mais si c'est

l'homme qui désire et si Dieu est l'objet du désir, la recherche et le désir de la créature ne peuvent trouver de voie vers Lui : dans l'un et l'autre cas, le danger d'individualité demeure chez l'amoureux : l'annihilation de l'amoureux dans la permanence de l'amour est plus parfaite que sa subsistance dans la permanence de l'amour.

On rapporte qu'Abû Yazîd dit : « *Je suis allé à La Mecque, et j'ai vu seulement la Ka'ba. Je dis :* "Mon pèlerinage n'est plus accepté, car j'ai vu bien des pierres semblables." *J'y retournai et je vis la Ka'ba et le Seigneur de la Ka'ba. Je dis :* "Ce n'est pas encore la véritable unicité." *J'allai une troisième fois, et je ne vis que le Seigneur de la Ka'ba. Une voix dans mon cœur murmura :* "Ô Abû Yazîd, si tu ne te vois pas toi-même, mais que tu vois le monde entier, tu n'es pas un associationniste *(mushrik)*, mais si tu te vois toi-même, tu es un associationniste bien que tu sois aveugle à l'univers entier." *Là-dessus, je me repentis, et une fois encore, me repentis de voir ma propre existence.* »

Ce que je viens de vous rapporter est un récit subtil concernant la sincérité de son état; il constitue un excellent enseignement pour les mystiques.

Abû 'Abdallâh al-Hârith ibn Asad al-Muhâsibî

Il était savant dans les sciences religieuses et son autorité était reconnue par tous les théologiens de son temps. Il écrivit un livre, intitulé *Ri'âyat li-huqûq Allâh*, (« L'observance de ce qui est dû à Dieu »), sur les principes du soufisme, ainsi que de nombreux autres ouvrages. Dans chaque branche de la connaissance, il était un homme de sentiments élevés et d'esprit noble. Il était le shaykh des shaykhs de Bagdad en son temps.

On rapporte qu'il a dit : « *La connaissance des mouvements secrets des cœurs est meilleure que l'action avec les mouvements des membres.* » La signification en est que la connaissance est le lieu de la perfection, tandis que l'ignorance est le lieu de la recherche, et la connaissance dans le sérail est meilleure que l'igno-

rance à la porte : la connaissance amène un homme à la perfection, mais l'ignorance ne lui permet même pas d'entrer sur le chemin de la perfection. En réalité, la connaissance est supérieure à l'action, parce qu'il est possible de connaître Dieu au moyen de la connaissance, mais impossible de L'atteindre au moyen de l'action. Si l'on pouvait Le trouver par l'action sans la connaissance, les chrétiens et les moines dans leurs austérités Le contempleraient face à face et les croyants pécheurs n'auraient pas de vision de Lui. La connaissance est un attribut divin et l'action un attribut humain. Certains rapporteurs de cette parole ont lu, non pas la « connaissance » *('ilm)* mais « l'action » *('amal)*, ce qui est absurde, étant donné que les actions humaines n'ont rien de commun avec les mouvements du cœur.

Si l'auteur utilise cette expression pour désigner la réflexion et la contemplation des sentiments intimes, ce n'est pas étrange; le Prophète n'a-t-il pas dit : « *Un moment de réflexion vaut mieux que soixante années de dévotion* »? les actions spirituelles sont en vérité meilleures que les actions corporelles, et l'effet produit par les sentiments et les actions intérieures est en réalité plus complet que l'effet produit par les actions extérieures. C'est pourquoi il est dit que « *le sommeil du sage est un acte de dévotion, et la veille du sot un péché* », parce que le cœur du sage est contrôlé par Dieu, qu'il dorme ou qu'il veille, et, quand le cœur est sous contrôle, le corps l'est aussi. En conséquence, le cœur qui est régi par le pouvoir de Dieu vaut mieux que la partie sensuelle de l'homme qui maîtrise en apparence ses mouvements extérieurs et ses efforts ascétiques.

On rapporte que Hârith dit un jour à un derviche : « *Sois à Dieu ou ne sois pas* », c'est-à-dire, si tu ne subsistes pas par Dieu, tu meurs à ta propre existence; et si tu n'es pas uni à la pureté, tu te découvres séparé de la pauvreté mystique *(faqr)*; et si tu n'es pas immergé dans l'état décrit par les paroles : « *Prosternez-vous devant Adam* » (*Qor'ân*, II, 34), tu te trouves serf de l'état que rapporte ce verset : « *Ne s'est-il pas écoulé pour l'homme un laps de temps durant lequel il n'était pas quelque chose dont on fasse mention?* » (*Qor'ân*, LXXVI, 1). Si tu veux te consacrer à Dieu par

libre choix, ta résurrection proviendra de toi-même, mais si tu refuses d'agir de ton propre chef, alors ta résurrection proviendra de Dieu.

Abû Sulaymân Dâwud
ibn Nusayr al-Tâ'î

C'était un élève d'Abû Hanîfa et un contemporain de Fudayl et d'Ibrâhîm ibn Adham. Dans le soufisme, il était un disciple de Habîb Râ'î. Il était profondément versé dans toutes les sciences et sans égal dans la jurisprudence; mais il s'enferma dans la retraite et se détourna de l'autorité; il suivit la voie de l'ascétisme et de la piété. On rapporte qu'il dit à l'un de ses disciples : « *Si tu désires le bonheur, dis adieu à ce monde, et si tu désires la grâce, prononce le* takbîr (prière des morts) *sur l'autre monde* », c'est-à-dire que tous deux sont pareils à des voiles (séparant de Dieu). Chaque sorte de paix dépend de ces deux conseils. Celui qui veut être tranquille corporellement, qu'il se détourne de ce monde; et celui qui désire gagner la paix de son cœur, qu'il le purifie de tout calcul pour l'autre monde.

Il est bien connu que Dâwud fréquentait Muhammad ibn al-Hasan, mais refusait de recevoir le cadi Abû Yûsuf. Quand on lui demandait pourquoi il honorait l'un de ces éminents théologiens, mais se détournait de l'autre, il répondait que Muhammad ibn al-Hasan était devenu un théologien après qu'il fut riche et puissant et la théologie était la cause de ses progrès spirituels et de son renoncement aux biens matériels; tandis qu'Abû Yûsuf était devenu un théologien après avoir été pauvre et méprisé, et avait fait de la théologie le moyen d'obtenir la richesse et le pouvoir.

On raconte que Ma'rûf Karkhî dit : « *Je n'ai jamais vu personne qui tînt le monde en moindre estime que Dâwud Tâ'î; ce monde et ses habitants n'avaient aucune valeur à ses yeux, et il considérait les derviches comme parfaits, même s'ils étaient corrompus.* »

Abû'l-Hasan Sarî ibn Mughallis al-Saqatî

Il était l'oncle maternel de Junayd. Il était versé dans toutes les sciences et éminent dans le soufisme, et il était le premier de ceux qui consacrèrent leur attention à la classification des « stations » *(maqâmât)* et l'explication des « états » *(ahwâl).* La plupart des shaykhs de l'Iraq sont ses disciples. Il avait connu Habîb Râ'î et le fréquentait. Il était un disciple de Ma'rûf Karkhî.

Il avait un commerce d'épicerie dans le bazar de Bagdad. Quand le bazar fut incendié, on lui dit que sa boutique avait brûlé; il répondit : « *Alors, j'en suis libéré.* » Ensuite, on découvrit que sa boutique n'avait pas brûlé, bien que toutes les boutiques alentour fussent détruites. Alors Sarî donna aux pauvres tout ce qu'il possédait, et adopta la voie du soufisme.

On lui demanda comment était advenu le changement de son état. Il répondit : « *Un jour, Habîb Râ'î passa devant ma boutique, et je lui donnai une croûte de pain, lui suggérant de l'offrir aux pauvres. Il me dit :* "Que Dieu te récompense!" *Depuis le jour où j'entendis cette prière, mes affaires perdirent toute importance.* »

On rapporte que Sarî disait : « *Ô mon Dieu, quel que soit le châtiment que Tu puisses m'infliger, ne me punis pas avec l'humiliation d'être voilé loin de Toi* », car si je ne suis pas voilé loin de Toi, mon tourment et mon affliction seront allégés par le souvenir et la contemplation de Toi, mais si je suis voilé loin de Toi, même Ta bonté sera mortelle pour moi. Il n'y a pas de châtiment dans l'enfer plus pénible et plus dur à supporter que celui d'être voilé. Si Dieu était dévoilé aux habitants de l'enfer, les croyants pécheurs ne penseraient jamais au paradis, étant donné que la vision de Dieu les comblerait d'une telle joie qu'ils ne ressentiraient pas de peine corporelle.

Et au paradis, il n'existe pas de joie plus parfaite que le dévoilement. Si les habitants du paradis jouissaient de tous les bonheurs, et cent fois plus, mais étaient voilés loin de Dieu, leurs cœurs seraient complètement brisés. Aussi est-ce la coutume de Dieu d'offrir aux cœurs de ceux qui L'aiment Sa pleine vision

afin que cette félicité les rende capables de supporter n'importe quelle peine; et ils disent dans leurs oraisons : « *Nous considérons tous les tourments plus désirables que d'être voilés loin de Toi. Quand Ta beauté est révélée à nos cœurs, nous ne pensons pas à l'affliction.* »

Abû 'Alî Shaqîq ibn Ibrâhîm al-Balkhî

Il était versé dans toutes les sciences — légales, pratiques et théoriques — et composa de nombreux ouvrages sur les diverses branches du soufisme. Il fréquentait Ibrâhîm ibn Adham et beaucoup d'autres shaykhs. On rapporte qu'il disait : « *Dieu a changé les hommes pieux vivants dans leur mort, et Il a rendu les pécheurs morts durant leur vie* », c'est-à-dire que les hommes pieux, bien que morts, sont vivants, puisque les anges prononcent des bénédictions sur leur piété jusqu'à ce qu'ils soient rendus immortels par la récompense qu'ils reçoivent lors de la Résurrection. Ainsi, anéantis par la mort, ils subsistent dans l'éternité de Dieu. Un jour, un vieillard vint chez Shaqîq et lui dit : « *Ô shaykh, j'ai beaucoup péché, et maintenant je désire me repentir.* » Shaqîq dit : « *Tu es venu bien tard.* » Le vieillard répondit : « *Non, je suis venu tôt. Quiconque vient avant sa mort, vient tôt, bien qu'il ait pu être long à venir.* »

On dit que l'occasion de la transformation de l'état spirituel de Shaqîq fut la suivante. Une année, il y avait une famine à Balkh et les gens mangeaient de la chair humaine. Tandis que les musulmans étaient plongés dans la détresse, Shaqîq vit un esclave qui riait et s'amusait dans le bazar. Les gens lui dirent : « *Pourquoi ris-tu? N'as-tu pas honte de te réjouir, quand tout le monde se lamente?* » L'esclave répondit : « *Je n'ai pas de chagrin. Je suis le serviteur d'un homme qui possède un village et il m'a déchargé de tout souci pour mon gagne-pain.* » Shaqîq s'écria : « *Ô Seigneur, mon Dieu, cet esclave se réjouit tant d'avoir un maître qui possède un seul village, mais Toi Tu es le Roi des rois, et Tu as promis de nous donner notre pain quotidien; et néan-*

moins, nous avons rempli nos cœurs de tout ce chagrin, parce que nous sommes préoccupés par les choses matérielles. »

Il se tourna vers Dieu et se mit à parcourir la voie de la vérité, et il ne s'inquiéta plus jamais de son pain quotidien. Ensuite, il avait coutume de dire : « *Je suis l'élève de l'esclave; tout ce que je sais, je l'ai appris de lui.* » C'est son humilité qui le conduisait à parler ainsi.

Abû Sulaymân 'Abd al-Rahmân
ibn 'Atiyya al-Dârânî

Il était tenu en grande estime par les soufis et appelé la douceur des cœurs. Il se distinguait par ses sévères austérités et sa mortification. Il était versé dans la science des « moments » spirituels *('ilm -i waqt)* et dans la connaissance des obscurités de l'âme et était doué d'une grande perspicacité en ce qui concerne ses pièges cachés. Il parlait en termes subtils de la pratique de la dévotion, et de la garde qu'il faut exercer sur le cœur et les membres.

On rapporte qu'il disait : « *Quand l'espoir prédomine sur la crainte, le "moment spirituel"* (waqt) *est ruiné, parce que le* waqt *est la préservation de l'état spirituel* (hâl) *qui n'est préservé que tant que l'on est dominé par la crainte.* » Si, en revanche, la crainte l'emporte sur l'espoir, la croyance en l'Unicité divine *(tawhîd)* est perdue, étant donné qu'une peur excessive provient du désespoir, et désespérer de Dieu égale l'impiété. Aussi la préservation de la croyance dans l'Unicité divine consiste-t-elle en un espoir juste et la préservation du « moment » appartient-elle à une peur juste, et l'une et l'autre sont préservées quand la crainte et l'espoir s'équilibrent. La préservation de la croyance en l'Unicité divine rend croyant *(mu'min)*, tandis que la préservation du « moment » rend pieux *(mutî')*.

L'espoir est rattaché à la contemplation *(mushâhada)* dans laquelle est impliquée une ferme conviction *(i'tiqâd)*; et la crainte est tributaire de l'ascèse *(mujâhada)* dans laquelle intervient une incertitude inquiète *(idtirâb)*. La contemplation est le fruit de l'ascèse ou, pour exprimer la même idée différemment, chaque

espoir est produit par le désespoir. Chaque fois qu'un homme, en raison de ses actions, désespère de son bonheur futur, ce désespoir lui montre la voie du salut, du bonheur et de la miséricorde divine, et lui ouvre la porte de la joie, et purifie les corruptions sensuelles de son cœur, et lui révèle les mystères divins.

Abû 'Alî Hasan Ahmad ibn Abû'l-Hawârî raconte qu'une nuit, alors qu'il priait dans la solitude, il éprouva une grande paix. Le lendemain, il le dit à Abû Sulaymân qui répondit : « *Tu es un homme faible, tu penses encore aux hommes, tu es une personne en privé, et une autre en public.* »

Il n'y a rien dans les deux mondes qui soit suffisamment important pour éloigner l'homme de Dieu. Quand une jeune mariée est dévoilée aux yeux des gens, tout le monde peut la voir et elle en sera d'autant plus honorée; mais il n'est pas convenable qu'elle voie quelqu'un d'autre que son fiancé, ce serait pour elle une honte que d'orienter son regard vers quelqu'un d'autre. Si toute l'humanité voyait la splendeur de la piété d'un homme pieux, cela ne lui causerait aucun tort, mais si un tel homme voit la sublimité de sa propre piété, il est perdu.

Abû Mahfûz Ma'rûf ibn Fîrûz al-Karkhî

Il était l'élève de Abûl'l-Hasan 'Alî ibn Mûsâ al-Ridâ. Il était l'un des anciens et principaux shaykhs et était renommé pour sa générosité et sa dévotion. J'aurais dû en parler plus tôt dans ce livre, mais je le fais ici, d'accord avec deux personnes vénérables qui ont écrit avant moi, dont l'un est traditionniste et l'autre une autorité indépendante. Je veux dire shaykh Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî qui, dans son livre, adopte l'arrangement que j'ai suivi, et le maître et imâm Abû'l-Qâsim al Qushayrî qui a placé la notice qui concerne Ma'rûf dans le même ordre au commencement de son livre. J'ai choisi cet arrangement parce que Ma'rûf était le maître de Sarî Saqatî et le disciple de Dâwud Tâ'î.

Au début, Ma'rûf n'était pas musulman, mais il fit profession de foi en islam entre les mains de 'Alî ibn Mûsâ al-Ridâ, qui le

tenait en très haute estime. On rapporte qu'il disait : « *Il existe trois signes de générosité, une fidélité sans réserve, une louange qui n'est pas suscitée par le désir d'une libéralité, et un don non sollicité.* » Chez les hommes, toutes ces qualités sont simplement empruntées et, en réalité, elles appartiennent à Dieu qui agit ainsi à l'égard de Ses serviteurs. Dieu conserve une fidélité sans réserve envers ceux qui L'aiment, et même s'ils témoignent de la réticence dans leur fidélité envers Lui, Il se contente d'augmenter sa bienveillance à leur égard.

Le signe de la fidélité de Dieu est que, dans la prééternité *(azal)*, Il a appelé Son serviteur en Sa présence sans aucune bonne action de la part de Son serviteur et qu'aujourd'hui, il ne bannit pas Son serviteur à cause d'une mauvaise action. Lui seul loue sans y être incité par une libéralité, car Il n'a pas besoin des actions de Son serviteur et, néanmoins, Il le félicite pour des actes infimes. Lui seul donne sans qu'on le Lui demande, car Il est généreux et connaît l'état de chacun et satisfait ses désirs sans y être sollicité. Quand Dieu donne à l'homme la grâce et le rend noble, et le distingue par Sa faveur, et le rend plus proche de Lui, et agit envers lui des trois manières indiquées ci-dessus, et quand cet homme, autant qu'il est en son pouvoir, agit de la même façon envers les autres hommes, alors, on dit qu'il est généreux, et il devient célèbre pour cette qualité. Le prophète Abraham possédait ces trois qualités en vérité, comme je l'expliquerai à la place qui convient.

Abû 'Abd al-Rahmân Hâtim ibn 'Uwân al-Asamm

C'était l'un des grands hommes de Balkh et l'un des plus anciens shaykhs du Khorassan, un disciple de Shaqîq et le maître de Ahmad Khadrûya. En toutes circonstances, du début à la fin, il n'agit jamais de façon dépourvue de sincérité, de sorte que Junayd disait : « *Hâtim al-Asamm est l'homme véridique de notre temps.* »

Il a des paroles très élevées sur la vision du monde et de l'âme

charnelle et les vanités de la nature humaine, et il est l'auteur d'ouvrages célèbres sur l'éthique. On rapporte qu'il disait : « *La concupiscence est de trois sortes : la concupiscence en mangeant, en parlant, en regardant. Préserve ta nourriture en te confiant en Dieu, ta langue en disant la vérité, et tes yeux en tirant un exemple de ce que tu vois.* » La véritable confiance en Dieu provient d'une connaissance juste, car ceux qui Le connaissent de façon juste ont confiance qu'Il leur donnera leur pain quotidien, et ils parlent et regardent avec une connaissance juste, de sorte que leur nourriture et leur boisson se trouvent dans l'amour seul, et leur parole se limite à l'extase, et leurs regards se contentent de la contemplation. Quand leur connaissance est juste, ils mangent ce qui est licite et quand leur parole est juste, ils prononcent les louanges de Dieu, et quand leurs regards sont justes, ils Le contemplent; aucune nourriture n'est licite, excepté ce qu'Il a donné et permis de manger, et aucune louange n'est justement adressée à quiconque dans les dix-huit mille mondes excepté à Dieu, et il n'est pas permis de regarder quoique ce soit dans l'univers sauf Sa beauté et Sa Majesté.

Ce n'est pas de la concupiscence quand on reçoit de la nourriture de Lui et qu'on la mange avec Sa permission, ou quand on parle de Lui avec Son autorisation, ou quand on voit Ses actions avec Son assentiment. Par contre la concupiscence se manifeste quand, de sa propre volonté, on mange de la nourriture, fût-elle licite, ou que de son choix même, on prononce des paroles, fussent-elles des louanges de Dieu, ou que de son libre arbitre, on regarde, quand même on chercherait à être purifié.

Abû 'Abdallâh Muhammad ibn Idrîs al-Shâfi'î

Quand il était à Médine, il était un élève de l'imâm Mâlik et, quand il vint en Iraq, il fréquenta Muhammâd ibn al-Hâsan al-Shâybâni. Il avait toujours eu un désir naturel pour la retraite, et cherchait une compréhension intime de cette manière de vivre, jusqu'à ce qu'un groupe se réunisse autour de lui et suive sa direc-

tion. L'un d'eux était Ahmad ibn Hanbal. Puis Shâfi'î devint occupé à rechercher une position élevée et à exercer son autorité en tant qu'imâm, et il lui fut impossible de se retirer du monde.

Au début, il n'était pas favorablement disposé à l'égard des aspirants au soufisme, mais, après avoir rencontré Habîb ibn Salim Râ'î et être devenu l'un de ses proches, il continua à chercher la vérité partout où il allait. On rapporte qu'il disait : « *Quand tu vois un théologien occupé de facilités, aucun bien ne viendra de lui* »; les théologiens sont les guides des hommes, et personne ne peut avoir de prééminence sur eux en quelque domaine que ce soit, et la voie de Dieu ne peut être parcourue sans précaution et sans une ascèse intégrale; rechercher la facilité dans la théologie revient à renoncer à la mortification et à préférer le laxisme pour soi-même. Les gens ordinaires préfèrent la facilité pour se maintenir dans le domaine de la Loi, mais l'élite pratique la mortification pour en sentir le fruit dans son cœur. Les savants font partie de l'élite, et quand l'un d'eux se contente de se conduire comme le commun des mortels, rien de bon ne viendra de lui. Rechercher la facilité, c'est attacher peu de prix au commandement de Dieu, et les théologiens aiment Dieu : un amoureux ne considère pas comme sans importance l'ordre de son bien-aimé.

Un certain shaykh raconte qu'une nuit il rêva du Prophète et lui dit : « *Ô Envoyé de Dieu, une tradition m'est venue de toi disant que Dieu a sur la terre des saints de divers rangs.* » Le Prophète dit que le rapporteur de la tradition l'avait transmise correctement, et en réponse à la demande du shaykh de voir l'un de ces saints hommes, il dit : « Muhammâd ibn Idris est l'un d'eux ».

L'Imâm Abû 'Abdallâh Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal

Il se distinguait par la dévotion et la piété, et était le gardien des traditions du Prophète. Les soufis le considéraient comme béni : il fréquentait les grands shaykhs, tels que Dhu'l-Nûn l'Égyptien, Bishr-al-Hâfi, Sarî al-Saqatî, Ma'rûf al-Karkhî et autres.

Ses miracles étaient manifestes, son intelligence était sûre. Les doctrines qui lui sont attribuées aujourd'hui par certains anthropomorphistes sont des inventions et des impostures; il doit être lavé de telles accusations. Il avait une ferme croyance dans les principes de la religion, et sa foi était approuvée par tous les théologiens.

Quand les mu'tazilites arrivèrent au pouvoir à Bagdad, ils souhaitaient lui imposer leur opinion concernant le *Qor'ân* créé et, bien qu'il fût un faible vieillard, ils le torturèrent et lui donnèrent mille coups de fouet. En dépit de ces sévices, il refusa de rallier leur opinion. Tandis qu'on le frappait, son pantalon devint délié. Ses propres mains étaient enchaînées, mais une autre main apparut, et le rattacha. Impressionnés par cette preuve, ils le laissèrent partir. Cependant, il mourut des blessures qui lui avaient été infligées. Peu de temps avant sa mort, quelques personnes lui rendirent visite et lui demandèrent ce qu'il pensait de ceux qui l'avaient flagellé. Il répondit : « *Que puis-je dire? Ils m'ont flagellé pour Dieu, pensant que j'étais dans mon tort et qu'ils avaient raison. Je ne demanderai pas réparation de leur part au Jour de la Résurrection pour les coups qu'ils m'ont donnés.* »

Il est l'auteur de paroles sublimes en éthique. Quand on l'interrogeait sur un point concernant la pratique, il avait coutume de répondre à la question lui-même, mais si c'était sur un sujet mystique, il renvoyait le questionneur à Bishr Hâfi. Un jour, quelqu'un lui demanda : « *Qu'est-ce que la sincérité?* » Il répondit : « *Échapper à ce qui corrompt vos actions* », c'est-à-dire que vos actions soient dénuées d'ostentation, d'hypocrisie, et d'égoïsme. Le questionneur demanda alors : « *Qu'est-ce que la confiance en Dieu?* (tawakkul)? » Ahmad répondit : « *Croire que Dieu vous donnera les moyens de vivre.* » L'homme demanda : « *Qu'est-ce que la satisfaction mystique* (ridâ)? » Il répondit : « *Confier ses affaires à Dieu. – Et qu'est-ce que l'amour* (mahabba)? – *Pose cette question à Bishr Hâfi, car je ne veux pas y répondre de son vivant.* »

Ahmad ibn Hanbal fut constamment exposé à la persécution; durant sa vie, par les mu'tazilites et, après sa mort, parce qu'il

était soupçonné de partager les opinions des anthropomorphistes. Les musulmans orthodoxes ignorent son véritable état et le tiennent pour suspect. Mais il est innocent de tout ce qui est allégué contre lui.

Abû'l-Hasan Ahmad ibn Abî'l-Hawârî

C'était l'un des plus éminents shaykhs syriens et il est loué par tous les principaux soufis. Junayd dit : « *Ahmad ibn Abî'l-Hawârî est la gloire de la Syrie.* » Il était l'élève d'Abû Sulaymân Dârânî, et fréquentait Sufyân ibn 'Uyayna et Marwân ibn Mu'âwiya al-Fazâri. On rapporte qu'il disait : « *Ce monde est un tas d'ordures et un endroit où se réunissent les chiens; et celui qui s'attarde là est moins qu'un chien, car un chien prend ce qu'il veut, puis s'en va, tandis que l'amoureux de ce monde ne s'en éloigne ni ne le quitte jamais.* »

Quand il était étudiant, il atteignit le rang des imâms; ensuite, il jeta ses livres à la mer et dit : « *Vous étiez d'excellents guides, mais il est impossible de s'occuper d'un guide lorsqu'on a atteint son but.* » Un guide est nécessaire tant que le disciple est en chemin; quand on aperçoit le sanctuaire, la route et la porte sont inutiles. Les shaykhs pensent qu'Ahmad avait agi ainsi dans l'état d'ivresse mystique.

Sur la voie mystique, celui qui dit « Je suis arrivé » s'est égaré; puisque dire qu'on est arrivé, c'est, en réalité, s'être arrêté, prétendre à cela est contraire au principe de l'union *(wusûl)*. Il s'agit, dans tous les cas, de façons de voir humaines. L'union et la séparation dépendent ensemble de la volonté éternelle et de la providence de Dieu. Dès lors, il est impossible de parvenir à l'union avec Lui. Les termes « proximité » et « voisinage » ne sont pas applicables à Dieu. Un homme est uni à Dieu quand Dieu l'honore, et séparé de Dieu quand Dieu le dédaigne.

Moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, dis qu'il est possible que des shaykhs éminents, en utilisant le mot « union » *(wusûl)* aient signifié « découverte de la voie vers Dieu », car la voie vers Dieu n'est

pas dans les livres; et quand la voie apparaît clairement, aucune explication n'est nécessaire : ceux qui sont parvenus à la véritable connaissance n'ont pas besoin de paroles, et encore moins de livres. D'autres shaykhs ont agi pareillement : par exemple le grand shaykh Abû Sa'îd Fadlallâh ibn Muhammad al-Mayhanî, et ils ont été imités par un certain nombre de gens dont le seul objet était de satisfaire leur indolence et leur ignorance.

Il semblerait que ces nobles shaykhs agirent ainsi par désir de couper les liens terrestres et de vider leur cœur de tout ce qui n'est pas Dieu. Un tel acte, toutefois, ne convient que dans l'enivrement du commencement et la ferveur de la jeunesse. Ceux qui sont fermement établis ne sont pas voilés loin de Dieu par l'univers entier : comment le seraient-ils par une feuille de papier? On pourrait estimer que la destruction d'un livre exprime l'impossibilité de formuler la véritable signification d'une idée. En ce cas, la même impossibilité devrait concerner la langue, parce que les mots parlés ne valent pas mieux que les mots écrits. J'imagine que Ahmad ibn Abî'l-Hawârî, ne trouvant pas d'auditeur dans son état extatique, écrivit une explication de ses sentiments sur des bouts de papier et, en ayant amassé une grande quantité, ne considéra pas convenable qu'ils soient divulgués et, alors, les jeta à l'eau. Il est également possible qu'il ait réuni beaucoup de livres qui le distrayaient de ses pratiques de dévotion, et qu'il s'en débarrassa pour cette raison.

Abû Hâmid Ahmad ibn Khadrûya al-Balkhî

Il adopta la voie du blâme *(malâma)* et portait un costume de soldat. Sa femme, Fâtima, fille de l'émir de Balkh, était célèbre comme soufie. Quand elle désira se repentir de sa vie passée, elle envoya un message à Ahmad lui disant de demander sa main à son père. Ahmad refusa, sur quoi elle lui adressa un autre message, dans les termes suivants : « *Ô Ahmad, je pensais que tu étais un homme trop noble pour attaquer ceux qui voyagent sur la voie de Dieu. Sois un guide* (râhbar) *non un brigand* (râhbur). »

Ahmad la demanda en mariage à son père qui la lui donna dans l'espoir de recevoir sa bénédiction.

Fâtima renonça au monde et vécut dans la retraite avec son époux. Quand Ahmad alla rendre visite à Abû Yazîd, elle l'accompagna. En voyant Abû Yazîd, elle enleva son voile et lui parla sans réserve. Ahmad fut étonné et choqué, et lui dit : « *Pourquoi prends-tu tant de libertés avec Abû Yazîd?* » Elle répondit : « *Si toi, tu es mon époux naturel, lui, il est mon guide mystique; avec toi, je passe ma vie, avec lui, je vais à Dieu. La preuve en est qu'il peut se passer de ma compagnie, tandis que toi, tu as besoin de moi.* » Elle continua de se comporter avec Abû Yazîd avec la même liberté, jusqu'au jour où il observa que sa main était tachée de henné; il lui demanda pourquoi. Elle répondit : « *Ô Abû Yazîd, tant que tu ne voyais pas ma main et le henné, j'étais à l'aise avec toi, mais maintenant que tu as vu mes mains, notre relation est illicite.* »

Puis Ahmad et Fâtima allèrent à Nishapur et y demeurèrent. Les habitants et les shaykhs de Nishapur étaient très contents d'Ahmad. Quand Yahyâ ibn Mu'âdh al-Râzi passa par Nishapur en allant de Rayy à Balkh, Ahmad voulut lui offrir un banquet, et demanda à Fâtima ce dont elle avait besoin. Elle lui demanda de se procurer quelques bœufs et moutons, et telle quantité de légumes, de condiments, des bougies, des parfums, et ajouta : « *Nous devons aussi tuer vingt ânes.* » Ahmad dit : « *Pourquoi tuer des ânes? — Oh!* dit-elle, *quand un noble personnage est invité à la maison d'un noble personnage, les chiens du quartier doivent manger aussi.* »

Abû Yazîd disait d'elle : « *Celui qui désire voir un homme déguisé en femme, qu'il regarde Fâtima!* » Et Abû Hafs Haddâd dit : « *Si ce n'était pour Ahmad ibn Khadrûya la générosité et la magnanimité ne se seraient pas manifestées.* » Il a des paroles subtiles, des conseils justes, et il est l'auteur d'ouvrages célèbres dans toutes les branches de l'éthique et de brillants exposés sur les vérités. On rapporte qu'il a dit : « *La voie est évidente et la vérité est claire, et la voix du guide est distinctement audible, si quelqu'un se perd, ce sera à cause de sa propre cécité.* » Il est

erroné de chercher la voie, puisque la voie vers Dieu est comme un soleil éclatant; cherche-toi toi-même, lorsque tu t'es trouvé toi-même, tu es arrivé à la fin du voyage, Dieu est trop manifeste pour qu'on Le cherche.

On rapporte qu'il a dit : « *Cache la gloire de ta pauvreté.* » Ne dis pas aux gens : « Je suis un derviche », de peur que ton secret ne soit découvert, car c'est une grande grâce que t'a accordée Dieu. On rapporte qu'il a dit : « *Un derviche invita un homme riche à un repas pendant le mois de ramadan, et il n'y avait rien dans la maison, sauf une galette de pain sec. En rentrant chez lui, l'homme riche lui envoya une bourse d'or. Il la lui retourna, en disant :* "Cela m'apprendra à révéler mon secret à quelqu'un comme toi, les gens riches ne sont pas capables de comprendre la gloire de la pauvreté." *C'est l'authenticité de sa pauvreté qui le conduisit à agir ainsi.* »

Abû Turâb 'Askar ibn al-Husayn al-Nasafî

C'était l'un des principaux shaykhs du Khorassan, et il était célèbre pour sa générosité, son ascétisme, et sa dévotion. Il effectua de nombreux miracles, et il eut de merveilleuses et innombrables aventures dans le désert et ailleurs. Il était l'un des voyageurs les plus connus parmi les soufis, et avait coutume de traverser les déserts, complètement détaché de ce monde. Il mourut dans le désert de Basra. Après que plusieurs années se furent écoulées, on le trouva se tenant debout, son visage tourné vers la *qibla*, desséché, avec un seau en face de lui et un bâton dans la main; et les bêtes sauvages ne l'avaient pas touché, ni approché.

On rapporte qu'il disait : « *La nourriture du derviche est ce qu'il trouve, et son vêtement ce qui le couvre, et sa demeure là où il s'arrête.* » Le soufi ne choisit pas sa nourriture ni son habit, il ne possède pas de maison. Le monde entier est affligé par ces trois contraintes, et les efforts personnels à ce sujet nous maintiennent dans un état de distraction, tandis que nous œuvrons pour nous les procurer. Tel est l'aspect pratique de la question,

d'après un sens mystique. La nourriture du derviche est l'extase, son habit est la piété et l'ascèse, et sa demeure est dans l'Invisible, car Dieu a dit : « *S'ils se maintenaient sur la voie droite, nous les abreuverions d'une eau abondante* » (*Qor'ân*, LXXII, 16); et aussi : « *Mais le vêtement de la crainte révérentielle de Dieu est meilleur* (*Qor'ân*, VII, 26); et le Prophète a dit : « *La pauvreté, c'est de demeurer dans l'Invisible.* »

Abû Zakariyyâ Yahyâ
ibn Mu'âdh al-Râzî

Il était profondément versé dans la véritable théorie de l'espoir en Dieu, de sorte que Husrî dit : « *Dieu a deux Yahyâ, l'un est prophète, l'autre saint.* » Yahyâ ibn Zakariyyâ suivait la voie de la crainte; tous les aspirants dont il était le guide étaient effrayés et désespéraient de leur salut; tandis que Yahyâ ibn Mu'âdh persévérait dans la voie de l'espérance et y conduisait tous les disciples qui dépendaient de lui.

On dit à Husrî : « *L'état spirituel de Yahyâ ibn Zakariyyâ est bien connu, mais quel était l'état spirituel de Yahyâ ibn Mu'âdh?* Il répondit : « *On m'a dit qu'il n'était jamais dans l'état d'ignorance et ne commit jamais l'un des plus grands péchés.* » Dans la pratique de la dévotion, il témoigna d'une irréprochable persévérance qui était au-delà du pouvoir de quiconque. L'un de ses disciples lui dit : « *Ô shaykh, ta "station" est celle de l'espoir; mais ta pratique est celle de ceux qui craignent.* » Yahyâ répondit : « *Sache, ô mon fils, qu'abandonner le service de Dieu, c'est s'égarer.* »

La crainte et l'espoir sont les deux piliers de la foi. Il est impossible que quelqu'un tombe dans l'erreur en pratiquant l'un ou l'autre. Ceux qui craignent s'engagent dans la dévotion par peur d'être séparés de Dieu, et ceux qui espèrent s'y engagent dans l'espoir de l'union avec Dieu. Sans dévotion, crainte et espoir ne peuvent être réellement ressentis; mais chez le soufi constant, la crainte et la peur deviennent purement métaphoriques; et les métaphores *('ibâra)* sont inutiles quand la dévotion *('ibâdat)* est requise.

Yahyâ est l'auteur de nombreux ouvrages, de belles paroles, et de préceptes originaux. Il fut le premier des shaykhs soufis, après les califes orthodoxes, à monter en chaire. J'aime beaucoup ses paroles qui sont délicatement formulées, agréables à l'oreille, subtiles en substance et profitables en dévotion. On rapporte qu'il disait : « *Ce monde est une demeure de tribulations* (ashghâl) *et l'autre monde une demeure de terreurs* (ahwâl), *et l'homme ne cesse jamais d'être au sein des tribulations et de terreurs, jusqu'à ce qu'il trouve le repos au paradis, ou qu'il gémisse dans le feu de l'enfer. Heureuse l'âme qui a échappé aux tribulations et est libérée des terreurs, et a renoncé à penser aux deux mondes et est parvenue à Dieu!* »

Yahyâ était d'avis que la richesse est supérieure à la pauvreté. Ayant contracté de nombreuses dettes à Rayy, il partit pour le Khorassan. Quand il arriva à Balkh, les gens de cette ville le retinrent quelque temps pour qu'il puisse s'adresser à eux, et ils lui donnèrent cent mille dirhams. Comme il retournait à Rayy, il fut attaqué par des brigands qui s'emparèrent de toute la somme. Il arriva à Nishapur où il mourut. Il était toujours honoré et respecté par les gens.

Abû Hafs 'Amr ibn Sâlim al-Nishapurî al-Haddâdî

C'était un soufi éminent qui était loué par tous les shaykhs. Il fréquentait Abû 'Abdallâh al-Abîwardî et Ahmad ibn Khadrûya. Shâh Shujâ' vint de Kirmân lui rendre visite. Il ne connaissait pas la langue arabe, et quand il alla à Bagdad pour voir les shaykhs, ses disciples se dirent l'un à l'autre : « *C'est une honte que le grand shaykh du Khorassan ait besoin d'un interprète pour qu'il saisisse ce qui se dit.* » Cependant, quand il rencontra les shaykhs de Bagdad, y compris Junayd, dans la mosquée Shûnîziyya, il conversa avec eux en un arabe élégant, jetant dans le désespoir quiconque cherchait à rivaliser avec son éloquence.

Ils lui demandèrent : « *Qu'est-ce que la générosité?* » Il dit : « *Que l'un de vous commence, et dise ce que c'est.* » Junayd dit :

« A mon avis, la générosité consiste à ne pas considérer votre générosité, et à ne pas la rapporter à vous-mêmes. » Abû Hafs répondit : *« Comme le shaykh a bien parlé! mais, selon mon opinion, la générosité consiste à exercer la justice, et non à la demander. »* Junayd dit à ses disciples : *« Levez-vous! Car Abû Hafs a surpassé en générosité Adam et tous ses descendants. »*

Sa conversion est racontée comme suit. Il était amoureux d'une jeune fille, et, sur le conseil de ses amis, demanda de l'aide à un certain juif qui vivait dans la ville de Nishapur. Le juif lui suggéra de ne pas prier pendant quarante jours, ni louer Dieu, ni accomplir de vertueuses actions, ni avoir aucune bonne intention; il préparerait alors un moyen par lequel Abû Hafs obtiendrait ce qu'il désirait. Abû Hafs se conforma à ses instructions et, après quarante jours, le juif fabriqua un talisman ainsi qu'il l'avait promis, mais il s'avéra inefficace. Il dit : « Tu as certainement accompli une bonne action. Réfléchis! » Abû Hafs répondit qu'il avait enlevé une pierre trouvée sur la route, de peur que quelqu'un la heurte et tombe. Le juif lui dit : « N'offense pas Dieu qui n'a pas laissé perdre un si petit acte de toi, alors que tu as négligé Ses ordres pendant quarante jours. » Abû Hafs se repentit, et le juif devint musulman.

Abû Hafs continua son métier de forgeron jusqu'à ce qu'il se rendit à Bâward et devint le disciple de Abû 'Abdallâh Bâwardî. Un jour, après son retour de Nishapur, il était assis dans sa boutique, écoutant un aveugle qui récitait le *Qor'ân* dans le bazar. Il fut si absorbé en l'écoutant qu'il mit sa main dans le feu et, sans utiliser les pincettes, en sortit un morceau de fer en fusion. En voyant cela, l'apprenti s'écria : « Ô mon Maître, ta main! » et s'évanouit. Quand Abû Hafs revint à lui, il quitta sa boutique et cessa de travailler pour vivre.

On rapporte qu'il disait : *« J'ai abandonné mon travail et j'y suis retourné; puis mon travail m'a quitté, et je n'y suis jamais retourné. »* Lorsqu'on se détourne d'une activité par son propre effort, s'en détourner n'est pas mieux que s'y consacrer, car tous les actes acquis sont impurs et tirent leur valeur de l'influence spirituelle qui provient de l'Invisible, sans effort de notre part;

cette influence, là où elle descend, s'unit au choix de l'homme et perd sa pure spiritualité. C'est pourquoi l'homme ne peut, en réalité, prendre ou laisser; c'est Dieu qui, dans Sa providence, donne et enlève, et l'homme ne peut que prendre ce que Dieu a donné ou laisser ce que Dieu a enlevé.

Même si un disciple s'efforçait pendant mille années de gagner la faveur de Dieu, cela aurait moins de valeur que si Dieu le recevait avec faveur un seul instant; la félicité éternelle est impliquée dans la grâce de la pré-éternité, et l'homme n'a la possibilité de se sauver que par la bonté infinie de Dieu. Seul est honoré celui de la vie duquel le Causateur a supprimé toutes les causes secondes.

Abû Sâlih Hamdûn ibn Ahmad ibn 'Umâra al-Qassâr

Il appartenait aux anciens shaykhs et était l'un de ceux qui étaient scrupuleusement pieux. Il parvint au plus haut rang dans les domaines de la jurisprudence et de la théologie, sciences dans lesquelles il était un disciple de Thawrî.

Dans le soufisme, il était un disciple d'Abû Turâb Nakhshabî et de 'Alî Nasrâbâdî. Quand il fut devenu un théologien célèbre, les imâms et les notables de Nishapur le prièrent de monter en chaire et de prêcher, mais il refusa, disant : « *Mon cœur est encore attaché au monde, mes paroles ne feront pas d'impression sur les cœurs. Prononcer des paroles inefficaces, c'est mépriser la théologie et se moquer de la Loi sainte. La parole n'est permise qu'à celui-là seul dont le silence est nuisible à la religion, et dont la parole supprimerait cet aspect néfaste.* »

Interrogé sur le point de savoir pourquoi les paroles des anciens étaient plus bénéfiques que celles de ses contemporains, il répondit : « *Parce qu'ils parlaient pour la gloire de l'Islam, le salut des âmes, et la satisfaction de Dieu le Miséricordieux, tandis que nous parlons pour notre propre gloire, la recherche des biens terrestres et la faveur des gens.* » Quiconque parle en accord avec la volonté de Dieu et par impulsion divine, ses paroles possèdent

une force et une vigueur qui exercent une influence sur les méchants, mais si quelqu'un parle conformément à sa propre volonté, ses paroles sont faibles et ne profitent pas à ses auditeurs, et il vaut mieux s'abstenir de parler.

Et moi, je pense que ce grand shaykh, par ce dit, souhaitait ne pas courir le risque de tomber dans le piège de la vanité et du goût de la célébrité.

Abû'l-Sarî Mansûr
ibn 'Ammâr al-Marvazî

Il appartenait à l'école de l'Iraq, mais était approuvé par les gens du Khorassan. Ses sermons étaient incomparables pour la beauté du langage et l'éloquence de l'exposé. Il était versé dans toutes les branches de la théologie, les traditions, les sciences, les principes et la pratique. Certains aspirants au soufisme exagèrent ses mérites au-delà de toute mesure.

On rapporte qu'il disait : « *Gloire à Celui qui a fait des cœurs des mystiques des réceptacles de louanges et des cœurs des ascètes des réceptacles de confiance en Dieu, et des cœurs de ceux qui ont confiance des réceptacles de satisfaction mystique, et des cœurs des derviches des réceptacles de contentement, et des cœurs des gens attachés à ce monde des réceptacles de cupidité!* » Il vaut la peine de considérer que, tandis que Dieu a placé dans chaque membre du corps et en chaque sens une caractéristique qui leur convient, par exemple, dans les mains la faculté de saisir, dans les pieds celle de marcher, dans les yeux, celle de voir, dans les oreilles, celle d'entendre, Il a mis dans chaque cœur individuel une qualité différente et un désir autre, de sorte que l'un d'entre eux est le siège de la connaissance, un autre de l'erreur, un autre du contentement, un autre de la cupidité, et ainsi de suite : c'est pourquoi les merveilles de l'action divine ne se manifestent en rien plus clairement que dans les cœurs humains.

Et on rapporte qu'il disait : « *Tous les hommes peuvent se réduire en deux catégories, l'homme qui se connaît lui-même, et qui se consacre à l'ascèse et à la mortification, et l'homme qui connaît*

son Seigneur, et qui se consacre à Le servir, L'adorer et Lui complaire ». L'adoration du premier est une discipline *(riyâda)*, tandis que l'adoration du second est une souveraineté *(riyâsa)* : le premier s'adonne à la dévotion afin de parvenir à un rang élevé, mais le second s'y adonne après être déjà parvenu. Quelle immense différence entre les deux! L'un demeure dans l'ascèse *(mujâhada)*, l'autre dans la contemplation *(mushâhada)*.

Et l'on rapporte qu'il disait : « *Il existe deux catégories d'hommes : ceux qui ont besoin de Dieu, et ils occupent le rang le plus élevé du point de vue de la Loi sainte, et ceux qui ne font pas attention à leur besoin de Dieu, parce qu'ils savent que Dieu a pourvu à leur création, leurs moyens de vie, leur mort, leur existence, leur bonheur et leur malheur; ils n'ont besoin que de Dieu seul, et L'ayant, sont indépendants de tout le reste.* » Les premiers, en voyant leur propre besoin, sont empêchés de voir la providence divine; tandis que les seconds, du fait qu'ils ne voient pas leur propre besoin, sont dévoilés et indépendants. Les premiers jouissent de la félicité, mais les seconds jouissent de Celui qui octroie la félicité.

Abû 'Abdallâh Ahmad ibn 'Asim al-Intâkî

Il vécut longtemps et fréquenta les anciens shaykhs, et connut ceux qui appartenaient à la troisième génération après le Prophète. Il était le contemporain de Bishr et de Sarî et un élève de Harîth Muhâsibî. Il avait rencontré Fudayl, et le fréquentait.

On rapporte qu'il disait : « *La pauvreté la plus bénéfique est celle que l'on considère comme honorable, et dont on est satisfait.* » L'honneur des gens du commun consiste dans l'affirmation des causes secondes, mais l'honneur du derviche consiste à nier les causes secondes et à affirmer le Causateur, en rapportant toutes choses à Lui, et en étant satisfait de Ses ordres. La pauvreté est la non-existence des causes secondes, tandis que la richesse est l'existence des causes secondes. La pauvreté détachée d'une cause seconde rejoint Dieu, et la richesse attachée à une cause

seconde reste avec elle-même. C'est pourquoi les causes secondes impliquent d'être voilé loin de Dieu, tandis que leur absence procure l'état de dévoilement. Ceci est une explication claire de la supériorité de la pauvreté sur la richesse.

Abû Muhammad 'Abdallâh
ibn Khubayq al-Kûfi

C'était un ascète et un homme profondément pieux. Il a rapporté des traditions sûres, et dans la jurisprudence, aussi bien que dans la théorie et la pratique des sciences religieuses, il a suivi la doctrine de Sufyân Thawrî dont il avait fréquenté les disciples.

On raconte qu'il disait : « *Quiconque désire être vivant en cette vie, qu'il n'admette pas que la cupidité demeure en son cœur.* » L'homme cupide est mort dans les chaînes de sa cupidité, qui est comme un sceau sur son cœur, et le cœur scellé est mort. Béni est le cœur qui meurt à tout ce qui n'est pas Dieu, et qui vit par Dieu.

Dieu a fait de Sa mémoration *(dhikr)* la gloire des cœurs des hommes, et de la cupidité leur honte ; et c'est la signification de la parole de 'Abdallâh ibn Khubayq : « *Dieu a créé les cœurs des hommes pour être le lieu de Sa louange, mais ils sont devenus la demeure de la concupiscence; et rien ne peut les en purifier, sinon une crainte bouleversante ou un désir incessant.* » La crainte et le désir sont les deux piliers de la foi. Quand la foi est implantée dans le cœur, la louange et le contentement l'accompagnent, non la cupidité et la négligence. Le désir et la cupidité résultent de l'abandon de la recherche de Dieu, le cœur qui l'abandonne ne connaît rien de la foi, la foi est intime avec Dieu et hostile à s'associer à quoi que ce soit d'autre.

Abû'l-Qâsim al-Junayd
ibn Muhammad ibn al-Junayd
al-Qawârîrî al-Baghdâdî

Il était approuvé tant par les exotéristes que par les mystiques. Il était parfait dans chaque branche de la science, et parlait avec

autorité de jurisprudence, de théologie et d'éthique. Il était un disciple de Thawrî. Ses dires sont sublimes et son état spirituel parfait; tous les soufis le reconnaissent unanimement pour guide.

Sa mère était la sœur de Sarî Saqatî, et Junayd était le disciple de Sarî. Un jour, on demanda à Sarî si le rang d'un disciple peut être plus élevé que celui de son maître spirituel. Il répondit : « *Oui, il y a de cela une preuve manifeste : le rang de Junayd est au-dessus du mien.* » C'était l'humilité et la perspicacité de Sarî qui le faisaient parler ainsi.

Comme il est bien connu, Junayd refusa de parler à ses disciples tant que Sarî vécut, jusqu'à ce qu'une nuit, il rêva que le Prophète lui disait : « *Ô Junayd, parle aux gens, car Dieu a fait de tes paroles le moyen d'en sauver une multitude.* » Quand il s'éveilla, la pensée lui vint que son rang était supérieur à celui de Sarî, puisque le Prophète lui avait ordonné de prêcher. Au petit matin, Sarî envoya un disciple à Junayd avec le message suivant : « *Tu refusas de parler à tes disciples quand ils t'en suppliaient, et tu as rejeté l'intercession des shaykhs de Bagdad et ma prière personnelle. A présent que le Prophète te l'a ordonné, obéis-lui.* » Junayd dit : « *Cette imagination sortit de mon esprit, et je m'aperçus que Sarî connaissait mes états extérieurs et intérieurs en toutes circonstances, et que son rang était plus élevé que le mien, car il connaissait mes pensées secrètes, tandis que j'ignorais son état. J'allai chez lui et lui priai de me pardonner, et lui demandai comment il avait su que j'avais rêvé du Prophète. Il répondit :* "J'ai rêvé de Dieu, qui m'a dit qu'il avait envoyé le Prophète t'ordonner de prêcher". » Cette anecdote contient une indication claire que les maîtres spirituels sont toujours au courant des expériences intérieures de leurs disciples.

On rapporte qu'il disait : « *La parole des prophètes informe de la présence* (hudûr), *tandis que la parole des saints fait allusion à la contemplation.* » La véritable information provient de la vue, et il est impossible de donner une information vraie à propos de quoi que ce soit, si on n'en a pas été témoin, tandis que l'allusion implique l'usage d'une autre référence. C'est pourquoi la perfection est le but ultime des saints, donc le commencement

de l'état de prophète. La distinction entre le prophète *(nabî)* et le saint *(walî)* et la supériorité du premier sur le second est claire, bien que deux sectes hérétiques déclarent que les saints surpassent les prophètes en excellence.

On rapporte que Junayd dit : « *J'étais extrêmement désireux de voir Iblîs. Un jour, tandis que je me tenais debout dans la mosquée, un vieillard entra par la porte et tourna son visage vers moi. L'horreur s'empara de mon cœur. Quand il s'approcha de moi, je lui dis :* "Qui es-tu? car je ne puis supporter de te regarder ou de penser à toi, tant ma terreur est grande." *Il répondit :* "Je suis celui que tu désirais voir." *Je m'exclamai :* "Ô maudit! qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner devant Adam?" *Il répondit :* "Ô Junayd, comment peux-tu imaginer que je me prosterne devant quelqu'un d'autre que Dieu?" *Je fus stupéfait de ces paroles, mais une voix secrète me murmura :* "Dis-lui : "Tu mens. Si tu avais été un serviteur obéissant, tu n'aurais pas transgressé Son ordre." *Iblis entendit la voix dans mon cœur. Il s'écria :* "Par Dieu, tu m'as brûlé!" *et disparut.* » Cette histoire montre que Dieu préserve Ses saints en toutes circonstances de la ruse de Satan.

Un des disciples de Junayd s'estimait froissé par lui et croyait être parvenu à un haut rang. Il le quitta et revint un jour avec l'intention de mettre Junayd à l'épreuve. Junayd en était conscient. Le disciple lui posa une question et Junayd répondit : « *Désires-tu recevoir une réponse littérale ou spirituelle?* » Le disciple répondit : « *Toutes les deux.* » Junayd dit : « *La réponse littérale est que si tu t'étais mis à l'épreuve toi-même, tu n'aurais pas besoin de me mettre à l'épreuve. La réponse spirituelle est que je te retire ta sainteté.* » Le visage du disciple rougit de honte. Il s'écria : « *La joie de la certitude a abandonné mon cœur* », et il supplia ardemment d'être pardonné et renonça à sa stupide vanité. Junayd lui dit : « *Ne savais-tu pas que les saints de Dieu possèdent de mystérieux pouvoirs? Tu ne peux pas supporter leurs coups.* » Il souffla sur le disciple qui revint à sa première intention et se repentit de critiquer les shaykhs.

Abû'l-Hasan Ahmad ibn Muhammad al-Nûrî

Il a une doctrine particulière concernant le soufisme et il est le modèle de nombreux aspirants au soufisme qui le suivent et sont appelés Nûrîs. La totalité des aspirants au soufisme se compose de douze confréries dont deux sont condamnées, tandis que les dix autres sont approuvées. Ces dernières sont les Muhâsibîs, les Qassârîs, les Tayfûrîs, les Junaydîs, les Nûrîs, les Sahlîs, les Hakîmîs, les Kharrâzîs, les Khafîfîs et les Sayyâris. Toutes ces confréries proclament la vérité et appartiennent à la collectivité des musulmans orthodoxes. Les deux confréries condamnées sont, d'abord, les Hulûlîs qui tirent leur nom de la doctrine de l'incarnation *(hulûl)* et de l'incorporation *(imtizâj)* et auxquels sont rattachés les Sâlîmis anthropomorphistes; et en second lieu, les Hallâjîs, qui ont abandonné la *sharia* et ont adopté l'hérésie, et auxquels se rattachent les Ibâhatîs et les Fârisîs. J'incluerai dans ce livre un chapitre sur les douze confréries et j'expliquerai leurs différentes doctrines.

Nûrî suivit une voie méritoire en rejetant la flatterie et le laxisme et en étant assidu dans l'ascèse. On rapporte qu'il a dit : « *Je vins auprès de Junayd et le trouvai assis sur la chaire professorale. Je lui dis :* "Ô Abû'l-Qâsim, tu leur as dissimulé la vérité, et ils t'ont mis à la place d'honneur; mais je leur ai dit la vérité, et ils m'ont chassé à coups de pierres." » La flatterie consiste à se complaire à ses propres désirs et la sincérité est à l'opposé de cela, et les hommes détestent quiconque contrarie leurs désirs et aiment quiconque se plie à leurs désirs.

Nûrî était le compagnon de Junayd et le disciple de Sarî. Il avait fréquenté de nombreux shaykhs et avait rencontré Ahmad ibn Abî'l-Hawârî. Il est l'auteur de préceptes subtils et de belles paroles au sujet des diverses branches de la science mystique. On rapporte qu'il disait : « *L'union avec Dieu est la séparation d'avec tout le reste, et la séparation d'avec tout le reste est l'union avec Lui.* » Quiconque dont l'esprit est uni à Dieu, est séparé de toute autre chose, et le contraire; l'union de l'esprit avec Dieu impose

la séparation de la pensée des choses créées. Être détourné véritablement des phénomènes, c'est être véritablement tourné vers Dieu.

J'ai lu dans les « Anecdotes » qu'une fois Nûrî se tint debout dans sa chambre durant trois jours et trois nuits, ne bougeant jamais de place et ne cessant pas de se lamenter. Junayd alla le voir et lui dit : « *Ô Abû'l-Hasan, si tu sais que pousser des cris vers Dieu sert à quelque chose, dis-le-moi, afin que moi aussi, je puisse crier; mais si tu sais que cela ne sert à rien, abandonne-toi en acquiesçant à la volonté de Dieu afin que ton cœur puisse se réjouir.* » Nûrî s'arrêta de gémir, et dit : « *Tu m'enseignes bien, Ô Abû'l-Qâsim!* »

On rapporte qu'il dit : « *Les deux choses les plus précieuses de notre temps sont un homme instruit qui met en pratique ce qu'il sait, et un mystique qui parle à partir de la réalité de son état.* » Le savoir et la connaissance mystique sont rares; le savoir n'est pas un savoir tant qu'il n'est pas mis en pratique, et la connaissance mystique n'est pas la connaissance mystique tant qu'elle est dépourvue de réalité. Nûrî parlait de sa propre époque, mais ces choses sont rares en tous temps, et elles sont rares aujourd'hui. Quiconque voudrait s'occuper à chercher des savants et des mystiques perdrait son temps et ne les trouverait pas. Qu'il s'occupe de lui-même afin de pouvoir découvrir le savoir partout, et qu'il se détourne de lui-même vers Dieu, afin de voir la connaissance mystique partout; qu'il recherche le savoir et la connaissance mystique en lui-même, et qu'il exige la pratique et la réalité de lui-même, parce que le savant et le connaissant mystique *('ârif)* sont précieux, et ce qui est précieux est rare.

On rapporte que Nûrî disait : « *Ceux qui considèrent les choses comme déterminées par Dieu se tournent vers Dieu en toutes choses.* » Ceux-ci trouvent la paix en regardant le Créateur, non les objets créés, tandis qu'ils seraient toujours dans les tribulations s'ils considéraient que les choses sont les causes des actions. Agir ainsi s'assimile à de l'associationnisme *(shirk)* : une cause ne subsiste pas par elle-même, mais dépend du Causateur. Quand on se tourne vers Lui, on échappe à l'anxiété.

Abû 'Uthmân Sa'îd ibn Ismâ'îl al-Hîrî

C'était l'un des soufis éminents d'autrefois. Il était unique en son temps. Au début, il fréquentait Yahyâ ibn Mu'âdh Râzî; puis il était aussi avec Shâh Shujâ' de Kirmân et l'accompagna à Nishapur pour rendre visite à Abû Hafs avec qui il resta jusqu'à la fin de sa vie.

On rapporte, selon des sources sûres, qu'il a dit : « *Dans mon enfance, je cherchais continuellement la vérité et les exotéristes* (ahl-i-zaher) *m'inspirèrent un sentiment d'horreur. Je devinais que la* sharia *révélait un mystère sous les formes superficielles auxquelles se conforment les gens du commun. Quand je grandis, un jour, il m'arriva d'entendre un exposé de Yahyâ ibn Mu'âdh de Rayy et j'y trouvai le mystère qui était l'objet de ma recherche. Je continuais à rencontrer Yahyâ jusqu'à ce que, en entendant parler de Shâh Shujâ' Kirmânî par un grand nombre de personnes qui s'étaient trouvées en sa compagnie, je ressentis le désir de lui rendre visite. Je quittai Rayy et partis pour Kirmân. Shâh Shujâ', cependant, refusa de m'admettre dans son assemblée.* "Tu as été nourri, *me dit-il,* dans la doctrine de l'espoir *(rajâ)* qui est la "station" de Yahyâ. Nul de ceux qui ont assimilé cette doctrine ne peut suivre la voie mystique, parce qu'une croyance (inconditionnelle) conduit à la négligence." *Je le suppliais ardemment et me lamentais et demeurais à sa porte pendant vingt jours. A la fin, il m'accepta et je restai en sa compagnie jusqu'à ce qu'il m'emmenât avec lui rendre visite à Abû Hafs à Nishapur. A cette occasion, Shâh Shujâ' portait un manteau* (qabâ). *Quand Abû Hafs le vit, il se leva de son siège et alla à sa rencontre, en disant :* "J'ai trouvé dans le manteau ce que je cherchais dans le froc *('abâ).*"

Pendant notre séjour à Nishapur, je conçus un vif désir de rester avec Abû Hafs, mais je fus empêché de me consacrer à le servir à cause de mon respect pour Shâh Shujâ'. Entre-temps, j'implorais Dieu de me rendre possible de jouir de la société d'Abû Hafs sans froisser les sentiments de Shâh Shujâ'; et Abû Hafs était cons-

cient de mes désirs. Le jour de notre départ, je m'habillai pour le voyage, bien que j'eus laissé mon cœur chez Abû Hafs. Abû Hafs dit plaisamment à Shâh Shujâ' : "Ce jeune homme me plaît : permets-lui de rester ici." *Shâh Shujâ' se tourna vers moi et me dit :* "Obéis à l'ordre du shaykh." *Ainsi suis-je resté avec Abû Hafs et ai-je vécu beaucoup de choses merveilleuses en sa compagnie. »*

Dieu fit passer Abû 'Uthmân par trois « stations » par l'intercession de trois maîtres spirituels, et ces « stations » qu'il mentionnait comme leur appartenant, il se les appropria : la « station » de l'espoir grâce à l'association avec Yahyâ, la « station » du zèle mystique *(ghayra)* avec Shâh Shujâ', et la « station » de l'affection *(shafaqa)* avec Abû Hafs. Il est permis à un disciple de s'associer à cinq ou six maîtres spirituels ou plus, et d'avoir une « station » différente qui lui soit révélée par chacun d'eux, mais il vaut mieux qu'il ne confonde pas sa propre « station » avec les leurs. Il doit montrer leur perfection dans cette « station » et dire : « J'ai obtenu ce "degré" en m'associant avec eux, mais ils lui étaient supérieurs. » Ceci est davantage en accord avec une conduite courtoise, car les mystiques accomplis n'ont rien à faire avec les « stations » et les « états ».

A Abû 'Uthmân est due la diffusion du soufisme à Nishapur et dans le Khorassan. Il fréquentait Junayd, Ruwaym, Yûsuf ibn al-Husayn, et Muhammad ibn Fadl al-Balkhî, et aucun shaykh ne tira autant de profits spirituels de ses maîtres que lui. Les habitants de Nishapur installèrent pour lui une chaire *(minbar)* pour qu'il leur enseigne le soufisme. Il est l'auteur de traités sublimes sur ses diverses branches.

On rapporte qu'il a dit : *« Il convient à celui que Dieu a honoré de la connaissance mystique de ne plus se déshonorer en désobéissant à Dieu. »* Ceci concerne les actions de l'homme et son effort continuel pour garder les commandements de Dieu car bien que l'on reconnaisse qu'il est digne de Dieu de ne pas déshonorer par la désobéissance celui qu'Il a honoré par la connaissance, cependant, la connaissance mystique est le don de Dieu, et la désobéissance, l'acte de l'homme. Il est impossible que celui qui est

honoré par le don de Dieu soit déshonoré par sa propre action. Dieu honora Adam avec la connaissance : Il ne le déshonora pas à cause de son péché.

Abû 'Abdallâh Ahmad ibn Yahyâ al-Jallâ

Il fréquentait Junayd, Abû'l-Hasan Nûrî, et Dhu'l-Nûn et autres grands shaykhs. On rapporte qu'il a dit : « *L'esprit du* 'ârif *est fixé sur son Seigneur; il ne prête attention à rien d'autre.* » Le connaissant mystique ne connaît rien d'autre que cette connaissance, et, étant donné qu'elle est le trésor de son cœur, ses pensées sont entièrement tournées vers la vision de Dieu, car la distraction de la pensée engendre des soucis, et les soucis éloignent de Dieu.

Il raconte l'histoire suivante : « *Un jour, je vis une belle chrétienne. Je fus émerveillé par sa beauté et restai immobile devant elle. Junayd passa à côté de moi. Je lui dis :* "Ô Maître, Dieu brûlera-t-il un visage comme celui-ci dans l'enfer?" *Il répondit :* "Ô mon fils, ceci est une ruse de la chair, non un regard par lequel on reçoit un avertissement. Si tu regardes avec attention, la même merveille existe dans chaque homme de l'univers. Tu seras bientôt puni pour ce manque de respect." *Quand Junayd me quitta, j'oubliai immédiatement le* Qor'ân, *et je ne me le remis en mémoire qu'après avoir imploré Dieu pendant des années de m'aider, et m'être repenti de mes péchés. Maintenant, je n'ose plus prêter attention à un objet créé ou perdre du temps à regarder quoi que ce soit.* »

Abû Muhammad Ruwaym ibn Ahmad

Il était un ami intime de Junayd. En jurisprudence, il suivit Dâwud, juriste des juristes, et il était profondément versé dans les sciences concernant l'interprétation et la lecture du *Qor'ân.* Il était célèbre pour la sublimité de son état et l'élévation de son rang, pour ses voyages entrepris par détachement du monde, et

pour ses austérités sévères. Vers la fin de sa vie, il se cacha parmi les gens riches et obtint la confiance du calife, mais telle était la perfection de son degré spirituel qu'il ne fut pas pour autant voilé loin de Dieu. C'est pourquoi Junayd dit : « *Nous sommes des dévots occupés de ce monde et Ruwaym est un homme occupé de ce monde qui est un dévot de Dieu.* »

Il a écrit plusieurs livres sur le soufisme, dont l'un, intitulé *Ghalat al-Wâjidîn* (« L'erreur des extatiques »), mérite une mention particulière. Je l'aime énormément. Un jour, on lui demanda : « *Comment vas-tu?* » Il répondit : « *Comment est celui dont la religion est son désir et dont la pensée s'attache aux affaires de ce monde, et qui n'est ni un homme pieux et craignant Dieu, ni un mystique et l'un des élus de Dieu?* »

Cette parole se rapporte aux vices de l'âme charnelle qui est soumise à la passion et considère le désir comme sa religion. Les hommes sensuels estiment qu'est dévot celui qui se plie à leurs inclinations, même si c'est un hérétique, et qu'est irreligieux, celui qui renonce à leurs désirs, même si c'est un homme pieux. C'est là un mal largement répandu à notre époque. Dieu nous garde de nous associer à de telles personnes! Ruwaym, sans nul doute, répondit ainsi en se référant à l'état intérieur du questionneur, qu'il avait justement diagnostiqué, ou bien il se peut que Dieu lui ait temporairement permis de tomber dans cette condition, et qu'il se soit décrit comme il était alors en réalité.

Abû Ya'qûb Yûsuf ibn al-Husayn al-Râzî

C'était l'un des anciens shaykhs et des grands imâms de l'époque. Il était le disciple de Dhu'l-Nûn l'Égyptien, et il fréquentait un grand nombre de shaykhs et leur rendait service à tous. On rapporte qu'il disait : « *Le plus misérable des hommes est le derviche cupide et celui qui aime sa bien-aimée, et le plus noble de tous est le véridique* (al-Siddîq). » La cupidité rend le derviche ignoble dans les deux mondes, parce qu'il est méprisable aux yeux des gens attachés à ce monde, et devient encore plus misérable

s'il fonde sur eux ses espoirs. La richesse avec l'honneur est bien plus parfaite que la pauvreté avec la honte. La cupidité fait encourir au derviche l'accusation de mensonge.

Par ailleurs, celui qui aime une personne est le plus misérable des hommes; l'amoureux se considère très méprisable en comparaison de la personne bien-aimée et s'abaisse devant elle, et cela aussi est le résultat du désir. Tant que Zulaykhâ désirait Joseph, elle devenait chaque jour plus misérable. Quand elle renonça à son désir, Dieu lui rendit sa beauté et sa jeunesse. C'est une règle, que, lorsque l'amoureux avance, la bien-aimée se retire. Si l'amoureux ne pense qu'à l'amour, en ce cas, la bien-aimée se rapproche de lui. En vérité, l'amoureux ne conserve sa dignité que tant qu'il n'éprouve pas le désir de l'union. A moins que son amour ne le détache de toute pensée d'union et de séparation, son amour demeure faible.

Abû'l-Hasan Sumnûn ibn 'Abdallâh al-Khawwâs

Il était tenu en grande estime par tous les shaykhs. Ils l'appelaient Sumnûn l'amoureux, mais il se désignait lui-même comme Sumnûn le menteur. Il souffrit de grandes persécutions de la part de Ghulâm al-Khalîl qui était devenu célèbre auprès du calife et des courtisans par sa piété et son soufisme prétendus. Cet hypocrite médisait des shaykhs et des derviches, espérant les éloigner de la cour et établir son propre pouvoir. Heureux, en vérité, étaient Sumnûn et ces shaykhs d'avoir seulement un pareil adversaire! De nos jours, existent cent Ghulâm al-Khalîl pour chaque véritable spirituel, mais qu'importe! La charogne est la nourriture qui convient aux vautours.

Quand Sumnûn obtint le succès et la popularité à Bagdad, Ghulâm al-Khalîl commença à intriguer. Une femme était tombée amoureuse de Sumnûn et lui fit des avances qu'il refusa. Elle alla chez Junayd, le suppliant de conseiller à Sumnûn de l'épouser. Chassée par Junayd, elle se rendit chez Ghulâm al-Khalîl et accusa Sumnûn d'avoir attenté à sa vertu. Il écouta avidement

ses calomnies, et incita le calife à ordonner que Sumnûn soit mis à mort. Quand le calife fut sur le point de donner l'ordre au bourreau, il ne put prononcer un mot. Cette nuit-là, il rêva que son empire ne durerait pas plus longtemps que la vie de Sumnûn. Le lendemain, il lui demanda pardon, et lui rendit sa faveur.

Sumnûn est l'auteur de paroles sublimes et d'indications subtiles concernant la véritable nature de l'amour. Comme il revenait du Hedjaz, les gens de Fayd le prièrent de parler de ce sujet. Il monta en chaire, mais pendant qu'il parlait, tous les auditeurs partirent. Sumnûn se tourna vers les lampes et dit : « *C'est à vous que je parle.* » Aussitôt, toutes les lampes tombèrent et se brisèrent en petits morceaux. On raconte qu'il disait : « *Une chose ne peut être expliquée que par ce qui est plus subtil qu'elle; il n'est rien de plus subtil que l'amour. Par quoi donc l'amour sera-t-il expliqué?* » L'amour ne peut être expliqué car l'explication est un attribut de celui qui explique. L'amour est un attribut du Bien-Aimé, aucune explication de sa véritable nature n'est possible.

Abû'l-Fawâris Shâh Shujâ' al-Kirmânî

Il était de descendance royale. Il fréquentait Abû Turâb Nakshabî et beaucoup d'autres shaykhs. Nous l'avons évoqué dans la notice concernant Abû Uthmân al-Hîrî. Il composa un célèbre traité sur le soufisme, ainsi qu'un livre intitulé *Mir'ât al-Hukamâ*, (« Le miroir des Sages »).

On rapporte qu'il disait : « *Les gens éminents possèdent l'éminence jusqu'à ce qu'ils s'en rendent compte et les saints ont la sainteté jusqu'à ce qu'ils la voient.* » Quiconque considère sa propre éminence perd la réalité de la chose, et quiconque considère sa propre sainteté en perd la substance.

Ses biographes racontent qu'il ne dormit pas pendant quarante ans; puis il s'endormit et rêva de Dieu : « *Ô Seigneur*, s'écria-t-il, *je Te cherchais pendant mes veilles nocturnes, mais je T'ai trouvé dans le sommeil.* » Dieu répondit : « *Ô Shâh, tu M'as trouvé grâce*

à tes veilles nocturnes; si tu ne M'avais pas cherché là, tu ne M'aurais pas trouvé ici. »

'Amr ibn 'Uthmân al-Makkî

C'était l'un des principaux soufis, et il est l'auteur d'ouvrages célèbres sur les sciences mystiques. Il devint le disciple de Junayd après avoir rencontré Abû Sa'îd Kharrâz et se fut associé à Nibâjî. Il était l'imâm de son temps en théologie.

On rapporte qu'il disait : « *L'extase n'admet pas d'explication, elle est un secret entre Dieu et les vrais croyants.* » Que les hommes cherchent à l'expliquer comme ils le veulent, leur explication ne découvre pas ce secret, car tout effort et pouvoir humain sont séparés des mystères divins.

On dit que, lorsque 'Amr vint à Ispahan, un jeune homme le fréquenta contre le désir de son père. Le jeune homme tomba malade. Un jour, le shaykh, avec un certain nombre d'amis, vint lui rendre visite. Il pria le shaykh d'ordonner au chanteur de chanter quelques vers, sur quoi 'Amr pria le chanteur de chanter :

« *Pourquoi, quand je suis tombé malade, personne d'entre vous ne m'a-t-il rendu visite, bien que je rende visite à votre esclave quand il tombe malade?* »

En entendant cela, le malade quitta son lit et s'assit, et la violence de sa maladie diminua. Il dit : « *Donnez-m'en encore.* » Le chanteur chanta :

« *Votre négligence est plus pénible pour moi que ma maladie; cela me peinerait de négliger votre esclave.* »

Le jeune homme fut guéri. Son père lui permit de fréquenter 'Amr et se repentit du soupçon qu'il avait nourri dans son cœur et le jeune devint un soufi éminent.

Abû Muhammad Sahl ibn 'Abdallâh al-Tustarî

Ses austérités étaient grandes, et sa dévotion pure. Il a de belles paroles sur la sincérité et les imperfections des actions humaines. Les théologiens exotéristes disent qu'il réunissait la *sharia* et la vérité *(haqîqa)*. Cette affirmation est erronée, parce que les deux notions n'ont jamais été séparées. La Loi est la Vérité, et la Vérité est la Loi. Ils formulent ce jugement car les paroles de ce shaykh sont plus intelligibles et faciles à comprendre. Comme Dieu a conjoint la Loi à la Vérité, il est impossible que Ses saints les séparent. Si elles étaient séparées, l'une devrait inévitablement être rejetée et l'autre acceptée. Le rejet de la Loi est de l'hérésie; et le rejet de la Vérité correspond à l'infidélité et à l'impiété. Toute séparation convenable entre elles est établie, non pour instaurer une différence de signification, mais pour affirmer la Vérité, comme lorsqu'il est dit : Les mots *il n'y a pas de dieu sauf Dieu* sont la Vérité, et les mots *Muhammad est l'Envoyé de Dieu* sont la Loi. Personne ne peut séparer l'un de l'autre sans endommager sa foi, et il est vain de tenter de le faire.

En résumé, la Loi est une branche de la Vérité : la connaissance de Dieu est la Vérité, et l'obéissance à Ses commandements est la Loi. Les exotéristes nient tout ce qui ne leur plaît pas, et il est dangereux de nier l'un des principes fondamentaux de la voie vers Dieu. Dieu soit loué pour la foi qu'Il nous a donnée!

Et on rapporte que Sahl al-Tustarî disait : « *Le soleil ne se lève ni ne se couche sur personne, sur la face de la terre, qui ne soit ignorant de Dieu, à moins qu'il préfère Dieu à sa propre âme et à son corps et à sa vie présente et future.* » Si l'on se limite à l'intérêt personnel, c'est une preuve que l'on est ignorant de Dieu; la connaissance de Dieu nécessite l'abandon de la prévision *(tadbîr)* et l'abandon de la prévision instaure la résignation *(taslîm)*, alors que la persévérance dans la prévision naît de l'ignorance de la prédestination.

Abû 'Abdallâh Muhammad
ibn al-Fadl al-Balkhî

Il était estimé par les gens de l'Iraq comme par ceux du Khorassan. C'était un disciple de Ahmad ibn Khadrûya, et Abû 'Uthmân de Hîra avait une grande affection pour lui. Ayant été chassé de Balkh par des fanatiques en raison de son amour pour le soufisme, il alla à Samarcande où il passa sa vie.

On raconte qu'il disait : « *Celui qui a la plus grande connaissance de Dieu est celui qui s'efforce le plus d'obéir à Ses commandements et qui suit le plus fidèlement la coutume de Son Prophète.* » Plus on est proche de Dieu, plus on désire obéir à Ses ordres, et plus on est loin de Dieu, moins on suit Son Prophète.

On rapporte qu'il disait : « *Je m'étonne de ceux qui traversent les déserts pour parvenir à Son sanctuaire parce qu'on y trouve les traces de Ses prophètes : pourquoi ne traversent-ils pas le désert de leurs propres désirs et passions pour atteindre leur propre cœur, où ils trouveront les traces de leur Seigneur?* » Le cœur est le siège de la connaissance de Dieu, et est plus vénérable que la Ka'ba, vers laquelle les hommes se tournent pour prier. Les hommes regardent toujours vers la Ka'ba, mais Dieu regarde toujours vers le cœur. Là où est le cœur, là est mon Bien-Aimé; là où est Son ordre, est mon désir; là où sont les traces de mes prophètes, là se dirigent les regards de ceux que j'aime.

Abû 'Abdallâh Muhammad
ibn 'Alî al-Tirmidhî

Il est l'auteur de nombreux ouvrages qui, par leur excellence, manifestent les miracles qui lui ont été octroyés, par exemple, le *Khatm al-Wilâyat* (« Le sceau de la sainteté »), le *Kitâb al-Nahj* (« Le Livre de la Voie »), le *Nawâdir al-Usûl* (« Principes choisis »), et bien d'autres, tels que le *Kitâb al-Tawhîd* (« Le Livre de l'Unité »). Je le tiens en grande vénération et lui suis entièrement dévoué. Mon shaykh dit : « *Muhammad est un joyau unique qui n'a pas son pareil dans le monde entier.* » Il a écrit aussi

beaucoup de traités sur les sciences exotériques, et est une autorité sûre concernant les traditions du Prophète qu'il a rapportées. Il commença un commentaire du *Qor'ân*, mais ne vécut pas assez longtemps pour le finir. La partie terminée est largement diffusée parmi les théologiens. Il étudia la jurisprudence avec un ami intime d'Abû Hanîfa. Les habitants de Tirmidh l'appellent Muhammad Hakîm, et les hakîmîs, une confrérie soufie, sont ses disciples.

On raconte beaucoup d'histoires remarquables à son sujet. On dit qu'il fréquentait le prophète Khadir. Son disciple, Abû Bakr Warrâq raconte que Khadir avait coutume de lui rendre visite tous les dimanches, et qu'ils conversaient ensemble.

On rapporte qu'il disait : « *Quiconque est ignorant de la condition de vassal est encore plus ignorant de la condition de suzerain.* » Celui qui ignore la voie de la connaissance de lui-même ignore la voie de la connaissance de Dieu, et celui qui ne reconnaît pas la souillure des attributs humains ne reconnaît pas la pureté des attributs divins, car l'extérieur est relié à l'intérieur; et celui qui prétend posséder le premier sans le second affirme une absurdité. La connaissance de la nature de la souveraineté dépend de la possession de notions justes concernant la servitude, et n'est pas parfaite sans eux. C'est là une parole très profonde et importante. Elle sera pleinement expliquée à l'endroit convenable.

Abû Bakr Muhammad ibn 'Umar al-Warrâq

C'était un grand shaykh et un ascète. Il avait rencontré Ahmad ibn Khadrûya et fréquentait Muhammad ibn 'Alî-Hakîm. Il est l'auteur de livres sur les règles de la discipline et l'éthique. Les shaykhs soufis l'ont appelé « L'instructeur des saints ».

Il raconte l'histoire suivante : « *Muhammad ibn 'Alî me confia quelques-uns de ses écrits en me demandant de les jeter dans l'Oxus. Comme je n'avais pas le cœur de le faire, je les plaçai dans ma maison et j'allai lui dire que j'avais exécuté ses ordres.*

Il me demanda ce que j'avais vu. Je lui répondis : "Rien." *Il dit :* "Tu ne m'as pas obéi; retourne et jette-les dans la rivière." *Je retournai, doutant du signe promis, et les jetai dans la rivière. Les eaux s'écartèrent et un coffre apparut, avec son couvercle ouvert. Aussitôt que les papiers y tombèrent, le couvercle se ferma, les eaux se réunirent et le coffre disparut. Je revins chez lui et lui racontai ce qui était arrivé. Il répondit :* "A présent tu les as jetés." *Je le priai de m'expliquer ce mystère. Il dit :* "J'ai composé un ouvrage sur la théologie et la mystique qui serait difficilement compris par l'intellect. Mon frère Khadir le désirait, et Dieu a ordonné aux eaux de le lui apporter." »

On rapporte qu'Abû Bakr Warrâq disait : « *Il y a trois catégories d'hommes : les théologiens* ('ulamâ), *les derviches* (fuqarâ) *et les princes* (umarâ). *Quand les théologiens sont corrompus, la piété et la religion sont perturbées et déformées; quand les princes sont corrompus, les moyens d'existence des gens sont ruinés; et quand les derviches sont corrompus, la morale des hommes est dépravée.* » La corruption des théologiens consiste en cupidité, celle des princes en injustice, et celle des derviches en hypocrisie. Les princes ne deviennent pas corrompus tant qu'ils ne se détournent pas des théologiens, et les théologiens ne deviennent pas corrompus avant de s'associer avec les princes, et les derviches ne deviennent pas corrompus avant qu'ils recherchent l'ostentation, parce que l'injustice des princes est due à une connaissance insuffisante et la cupidité des théologiens est dans le manque de piété, et l'hypocrisie des derviches a pour origine le peu de confiance en Dieu.

Abû Sa'îd Ahmad ibn 'Isâ al-Kharrâz Baghdâdî

Il fut le premier à expliquer la doctrine de l'annihilation *(fanâ)* et de la subsistance *(baqâ)*. Il est l'auteur d'ouvrages importants, de paroles sublimes, et d'allégories. Il avait rencontré Dhu'l-Nûn l'Égyptien et fréquentait Bishr et Sarî.

On rapporte que, au sujet des paroles du Prophète : « *Les cœurs*

sont naturellement disposés à aimer celui qui agit avec bonté à leur égard », il dit : « *Oh! je suis étonné par celui qui ne voit personne agir avec bonté à son égard excepté Dieu, et qui ne tend pas à Dieu de tout son être* ». La véritable bienfaisance appartient au Seigneur des êtres et n'est octroyée qu'à ceux qui en ont besoin; comment celui qui a besoin de la bienfaisance de la part d'autrui peut-il l'octroyer à quelqu'un? Dieu est le Roi et Seigneur de tous et n'a besoin de personne. En reconnaissant cela, les amis de Dieu contemplent en chaque don et bienfait le Donateur et le Bienfaiteur. Leurs cœurs sont totalement captifs de l'amour pour Lui et détournés de tout le reste.

Abû'l-Hasan 'Alî ibn Sahl al-Nasrabâdî al-Isfahânî

Il était l'un des plus grands shaykhs. Junayd et lui échangèrent des lettres remarquables, et 'Amr ibn 'Uthmân Makkî alla à Ispahan pour lui rendre visite. Il fréquentait Abû Turâb et Junayd. Il suivait une voie digne de louange dans le soufisme et qui lui était propre. Il était doué de la vertu de satisfaction mystique *(ridâ)* et se livrait à l'ascèse, et il était préservé des erreurs et des fautes. Il parlait avec éloquence de la théorie et de la pratique du mysticisme, et expliquait avec lucidité ses difficultés et ses allusions symboliques.

On rapporte qu'il a dit : « *Le sentiment de la présence* (hudûr) *de Dieu vaut mieux que la certitude* (yaqîn), *car la présence est un état constant dans le cœur, tandis que la certitude est un sentiment éphémère.* » La présence qui demeure dans le cœur n'admet pas l'oubli, alors que la certitude paraît et disparaît. Ceux qui sont « présents » se trouvent dans le sanctuaire, et ceux qui ont la certitude sont seulement à la porte. Le sujet de « l'absence » et de la « présence » sera étudié dans un chapitre séparé de ce livre.

Et il a dit aussi : « *Depuis l'époque d'Adam jusqu'à la Résurrection, les gens disent : "Le cœur, le cœur!" et je voudrais bien trouver quelqu'un qui puisse décrire le cœur et dire comment il est, mais je ne trouve personne. On donne, en général, le nom*

de "cœur" (dil) *à ce morceau de chair qui appartient aussi aux fous et aux enfants qui en réalité sont dépourvus de cœur* (spirituel). *Qu'est ce donc que ce cœur, dont je ne connais que le nom?* » Si j'appelle l'intellect *(aql)* le cœur, je ne dis pas vrai; et si j'appelle l'esprit *(ruh)* le cœur, je me trompe; et si j'appelle le savoir *('ilm)* le cœur, je suis toujours dans l'erreur. Toutes les preuves de la vérité demeurent dans le cœur, cependant, nous n'en connaissons que le nom.

Abû'l-Hasan Muhammad ibn Ismâ'îl
Khayr al-Nassâj

C'était un grand shaykh et, à son époque, il discourut avec éloquence sur l'éthique et prêcha d'excellents sermons. Il mourut à un âge avancé. Shiblî et Ibrâhim Khawwâs tous deux se repentirent dans son assemblée de leur vie passée. Il envoya Shiblî à Junayd, désirant témoigner du respect dû à ce dernier. Il était un disciple de Sarî, et le contemporain de Junayd et d'Abû'l-Hasan Nûrî. Junayd le tenait en haute estime, et Abû Hamza de Bagdad le traitait avec la plus grande considération.

On rapporte qu'on l'appelait Khayr al-Nassâj, à cause des circonstances suivantes. Il avait quitté Sâmarrâ, sa ville natale, avec l'intention d'accomplir le Pèlerinage. A la porte de Kûfa, qui se trouvait sur sa route, il fut saisi par un gardien d'ânes, qui lui cria : « *Tu es mon esclave, et ton nom est Khayr.* » Croyant que cela venait de Dieu, il ne s'opposa pas au gardien, et demeura plusieurs années à son service. Chaque fois que son maître criait : « *Khayr!* » il répondait : « *A ton service* », jusqu'à ce que l'homme se repente et dise à Khayr : « *C'est une erreur, tu n'es pas mon esclave.* » Alors, il partit et se rendit à La Mecque, où il parvint à un degré tel que Junayd disait : « *Khayr est le meilleur d'entre nous* » (Khayr khayrûnâ). Il préférait être appelé Khayr, disant : « *Il ne serait pas bien que je change un nom qui m'a été donné par un musulman.* »

On raconte que, lorsque vint l'heure de sa mort, c'était le moment de la prière du soir. Il ouvrit les yeux, regarda l'ange de la mort,

et dit : « *Arrête! Dieu te protège! Tu n'es qu'un serviteur qui a reçu Ses ordres, et moi je le suis aussi : ce qu'Il t'a ordonné de faire, c'est-à-dire de prendre ma vie, ne t'échappera pas, mais ce qui m'est ordonné de faire, c'est-à-dire d'accomplir la prière du soir, m'échappera : laisse-moi faire ce qui m'est ordonné, et ensuite fais ce qui t'est ordonné.* » Il réclama alors de l'eau et se purifia, accomplit la prière du soir et mourut. La même nuit, il fut vu en rêve et on lui demanda : « *Qu'est-ce que Dieu a fait avec toi?* » Il répondit : « *Ne me demande pas cela, mais j'ai obtenu la délivrance de votre monde.* »

On raconte qu'il disait dans son lieu de réunion : « *Dieu a dilaté les cœurs avec la lumière de la certitude, et a ouvert les yeux de ceux qui possèdent la certitude avec la lumière des vérités de la foi.* » La certitude est indispensable aux gens pieux dont les cœurs sont dilatés par la lumière de la certitude, et ceux qui ont la certitude ne peuvent se passer des vérités de la foi, car leur vision intellectuelle consiste dans la lumière de la foi. Là où est la foi se trouve la certitude, et là où est la certitude se trouve la piété, les deux vont de pair.

Abû Hamza al-Khurâsânî

C'était l'un des anciens shaykhs du Khorassan. Il fréquenta Abû Turâb et connut Kharrâz. Il était fermement établi dans sa confiance en Dieu. C'est une histoire bien connue qu'un jour il tomba dans un puits. Après que trois jours se furent écoulés, un groupe de voyageurs approcha. Abû Hamza se dit à lui-même : « *Je vais les appeler* ». Puis il se dit : « *Non, ce n'est pas bien de rechercher une aide chez un autre que Dieu, et ce serait me plaindre de Dieu que de leur dire que mon Dieu m'a fait tomber dans un puits, et que je les implore de me sauver.* » Lorsque les voyageurs arrivèrent et virent un puits ouvert au milieu de la route, ils dirent : « *Afin d'obtenir un mérite, nous devons couvrir ce puits de peur que quelqu'un y tombe.* » Abû Hamza dit : « *Je devins profondément inquiet, et j'abandonnai tout espoir d'avoir la vie sauve. Après qu'ils eurent bouché l'ouverture du puits et*

qu'ils furent partis, je priai Dieu et me résignai à mourir, n'espérant plus rien de la part des hommes. Quand la nuit tomba, j'entendis le bruit d'un mouvement au sommet du puits. Je regardai attentivement. L'ouverture du puits était béante et je vis un énorme animal pareil à un dragon qui fit descendre sa queue dans le puits. Je compris que Dieu l'avait envoyé et que je serais sauvé de cette façon. Je saisis sa queue et il me tira hors de là. Une voix me dit dans mon cœur : "C'est là un excellent sauvetage, ô Abû Hamza! Nous avons sauvé ta vie à cause de l'abandon que tu faisais de ta vie". »

On lui demanda : « *Qui est l'exilé?* » Il répondit : « *Celui qui est détaché des autres* » : celui qui craint toutes les attaches est en réalité un exilé, le derviche n'a pas de patrie ni d'attaches en ce monde, ni dans l'autre, et quand il est dissocié de l'existence phénoménale, il se sépare de tout, et alors il est un exilé; et c'est là un rang très élevé.

Abû'l-'Abbâs Ahmad ibn Masrûq al-Tûsî

C'était l'un des grands hommes du Khorassan et les saints de Dieu s'accordent à dire qu'il était l'un des *awtâd* (piliers de la sainteté). Il était en relation avec le *qutb* (pôle de la sainteté) qui est le pivot de l'univers. Quand on lui demanda qui était le *qutb*, il n'indiqua pas son nom, mais laissa entendre que c'était Junayd. Il avait servi les quarante grands shaykhs et en avait reçu un enseignement.

On rapporte qu'il disait : « *Si quelqu'un trouve de la joie en un autre que Dieu, sa joie produit du chagrin; et si ce n'est pas avec son Seigneur, alors son intimité produit la solitude.* » Tout, sauf Dieu, est périssable et quiconque se réjouit de ce qui est périssable devient frappé de douleur quand cela périt; et excepté Son service, tout le reste est vain, et quand l'insignifiance des êtres créés devient manifeste, son intimité avec eux se transforme en solitude; la peine et la solitude de l'univers tout entier consiste à considérer tout ce qui est autre que Dieu.

Abû 'Abdallâh Muhammad
ibn Ismâ'îl al-Maghribî

A son époque, c'était un professeur estimé et un shaykh pour les chercheurs, et un protecteur de ses disciples. Ibrâhim Khawwâs et Ibrâhim Shaybânî furent tous deux ses élèves. Il a exprimé des pensées très élevées et était parfaitement détaché de ce monde.

On rapporte qu'il disait : « *Je n'ai jamais rien vu de plus juste que le monde : si tu le sers, il te sert, et si tu l'abandonnes, il t'abandonne.* » Tant que tu le cherches, il te cherche, mais quand tu te détournes de lui et recherches Dieu, il s'enfuit loin de toi, et les pensées terrestres ne s'attacheront plus à ton cœur.

Abû 'Alî al-Hasan ibn 'Alî
al-Jûzajânî

Il a écrit des ouvrages célèbres sur la science de l'éthique et l'examen des maux spirituels. Il était un disciple de Muhammad ibn 'Alî al-Tirmidhî, et un contemporain d'Abû Bakr Warrâq. Ibrâhîm Samarqandî était l'un de ses élèves.

On rapporte qu'il disait : « *Tous les hommes demeurent dans la place de l'insouciance, se fondant sur des imaginations vaines, alors qu'ils supposent que leurs actions sont accomplies dans la voie de la vérité et que leurs paroles révèlent les mystères de la Révélation divine.* » Ces mots se réfèrent à la vanité naturelle et à l'orgueil de l'âme. Les hommes, bien qu'ignorants, ont une grande confiance dans leur ignorance, particulièrement les soufis ignorants qui sont les plus viles créatures de Dieu, alors que les soufis savants sont les plus nobles aux yeux de Dieu. Ces derniers possèdent la vérité et sont dépourvus de vanité, tandis que les premiers sont remplis de vanité et dénués de vérité. Ils se nourrissent dans les champs de l'insouciance, qu'ils confondent avec le champ de la sainteté. Ils se fient à l'imagination, et croient que c'est la certitude. Ils parlent selon leur propre désir, et pensent que c'est une révélation divine. Ils agissent ainsi parce que la vanité n'est chassée de l'esprit d'un homme que par la vision

de la beauté et de la majesté de Dieu; car, dans la manifestation de Sa beauté, ils ne voient que Lui, et leur vanité est détruite, tandis que dans la révélation de Sa majesté, ils ne se voient pas eux-mêmes, et leur vanité n'intervient pas.

Abû Muhammad Ahmad ibn al-Husayn al-Jurayrî

Il était un ami intime de Junayd et aussi de Sahl ibn 'Abdallâh. C'était un savant dans toutes les sciences; il était l'imâm de son temps pour la jurisprudence et connaissait très bien la théologie. Son rang dans le soufisme était tel que Junayd lui dit : « *Enseigne à mes élèves la discipline et éduque-les!* » Il succéda à Junayd et occupa sa chaire.

On rapporte qu'il disait : « *La permanence de la foi, la subsistance des religions, et la santé des corps dépendent de trois choses : la satisfaction, la piété et l'abstinence; si quelqu'un se contente de ce que Dieu lui donne, l'intime de son cœur devient bon; s'il se garde de ce que Dieu a défendu, son caractère devient droit; et s'il s'abstient de manger de ce qui lui est interdit, sa santé s'en trouvera bien. La conséquence de la satisfaction mystique est la pure connaissance de Dieu, et le résultat de la piété est l'excellence du caractère moral, et celui de l'abstinence est l'équilibre physique.* » Le Prophète a dit : « *Celui qui prie beaucoup la nuit, son visage est beau le jour* », et il a dit aussi que les hommes pieux viendront lors de la Résurrection avec des visages resplendissants sur des trônes de lumière.

Abû'l-'Abbâs Ahmad ibn Muhammad ibn Sahl ibn 'Atâ al-'Adâmî

Il fut toujours tenu en grand respect par ses contemporains. Il était versé dans les sciences de l'exégèse et de la critique qoranique, et expliquait les subtilités du *Qor'ân* avec une éloquence et une sagacité qui lui étaient particulières. C'était un éminent disciple de Junayd et il connaissait bien Ibrâhim Mâristânî. Abû

Sa'îd Kharrâz avait pour lui une profonde vénération, et déclarait que nul autre que lui ne méritait le nom de soufi.

On rapporte qu'il disait : « *Céder à des habitudes naturelles empêche un homme d'accéder aux degrés élevés de la spiritualité.* » Les dispositions naturelles sont les instruments et les organes de l'âme charnelle, qui est le centre du « voilement », tandis que la partie spirituelle de l'homme est le centre de la révélation. Les dispositions naturelles deviennent attachées à deux choses : d'abord, à ce monde et ses accessoires, et deuxièmement, à l'autre monde et ses conditions, au premier en vertu de son homogénéité, et à l'autre par l'imagination et en vertu de son hétérogénéité et inconcevabilité. Ainsi, ils sont attachés à la notion de l'autre monde, non à sa vérité, car s'ils le connaissaient en réalité, ils rompraient tous liens avec ce monde-ci et la nature perdrait tout son pouvoir, et les révélations spirituelles les illumineraient.

Il ne peut exister d'harmonie entre l'autre monde et la nature humaine tant que cette dernière n'est pas annihilée. Car, « *dans l'autre monde se trouve ce que le cœur de l'homme n'a jamais imaginé* ». La valeur de l'au-delà réside dans le fait que la voie y conduisant est pleine de dangers. Une chose qui advient dans les pensées a peu de valeur; si l'imagination est incapable de percevoir la réalité de l'autre monde, comment la nature humaine pourrait-elle concevoir sa réalité *('ayn)?* Il est certain que nos facultés naturelles ne peuvent saisir que la notion de l'autre monde.

Abû'l-Mughîth al-Husayn ibn Mansûr al-Hallâj al-Baghdâdî

Il était un soufi amoureux et enivré. Ses extases étaient ardentes et son esprit sublime. Les opinions des shaykhs soufis diffèrent à son sujet. Certains le rejettent, tandis que d'autres l'admettent. Parmi ces derniers sont 'Amr ibn 'Uthmân al-Makkî, Abû Ya'qûb Nahrajûrî, Abû Ya'qûb Aqta, 'Alî ibn Sahl Isfahânî et autres, et en outre Ibn 'Atâ, Muhammad ibn Khafiq, Abû'l-Qâsim Nasrâbâdî, et tous les modernes. D'autres, par ailleurs, réservent

leur jugement à son égard, comme Junayd, Shiblî, Jurayrî, et Husrî. Certains l'accusent de magie et de pratiques semblables, mais de nos jours, le grand shaykh Abû Sa'îd ibn Abî'l-Khayr, le shaykh Abû'l-Qâsim Gurgânî et le shaykh Abû'l-'Abbâs Shaqâni le considèrent avec faveur et, à leurs yeux, c'était un grand homme.

Le maître Abû'l-Qâsim Qushayrî remarque que si al-Hallâj était un spirituel authentique, il ne doit pas être condamné à cause de la condamnation populaire, et que s'il était condamné par le soufisme et rejeté par la vérité, il ne devrait pas être approuvé à cause de l'approbation populaire. Aussi le laissons-nous au jugement de Dieu, et l'honorons-nous en raison des preuves de la vérité que nous avons trouvé qu'il possédait. Mais parmi tous ces shaykhs, il n'en est que peu à nier la perfection de son mérite, la pureté de son état spirituel, et l'abondance de ses pratiques ascétiques. Il ne serait pas honnête d'omettre sa biographie du présent ouvrage.

Certaines personnes déclarent que son comportement extérieur était celui d'un Infidèle, n'ont pas confiance en lui et l'accusent d'imposture et de magie; ils supposent que Husayn ibn Mansûr al-Hallâj est cet hérétique de Bagdad qui était le maître de Muhammad ibn Zakariyyâ[1] et le compagnon d'Abû Sa'îd le Qarmate; mais cet Husayn que l'on critique était un Persan originaire de Baydâ, et son rejet par les shaykhs était dû, non à une attaque contre la religion et la doctrine, mais à sa conduite et son comportement.

Au début, il était le disciple de Sahl ibn 'Abdallâh qu'il quitta, sans sa permission, afin de s'attacher à 'Amr ibn 'Uthmân Makkî. Puis il quitta 'Amr ibn 'Uthmân, à nouveau sans autorisation et s'efforça de s'attacher à Junayd, mais Junayd refusa de le recevoir. C'est là la raison pour laquelle il est condamné par tous les shaykhs. Or, celui qui est condamné pour sa conduite n'est pas condamné pour ses principes. Ne voyez-vous pas que Shiblî dit : « *Al-Hallâj et moi avons la même foi, mais ma folie m'a sauvé, tandis que son intelligence l'a perdu?* » Si sa religion avait été considérée comme suspecte, Shiblî n'aurait pas dit : « *Al-Hallâj*

1. Il s'agit du célèbre médecin Abû Bakr Muhammad ibn Zakariyyâ al-Râzî, mort en 932.

et moi avons la même foi. » Et Muhammad ibn Khafîq a dit : « *C'est un homme instruit par Dieu.* »

Al-Hallâj est l'auteur d'ouvrages remarquables et symboliques et de paroles profondes en théologie et en jurisprudence. J'ai vu cinquante œuvres de lui à Bagdad et dans les environs et quelques-unes dans le Khuzistan, le Fars et le Khorassan. Toutes ses paroles ressemblent à celles des débutants : certaines sont plus fortes, d'autres plus faibles, d'autres plus faciles, d'autres plus inconvenantes. Quand Dieu octroie une vision à quelqu'un et que celui-ci s'efforce de décrire ce qu'il a vu avec la puissance de l'extase et le secours de la grâce divine, ses paroles sont obscures, surtout quand il s'exprime hâtivement et avec vanité; elles sont plus haïssables aux imaginations et incompréhensibles aux intelligences de ceux qui les entendent; alors les gens disent : « C'est là une expression sublime », qu'ils y croient ou non, mais ils sont également ignorants de sa signification, qu'ils y croient ou non. En revanche, quand des personnes de véritable spiritualité et perspicacité ont des visions, ils ne fournissent pas d'efforts pour les décrire et ne se livrent pas à l'admiration d'eux-mêmes, ils sont indifférents aussi bien aux louanges qu'aux blâmes, et ne sont pas troublés par les refus ou l'acceptation.

Il est absurde d'accuser al-Hallâj d'être un magicien. Selon les principes de l'orthodoxie musulmane, la magie est réelle, comme les miracles sont réels : mais la manifestation de la magie dans l'état de perfection, est de l'infidélité, tandis que la manifestation des miracles, dans l'état de perfection, est une connaissance mystique *(ma'rifa);* la première est le résultat du courroux de Dieu, tandis que la seconde est la preuve de Sa satisfaction. J'expliquerai cela plus complètement dans le chapitre sur l'affirmation des miracles.

D'accord avec tous les sunnites doués de perspicacité, aucun musulman ne peut être magicien, et aucun impie ne peut être estimé, car les contraires ne se rencontrent jamais. Husayn, sa vie durant, porta les marques de la piété, consistant en prières et louanges de Dieu, en jeûnes continuels et en paroles sublimes au sujet de l'Unification. Si ses actions étaient de la magie, il

eût été impossible que tout ceci vînt de lui. Ce devait être des miracles, et les miracles ne sont accordés qu'à un saint véritable. Certains théologiens orthodoxes le récusent sous prétexte que ses dires seraient entachés des notions d'« incorporation » et de fusion avec Dieu *(ba- ma'ni-yi imtizâj u ittihâd)* mais le tout ne réside que dans la formulation, non dans la signification. Une personne subjuguée par le ravissement n'est pas en mesure de s'exprimer correctement; en outre, la signification de l'expression peut être difficile à saisir, de sorte que les gens se trompent sur l'intention de l'écrivain, et repoussent, non ce qu'il veut dire en réalité, mais une conception qu'ils s'en sont fait eux-mêmes. J'ai vu à Bagdad et ses environs un certain nombre d'hérétiques qui se prétendent les disciples d'al-Hallâj, et se fondent sur ses dires pour asseoir leur hérésie; ils se désignent eux-mêmes sous le nom de hallâjîs. Ils parlaient de lui avec les mêmes outrances que les râfidîs appliquent à 'Alî. Je réfuterai leurs doctrines dans le chapitre consacré aux différentes confréries soufies.

En conclusion, il vous faut savoir que les paroles d'al-Hallâj ne doivent pas être prises comme modèles, car il était un extatique, non pondéré, et un homme doit être pondéré avant que ses paroles fassent autorité. C'est pourquoi, bien qu'il soit cher à mon cœur, — que Dieu en soit loué! — cependant sa « voie » n'est pas solidement établie sur des principes, et son état n'est pas stable et ses expériences sont largement entachées d'erreur.

Quand mes propres visions commencèrent, il m'apporta beaucoup d'aide, pour ce qui a trait aux preuves. Jadis, j'ai rédigé un ouvrage pour expliquer ses paroles et démontrer leur sublimité avec des arguments. En outre, dans un autre livre, intitulé *Minhâj,* j'ai parlé de sa vie du commencement à la fin, et à présent, je l'évoque aussi. Comment une doctrine dont les principes exigent d'être corroborés avec tant de précautions peut-elle être suivie et imitée? La vérité et l'imagination vaine ne s'accordent jamais. Cette dernière est continuellement en train de chercher à s'attacher à une théorie erronée. On rapporte qu'il disait que les langues qui parlent sont la destruction des cœurs silencieux. De telles expressions sont entièrement nuisibles.

En vérité, cette phrase est dépourvue de sens. Si la signification existe, elle n'est pas perdue par l'expression, et si elle n'existe pas, elle n'est pas créée par l'expression. L'expression se limite à engendrer une notion irréelle et égare mortellement l'étudiant en l'incitant à s'imaginer que l'expression est la véritable signification.

Abû Ishâq Ibrâhîm
ibn Ahmad al-Khawwâs

Il atteignit un haut degré dans la confiance en Dieu *(tawakkul)*, rencontra de nombreux shaykhs, et de nombreux signes et miracles lui furent octroyés. Il est l'auteur d'excellents livres sur l'éthique du soufisme.

On rapporte qu'il disait : « *Toute la connaissance est contenue en deux phrases : "Ne vous inquiétez pas de ce qui peut vous arriver, et ne négligez rien de ce que vous êtes obligés d'accomplir pour vous-même, afin de pouvoir remporter la victoire dans ce monde et dans l'autre."* »; c'est-à-dire, ne vous inquiétez pas de la destinée, car ce qui est destiné depuis l'éternité ne sera pas changé par vos efforts; et ne négligez pas les commandements de Dieu, car vous serez punis si vous les négligez.

On lui demanda quelles visions étranges il avait eues. « *De nombreuses merveilles,* répondit-il, *mais la plus merveilleuse fut que le prophète Khadir me pria de le laisser me tenir compagnie, et je refusai, non pas que j'aie désiré un meilleur compagnon, mais je craignais de me reposer sur lui plutôt que de m'abandonner à Dieu, et que ma confiance en Dieu puisse être altérée par le lien qu'il me proposait, et, qu'en conséquence de l'accomplissement d'un acte surérogatoire, je manquerais à réaliser un devoir qui m'incombe.* » C'est là le degré de la perfection.

Abû Hamza al-Baghdâdî al-Bazzâz

C'était l'un des principaux théologiens scolastiques soufis. Il était le disciple de Hârith Muhâsibi, l'ami de Sarî et le contemporain

de Nûrî et de Khayr Nassâj. Il avait coutume de prêcher à la mosquée Rusâfa de Bagdad. Il connaissait très bien l'exégèse et la critique du *Qor'ân*, et rapporte des traditions prophétiques sûres. C'est lui qui se trouvait avec Nûrî quand celui-ci était en danger de mort, et que Dieu les sauva. Je raconterai cette histoire à l'endroit où j'exposerai la doctrine de Nûrî.

On rapporte qu'Abû Hamza dit : « *Si ton "moi" n'est pas en danger de ton fait, tu auras accompli tout ce qui lui était dû; et si les hommes ne risquent rien de ta part, tu auras agi à leur égard selon les contraintes du devoir.* » Il existe deux obligations, l'une que tu dois à ton « moi » et l'autre que tu dois à autrui. Si tu préserves ton « moi » du péché et que tu recherches pour lui la voie du salut futur, tu auras rempli tes obligations à son égard; et si tu mets les autres à l'abri de tes mauvaises actions, et que tu ne désires pas les soumettre au tort, tu te seras acquitté de toute dette à leur égard. Efforce-toi de ne porter aucun mal à ton « moi » ou aux autres : puis occupe-toi à remplir ton obligation envers Dieu.

Abû Bakr Muhammad ibn Mûsâ al-Wâsitî

C'était un grand mystique, ayant un grand mérite aux yeux de tous les shaykhs. Il fut l'un des premiers disciples de Junayd. Son style compliqué alimentait le soupçon des exotéristes. Il ne trouva de paix en aucune ville avant de venir à Merv de Shah-Jan. Les habitants de Merv l'accueillirent correctement en raison de son caractère aimable; c'était un homme vertueux, et il était écouté. Il passa sa vie dans cette ville.

On rapporte qu'il disait : « *Ceux qui oublient Dieu sont plus négligents que ceux qui oublient de célébrer sa louange* (dhikr).» Si quelqu'un oublie le *dhikr*, cela est sans dommage, à condition qu'il n'oublie pas Dieu. Mais s'il participe au *dhikr*, et en même temps oublie Dieu, il devient insouciant. Celui qui néglige Dieu est totalement oublieux de Sa présence; mais celui qui néglige le *dhikr* peut ne pas être privé de la présence de Dieu.

La louange ne se confond pas avec l'objet de la louange. La négligence de l'objet de la louange, conjointe à la pensée de la pratique de la louange, est plus proche de l'insouciance que la négligence de la pratique *(dhikr)* conjointe à la remémoration de Dieu. Le plus grand risque pour les débutants réside dans leur pensée illusoire. Là où il y a beaucoup d'illusions, il y a moins de vérité, et le contraire. Penser qu'on est en présence de Dieu quand on ne l'est pas se rapproche davantage de l'insouciance que d'être absent sans s'imaginer qu'on est présent, car la vanité ruine ceux qui recherchent la vérité. La vanité, en réalité, provient du soupçon *(tuhmat)* de l'intellect qui est produit par le désir insatiable *(nahmat)* de l'âme charnelle; et une aspiration sainte *(himma)* n'a rien de commun avec ces dispositions.

Le principe fondamental de la mémoration de Dieu est soit dans l'absence, soit dans la présence. Quand on est absent de soi-même et présent avec Dieu, cet état n'est pas la présence, mais la contemplation *(mushâhada)* et quand on est absent de Dieu et présent à soi-même, cet état n'est pas la mémoration de Dieu, mais l'absence; et l'absence est le résultat de l'insouciance *(ghafla)*.

Abû Bakr ibn Dulaq ibn Jahdar al-Shiblî

C'était un grand et célèbre shaykh. Il avait une vie spirituelle sans tache et jouissait d'une communion parfaite avec Dieu. Il était très subtil dans son emploi du symbolisme. C'est pourquoi l'un des shaykhs modernes a dit : « *Les merveilles de ce monde sont au nombre de trois : les paroles symboliques* (ishârât) *de Shiblî, les paroles mystiques* (nukât) *de Murta'ish, et les Anecdotes* (hikâyât) *de Ja'far* (Barmaqî, vizir du calife Harûn al-Rashîd). » Tout d'abord, il était le chef des chambellans du calife. Il naquit à Ashrasana, mais se convertit dans l'assemblée de Khayr al-Nassâj, et devint le disciple de Junayd. Il connaissait un grand nombre de shaykhs.

On rapporte qu'il expliquait le verset du *Qor'ân* (XXIV, 30) : « *Dis aux croyants de baisser leurs regards* » comme suit : « *Ô*

Muhammad, dis aux croyants de préserver leurs regards corporels de ce qui est illicite, et de préserver leurs regards spirituels de tout, excepté Dieu » : ne considère pas les désirs et n'aie d'autre pensée que la vision de Dieu. C'est une marque d'insouciance que de suivre ses propres désirs, et de regarder ce qui est illicite, et la plus grande calamité qui puisse advenir à ceux qui sont insouciants, c'est d'ignorer leurs propres fautes; car celui qui est ignorant ici-bas, sera aussi ignorant dans l'au-delà : « *Quiconque était aveugle en ce monde, sera aveugle dans la vie future* » (*Qor'ân*, XVII, 72). En vérité, tant que Dieu n'a pas purifié le cœur d'un homme du désir de la concupiscence, l'œil corporel n'est pas à l'abri des dangers cachés, et jusqu'à ce que Dieu établisse le désir pour Lui dans le cœur d'un homme, l'œil spirituel n'est pas assuré de ne pas regarder quelque autre que Lui.

On rapporte qu'un jour où Shiblî allait dans le bazar, les gens dirent : « *C'est un fou.* » Il répondit : « *Vous pensez que je suis fou, et moi je pense que vous êtes raisonnables; puisse Dieu accroître ma folie et votre raison!* » C'est-à-dire : étant donné que ma folie est le résultat d'un ardent amour de Dieu, tandis que votre sagesse provient d'une grande insouciance, puisse Dieu augmenter ma folie afin que je demeure de plus en plus proche de Lui, et puisse-t-Il augmenter votre sagesse afin que vous deveniez de plus en plus éloignés de Lui. Il parla ainsi par stupeur que l'on puisse être assez égaré pour ne pas séparer l'amour de Dieu de la folie et de ne pas distinguer entre eux en ce monde ou dans l'autre.

Abû Muhammad Ja'far ibn Nusayr al-Khuldî al-Baghdâdî

C'est un célèbre biographe des saints. L'un des plus âgés et des plus éminents compagnons de Junayd, il était profondément versé dans les différentes branches du soufisme et témoignait du plus grand respect envers les shaykhs. Il a de très belles paroles. Afin d'éviter la vanité spirituelle, il attribua à diverses personnes les « Anecdotes » qu'il rédigea pour illustrer chaque sujet.

On raconte qu'il disait : « *La confiance en Dieu consiste à rester indifférent que l'on trouve ou non des moyens de vivre.* » On est rendu joyeux d'avoir son pain quotidien ou triste de ne pas l'avoir, car c'est la propriété du Seigneur qui a un meilleur droit que vous de le préserver ou de le détruire : ne vous interposez pas, mais laissez le Seigneur disposer de ce qui Lui appartient. Ja'far raconte qu'il alla chez Junayd et le trouva souffrant de la fièvre. « *Ô maître,* s'écria-t-il, *demande à Dieu qu'Il te rende la santé.* » Junayd dit : « *La nuit dernière, j'étais sur le point de L'en prier, mais une voix murmura dans mon cœur : "Ton corps M'appartient : Je le garde en bonne santé ou malade, comme cela Me plaît. Qui es-tu pour intervenir dans Mes affaires?"* »

Abû 'Alî Ahmad ibn Muhammad al-Rûdbârî

C'était un grand soufi, et il était de lignée royale. Beaucoup de signes et de vertus lui furent octroyés. Il parlait avec sagacité des secrets du soufisme. On rapporte qu'il disait : « *Celui qui désire* (murîd) *ne désire pour lui-même que ce que Dieu désire pour lui, et celui qui est désiré* (murâd) *ne désire rien en ce monde ou dans l'autre que Dieu.* » Celui qui est satisfait avec la volonté de Dieu doit renoncer à sa propre volonté afin de pouvoir être désirant, tandis que l'amoureux n'a pas de volonté propre pour avoir un objet de désir. Celui qui désire Dieu désire seulement ce que Dieu désire, et celui que Dieu désire désire seulement Dieu.

Ainsi, la « satisfaction » *(ridâ)* est l'une des « stations » *(maqâmât)* du commencement, et l'amour *(mahabba)* est l'un des états *(ahwâl)* de la fin. Les « stations » se rattachent à la réalisation de la vassalité *('ubûdiyya)*, tandis que l'extase *(mashrab)* conduit à l'affirmation de la suzeraineté *(rubûbiyya)*. Cela étant, celui qui désire *(murîd)* subsiste en lui-même et le désiré *(murâd)* subsiste en Dieu.

Abûl -'Abbâs Qâsim ibn al-Mahdî al-Sayyârî al-Marwazî

Il fréquentait Abû Bakr Wâsitî et reçut l'enseignement de plusieurs shaykhs. Il était le plus parfait de tous les soufis en ce qui concerne l'amitié, et le plus pieux. Il est l'auteur de paroles sublimes. On rapporte qu'il disait : « *L'unification* (al-tawhîd) *consiste en ce que rien n'advienne à votre esprit, sauf Dieu.* »

Il appartenait à une famille cultivée et influente de Merv Shah-Jan. Ayant hérité de son père une grande fortune, il en donna la totalité en échange de deux cheveux du Prophète, et Dieu lui octroya un repentir sincère. Il entra dans le cercle d'Abû Bakr Wâsitî et parvint à un degré si élevé qu'il devint le chef d'une confrérie soufie. Quand il fut sur le point de mourir, il donna des instructions pour que ces cheveux soient placés dans sa bouche. Sa tombe se trouve à Merv, et les gens y viennent exposer ce qu'ils désirent; et leurs prières sont exaucées.

Abû 'Abdallâh Muhammad ibn Khafîf al-Shirâzî

Il était l'imâm de son époque dans diverses sciences. Il était célèbre pour ses mortifications et son élucidation convaincante des vérités spirituelles. Son élévation spirituelle ressort clairement de ses ouvrages. Il était l'ami de Ibn 'Atâ, Shiblî et Husayn ibn Mansûr et Jurayrî et rencontra à La Mecque Abû Ya'qûb Nahrajûrî. Il fit de grands voyages en se détachant du monde. Il était de lignée royale, mais Dieu lui accorda le repentir, de sorte qu'il se détourna de ce monde. Il était tenu en haute estime par les mystiques.

On rapporte qu'il disait : « *L'unification consiste à se détourner de la nature.* » Les natures des hommes sont toutes voilées par rapport aux bontés et à la bienveillance de Dieu. Personne ne peut se tourner vers Dieu sans s'être détourné de la nature, et l'homme « naturel » est incapable de comprendre la réalité de

l'unification qui ne vous est révélée que lorsque vous voyez la corruption de votre propre nature.

Abû 'Uthmân Sa'îd ibn Sallâm al-Maghribî

C'était un éminent soufi de la catégorie de ceux qui sont parvenus à la « stabilité » *(ahl-i tamkîn)* et il était profondément versé dans les différentes branches de la connaissance. Il pratiquait l'ascèse et était l'auteur de nombreuses sentences importantes et de démonstrations excellentes concernant l'observation des fautes spirituelles.

On rapporte qu'il disait : « *Quiconque préfère s'associer aux riches que de s'asseoir avec les pauvres, Dieu lui inflige la mort spirituelle.* » Les termes « association » *(suhba)*, et « s'asseoir avec » *(mujâlasat)* sont employés parce qu'un homme ne s'éloigne des pauvres que lorsqu'il s'est assis avec eux, non quand il s'est associé à eux; quand il cesse de s'asseoir avec les pauvres afin de s'associer avec les riches, son cœur devient mort aux supplications, et son corps est enchaîné par la cupidité. Étant donné que se détourner de *mujâlasat* a pour conséquence la mort spirituelle, comment pourrait-on alors se détourner de *suhba* (l'association) avec les riches? Les deux termes sont clairement distingués dans cette sentence.

Abû'l-Qâsim Ibrâhîm ibn Muhammad ibn Mahmûd al-Nasrâbâdî

Il était comme un roi à Nishapur, sauf que la gloire des rois est en ce monde, tandis que la sienne était dans l'autre. Des paroles originales et des signes remarquables lui furent accordés. Lui-même disciple de Shiblî, il fut le maître des shaykhs tardifs du Khorassan. Il était l'homme le plus savant et le plus pieux de son temps.

On rapporte qu'il disait : « *Tu es entre deux relations : l'une*

à Adam, l'autre à Dieu. Si tu prétends à la relation avec Adam, tu tomberas dans la concupiscence, la corruption et l'erreur; car, par cette prétention, tu cherches à réaliser ton humanité. Dieu a dit : "En vérité (l'homme) est injuste et ignorant" (*Qor'ân*, XXXIII, 72). *Si, en revanche, tu revendiques la relation à Dieu, tu parviendras aux "stations" de la révélation, de l'évidence, de la protection du péché et de la sainteté, car par cette revendication tu cherches à réaliser ta vassalité* ('ubûdîyya). *Dieu a dit :* "Les serviteurs du Miséricordieux sont ceux qui marchent humblement sur la terre" (*Qor'ân*, XXV, 63). » La relation avec Adam se termine lors de la Résurrection, tandis que la relation de servitude à l'égard de Dieu subsiste à jamais et est inaltérable.

Lorsqu'un homme se relie à lui-même ou à Adam, le plus qu'il puisse, c'est dire : « *En vérité, je me suis fait tort à moi-même* » (*Qor'ân*, XXVIII, 16); mais quand il se relie à Dieu, le fils d'Adam est dans la situation de ceux dont Dieu dit : « *Ô mes serviteurs! N'ayez pas peur, ce Jour-là!* » (*Qor'ân*, XLIII, 68).

Abû'l-Hasan 'Alî ibn Ibrâhîm al-Husrî al-Basrî

C'est le nom d'un des grands imâms des soufis et il était sans égal à son époque. Ses paroles sont sublimes et ses explications admirables en toutes les questions spirituelles. On rapporte qu'il a dit : « *Laissez-moi seul dans mon affliction! N'êtes-vous pas les enfants d'Adam, que Dieu a façonné de Ses propres mains et en qui Il a insufflé de son esprit et devant qui Il a ordonné aux anges de se prosterner? Puis Il lui donna un ordre, et il désobéit. Si la première coupe de la jarre de vin est pleine de lie, que sera la dernière?* » Quand un homme est laissé à lui-même, il est tout entier désobéissance, mais quand la faveur divine vient à son aide, il est tout amour. Considérez la beauté de la faveur divine et comparez-la avec la laideur de votre conduite, et passez toute votre vie de la sorte.

J'ai mentionné quelques-uns des anciens soufis dont l'exemple fait autorité. Si je les avais tous indiqués et que j'avais exposé leurs vies en détail, en ajoutant les anecdotes qui les concernent, je n'aurais pas rempli mon dessein, et ce livre aurait été trop long. A présent, je vais parler des soufis modernes.

Les Soufis fondateurs et les confréries

Chapitre 12
Les principaux Soufis de ces derniers temps

Il vous faut savoir que, de nos jours, il existe des gens qui ne peuvent supporter le fardeau de l'ascétisme *(riyâda)* et recherchent l'autorité *(riyâsa)* sans ascétisme, et qui pensent que tous les soufis leur ressemblent; et quand ils entendent parler de ceux qui sont morts, et voient leur grandeur, et apprécient quelles furent leurs pratiques de dévotion, ils s'examinent eux-mêmes, et, s'apercevant qu'ils sont très inférieurs aux anciens shaykhs, ils cessent de s'efforcer de rivaliser avec eux, mais disent : « Nous ne sommes pas comme eux, et personne de notre temps, ne les vaut. » Leur affirmation est absurde. Car Dieu ne laisse jamais la Terre sans témoin (de la vérité), ou la communauté musulmane sans saint, car le Prophète a dit : « *Une partie de ma communauté persévérera dans le bien et la vérité jusqu'à l'heure de la Résurrection.* » Et il a dit aussi : « *Il y aura toujours dans ma communauté quarante personnes qui auront le caractère d'Abraham.* »

Certains de ceux que je vais mentionner dans ce chapitre sont déjà morts, et d'autres vivent encore.

Abû'l-'Abbâs Ahmad ibn Muhammad al-Qassâb

Il fréquentait les principaux shaykhs de Transoxiane. Il était célèbre par ses dons spirituels, sa sagacité, ses preuves abondantes, ses pratiques ascétiques et ses miracles. Abû 'Abdallâh Khayyâti, l'imâm du Tabiristân, a dit de lui : « *C'est l'une des libéralités de Dieu qu'Il ait rendu quelqu'un qui ne fut jamais instruit, capable de répondre sans aucune difficulté à nos questions concernant les principes de la religion et les subtilités de l'unification.* » Bien qu'Abû'l-'Abbâs Qassâb fût illettré, il discourait de façon sublime sur la science du soufisme et la théologie.

J'ai entendu de nombreuses histoires à son sujet, mais ma règle, en ce livre, est la brièveté. Un jour, un chameau, avec une lourde charge, traversait à Amul la place du marché, qui était toujours boueuse. Le chameau tomba et se cassa la jambe. Tandis que le garçon qui s'en occupait se lamentait et levait ses mains au ciel pour implorer l'aide de Dieu, et que les passants s'apprêtaient à enlever la charge du dos du chameau, le shaykh vint et demanda ce qui se passait. Quand on le lui eut dit, il saisit le licou du chameau et tourna son visage vers le ciel, en disant : « *Ô Seigneur! Guéris ce chameau. Si tu refuses de lui rendre la santé, pourquoi as-tu laissé mon cœur se fendre à cause des larmes de ce garçon?* » Le chameau se releva et continua sa route.

On rapporte qu'il a dit : « *Tous les hommes, qu'ils le veuillent ou non, doivent se soumettre à Dieu; autrement, ils éprouveront de la peine.* » Quand on se soumet à Lui dans l'affliction, on voit seulement l'auteur de l'affliction, et l'affliction elle-même ne s'impose pas; et si l'on ne se soumet pas à Lui, l'affliction advient et le cœur se remplit de douleur. Dieu, ayant prédestiné notre satisfaction et notre malheur, ne change pas Sa prédestination; aussi, nous satisfaire de Ses ordres nourrit notre plaisir. Quand nous nous soumettons à Lui, notre cœur se réjouit; et quand nous nous détournons de Lui, nous sommes affligés par ce que nous apporte le destin.

Abû 'Alî Hasan ibn Muhammad
al-Daqqâq Nishapurî

Il était la principale autorité dans le domaine de la science et n'avait pas d'égal parmi ses contemporains. Ses exposés étaient brillants et ses paroles éloquentes à propos de la recherche de la voie vers Dieu. Il avait connu de nombreux shaykhs. Il était un disciple de Nasrâbâdî et un prédicateur.

On rapporte qu'il disait : « *Quiconque devient intime avec un autre que Dieu, son état spirituel est faible, et quiconque parle d'un autre que Dieu, ses paroles sont fausses.* » L'intimité avec quelqu'un d'autre que Dieu provient de ce que l'on ne connaît pas Dieu suffisamment, et l'intimité avec Lui est un manque d'amitié avec les autres.

J'ai entendu un vieillard raconter qu'un jour, il alla à l'endroit où al-Daqqâq tenait ses réunions, avec l'intention de l'interroger au sujet de l'état de ceux qui placent leur confiance en Dieu. Al-Daqqâq portait un beau turban, fabriqué en Tabaristân, dont le vieillard avait envie. Il dit à al-Daqqâq : « *Qu'est-ce que la confiance en Dieu?* » Le shaykh répondit : « *S'abstenir de désirer les turbans des autres.* » Ce disant, il jeta son turban au vieillard.

Abû'l-Hasan 'Alî ibn Ahmad
al-Kharqânî

C'était un grand shaykh et il était loué par tous les saints de son époque. Le shaykh Abû Sa'îd lui rendit visite et ils conversèrent sur beaucoup de sujets. Quand il se disposa à prendre congé, il dit à al-Kharqânî : « *Je te considère comme le saint de notre époque.* »

J'ai entendu Hasan Mu'addib, le serviteur d'Abû Sa'îd, raconter que, lorsque ce dernier arriva en présence d'al-Kharqânî, il écouta et ne parla que pour répondre à ce que disait al-Kharqânî. Hasan lui demanda pourquoi il avait été silencieux. Il répondit : « *Un seul interprète suffit pour un seul sujet.* » Et j'ai entendu le Maître Abû'l-Qâsim Qushayrî dire : « *Quand je vins à Khar-*

qân, mon éloquence m'abandonna et je n'eus plus la possibilité de m'exprimer, en raison de la vénération que ce maître spirituel m'inspirait, et je pensai que j'avais perdu ma wilaya *(direction spirituelle).* »

On rapporte qu'il disait : « *Il existe deux voies, la mauvaise, et la bonne. La voie mauvaise est la voie de l'homme vers Dieu, et la bonne est celle de Dieu vers l'homme. Celui qui dit être arrivé à Dieu n'est pas arrivé, mais quand quelqu'un dit que Dieu l'a fait arriver à Lui, sache qu'il est vraiment arrivé.* » Ce n'est pas une question d'arriver ou de ne pas arriver, de salut ou de privation du salut, mais que l'on vous *fasse* arriver ou ne pas arriver, et que l'on vous *donne* le salut ou qu'on ne vous le donne pas.

Abû 'Abdallâh Muhammad ibn 'Alî, connu sous le nom d'al-Bâstânî

Il habitait à Bastân. Il était instruit dans les diverses branches de la science, et il est l'auteur de remarquables exposés symboliques. Il trouva un excellent successeur dans le shaykh Sahlagî, qui était l'imâm de cette région. J'ai entendu de Sahlagî certaines de ses sentences spirituelles qui sont admirables. Il a dit, par exemple : « *L'unification, dans ton esprit, est existante* (mawjûd) *mais toi, dans l'unification tu es non-existant* (mafqûd). » L'unification, dans la conception que tu en as, est parfaite, mais toi tu es imparfait dans la façon dont tu la vis : tu ne remplis pas les obligations qui en découlent. Le degré le plus inférieur de l'unification est la négation de ton contrôle personnel sur tout ce que tu possèdes, et l'affirmation de ta soumission absolue à Dieu en toutes tes affaires.

Le shaykh Sahlagî raconte ce qui suit : « *Un jour, les sauterelles arrivèrent à Bastân en si grand nombre que tous les champs et tous les arbres étaient noirs. Les gens étaient affolés. Le shaykh me demanda :* "Que se passe-t-il?" *Je lui dis que les sauterelles avaient envahi la ville et que les gens étaient désespérés. Il se leva, alla sur la terrasse, et scruta le ciel. Les sauterelles s'envolè-*

rent aussitôt. A l'heure de la prière suivante, pas une n'était restée et le dommage fut nul. »

Abû Sa'îd Fadlallâh ibn Muhammad al-Mayhanî

Il était le sultan spirituel de son époque et un grand maître de la voie mystique. Tous ses contemporains étaient sous son influence, certains en raison de leur perspicacité, d'autres à cause de leur foi vive, et d'autres enfin grâce à l'intensité de leur état spirituel *(hâl)*. Il possédait une grande connaissance des différentes branches de la science, et une extraordinaire expérience religieuse, et un merveilleux pouvoir pour lire les pensées secrètes des hommes. En outre, il possédait de remarquables pouvoirs et signes, dont les effets sont manifestes aujourd'hui.

Quand il était jeune, il quitta Mayhana et vint à Sarakhs pour étudier. Il s'attacha à Abû 'Ali Jâhir, dont il apprenait en un seul jour ce qui était contenu dans trois leçons, et dépensait en dévotion les trois jours qu'il avait ainsi gagnés. Le saint de Sarakhs, à cette époque, était Abû'l-Fadl Hasan. Un jour, quand Abû Sa'îd marchait au bord de la rivière de Sarakhs, Abû'l-Fadl le rencontra et lui dit : « *Ta voie n'est pas celle que tu as choisie : choisis ta propre voie.* » Le shaykh ne s'attacha pas à lui, mais retourna à sa ville natale et se consacra à l'ascèse et aux austérités, jusqu'à ce que Dieu lui ouvrit la porte de la direction et l'éleva au plus haut degré.

J'ai entendu du shaykh Abû Muslim Fars ibn Ghâlib Fârisî, l'histoire suivante : « *J'étais toujours hostile à ce shaykh. Un jour, je me suis mis en route pour lui rendre visite. Mon froc rapiécé était si sale qu'il était devenu comme du cuir. Quand j'arrivai en sa présence, je le trouvai assis sur un divan, vêtu d'une robe de cotonnade égyptienne. Je me dis en moi-même : "Cet homme prétend être un derviche* (pauvre) *avec tous ces attachements matériels, tandis que je prétends être un derviche avec tout ce détachement du monde. Comment puis-je être d'accord avec cet homme?" Il lut mes pensées, et levant la tête, s'écria :* "Ô Abû

Muslim, dans quel livre, as-tu lu que le nom de "pauvre" est donné à celui dont le cœur demeure dans la contemplation de Dieu?" *c'est-à-dire, que ceux qui contemplent Dieu sont riches en Dieu, tandis que les "pauvres" sont les ascètes. Je me repentis de mon jugement erroné, et demandai pardon à Dieu d'avoir eu une pensée injuste.* »

Et l'on rapporte qu'il a dit : « *Le soufisme est la relation du cœur avec Dieu, sans intermédiaire.* » Cette parole évoque la contemplation qui est l'ardeur de l'amour, et l'anéantissement des attributs humains dans la recherche de la vision de Dieu, et leur annihilation dans la pérennité de Dieu. J'étudierai la nature de la contemplation dans le chapitre qui traite du Pèlerinage.

Un jour, Abû Sa'îd partit de Nishapur pour se rendre à Tûs. Tandis qu'il traversait un ravin dans la montagne, il sentit que ses pieds étaient gelés. Un derviche, qui l'accompagnait, dit : « *Je pensais à déchirer ma cape* (fûta) *en deux morceaux pour entourer ses pieds; mais je ne pus me résoudre à passer à l'acte, car ma* fûta *était très belle. Quand nous arrivâmes à Tûs, je me rendis à sa réunion, et l'interrogeai sur la différence entre les suggestions sataniques et l'inspiration divine. Il répondit :* "C'était une inspiration divine qui te poussait à déchirer ta *fûta* en deux morceaux pour réchauffer mes pieds, et c'était une suggestion diabolique qui t'empêcha de le faire." » Il accomplit quantité d'actions de ce genre, mais ce n'est pas notre dessein de les énumérer ici.

Abû'l-Fadl Muhammad ibn al-Hasan al-Khuttalî

Il est mon maître dans la voie du soufisme. Il était très savant dans les sciences de l'exégèse qoranique et dans les traditions. Dans le soufisme, il partageait la doctrine de Junayd. C'était un disciple de Husrî et un compagnon de Sîrawâni et était le contemporain d'Abû 'Amr Qazwîni et d'Abû'l-Hasan ibn Sâliba. Il passa soixante années dans une retraite sincère du monde, la plus grande partie du temps sur le mont Lukâm. Il témoigna de nombreux signes et preuves de sainteté. Mais il ne portait pas l'habit, ni

n'adopta les manières extérieures des soufis, et il traitait les formalistes avec sévérité. Je n'ai jamais vu aucun homme qui m'inspirât une plus grande crainte respectueuse.

On rapporte qu'il disait : « *Le monde n'est qu'un seul jour, durant lequel nous jeûnons* », c'est-à-dire que nous n'en obtenons rien, et ne nous occupons pas de lui, parce que nous avons perçu sa corruption et ses « voiles », et nous nous sommes détournés de lui. Une fois, je versais de l'eau sur ses mains pour ses ablutions; une pensée m'advint : « Étant donné que tout est prédestiné, pourquoi des hommes libres devraient-ils devenir les esclaves de maîtres spirituels dans l'espoir que des miracles leur seront octroyés? » Le shaykh dit : « *Ô mon fils, je sais ce que tu penses. Sois sûr qu'il existe une cause pour chaque décret de la Providence. Quand Dieu veut accorder une couronne et un royaume au fils d'un homme du peuple, Il lui donne le repentir et l'emploi au service d'un de Ses amis, afin que ce service puisse être pour lui l'occasion d'obtenir le don des miracles.* »

Il me disait beaucoup de belles paroles chaque jour. Il mourut à Bayt al-Jinn, village situé au sommet d'un défilé de montagnes entre Bâniyâs et Damas. Tandis qu'il était couché sur son lit de mort, se reposant sur ma poitrine (et à ce moment-là j'étais blessé, comme les hommes le sont souvent, par le comportement d'un de mes amis), il me dit : « *Ô mon fils, je vais te révéler un principe de la foi, qui, si tu t'y attaches fermement, te délivrera de toutes tes peines. Quel que soit le bien ou le mal que Dieu crée, en aucun lieu et en aucune circonstance, ne te rebelle pas contre Son action et ne sois pas attristé dans ton cœur.* » Il ne parla plus, et rendit l'âme. Que Dieu lui fasse miséricorde! Que Dieu soit satisfait de lui!

'Abd al-Karîm Abû'l-Qâsim ibn Hawâzin al-Qushayrî

A son époque, il était quelqu'un d'extraordinaire. Son rang est élevé et sa position est grande et sa vie spirituelle et ses nombreuses vertus sont bien connues des gens de notre temps. On lui doit

de remarquables sentences et des ouvrages subtils dans chaque branche du savoir. Dieu rendit ses sentiments et sa langue libres de toute erreur.

J'ai entendu qu'il disait : « *Le soufi est comme la maladie appelée* birsâm *qui commence par le délire et finit dans le silence, car quand on est parvenu à la "stabilité", on est muet.* » La vie des soufis a deux aspects : l'extase et les visions. Les visions assaillent les débutants, et l'expression de ces visions est le délire. L'extase est le lot des disciples avancés, et l'expression de l'extase, pendant que l'extase continue, est impossible. Tant qu'ils sont des chercheurs, ils prononcent des paroles exaltées qui semblent du délire même à ceux qui sont sur la voie, mais quand ils sont arrivés, ils cessent d'utiliser des mots et des signes. De même, lorsque Moïse était un débutant, tout son désir était de voir Dieu; il exprima son désir et dit : « *Ô Seigneur, montre-Toi à moi, pour que je Te voie!* » (*Qor'ân*, VII, 143). Cette expression d'un désir inassouvi ressemblait à du délire. Notre Prophète, cependant, était parvenu au but et réalisé. Quand il arriva à la « station » du désir, son désir fut annihilé et il dit : « *Je ne puis Te louer comme je le dois.* »

Abû'l-'Abbâs Ahmad ibn Muhammad al-Ashqânî

Il était un imâm dans chaque branche des sciences fondamentales et dérivées, et érudit à tous égards. Il avait rencontré un grand nombre de soufis éminents. Sa doctrine se fondait sur l'« annihilation » *(fanâ)* et son mode abstrus d'expression lui était particulier. Mais j'ai vu des sots qui l'imitaient et adoptaient ses paroles extatiques. Il n'est pas louable d'imiter même une signification spirituelle : remarquez combien il est mal d'imiter une simple expression! J'étais très intime avec lui, et il avait une sincère affection pour moi. Il était mon professeur en beaucoup de sciences. Durant toute ma vie, je n'ai jamais vu personne qui eût pour la Loi religieuse une plus grande vénération. Il était détaché de toutes les choses créées, et seul un imâm d'une profonde

sagacité pouvait bénéficier de son enseignement, en raison de la subtilité de ses exposés théologiques.

Il avait toujours éprouvé du dégoût pour ce monde et pour l'autre, et il disait : « *Chaque homme a un désir impossible, et moi aussi, j'éprouve un désir impossible, qui, j'en suis sûr, ne sera jamais réalisé, à savoir, que Dieu m'amène à une non-existence qui ne retournera jamais à l'existence.* » Il souhaitait cela, parce que les « stations » et les miracles sont tous des voiles. L'homme est tombé amoureux des voiles. Avoir le désir de la vision de la non-existence (individuelle) vaut mieux que d'être charmé par les voiles. Étant donné que Dieu le Tout-Puissant est un Être qui n'est pas non-être, quelle perte subirait Son royaume si je demeurais un non-existant qui ne sera jamais doué d'existence? C'est là un ferme principe dans une réelle annihilation *(fanâ)*.

Abû'l-Qâsim ibn 'Alî
ibn 'Abdallâh al-Gurgânî

(Puisse Dieu prolonger sa vie pour notre profit et celui de tous les musulmans!)

A son époque, il était unique et incomparable. Ses débuts furent excellents, et ses voyages effectués avec une observance scrupuleuse de la *sharia*. En ce temps-là, les cœurs de tous les soufis étaient tournés vers lui, et tous les chercheurs avaient une grande confiance en lui. Il possédait un merveilleux pouvoir de découvrir les expériences intérieures des novices, et était versé dans diverses branches du savoir. Tous ses disciples font honneur à la société dans laquelle ils vivent. S'il plaît à Dieu, il aura un excellent successeur, que toute la communauté des soufis reconnaîtra, à savoir, Abû 'Alî al-Fadl ibn Muhammad al-Fârmadhî (Que Dieu lui accorde une longue vie!) qui n'a pas omis d'accomplir son devoir à l'égard de son maître, qui s'est détourné de toutes les occupations terrestres, et qui, grâce à ce renoncement, a été fait par Dieu le porte-parole spirituel de ce vénérable shaykh.

Un jour, j'étais assis en présence du shaykh et je lui racontai mes expériences et mes visions, afin qu'il puisse les examiner, car

il avait un talent inégalé pour cela. Il écoutait avec bienveillance ce que je disais. La vanité et l'enthousiasme de la jeunesse me donnaient un désir ardent de raconter ces récits, et la pensée m'advint que peut-être le shaykh, dans ses débuts, n'avait pas joui de telles expériences, sinon il n'aurait pas témoigné d'une telle modestie à mon égard ni n'aurait été si intéressé par mon état spirituel. Le shaykh perçut ce que je pensais. « *Mon cher ami,* dit-il, *tu dois savoir que ma modestie n'est pas due à toi ou à tes expériences, mais est destinée à Celui qui cause les expériences. Elles ne te sont pas particulières, mais sont communes à tous les chercheurs de Dieu.* » En entendant cela, je fus stupéfait. Il vit ma confusion, et dit : « *Ô mon fils, l'homme n'a pas d'autre relation avec cette voie, si ce n'est que, lorsqu'il sent qu'il y est rattaché, il s'imagine l'avoir trouvée, et s'enorgueillit; mais quand il croit en être rejeté, il prend son imagination pour la réalité. Sa négation et son affirmation, sa non-existence et son existence sont de l'imagination. L'homme n'échappe jamais à la prison de l'imagination. Il convient qu'il se tienne comme un esclave à la porte et rejette de lui-même toute relation, excepté celle du service et de l'obéissance.* » Ensuite, j'eus de nombreux entretiens spirituels avec lui, mais si je devais me mettre à énoncer ses merveilleux pouvoirs, je n'y parviendrais pas.

Abû Ahmad al-Muzaffar ibn Ahmad ibn Hamdân

Tandis qu'il était à la place de la souveraineté, Dieu lui ouvrit la porte de cette voie et lui accorda la couronne des prodiges. Il parlait avec éloquence de l'annihilation et de la subsistance *(fanâ û baqâ).* Le grand shaykh Abû Sa'îd a dit : « *Je fus conduit à la cour de Dieu par la voie du service, mais Khwâja Muzaffar y fut conduit par la voie de la seigneurie* », c'est-à-dire : « Je suis parvenu à la contemplation au moyen de l'ascèse, tandis qu'il est allé de la contemplation à l'ascèse. »

J'ai entendu qu'il disait : « *Ce que les grands mystiques ont découvert en traversant les déserts, je l'ai obtenu dans la place*

d'honneur et de seigneurie. » Certaines personnes sottes et vaniteuses ont attribué cette parole à l'orgueil, mais ce n'est jamais de l'orgueil de déclarer son propre état véritable, surtout quand celui qui parle est un homme spirituel. Actuellement, Muzaffar a un successeur excellent et honoré (Khwâja Ahmad).

Khwâja Ahmad Humâd Sarakhsî a dit : « *Un jour, je suis allé voir Khwâja Muzaffar. Un homme vaniteux de Nishapur parlait de ceux qui sont annihilés et ensuite deviennent subsistants. Khwâja Muzaffar dit :* "Comment la subsistance *(baqâ)* peut-elle être attribuée à l'annihilation *(fanâ)?* L'annihilation signifie "non existant" tandis que la subsistance se rapporte à l'"existence" : chacun de ces termes contredit l'autre. Nous savons ce qu'est l'annihilation, mais quand elle n'est pas, si elle devient "existante", son identité disparaît. Les essences ne sont pas susceptibles d'annihilation. Les attributs, cependant, peuvent être annihilés, ainsi que les causes secondes. Quand les attributs et les causes secondes sont annihilées, l'Auteur des causes secondes continue à exister : Son essence n'admet pas l'annihilation." *Je ne me souviens pas des mots exacts avec lesquels Muzaffar s'est exprimé, mais c'était là ce qu'ils signifiaient.* »

A présent, je vais expliquer plus clairement ce qu'il voulait dire, afin qu'il puisse être plus généralement compris. La volonté d'un homme est un de ses attributs, et il est voilé par sa volonté par rapport à la volonté de Dieu. En conséquence, les attributs de l'homme le voilent loin de Dieu. Or, la volonté divine est éternelle et la volonté humaine est éphémère, et ce qui est éternel ne peut être annihilé. Quand la volonté divine à l'égard d'un homme devient opérante de façon permanente, sa volonté sera annihilée et son initiative personnelle disparaît.

Un jour, je vins en la présence de Khwâja Muzaffar, alors qu'il faisait extrêmement chaud, portant un habit de voyageur, avec les cheveux en désordre. Il s'adressa à moi : « *Dis-moi ce que tu désires en ce moment.* » Je répondis que je souhaitais entendre un *samâ'* (chant mystique). Il envoya immédiatement chercher un chanteur et un certain nombre de récitants. Étant jeune et enthousiaste, et rempli de l'ardeur des débutants, je devins profondé-

ment agité par les chants. Après quelque temps, lorsque cette influence pernicieuse cessa d'exercer sur moi son empire, il me demanda si cela m'avait plu. Je lui répondis que j'en avais tiré un grand plaisir. Il dit : « *Un temps viendra où ce chant ne sera pas pour toi plus que le croassement d'un corbeau. L'influence de l'audition ne dure qu'aussi longtemps qu'il n'y a pas de contemplation, et dès que la contemplation est réalisée, l'audition perd son pouvoir. Prends garde de ne pas t'y accoutumer, de peur que cela ne devienne une partie de ta nature et ne t'écarte de degrés plus élevés.* »

Chapitre 13
Soufis modernes dans différents pays

Je n'ai pas assez de place pour donner les biographies de tous et, si j'en omets, le but de ce livre ne sera pas atteint. Je vais donc indiquer seulement les noms de certains soufis et de figures spirituelles éminentes qui ont vécu à mon époque ou qui sont encore vivants, en excluant les formalistes *(ahl-i rusûm)*.

Syrie et Iraq

Shaykh Jakî ibn al-'Alâ était un shaykh éminent. Je trouvai qu'il était comme un éclair d'amour. Il était doté de signes et de preuves extraordinaires.

Shaykh Abû Ja'far Muhammad ibn al-Misbâh al-Saydalân était l'un des principaux aspirants au soufisme. Il discourait avec éloquence sur la théologie et avait un grand amour pour Husayn ibn Mansûr al-Hallâj dont je lui ai lu quelques œuvres.

Shaykh Abû'l-Qâsim Suddî était un maître qui se mortifiait et menait une très haute vie spirituelle. Il aimait tendrement les derviches, et avait une grande confiance en eux.

Fars (Perse)

Le grand shaykh Abû'l-Hasan ibn Sâliba parlait avec la plus vive éloquence du soufisme et était d'une extrême lucidité concernant l'unification *(tawhîd)*. Ses dires sont bien connus.

Le shaykh et maître Abû Ishâq ibn Shahriyâr était l'un des soufis les plus vénérables et possédait une grande autorité.

Le shaykh Abû'l-Hasan 'Alî ibn Bakrân était un grand soufi, et le shaykh Abû Muslim était hautement estimé en son temps.

Le shaykh Abû'l-Fath ibn Sâliba était un excellent successeur de son père.

Le shaykh Abû Tâlib était un homme émerveillé par les paroles de la vérité.

J'ai vu tous ceux-ci, excepté le grand shaykh Abû Ishâq.

Khouzistân, Azerbaïdjân, Tabaristân et Kish

Le shaykh Faraj, connu sous le nom de 'Akkî Zanjâni, était un homme d'excellente disposition et d'admirable doctrine.

Le shaykh Badr al-Dîn est l'un des grands hommes de cette confrérie, et ses bonnes œuvres sont nombreuses.

Pâdshâh-i Tâ'ib était profondément versé dans le mysticisme.

Le shaykh Abû 'Abdallâh Junaydî était un maître respecté.

Le shaykh Abû Tâhir Makshûf était l'une des personnes éminentes de ce temps.

Khwâja Husayn Simnân est un homme extasié et plein d'espérance.

Le shaykh Sahlagî était l'un des principaux chercheurs soufis.

Ahmad, fils du shaykh Khurqânî, était un excellent successeur de son père.

Adîb Kumandî était l'un des principaux personnages du temps.

Kirmân

Khwâja 'Alî ibn al-Husayn al-Sîrgâni était un grand voyageur. Son fils, Hakîm, est très honoré.

Le shaykh Muhammad ibn Salama était parmi les personnes éminentes de l'époque. Avant lui, il y a eu des saints cachés de Dieu et on trouve encore des jeunes gens pleins d'espoir.

Khorassân (où est maintenant l'ombre
de la faveur divine)

Le shaykh et mujtahid Abû'l-'Abbâs était le cœur de la spiritualité *(sirr-i ma'anî)* et menait une vie sainte.

Khwâja Abû Ja'far Muhammad ibn 'Alî al-Hawâri est l'un des théologiens éminents de cette confrérie.

Khwâja Abû Ja'far Turshîzî était hautement estimé.

Khwâja Mahmûd de Nishapur était considéré comme une autorité par ses contemporains. Il était très éloquent.

Le shaykh Muhammad Ma'shûq avait un état spirituel élevé et était rayonnant d'amour.

Khwâja Rashîd Muzaffar, fils d'Abû Sa'îd, sera, on peut l'espérer, un exemple pour tous les soufis et une cible vers laquelle se tourneront leurs regards.

Khwâja shaykh Ahmad Hammadî de Sarakhs était le plus grand défenseur de la religion de son époque. Il resta en ma compagnie pendant quelque temps et je fus témoin de nombreuses expériences merveilleuses qu'il eut.

Le shaykh Ahmad Najjar Samarqandî, qui résidait à Merv, était le sultan de son époque.

Le shaykh Abû'l-Hasan 'Alî ibn Abû 'Alî al-Aswad fut un excellent successeur de son père et était sans égal pour la sublimité de son aspiration et la sagacité de son intelligence.

Il serait difficile de mentionner tous les shaykhs du Khorassân. J'en ai rencontré trois cents dans cette seule province, lesquels possédaient de tels dons spirituels qu'un seul d'entre eux aurait suffi au monde entier. Car le soleil de l'amour et l'heureuse fortune de la voie soufie rayonnent au Khorassân.

Transoxiane

Le khwâja et imâm, honoré de tous, Abû Ja'far Muhammad ibn al-Husayn al-Haramî, est un homme extatique et enivré, qui a une grande affection pour les chercheurs de Dieu.

Khwâja Abû Muhammad Bângharî mena une vie spirituelle très noble et ses pratiques étaient dénuées de faiblesse.

Ahmad Ilâqî était le shaykh de son temps. Il renonça aux formes et coutumes.

Khwâja 'Ârif était sans rival à son époque.

'Alî ibn Ishâq était vénéré et très éloquent.

Je les ai rencontrés et me suis rendu compte du degré atteint par chacun d'eux. Ils étaient tous de grands maîtres spirituels.

Ghazna

Abû'l-Fadl ibn al-Asadî était un maître vénérable, avec des preuves éclatantes et des miracles manifestes. Il était comme un éclair du feu de l'amour. Sa vie spirituelle était fondée sur le secret *(talbîs)*.

Isma'îl al-Shâshî était un maître hautement estimé. Il suivait la voie du « blâme » *(malâma)*.

Le shaykh Sâlar-i Tabarî était l'un des théologiens soufis, d'une spiritualité élevée.

Le shaykh Abû 'Abdallâh Muhammad ibn al-Hakîm, connu sous le nom de Murîd, était un homme ivre de Dieu, et il n'était égalé par aucun contemporain dans le domaine qui lui était propre. Son état était caché au commun des gens, mais ses signes et ses preuves étaient manifestes, et son état était meilleur en compagnie que dans une rencontre banale.

Le shaykh Sa'îd ibn Abî Sa'îd al-'Ayyâr était un rapporteur de Traditions prophétiques. Il avait connu de nombreux shaykhs et était un homme d'une spiritualité puissante et d'une grande connaissance, mais il avait choisi la voie du secret et dissimulait son véritable caractère.

Khwâja Abû'l-'Alâ 'Abd al-Rahîm ibn Ahmad al-Sughdî est

honoré par tous les soufis, et mon cœur est bien disposé à son égard. D'une haute spiritualité, il est versé dans diverses branches du savoir.

Le shaykh unique Qaswarat ibn Muhammad al-Jardîzî a une affection sans bornes pour les soufis et témoigne à tous du respect. Il a connu de nombreux shaykhs.

En raison des fermes convictions des habitants et des savants de cette ville, j'ai bon espoir que dorénavant y apparaîtront des personnes en qui nous croirons, et que ces gens égarés qui ont pénétré dans Ghazna et ont rendu les apparences du soufisme abominables, en seront chassés et que cette cité redeviendra la demeure des saints et des hommes vénérables, si Dieu le veut!

A présent, nous allons revenir sur l'explication des différences entre les confréries et leurs croyances.

Chapitre 14
Doctrines des différentes confréries soufies

J'ai déjà indiqué, dans la notice concernant Abû'l-Hasan Nûrî, que les soufis se divisent en douze branches, dont deux sont réprouvées et dix approuvées. Chacune de ces dix confréries a un excellent système doctrinal concernant l'ascèse *(mujâhada)* et la contemplation *(mushâhada)*. Bien qu'elles diffèrent l'une de l'autre dans leurs pratiques dévotionnelles et leurs disciplines ascétiques, elles s'accordent sur les principes fondamentaux et dérivés de la Loi religieuse *(sharia)* et de l'unification *(tawhîd)*. Abû Yazîd dit : « *Le désaccord des savants des sciences religieuses* ('ulamâ) *est une miséricorde, excepté en ce qui concerne le détachement et l'unification.* » Il y a une célèbre tradition prophétique en ce sens. L'essence véritable du soufisme se trouve dans les paroles des shaykhs; les divergences sont superficielles et ne concernent que les coutumes. C'est pourquoi je vais brièvement spécifier les multiples explications du soufisme et montrer le principe sur lequel la doctrine de chaque confrérie se fonde, afin que l'étudiant puisse discerner et comprendre.

Les muhâsibîs

Ils sont les disciples d'Abû 'Abdallâh Hârith ibn Asad al-Muhâsibî qui, de l'avis unanime de tous ses contemporains, était un homme mortifié et d'une grande influence spirituelle, et versé dans la théologie, la jurisprudence et le mysticisme.

Il évoquait le détachement du monde et l'unification, et ses relations avec Dieu, tant intérieures qu'extérieures, étaient sans reproche. La particularité de sa doctrine est qu'il ne compte pas la satisfaction *(ridâ)* parmi les « stations » *(maqâmât)* mais l'inclut dans les « états spirituels » *(ahwâl)*. Il fut le premier à soutenir cette opinion qui fut adoptée par les gens du Khorassan. Les habitants de l'Iraq, au contraire, affirmèrent que la « satisfaction » est l'une des « stations », et que c'est le *summum* de la confiance en Dieu *(tawakkul)*. La controverse entre eux a continué jusqu'à ce jour.

De la véritable nature de la « satisfaction »

En premier lieu, je vais exposer la véritable nature de la « satisfaction » et ses diverses sortes; secondement, j'expliquerai la véritable signification des termes « station » *(maqâm)* et « état » *(hâl)* et la différence entre eux.

La « satisfaction » est de deux sortes : la satisfaction de Dieu avec l'homme et la satisfaction de l'homme avec Dieu. La satisfaction divine consiste en ce que Dieu veuille que l'homme soit récompensé pour ses bonnes actions, et dans le fait qu'Il lui accorde Sa grâce. La satisfaction humaine concerne l'accomplissement par l'homme des ordres de Dieu et sa soumission à Ses décrets. La satisfaction de Dieu précède celle de l'homme, car avant que l'homme ne soit divinement aidé, il ne se soumet pas au décret de Dieu, et n'obéit pas à Ses ordres, car la satisfaction de l'homme se rattache à la satisfaction de Dieu et subsiste par elle.

En résumé, la satisfaction humaine est de l'équanimité à l'égard du destin, qu'il retienne ou octroie, et la fermeté spirituelle dans la façon de considérer les événements, qu'ils soient la manifestation de la Beauté divine *(jamâl)* ou de Sa Majesté *(jalâl)*, de sorte

qu'il sera indifférent à un homme d'être consumé dans le feu du courroux ou illuminé par la lumière de la miséricorde, parce que le courroux et la miséricorde sont tous deux des signes de Dieu, et tout ce qui procède de Dieu est bon à ses yeux.

Le commandeur des croyants, Husayn ibn 'Alî, fut interrogé au sujet de la parole d'Abû Dharr Ghifârî : « *Je préfère la pauvreté à la richesse et la maladie à la santé.* » Husayn répondit : « *Dieu ait pitié d'Abû Dharr! mais je dis que quiconque observe l'excellent choix que Dieu a fait pour lui ne désire rien d'autre que ce que Dieu a choisi pour lui.* » Quand un homme prend conscience du choix de Dieu et renonce à son propre choix, il est libéré de tout chagrin. Ceci, cependant, ne vaut pas dans l'état d'absence loin de Dieu *(ghayba);* cela requiert l'état de présence avec Dieu *(hudûr),* parce que la « satisfaction » chasse les chagrins et guérit l'insouciance, elle purifie le cœur des pensées relatives à un autre que Dieu, et le délivre des liens de la tribulation : la délivrance est une caractéristique de la « satisfaction ».

Du point de vue de l'éthique, la satisfaction est l'acquiescement de celui qui croit fermement que Dieu le voit en toute circonstance. Il existe quatre catégories de telles personnes : 1. ceux qui sont satisfaits du don de Dieu, qui est la connaissance *(ma'rifa);* 2. ceux qui sont satisfaits du bonheur, qui est ce monde; 3. ceux qui sont satisfaits de l'affliction qui consiste en diverses épreuves; 4. ceux qui sont satisfaits d'être choisis, ce qui est l'amour.

Celui qui regarde le don à partir du Donateur l'accepte avec son âme et, quand il l'a ainsi accepté, l'ennui et le chagrin disparaissent de son cœur. Celui qui à partir du don considère le Donateur perd le don et parcourt le sentier de la satisfaction par son propre effort. Or, l'effort est pénible et difficile, et la connaissance mystique n'est réalisée que lorsque sa véritable nature est divinement révélée; et étant donné que la connaissance, quand elle est recherchée par l'effort, est une prison et un voile, une telle connaissance est une illusion.

Celui qui est satisfait avec ce monde, sans Dieu, est entraîné dans la destruction et la perdition, parce que le monde entier n'a pas une valeur telle qu'un ami de Dieu lui attache son cœur ou

qu'aucun souci pour lui ne pénètre dans son esprit. Le bonheur n'est le bonheur que lorsqu'il conduit au Donateur de bonheur, autrement, c'est un malheur.

Celui qui est satisfait avec l'affliction que Dieu lui envoie est satisfait parce que dans l'affliction il voit l'Auteur Lui-même et peut endurer sa souffrance en contemplant Celui qui la lui a envoyée; en fait, il ne la considère pas comme douloureuse, tant est grande sa joie à contempler son Bien-Aimé.

Enfin, ceux qui sont satisfaits d'être choisis par Dieu sont Ses amoureux qui, dans la joie ou la peine, considèrent que leur propre existence est peu de chose; ceux dont les cœurs demeurent dans la présence de la pureté, et dans le jardin de l'intimité; qui n'ont aucune pensée des choses créées et ont échappé aux liens des « stations » et des « états » et se sont consacrés à l'amour de Dieu. Leur satisfaction n'entraîne pour eux aucune perte, car la satisfaction avec Dieu est un paradis.

Section

On rapporte que Moïse dit : « *Ô mon Dieu, indique-moi une action que j'aurais à exécuter et qui Te rendrait satisfait.* » Dieu répondit : « *Tu en serais incapable, ô Moïse!* » Alors, Moïse se prosterna, adorant Dieu et Le suppliant et Dieu lui envoya une révélation, disant : « *Ô fils de 'Imrân, Ma satisfaction consiste en ce que toi tu sois satisfait de Mon ordre.* » Lorsqu'un homme est satisfait des décrets de Dieu, c'est un signe que Dieu est satisfait de lui.

Bishr Hâfi demanda à Fudayl ibn 'Iyâd si c'est l'ascèse *(zuhd)* ou la satisfaction qui est meilleure. Fudayl répondit : « *La satisfaction, car celui qui est satisfait ne désire rien* », mais celui qui est un ascète a des désirs, c'est-à-dire que, après le degré de l'ascétisme, il y a un autre degré plus élevé, qui est toujours l'objet des désirs de l'ascète. Mais au-dessus du degré de la satisfaction, il n'y a pas de degré plus élevé tel qu'un mystique « satisfait »

puisse le souhaiter. Sache que le sanctuaire est supérieur à la porte. Ceci montre que la doctrine de Muhâsibî est correcte, à savoir que la « satisfaction » appartient à la catégorie des « états spirituels » et des dons divins, non aux « degrés » qui sont acquis par l'effort.

Le Prophète disait dans ses prières : « *Ô mon Dieu, je Te demande la satisfaction après la venue de ce que Tu as décrété.* » C'est-à-dire : Garde-moi dans une condition telle que lorsque Ton décret m'adviendra, le destin puisse me trouver satisfait de sa venue. Ici, il est affirmé que la satisfaction proprement dite est postérieure à la venue du Destin, parce que, si elle la précédait, elle consisterait seulement en la résolution d'être satisfait, ce qui ne correspond pas à la véritable satisfaction.

Abû'l-'Abbâs ibn 'Atâ dit : « *La satisfaction, c'est que le cœur accepte le choix éternel de Dieu pour Sa créature.* » Dans tout ce qui lui advient, il doit reconnaître la volonté et les décrets éternels de Dieu et ne pas être affligé, mais l'accepter joyeusement.

Hârith Muhâsibî, l'auteur de la doctrine, dit : « *La satisfaction est la paix du cœur à l'égard des événements qui proviennent des décrets divins.* » C'est là une doctrine juste, parce que la paix et la tranquillité du cœur ne sont pas des qualités acquises par l'homme, mais des dons divins. Et à l'appui de l'opinion que la satisfaction est un « état », non une « station », on cite l'histoire de 'Utba al-Ghulâm qui une nuit ne dormit pas, mais ne cessa de répéter : « *Si Tu me châties, je T'aime, et si Tu as pitié de moi, je T'aime.* » La souffrance de Ton châtiment et le plaisir de Ta bonté affectent seulement le corps, alors que l'ardeur réside dans le cœur, qui n'est pas atteint par cela. Cette pensée corrobore l'opinion de Muhâsibî. La satisfaction est le résultat de l'amour, car l'amoureux est satisfait de ce qui est réalisé par le Bien-Aimé; Abû 'Uthmân Hîri dit : « *Durant les quarante dernières années, Dieu ne m'a jamais placé dans un état qui me déplût ou ne m'a amené à un autre état qui me mécontentât.* » Ce propos montre une satisfaction continuelle et un amour parfait.

L'histoire du derviche qui tomba dans le Tigre est bien connue :

voyant qu'il ne savait pas nager, un homme lui cria de la rive : « *Dois-je appeler quelqu'un pour te tirer de l'eau?* » Le derviche dit : « *Non. — Alors tu veux te noyer?* » Le derviche dit : « *Non. — Alors, qu'est-ce que tu veux?* » Le derviche répondit : « *Ce que Dieu veut. Qu'ai-je à faire de vouloir?* »

Les shaykhs soufis ont prononcé de nombreuses sentences concernant la satisfaction; elles diffèrent dans les termes, mais s'accordent sur les deux principes que j'ai mentionnés.

La distinction entre un « état » / hâl *et une « station »* / maqâm

Il vous faut savoir que ces deux termes sont communément employés par les soufis, et il est nécessaire que l'étudiant les connaisse. Je dois examiner cette question ici.

La « station » *(maqâm)* désigne le fait de « se tenir » dans la voie de Dieu, en accomplissant les obligations relatives à cette « station » et en la conservant jusqu'à ce que l'on comprenne sa perfection autant qu'il est possible à un homme. On n'est pas autorisé à quitter cette « station » sans se conformer aux obligations qui en découlent. Ainsi, la première « station » est le repentir *(tawba)*, puis vient la conversion *(inâba)*, puis le renoncement *(zuhd)*, puis la confiance en Dieu *(tawakkul)*, et ainsi de suite : il n'est pas permis de prétendre à la conversion sans repentir, ou au renoncement sans conversion, ou à la confiance en Dieu sans renoncement.

L'« état » *(hâl)*, par ailleurs, descend de Dieu dans le cœur d'un homme, sans qu'il soit capable de le repousser quand il lui advient, ou de l'attirer quand il s'en va, par son propre effort. Tandis que le terme « station » indique la voie du chercheur et ses progrès dans le domaine de l'effort, et son rang devant Dieu en proportion de ses mérites, le terme « état » désigne la faveur et la grâce que Dieu octroie au cœur de Son serviteur, et qui ne dépend d'aucune ascèse. La « station » appartient à la catégorie des actes, l'« état » à la catégorie des dons. Ainsi, l'homme qui a une « station » l'obtient par sa propre ascèse, tandis que l'homme qui a

un « état » est mort à lui-même et il vit dans cet « état » que Dieu crée en lui.

Ici, les shaykhs diffèrent d'opinions. Certains affirment qu'un « état » *(hâl)* peut être permanent, tandis que d'autres s'opposent à ce point de vue. Hârith Muhâsibî soutenait qu'un « état » peut être permanent. Il disait que l'amour et la nostalgie, le « resserrement » *(qabd)* et l'« expansion » *(bast)* sont des « états » : s'ils ne peuvent être permanents, alors l'amoureux n'en serait pas un, et jusqu'à ce que l'« état » d'un homme devienne son attribut *(sifa)*, le nom de cet « état » ne s'applique pas à bon droit à lui. Pour cette raison, il prétend que la « satisfaction » *(ridâ)* est l'un des « états », et la même opinion est exprimée dans la parole d'Abû 'Uthmân : « *Durant les quarante dernières années, Dieu ne m'a jamais placé dans un "état" qui me déplaise.* »

D'autres shaykhs nient qu'un « état » puisse être permanent. Junayd a dit : « *Les "états" sont comme des éclairs : leur permanence n'est qu'une illusion suggérée par l'âme charnelle* (nafs). » Certains ont dit, de la même façon : « *Les "états" sont semblables à leur nom.* » C'est-à-dire : Lorsqu'ils descendent dans le cœur, ils sont présents à un moment, et le moment d'après disparaissent. Ce qui est permanent devient un attribut, et les attributs subsistent dans un objet qui doit être plus parfait que les attributs eux-mêmes; et ceci réduit la doctrine selon laquelle les « états » sont permanents, à une absurdité.

J'ai signalé la distinction entre « état » et « station », afin que vous puissiez savoir ce que signifient ces termes chaque fois qu'ils se présentent dans le lexique des soufis ou dans le présent ouvrage.

En conclusion, sachez que la « satisfaction » est la fin des « stations » et le commencement des « états » ; c'est une « demeure » dont un côté repose sur l'acquisition et l'effort, et l'autre côté sur l'amour et l'extase : il n'existe pas de « station » qui lui soit supérieure. A ce stade, l'ascèse cesse. Ainsi, son commencement se trouve dans la catégorie des acquisitions obtenues grâce à un effort, et sa fin, dans la catégorie des dons divinement accordés. On peut l'appeler soit une « station », soit un « état ».

Telle est la doctrine de Muhâsibî concernant la théorie du soufisme. En pratique, toutefois, il n'érigeait pas cette distinction en principe, il avait seulement coutume de mettre en garde ses disciples contre les actions et les expressions qui, bien que bonnes en elles-mêmes, pourraient être considérées comme mauvaises. Par exemple, il avait un oiseau qui criait très fort. Un jour, Abû Hamza de Bagdad, qui était le disciple de Hârith et un homme extatique, vint le voir. L'oiseau pépia et Abû Hamza poussa un cri. Hârith se leva et saisit un couteau, en criant : « *Tu es un impie* », et il l'aurait tué si les disciples ne les avaient séparés. Alors, il dit à Abû Hamza : « *Deviens un musulman, ô mécréant!* » Les disciples s'écrièrent : « *Ô shaykh, nous savons tous qu'il est l'un des saints élus et un croyant en l'Unicité, pourquoi le shaykh le regarde-t-il avec soupçon?* » Hârith répondit : « *Je ne le soupçonne pas : ses opinions sont excellentes, et je sais qu'il est un profond croyant dans l'Unicité divine, mais pourquoi agit-il comme s'il était de ceux qui croient à l'incarnation et qu'il partageait leur doctrine? Si un oiseau dénué d'intelligence gazouille à sa manière, capricieusement, pourquoi se comporte-t-il comme si son cri était la voix de Dieu? Dieu est indivisible, et l'Éternel ne s'incarne pas, ni ne s'unit aux phénomènes, ni ne se mêle à eux.* » Quand Abû Hamza comprit la pensée du shaykh, il dit : « *Ô shaykh, bien qu'en théorie, j'ai raison, néanmoins, puisque mon action ressemblait aux actions des hérétiques, je me repens et me retire.* »

Et moi, Abû 'Alî 'Uthmân al-Jullâbî, je demande continuellement à Dieu qu'Il m'accorde une telle conduite, mais cela est impossible si l'on fréquente les égarés de ce monde, car leur hostilité est éveillée contre vous si vous ne vous associez pas à leur hypocrisie et leur ostentation.

Le Prophète a dit : « *Celui qui croit en Dieu et à la Résurrection, ne doit pas se mettre en situation d'être accusé.* »

On raconte beaucoup d'anecdotes à propos de Hârith, mais je n'ai fait que les résumer.

Je me réfugie en Dieu contre l'ignorance et l'égarement!

Les qassârîs

Ils sont les disciples d'Abû Sâlih Hamdûn ibn Ahmad ibn 'Umar al-Qassâr; il était un grand savant et un soufi éminent. Sa doctrine était celle de la manifestation et de la divulgation du « blâme » *(malâma)*. Il disait : « *La connaissance que Dieu a de toi est meilleure que la connaissance qu'en ont les hommes* » : tes relations avec Dieu en secret doivent être meilleures que tes relations avec les hommes en public, car ta préoccupation des hommes est le plus grand voile entre toi et Dieu. J'ai parlé d'al-Qassâr dans le chapitre sur le « blâme ».

Il raconte l'histoire suivante : « *Un jour, tandis que je marchais dans le lit de la rivière, dans le quartier de Hira à Nishapur, je rencontrai Nûh, brigand célèbre pour sa générosité, qui était le chef de tous les brigands de Nishapur. Je lui demandai :* « Ô Nûh, qu'est-ce que la générosité? » *Il répondit :* « Ma générosité, ou la tienne? » *Je dis :* « Décris-les toutes les deux. » *Il répondit :* « Pour moi, c'est enlever mon manteau et porter un froc rapiécé et pratiquer la conduite appropriée à ce vêtement, afin de pouvoir devenir un soufi et de m'abstenir du péché, à cause de la honte que j'éprouve devant Dieu; mais pour toi, c'est de retirer ton froc rapiécé afin de ne pas être trompé par les hommes et que les hommes ne puissent être trompés par toi; ma générosité serait l'observance formelle de la Loi, tandis que la tienne serait l'observance spirituelle de la vérité. » Et c'est là un principe très sûr.

Les tayfûrîs

Ce sont les disciples d'Abû Yazîd Tayfûr ibn 'Isâ ibn Surûshan al-Bistâmî, un grand et éminent soufi. Sa doctrine est le ravissement *(ghalaba)* et l'enivrement *(sukr)*. Un désir ardent pour Dieu et l'enivrement de l'amour ne peuvent être acquis par des êtres humains, et il est vain de revendiquer, et absurde d'imiter, ce qui se situe au-delà de la possibilité d'acquisition. L'enivrement n'est pas un attribut humain et l'homme n'a pas le pouvoir de l'attirer

à lui. L'homme enivré est transporté et ne se concentre pas sur les êtres créés de telle sorte qu'il manifeste une qualité quelconque impliquant un effort conscient.

Les shaykhs soufis s'accordent à dire que personne n'est un modèle convenable pour autrui, à moins d'être ferme, et d'avoir échappé à l'empire des « états »; mais certains admettent que la voie de l'enivrement et de l'extase peut être parcourue sans effort, parce que le Prophète a dit : « *Pleurez, ou sinon faites comme si vous pleuriez!* » Or, imiter les autres par amour de l'ostentation est pur associationnisme, mais c'est différent si le but de l'imitateur est que Dieu puisse peut-être l'élever au rang de ceux qu'il a imités, selon la parole du Prophète : « *Quiconque se rend semblable à des gens devient l'un d'entre eux.* » Et l'un des shaykhs a dit : « *Les contemplations* (mushâhadât) *sont le résultat des mortifications* (mujâhadât). » Mon opinion personnelle est que, bien que l'ascèse soit toujours excellente, l'enivrement et l'extase ne peuvent aucunement être acquis, ils ne peuvent être provoqués par les mortifications qui, en elles-mêmes, ne deviennent jamais une cause d'enivrement.

Je vais maintenant exposer les différentes opinions des shaykhs concernant la véritable nature de l'enivrement *(sukr)* et de la sobriété *(sahw)* afin que ces difficultés puissent être résolues.

Sur l'enivrement et la sobriété

Sachez que l'« enivrement » et « l'extase » sont des termes utilisés par les mystiques pour désigner l'extase de l'amour pour Dieu, tandis que le terme « sobriété » exprime l'obtention de ce qui est désiré. Certains placent le premier au-dessus du second, et d'autres pensent le contraire. Abû Yazîd et ses disciples préfèrent l'enivrement à la sobriété. Ils disent que la sobriété implique la persistance et l'équilibre des attributs humains, lesquels sont le plus grand voile entre Dieu et l'homme, alors que l'enivrement implique la destruction des attributs humains, tels que la prévision et le choix, et l'annihilation en Dieu du contrôle de soi chez l'homme, de telle sorte que seules survivent en lui les facultés qui n'appar-

tiennent pas au genre humain, lesquelles sont les plus complètes et les plus parfaites.

Ainsi, David se trouvait dans l'état de sobriété; il accomplit un acte que Dieu lui attribua et dit : « *David tua Goliath* (*Qor'ân*, II, 251); mais notre Prophète était dans l'état d'enivrement; il effectua une action que Dieu attribua à Lui-même et dit : « *Tu ne lançais pas toi-même les traits quand tu les lançais mais Dieu les lançait* » (*Qor'ân*, VII, 17). Combien grande est la différence entre ces deux hommes! L'attribution d'un homme à Dieu vaut mieux que l'attribution de l'acte de Dieu à un homme, car, dans ce dernier cas, l'homme agit par lui-même, tandis que dans le premier, il agit par Dieu.

Junayd et ses disciples préfèrent la sobriété à l'enivrement. Ils estiment que l'enivrement est mauvais, car il entraîne la perturbation d'un état normal, la perte de la raison et du contrôle de soi; étant donné que le principe de toutes les choses est recherché par la voie de l'annihilation ou de la subsistance, ou de l'effacement ou de l'affirmation, le but de la recherche ne peut être atteint que si le chercheur est sain d'esprit.

La cécité ne peut jamais libérer de l'esclavage et de la corruption des phénomènes. Que les hommes demeurent sous l'empire des phénomènes et oublient Dieu, cela provient de ce qu'ils ne voient pas le monde tel qu'il est vraiment : s'ils le voyaient dans sa réalité, ils lui échapperaient. La vision est de deux sortes : quand on regarde, on voit soit du point de vue de la permanence *(baqâ)*, soit du point de vue de l'annihilation *(fanâ)*.

Par la vision de la permanence, l'on perçoit que l'univers tout entier n'est pas permanent, car les phénomènes ne le sont pas. Et si l'on regarde du point de vue de l'annihilation, on constate que toutes les choses créées sont non-existantes en présence de la pérennité de Dieu. Dans les deux cas, on se détourne des créatures.

C'est pour cette raison que le Prophète disait dans ses prières : « *Ô mon Dieu, montre-moi les choses telles qu'elles sont!* » Quiconque les voit ainsi découvre la paix. Or, une telle vision ne peut être obtenue que dans l'état de sobriété et ceux qui sont enivrés l'ignorent. Quand Moïse était enivré, il ne put supporter une épi-

phanie, mais tomba évanoui (*Qor'ân*, VII, 143); mais notre Prophète était sobre, il contemplait continuellement la même manifestation de gloire avec une conscience toujours croissante, durant toute la route à partir de La Mecque, jusqu'à ce qu'il se tînt à deux portées d'arc de la Présence divine (voir *Qor'ân*, LIII, 9).

Mon shaykh, qui suivait la doctrine de Junayd, avait coutume de dire que l'enivrement est le terrain de jeux des enfants et la sobriété le champ de bataille des hommes. Je dis, d'accord avec mon Shaykh, que la perfection de l'état de l'homme enivré est la sobriété. Le degré le plus inférieur de la sobriété consiste à considérer l'impuissance de l'humanité; en conséquence, une sobriété plutôt mauvaise est préférable à un enivrement inévitablement mauvais.

On raconte qu'Abû 'Uthmân Maghrîbî, dans la première partie de sa vie, passa vingt années dans la retraite, demeurant dans des déserts où il n'entendit jamais le son d'une voix humaine, jusqu'à ce que son corps fut émacié et que ses yeux furent devenus aussi petits que le chas d'une aiguille. Au bout de vingt ans, il lui fut ordonné de retourner auprès des hommes. Il résolut de commencer par les hommes de Dieu qui restaient auprès du sanctuaire de La Mecque; ainsi, il obtiendrait une plus grande bénédiction. Les shaykhs de La Mecque, avisés de sa venue, vinrent à sa rencontre. Le trouvant si changé qu'il ressemblait à peine à une créature humaine, ils lui dirent : « *Ô Abû 'Uthmân , pourquoi es-tu parti, qu'as-tu vu et obtenu, et pourquoi es-tu revenu ?* » Il répondit : « *Je suis parti à cause de l'enivrement, et j'ai vu que l'enivrement était un mal, et j'ai obtenu le désespoir; et je suis revenu épuisé.* » Tous les shaykhs dirent : « *Ô Abû 'Uthmân, il n'est pas licite que quelqu'un après toi explique la signification de la sobriété et de l'enivrement, tu as éclairci toute l'affaire et tu as montré en quoi l'enivrement est mauvais.* »

L'enivrement, c'est s'imaginer que l'on est annihilé tandis que les attributs en réalité subsistent : et cela est un voile. La sobriété, en revanche, est la vision de la permanence tandis que les attributs sont annihilés, et c'est là un véritable dévoilement. Il est absurde de supposer que l'enivrement est plus proche de l'anni-

hilation que ne l'est la sobriété, et que l'enivrement est une qualité plus grande que la sobriété; et tant que les attributs humains se fortifient, l'homme devient de plus en plus ignorant; mais quand ils commencent à diminuer, les chercheurs de la vérité peuvent mettre leur espoir en lui.

On rapporte que Yahyâ ibn Mu'âdh écrivit à Abû Yazîd : « *Que dis-tu de quelqu'un qui boit une seule goutte de l'océan de l'amour et devient ivre?* » Abû Yazîd répondit : « *Que dis-tu de celui qui, si tous les océans du monde étaient remplis du vin de l'amour, les boirait tous et crierait encore pour étancher sa soif?* » Les gens s'imaginent que Yahyâ parlait de l'enivrement et Abû Yazîd de la sobriété, mais c'est l'inverse qui est vrai. L'homme « sobre » est celui qui est incapable de boire même une seule goutte, et l'homme « ivre » est celui qui boit tout et désire encore boire. Le vin étant le moyen de l'ivresse, mais l'ennemi de la sobriété, l'ivresse réclame ce qui lui est homogène, tandis que la sobriété ne trouve pas plaisir à boire.

Il existe deux sortes d'enivrement : avec le vin de l'amitié *(mawadda)* et avec la coupe de l'amour *(mahabba)*. La première est « causée » *(ma'lûl)* parce qu'elle provient de la considération du bienfait : mais la seconde n'a pas de cause, puisqu'elle provient de la considération du Bienfaiteur. Celui qui considère le bienfait voit de par lui-même et par conséquent se voit lui-même, mais celui qui considère le Bienfaiteur voit par Lui, et en conséquence, ne se voit pas lui-même de sorte que, bien qu'enivré, son ivresse est de la sobriété.

La sobriété est aussi de deux sortes : la sobriété dans l'insouciance *(ghafla)* et la sobriété dans l'amour *(mahabba)*. La première est le plus grand des voiles, mais la seconde est le plus grand dévoilement. La sobriété qui se rattache à l'insouciance est en réalité un enivrement, tandis que celle qui se relie à l'amour, bien qu'étant de l'ivresse, est en réalité de la sobriété. Quand le principe est fermement établi, la sobriété et l'enivrement se ressemblent, mais quand le principe est occulté, toutes deux perdent leur fondement.

En résumé, quand il s'agit de véritables mystiques, la sobriété

et l'enivrement sont l'effet d'une différence et quand le Seigneur de la vérité manifeste Sa beauté, la sobriété aussi bien que l'enivrement semblent être des intrus, parce que les frontières de tous deux se touchent, et la fin de l'un est le commencement de l'autre, et le commencement et la fin sont des termes qui impliquent une séparation, laquelle n'a qu'une existence relative. Dans l'union, toutes les séparations sont annulées, comme le dit le poète :

« Quand se lève l'aurore de la coupe pleine de vin,
l'ivresse et la sobriété deviennent une même chose. »

A Sarakhs, il y avait deux maîtres spirituels, Luqmân et Abû'l-Fadl Hasan. Un jour, Luqmân vint chez Abû'l-Fadl et le trouva avec quelques feuilles de papier dans sa main. Il dit : *« Abû'l-Fadl, que cherches-tu dans ces papiers? »* Abû'l-Fadl répondit : *« La même chose que tu cherches sans papier. »* Luqmân dit : *« Alors, pourquoi cette différence? »* Abû'l-Fadl répondit : *« Tu vois une différence quand tu me demandes ce que je cherche. Sors de ton ivresse et deviens lucide et débarrasse-toi de ta lucidité, afin que tu puisses savoir ce que toi et moi nous recherchons. »*

Les tayfûrîs et les junaydîs sont différents dans la mesure où nous l'avons indiqué. En ce qui concerne la pratique, la doctrine d'Abû Yazîd consiste à éviter la compagnie et à choisir la retraite loin du monde, et il ordonnait à tous ses disciples d'agir comme lui. C'est là une voie méritoire et louable si on peut la suivre.

Les junaydîs

Ce sont les disciples d'Abû'l-Qâsim al-Junayd ibn Muhammad qui, en son temps, était appelé *ta'ûs al-'ulamâ* (le plus grand des savants). Il est le chef de cette confrérie et l'imâm de leurs imâms. Sa doctrine est fondée sur la sobriété et est opposée à celle des tayfûrîs, comme on l'a expliqué.

C'est la doctrine la plus connue et la plus célèbre de toutes et tous les shaykhs l'ont adoptée, bien qu'il existe de nombreuses différences dans leurs paroles sur l'éthique du soufisme. Mes

shaykhs à moi étaient tous junaydîs. Je ne puis en parler trop longuement dans ce livre; ceux qui désirent mieux connaître cette doctrine doivent rechercher de l'information ailleurs.

J'ai lu dans les « Anecdotes » que lorsque Husayn ibn Mansûr al-Hallâj dans son extase rompit toutes relations avec 'Amr ibn 'Uthmân (al-Makkî) et alla chez Junayd, celui-ci lui demanda pourquoi il était venu à lui. Husayn dit : « *Afin de rencontrer le shaykh.* » Junayd répondit : « *Je ne fréquente pas les fous. L'association exige qu'on soit sain d'esprit; si ce n'est pas le cas, le résultat est un comportement tel que le tien à l'égard de Sahl ibn 'Abdallâh Tustârî et 'Amr.* » Husayn répondit : « *Ô shaykh, la sobriété et l'enivrement sont deux attributs de l'homme, et l'homme est voilé par rapport à son Seigneur jusqu'à ce que ses attributs soient annihilés. — Ô fils de Mansûr,* dit Junayd, *tu es dans l'erreur concernant la sobriété et l'enivrement. La première manifeste la rectitude de l'état spirituel en relation avec Dieu, tandis que le second exprime un extrême désir et un amour ardent, et ni l'un ni l'autre ne peuvent être acquis par des efforts humains. Ô fils de Mansûr, tes paroles me paraissent dépourvues de sens et pleines d'erreurs.* »

Les nûrîs

Ce sont les disciples d'Abû'l-Hasan Ahmad ibn Muhammad Nûrî, l'un des plus éminents et illustres savants soufis. Le principe de sa doctrine est de considérer que la pauvreté *(faqr)* a une grande importance dans le soufisme. En ce qui concerne la pratique, il est d'accord avec Junayd. C'est une particularité de sa « voie » que, dans l'amitié, il préfère ce que désirent ses compagnons à ce qu'il désire lui-même, et considère que l'amitié sans abnégation *(ithâr)* est illicite. Il soutient aussi que cette camaraderie est obligatoire pour les derviches et que la retraite n'est pas louable, et que chacun doit préférer son compagnon à lui-même. On rapporte qu'il disait : « *Prenez garde à la retraite! Elle est liée à Satan; et attachez-vous à l'amitié, là se trouve la satisfaction du Dieu miséricordieux.* »

Maintenant, je vais expliquer la véritable nature de la préférence et, quand j'en arriverai au chapitre sur la compagnie et la retraite, j'exposerai les mystères de ce sujet afin de le rendre plus instructif.

Sur l'abnégation / ithâr

Dieu a dit : « *Ils les préfèrent à eux-mêmes, malgré leur pauvreté* » (*Qor'ân*, LIX, 9). Ce verset fut révélé à propos des pauvres gens spécialement parmi les Compagnons. La véritable nature de l'abnégation consiste à préserver les droits de la personne avec laquelle on s'associe, en subordonnant son propre intérêt à celui de son ami, et en prenant de la peine pour favoriser son bonheur : l'abnégation consiste à aider les autres et à mettre en pratique ce que Dieu a commandé à Son Prophète : « *Pratique le pardon; ordonne le bien; écarte-toi des ignorants* » (*Qor'ân*, VII, 199). Cette question sera expliquée de façon plus approfondie dans le chapitre sur les règles de la camaraderie.

Or l'abnégation se manifeste soit dans la camaraderie, comme on l'a indiqué, soit dans l'amour. Préférer ce que désire un ami à ce que l'on souhaite soi-même entraîne ennui et effort; mais préférer ce que veut le bien-aimé ne procure que joie et plaisir.

Il est bien connu que lorsque Ghulâm al-Khalîl persécuta les soufis, Nûrî, Raqqâm et Abû Hamza furent arrêtés et amenés au palais du calife. Ghulâm al-Khalîl supplia le calife de les mettre à mort, les dénonçant comme hérétiques, et le calife ordonna aussitôt leur exécution. Quand le bourreau s'approcha de Raqqâm, Nûrî se leva et s'offrit à la place de Raqqâm, avec la plus grande gaieté et avec soumission. Tous les spectateurs étaient ébahis. Le bourreau dit : « *Ô jeune homme, le glaive n'est pas ce que les gens désirent rencontrer aussi ardemment; et ton tour n'est pas encore arrivé.* » Nûrî répondit : « *Oui, ma doctrine est fondée sur l'abnégation. La vie est ce qu'il y a de plus précieux dans le monde : je désire sacrifier pour l'amour de mes frères les quelques instants qui me restent. A mon avis, un moment de ce monde-ci vaut mieux que mille années de l'autre monde, c'est ici le lieu*

du service, l'autre monde est celui de la proximité, et la proximité est obtenue par le service. »

La tendresse de Nûrî et la finesse de ses paroles étonnèrent le calife (qui avait été informé par un courrier de ce qui s'était passé) : il suspendit alors l'exécution des trois soufis, et chargea le juge suprême, 'Abbas ibn 'Alî, d'instruire cette affaire. Le juge, les ayant emmenés chez lui et interrogés sur les prescriptions de la Loi religieuse et de la vérité, les trouva parfaits, et éprouva du remords pour l'indifférence qu'il avait témoignée au sujet de leur sort. Alors, Nûrî dit : « *Ô cadi, bien que tu aies posé toutes les questions, tu n'as encore rien demandé, car Dieu a des serviteurs qui se lèvent et s'assoient pour Lui, et qui parlent et se taisent pour Lui, et vivent pour Lui, et qui demeurent en contemplation de Lui. S'ils étaient coupés de Sa contemplation, ils crieraient de douleur.* » Le cadi fut stupéfait de la subtilité de ses paroles et de la rectitude de son état. Il écrivit au calife : « *Si ces gens sont des hérétiques, qui dans le monde est un vrai croyant?* »

Le calife les convoqua en sa présence, et leur dit : « *Demandez-moi une faveur.* » Ils répondirent : « *La seule faveur que nous te demandions est que tu nous oublies, et que tu ne fasses pas de nous tes favoris, ni ne nous bannisses de ta cour, car ta faveur et ton déplaisir sont égaux pour nous.* » Le calife pleura et les renvoya avec honneur.

On raconte que Nafî disait : « *Ibn 'Umar*[1] *désirait manger du poisson. Je cherchai dans toute la ville, mais n'en trouvai point avant plusieurs jours. Me l'étant procuré, je donnai des ordres pour qu'il soit placé sur une galette de pain et qu'il lui soit présenté. Je remarquai une expression sur son visage quand il le reçut, mais soudain un mendiant apparut à la porte de sa maison, et il ordonna que le poisson lui soit donné. Le serviteur dit :* « Ô maître, tu as désiré du poisson depuis plusieurs jours, donne à ce mendiant quelque chose d'autre. » *Ibn 'Umar répondit :* « Ce

1. 'Abdallâh, fils du calife 'Umar.

poisson est illicite pour moi, car je l'ai effacé de mon esprit en raison de cette tradition du Prophète : « *Chaque fois que quelqu'un éprouve un désir et le repousse, et préfère un autre à lui-même, il sera pardonné.* »

J'ai lu dans les « Anecdotes » que dix derviches avaient perdu leur chemin dans le désert et étaient accablés par la soif. Ils n'avaient qu'une seule coupe d'eau, et chacun l'offrait aux autres, de sorte qu'aucun ne voulut boire, et qu'ils moururent, à l'exception d'un seul qui alors but et trouva la force de fuir. Quelqu'un lui dit : « *Si tu n'avais pas bu, cela aurait été mieux.* » Il répondit : « *La* sharia *m'obligeait à boire; si je n'avais pas bu, je me serais tué, et j'aurais été puni pour cela.* » L'autre dit : « *Alors, tes amis se sont tués? — Non,* dit le derviche, *ils ont refusé de boire pour que leurs compagnons puissent le faire. Mais quand je fus le seul survivant, je fus légalement obligé de boire.* »

'Alî, commandeur des croyants, proposa de dormir dans le lit du Prophète afin que celui-ci puisse quitter La Mecque et se réfugier dans la caverne de Sur, car cette nuit-là, les Infidèles voulaient tuer le Prophète. Dieu le Très-Haut dit aux anges Gabriel et Michael : « *J'ai fait de vous des frères; si je vous proposais que la vie de l'un de vous soit plus longue que celle de l'autre, lequel de vous deux accepterait que sa propre vie soit la plus courte?* » Tous deux répondirent qu'ils souhaiteraient avoir la vie la plus longue. Dieu leur a dit : « *Voyez la générosité et l'abnégation de 'Alî qui est comme un frère pour le Prophète! Il a choisi de mourir à la place du Prophète; et il lui a offert sa vie et il dort dans son lit. A présent, descendez sur la terre et protégez 'Alî de ses ennemis.* » Tous les deux vinrent sur terre et se placèrent l'un à la tête de 'Alî et l'autre à ses pieds. Gabriel dit : « *Ô fils d'Abu Tâlib, qui est semblable à toi! que Dieu soit fier de toi, et que tu dormes tranquillement!* »

Lors du désastre d'Ôhud, Dieu voulut éprouver les croyants. Une femme pieuse d'entre les compagnons du Prophète raconte qu'elle sortit avec un peu d'eau pour l'apporter sur le champ de bataille pour l'un de ses parents. « *J'ai vu,* dit-elle, *l'un des vénérables Compagnons gisant blessé à terre. Il me fit signe de lui donner*

un peu d'eau. Je voulais lui donner. Un autre blessé m'appela : "Donne-m'en aussi." *Le premier blessé refusa de boire et me fit signer de le donner à l'autre. Je voulus lui donner, quand un autre m'appela. Sept blessés m'appelèrent ainsi. Le septième, avant que j'arrive, mourut. Je me suis retournée pour donner l'eau aux autres. Tous les six étaient morts.* »

Parmi les Israélites, il y avait un homme pieux qui avait servi Dieu pendant quatre cents ans. Un jour, il dit : « *Ô Seigneur, si Tu n'avais pas créé ces montagnes, Tes serviteurs pourraient voyager plus facilement.* » L'ordre divin arriva à l'un des prophètes de cette époque de dire à cet homme : « *Pourquoi te mêles-tu des affaires de Mon royaume? Désormais, J'efface ton nom du registre des élus, et l'inscris dans le registre des damnés!* » En entendant cela, l'homme pieux éprouva une grande joie et se prosterna en actions de grâces. Le prophète lui dit : « *Pourquoi te prosternes-tu pour remercier d'être damné? — Mon action de grâces,* répondit l'homme pieux, *n'est pas pour la damnation, mais je suis satisfait que mon nom soit du moins écrit dans un de Ses registres. Ô prophète, j'ai une faveur à demander. Dis à Dieu :* "Puisque Tu veux m'envoyer en enfer, rends mon corps si grand que je puisse prendre la place des croyants pécheurs, et laisse-les aller au paradis". » Dieu ordonna au prophète de dire à l'homme pieux que l'épreuve qu'il avait subie n'avait pas pour but de l'humilier, mais de le faire connaître et que, le jour de la Résurrection, à la fois lui-même et ceux pour lesquels il avait intercédé seraient au paradis.

Je demandai à Ahmad Hammâdi de Sarakhs de me raconter les circonstances de sa conversion. Il répondit : « *Un jour, je partis de Sarakhs et emmenai mes chameaux dans le désert, et j'y restai un temps considérable. Je désirais toujours avoir faim et je donnais ma nourriture aux autres, et les paroles de Dieu :* "Ils les préfèrent aux autres malgré leur pauvreté" (*Qor'ân,* LIX, 9) *étaient toujours présentes à mon esprit; et j'avais une grande foi dans les soufis. Un jour, un lion affamé vint du désert, tua un de mes chameaux, se retira sur un lieu élevé et rugit. Toutes les bêtes sauvages du voisinage, l'entendant rugir, se réunirent autour*

de lui. Il déchira le chameau en morceaux et retourna à sa place sans avoir rien mangé : les autres animaux — renards, chacals, loups, etc. — se mirent à manger et le lion attendit qu'ils fussent partis. Puis il s'approcha pour manger un morceau, mais, apercevant un renard boiteux, il s'éloigna encore jusqu'à ce que le nouveau venu eut mangé tout son content. Après quoi, il vint manger un morceau. En partant, alors que j'étais témoin de cette scène, il me parla et me dit : "Ô Ahmad, préférer les autres à soi-même en matière de nourriture est un acte seulement digne des hommes bons; mais le vrai mystique est celui qui sacrifie sa vie et son âme." *A la suite de ces paroles, je renonçai à toutes mes occupations matérielles, et ce fut là le commencement de ma conversion.* »

Ja'far Khuldî dit : « *Un jour qu'Abû'l-Hasan Nûrî priait Dieu dans la solitude, j'allai l'écouter, car il était très éloquent. Il disait :* "Ô Seigneur, dans Ta connaissance, Ta puissance et Ta volonté éternelles, Tu punis les habitants de l'enfer, que Tu as créés, et si c'est Ta volonté inexorable, Tu rempliras l'enfer avec des créatures; Tu es capable de remplir cet enfer avec moi seul, et de les envoyer au paradis." *Je fus stupéfait par ses paroles, mais je rêvai que quelqu'un venait et me disait :* "Dieu t'ordonne de transmettre à Abû'l-Hasan qu'il a été pardonné à cause de sa compassion pour les créatures de Dieu et de son respect pour Dieu". »

Il était appelé Nûrî parce que, lorsqu'il parlait dans une pièce obscure, elle était tout entière éclairée par la lumière *(nûr)* de sa spiritualité. Et, par la lumière de la vérité, il lisait les plus secrètes pensées de ses disciples, de sorte que Junayd disait : « *Abû'l-Hasan est l'espion des cœurs.* »

C'est là sa doctrine personnelle. C'est un principe sûr et de grande importance aux yeux de ceux pourvus de sagacité. Rien n'est plus difficile à un homme que le sacrifice spirituel : s'abstenir de l'objet de son amour constitue un sacrifice dont Dieu fit la clé de tout le bien. Comme Il a dit : « *Vous n'atteindrez pas à la piété vraie tant que vous ne donnerez pas en aumône ce que vous aimez* » (*Qor'ân*, III, 92). Quant l'esprit d'un homme est sacrifié, que valent sa richesse, sa santé, son froc et sa nourriture? Telle est la base du soufisme.

Quelqu'un vint trouver Ruwaym et lui demanda conseil. Ruwaym dit : « *Ô mon fils, toute l'affaire consiste dans le sacrifice de ta vie. Si tu en es capable, c'est bien; sinon, ne t'occupe pas des futilités des soufis.* » Dieu a dit : « *Ne dites pas de ceux qui sont tués dans le chemin de Dieu : "Ils sont morts!" Non, ils sont vivants* » (*Qor'ân*, II, 154). La vie éternelle est obtenue par le sacrifice spirituel et le renoncement à l'intérêt personnel, en se soumettant aux commandements de Dieu et en obéissant à Ses amis. Du point de vue de la connaissance mystique *(ma'rifa)*, l'abnégation et le libre choix pour soi-même sont une séparation de Dieu, mais dans l'union à Dieu, la véritable abnégation est dans le don. Pouvoir donner représente lui-même un don de Dieu.

Tant que la voie du chercheur se rattache à l'acquisition, elle est mauvaise; mais quand l'attirance de la vérité exerce son empire, toutes ses actions sont bouleversées, et il perd tout pouvoir d'expression; on ne peut lui appliquer un nom, ni donner de lui aucune description, ni lui attribuer une qualité. A ce sujet, Shiblî a dit :

« *Je suis perdu moi-même et inconscient,*
mes attributs sont annihilés.
Aujourd'hui, je suis perdu pour toutes choses :
rien ne reste qu'une expression contrainte. »

Les sahlîs

Ils sont les disciples de Sahl ibn 'Abdallâh de Tustar, un grand et vénérable soufi, qui a déjà été mentionné. Sa doctrine enseigne l'effort, l'ascèse et la mortification, et il avait coutume d'amener ses disciples à la perfection de l'ascèse.

On raconte, dans une anecdote fameuse, qu'il conseillait à l'un de ses disciples : « *Efforce-toi de dire continuellement pendant une journée :* "Allah! Allah!" *et répète-le le lendemain et le surlendemain* », jusqu'à ce qu'il s'habituât à ne plus s'éloigner de ces mots. Puis il lui ordonna de les répéter aussi pendant la nuit, jusqu'à ce qu'ils lui devinssent si familiers qu'il les répétât durant son sommeil. Ensuite, il lui dit : « *Ne les prononce plus, mais*

laisse toutes tes facultés occupées à la mémoire de Dieu. » Le disciple agit ainsi, jusqu'à ce qu'il fut devenu absorbé dans la pensée de Dieu. Certains estiment que le *dhikr* (remémoration) de la langue éloigne *(ghafla)*, tandis que le *dhikr* du cœur rapproche de Dieu. Un jour, le disciple se trouvait dans sa maison, une poutre de bois chuta sur sa tête et la brisa. Les gouttes de sang qui tombèrent par terre écrivirent : « *Allah! Allah!* ».

La méthode des sahlîs consiste à éduquer les disciples par la mortification et les austérités; tandis que les hamdûnîs préfèrent servir et respecter les derviches; et les junaydîs recommandent de veiller sur son propre état spirituel, Dieu leur fasse miséricorde!

Le but de toutes les austérités et de la mortification est de résister à l'âme charnelle *(nafs)*, et tant qu'un homme ne connaît pas encore son âme charnelle, ses austérités ne lui servent à rien. Je vais à présent expliquer la véritable nature de l'âme charnelle, et sa connaissance, et ensuite j'exposerai la doctrine concernant la mortification et ses principes.

De l'âme charnelle / nafs
et de la passion / hawâ

Il vous faut savoir que le *nafs*, littéralement, correspond à l'essence et à la réalité de toute chose, mais dans le langage populaire ce terme est utilisé avec des significations contradictoires, tels que « esprit », « conscience », « corps » et « sang ». Les soufis, cependant, s'accordent à penser que dans le *nafs* réside l'origine et le principe du mal; tandis que certains affirment qu'il s'agit d'une substance *('ayn)* logée dans le corps, à l'instar de l'esprit *(rûh)*, d'autres l'assimilent à un attribut du corps, comme la vie. Mais tous sont unanimes à considérer que c'est par le *nafs* que se manifestent les qualités mauvaises, et qu'il est la cause immédiate des actions blâmables.

De telles actions remplissent le double registre des péchés et des vices (l'orgueil, l'envie, l'avarice, la jalousie, la colère, la haine, etc.) qui ne sont acceptables ni par la Loi religieuse, ni par la raison. Il est possible de supprimer ces défauts par l'ascèse; par

exemple, les péchés peuvent être effacés par le repentir. Les péchés appartiennent à la catégorie des attributs externes, tandis que les défauts énumérés plus haut appartiennent aux attributs internes. De même, l'ascèse est un acte externe, et le repentir une opération interne. Une caractéristique mauvaise qui apparaît *intérieurement* est purifiée par des attributs extérieurs excellents, et celle qui apparaît *extérieurement* est purifiée par des attributs intérieurs louables.

L'âme charnelle et l'esprit sont tous deux subtils et existent dans le corps, comme les démons, les anges, le paradis et l'enfer existent dans l'univers, mais l'un est le siège du bien, et l'autre le siège du mal. Le combat contre l'âme charnelle est le principal acte de dévotion, et le couronnement de tous les actes de mortification. C'est seulement là que l'homme peut se frayer un chemin vers Dieu, car la soumission à son âme charnelle entraîne la destruction de l'homme, et la résistance contre elle implique le salut. Comme Dieu le dit : « *Quant à celui qui aura redouté de comparaître devant son Seigneur et qui aura préservé son âme des passions, le paradis sera son refuge* » (*Qor'ân*, LXXIX, 40-41). Il dit aussi : « *Ceux qui ont commis un péché et que leur faute a enveloppés* » (*Qor'ân*, II, 81) et encore : « *L'âme est instigatrice du mal, à moins que mon Seigneur ne fasse miséricorde* » (*Qor'ân*, XII, 53). Et le Prophète a dit : « *Quand Dieu veut du bien à Son serviteur, Il lui montre les fautes de son âme.* » Et : « *Dieu a dit à David :* "Ô David, déteste ton *nafs* (âme charnelle), car Mon amour pour toi dépend de ta haine pour elle". »

Or, chaque attribut requiert un objet par lequel il subsiste et la connaissance de cet attribut; à savoir l'âme n'est obtenue que par la connaissance du corps tout entier; cette connaissance, à son tour, nécessite une explication des qualités de la nature humaine et de son mystère, et incombe à tous les chercheurs de la vérité : celui qui s'ignore lui-même est encore plus ignorant du reste; et si un homme est obligé de connaître Dieu, il doit d'abord se connaître lui-même, afin qu'en percevant sa propre temporalité, il puisse reconnaître l'éternité de Dieu, et saisir la permanence de Dieu (grâce à sa propre précarité). Le Prophète a dit : « *Celui qui se connaît connaît son Seigneur.* » S'il se

connaît lui-même comme périssable, il perçoit Dieu comme éternel, et s'il se connaît lui-même comme insignifiant, il voit Dieu comme Tout-Puissant, et s'il se connaît lui-même comme serviteur, il adore Dieu comme Seigneur. C'est pourquoi celui qui ne se connaît pas lui-même est éloigné de la connaissance du reste.

En ce qui concerne la connaissance de la nature humaine, et les différentes opinions existant à ce sujet, certains musulmans affirment que l'homme n'est rien d'autre qu'esprit *(rûh)* dont le corps est la cuirasse, le temple, et la demeure, afin qu'il soit préservé des atteintes que pourraient lui causer les humeurs naturelles, et qui a pour attributs la sensation et l'intelligence. Cette opinion est fausse, parce qu'un corps dont l'âme végétative *(jân)* est partie, est encore appelé un « être humain » *(insân)*; si l'âme est jointe à lui, il est « un être humain vivant », et si l'âme s'en va, il devient un « être humain mort ». Une âme végétative est logée dans le corps des animaux, cependant, ils ne sont pas appelés « êtres humains ». Si l'esprit *(rûh)* était la cause de la nature humaine, il s'ensuivrait que le principe de la nature humaine doit exister en chaque créature douée d'une âme végétative : cet argument prouve la fausseté de leur affirmation.

D'autres ont estimé que l'expression « nature humaine » s'applique à l'esprit et au corps ensemble, et qu'elle perd son sens quand les deux entités sont séparées. Quand deux couleurs, le noir et le blanc par exemple, sont conjointes dans un cheval, il est appelé « pie » *(ablaq)*, tandis que les mêmes couleurs, considérées séparément, sont appelées « noir » et « blanc ». Cette opinion est aussi inexacte, la parole de Dieu l'infirme : « *Ne s'est-il pas écoulé pour l'homme un laps de temps durant lequel il n'était pas quelque chose dont on fasse mention?* » (*Qor'ân*, LXXVI, 1). Par ce verset, il faut entendre que l'argile dont l'homme est façonné — avant que l'âme ne fût unie au corps — est appelée « homme ».

D'autres pensent que l'« homme » est un atome, situé dans le cœur, lequel est le principe de tous les attributs humains. Cette opinion aussi est absurde. Si quelqu'un est tué, si son cœur est retiré de son corps, il ne perdra pas le nom d'« être humain ». Il est convenu de rappeler que le cœur n'était pas logé dans l'être

humain avant l'âme. Certains prétendants au soufisme n'ont pu éviter une telle erreur. Ils déclarent que l'« homme » n'est pas cet être qui mange, boit, subit le changement, mais un mystère divin, dont le corps est le vêtement, situé dans les composantes de sa nature et dans l'union *(ittisâl)* du corps et de l'esprit. A cette affirmation, je réponds que le nom d'« être humain » est unanimement appliqué à des hommes fous ou sains d'esprit, à des Infidèles, à des personnes immorales et ignorantes, en lesquelles n'existe pas un tel « mystère » et qui subissent le changement et mangent et boivent : il n'y a rien d'autre appelé « homme » dans le corps, qu'il continue ou qu'il cesse d'exister.

Dieu le Tout-Puissant a donné le nom d'« homme » à la somme des substances qu'Il a mélangées en nous, à l'exclusion de celles qu'on ne trouve pas dans certains êtres humains. « *Et nous avons créé l'homme d'argile fine* », etc. (*Qor'ân*, XXIII, 12-14). En conséquence, selon la parole de Dieu qui est le plus véridique des véridiques, cette forme particulière, avec toutes ses composantes et tous les changements subis, est l'« homme ».

De manière analogue, certains sunnites ont cru que l'homme est une créature vivante dont la forme possède ces caractéristiques, et que la mort ne le prive pas de ce nom, et qu'il est doué d'une constitution précise et d'un organe particulier, tant extérieurement qu'intérieurement. Par « constitution précise », ils veulent dire qu'il a une bonne ou une mauvaise santé; et, par un « organe particulier », qu'il est fou ou sain d'esprit. Il est généralement admis que plus une forme est complète *(sahih)*, plus parfaite est sa nature.

Sachez donc que, selon l'opinion de mystiques, la plus parfaite composition de l'homme inclut trois éléments : l'esprit, l'âme et le corps; chacune de ces composantes possède un attribut qui y demeure, l'attribut de l'esprit étant l'intelligence, celui de l'âme, la passion, celui du corps, la sensation.

L'homme est un exemplaire de l'univers entier. L'univers est le nom des deux mondes et, dans l'homme, il y a une trace des deux mondes : il est composé de flegme, de sang, de bile jaune, et de bile noire; ces quatre humeurs correspondent aux quatre élé-

ments : l'eau, la terre, l'air et le feu; tandis que son âme *(jân)*, son âme charnelle *(nafs)* et son corps, correspondent au paradis, à l'enfer, et au lieu de la Résurrection. Le paradis est l'effet de la satisfaction de Dieu, et l'enfer, le résultat de Son courroux. De façon similaire, l'esprit du vrai croyant reflète la paix de la connaissance, et son âme charnelle, l'erreur qui l'éloigne de Dieu. De même que, lors de la Résurrection, le croyant doit être délivré de l'enfer avant de pouvoir parvenir au paradis et atteindre à la vision véritable et au pur amour, de même, ici-bas, doit-il se libérer de son âme charnelle et lui opposer une véritable résistance dont l'esprit est le principe pour parvenir à une proximité réelle de Dieu, et à la connaissance mystique.

Celui qui connaît Dieu en ce monde, et se détourne de tout ce qui est autre que Lui, et qui suit la voie de la Loi sainte, lors de la Résurrection ne verra pas l'enfer, et le pont *(sirât)* des âmes. En résumé, l'esprit du croyant l'appelle au paradis, dont il est l'exemplaire en ce monde, et son âme charnelle l'attire vers l'enfer, dont elle est la traduction terrestre. Il convient que ceux qui cherchent Dieu ne cessent jamais de lutter contre l'âme charnelle, afin de pouvoir ainsi renforcer l'esprit et l'intelligence qui sont la demeure du mystère divin.

Section

Les shaykhs ont prononcé beaucoup de propos concernant l'âme charnelle. Dhu'l-Nûn l'Égyptien dit : « *La vision de l'âme charnelle et ses incitations sont le pire des voiles.* » Lui obéir, c'est désobéir à Dieu, ce qui est l'origine de tous les voiles. Abû Yazîd Bistâmî dit : « *L'âme charnelle est ce qui ne se repose que dans la fausseté.* » Elle ne recherche jamais la vérité. Muhammad ibn 'Alî al-Tirmidhî dit : « *Tu désires connaître Dieu, tandis que ton âme charnelle subsiste en toi; mais ton âme charnelle ne se connaît pas elle-même, comment connaîtrait-elle un autre?* » Junayd dit : « *Obéir aux désirs de l'âme charnelle est le fonde-*

ment de l'impiété. » L'âme charnelle n'est pas reliée à la pure vérité de l'islam, elle s'efforce toujours de s'en écarter; celui qui s'écarte est un négateur; celui qui nie est adverse. Abû Sulaymân Dârâni dit : « *L'âme charnelle est traîtresse et hostile; lui résister est la meilleure des actions.* »

A présent, j'en viens à mon principal objectif, qui est d'exposer la doctrine de Sahl concernant l'ascèse et la mortification de l'âme charnelle, et d'expliquer sa véritable nature.

Sur la mortification de l'âme charnelle / nafs

Dieu a dit : « *Oui, Nous dirigerons sur nos chemins ceux qui auront combattu pour nous* » (*Qor'ân*, XXIX, 69). Et le Prophète a dit : « *Le combattant* (mujâhid) *est celui qui lutte de toutes ses forces contre lui-même pour l'amour de Dieu.* » Et il a dit aussi : « *Nous sommes revenus de la petite guerre* (al-jihâd al-asghar) *à la plus grande guerre* (al-jihâd al-akbar). » Quand on lui demanda : « *Qu'est-ce que la plus grande guerre?* » il répondit : « *C'est le combat contre l'âme charnelle* (nafs). » Ainsi, le Prophète considérait la mortification de l'âme charnelle comme supérieure à la guerre sainte contre les Incroyants, car elle est plus pénible.

Sachez que la voie de la mortification est simple et manifeste, elle est approuvée par les hommes de toutes les religions et nations, elle est suivie et pratiquée notamment par les soufis; le terme « mortification » *(mujâhada)* est courant chez les soufis de toutes catégories. Les shaykhs ont de nombreuses paroles à ce sujet.

Sahl ibn 'Abdallâh Tustârî a poussé sa pratique à l'extrême; on rapporte qu'il ne brisait son jeûne qu'une fois tous les quinze jours, et ne mangea que peu de nourriture durant sa longue vie. Alors que tous les mystiques ont insisté sur la nécessité de la mortification et ont déclaré que c'était un moyen de parvenir à la contemplation, Sahl affirmait que la mortification est la cause de la contemplation, et il attribuait à la recherche un effet puissant sur la réalisation *(yâft)*, de telle sorte qu'il regardait la vie

présente, consacrée à la recherche, comme supérieure à la vie future de la fruition. « *Si,* dit-il, *tu sers Dieu en ce monde, tu parviendras à être proche de Lui dans l'autre monde; sans ce service, il n'y aurait pas cette proximité; il s'ensuit que l'ascèse, pratiquée avec l'aide de Dieu, est la cause directe de l'union avec Lui.* »

D'autres, au contraire, estiment qu'il n'existe pas de cause directe d'union avec Dieu, et quiconque parvient à Dieu le réalise par la grâce divine, laquelle est indépendante des actions humaines. Aussi, disent-ils, le but de la mortification consiste-t-il à corriger les défauts de l'âme charnelle et non à atteindre à la véritable proximité; étant donné que l'ascèse est dans la volonté de l'homme, tandis que la contemplation est régie par Dieu, il est impossible que l'une soit la cause de l'autre. Sahl, cependant, cite, à l'appui de son opinion, la parole de Dieu : « *Oui, Nous dirigerons sur Nos chemins ceux qui auront combattu pour Nous* » (*Qor'ân,* XXIX, 69). D'après ce verset, celui qui se mortifie parviendra à la contemplation. Sahl prétend, en outre, que, puisque les Écritures révélées aux prophètes, et la Loi sainte, et toutes les prescriptions religieuses imposées aux hommes impliquent l'ascèse, elles seraient toutes erronées si la mortification n'était pas la cause de la contemplation.

Par ailleurs, à la fois dans ce monde-ci et dans l'autre, toute chose est reliée à des principes et à des causes. Si l'on dit que les principes n'ont pas de causes, cela met fin à la loi et à l'ordre : ni les obligations religieuses ne peuvent être justifiées, ni la nourriture ne sera la cause du rassasiement, ni les vêtements la cause du réchauffement. En conséquence, considérer les actions comme étant causées illustre l'Unification *(tawhîd)* et le nier aboutit à l'infirmation *(ta'tîl).* Celui qui affirme cette idée prouve l'existence de la contemplation et celui qui la nie récuse l'existence de la contemplation.

Est-ce que le dressage ne change pas les qualités animales d'un cheval sauvage en y substituant des qualités humaines, de sorte qu'il ramassera un fouet au sol et le donnera à son maître ou fera rouler une balle avec son pied? De la même façon, un enfant ignorant et de race étrangère arrive par l'éducation à parler arabe

et change sa langue maternelle pour une langue nouvelle; et un faucon est dressé à s'envoler quand on lui ordonne, et à revenir quand on l'appelle, préférant la peine de la captivité à la liberté. Et aussi, un chien impur peut parvenir, grâce à son dévouement, à être purifié après sa mort (tel le chien de la Caverne, *Qor'ân*, XVIII, 22). Au contraire, qui ne pratique pas la mortification ni les austérités est impur. On pourrait beaucoup s'étendre sur ce sujet.

Toute la *sharia* et les règles de la pratique reposent sur l'ascétisme; et le Prophète, dans l'état de proximité avec Dieu, arriva à la réalisation de ses désirs, au salut éternel et à l'innocence parfaite, tant il s'était livré aux austérités : la faim, la chasteté, les veilles, à tel point que Dieu a dit qu'Il n'avait pas envoyé le *Qor'ân* pour provoquer sa mort.

Abû Hurayra disait : « *Un jour, lors de la construction d'une mosquée, le Prophète a porté des briques, et je voyais qu'il se fatiguait. Je lui dis :* "Ô Envoyé de Dieu! Donne-moi les briques pour que je te remplace." *Il me répondit :* "Ô Abû Hurayra! Prends d'autres briques, car le lieu de la paix et de la joie, c'est l'autre monde. Ici-bas, c'est le lieu de la peine et de la souffrance." »

Ainsi, Sahl et ceux qui partagent ses idées affirment que l'enchaînement des actes de mortification est aussi nécessaire pour parvenir à l'union avec Dieu que l'agencement des mots est nécessaire pour la compréhension des idées; et de même que l'on est conduit à la connaissance du Créateur par l'assurance que l'univers a été créé, de même on est conduit à l'union avec Dieu par la connaissance et la mortification de l'âme charnelle.

Je vais maintenant exposer les arguments de ceux qui s'opposent à cette conception. Ils soutiennent que le verset du *Qor'ân* (XXIX, 69) cité par Sahl signifie en réalité : « Ceux que Nous guidons sur Nos chemins combattent de leur mieux par amour pour Nous. » Et le Prophète a dit : « *Aucun de vous ne sera sauvé par ses œuvres. — Ô Envoyé de Dieu,* s'écrièrent-ils, *même pas toi? — Même pas moi,* dit-il, *à moins que Dieu ne me recouvre de Sa miséricorde.* » Or, la mortification est une action humaine, et cette action ne peut devenir la cause du salut, lequel dépend de la volonté divine, ainsi que Dieu l'a dit : « *Dieu ouvre à la soumis-*

sion le cœur de celui qu'Il veut diriger. Il resserre et oppresse le cœur de celui qu'Il veut égarer » (*Qor'ân*, VI, 125). En affirmant Sa volonté, Il nie l'efficacité des prescriptions religieuses.

Si la mortification était la cause de l'union, Iblis n'aurait pas été damné, et si l'absence de mortification était la cause de la damnation, Adam n'aurait jamais été sauvé. Le résultat dépend de la grâce prédestinée *('inâya)*, non de l'importance des mortifications. Ce n'est pas celui qui fournit le plus d'efforts qui est le plus en sécurité, mais celui qui a le plus de grâce qui est le plus près de Dieu. Un ermite priant dans sa cellule peut être éloigné de Dieu, et un pécheur dans une taverne peut être proche de Lui. La chose la plus noble du monde est la foi d'un enfant qui n'est pas soumis à la *sharia* et qui, à cet égard, appartient à la même catégorie que les fous; si la mortification n'est pas la cause du plus noble de tous les dons, aucune cause ne s'avère nécessaire pour ce qui est inférieur.

Moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, je dis que la différence entre les deux parties dans cette controverse réside dans l'expression. L'un dit : « *Celui qui cherche, trouvera* » et l'autre dit : « *Celui qui trouve, cherchera.* » Chercher est la cause de trouver, mais il est également vrai que trouver est la cause de chercher. Les uns pratiquent la mortification en vue d'atteindre la contemplation, et les autres s'adonnent à la contemplation afin de parvenir à la mortification. La mortification se trouve dans le même rapport à la contemplation que la bénédiction divine, qui est un don de Dieu, à l'obéissance. De même qu'il est absurde de rechercher l'obéissance sans bénédiction divine, de même il est absurde de rechercher la bénédiction divine sans obéissance, et comme il ne peut exister de mortification sans contemplation, il ne peut y avoir de contemplation sans mortification. L'homme est conduit à la mortification par un éclair de la Beauté divine; étant donné que cet éclair est la cause de l'existence de la mortification, la direction *(hidayâ)* divine précède la mortification.

Or, en ce qui concerne l'argumentation de Sahl et de ses disciples, à savoir que nier la mortification implique le refus de toutes les prescriptions religieuses qui nous sont parvenues dans les

Écritures révélées aux prophètes, cette affirmation exige une correction. Les obligations religieuses et les actes de mortification ne servent qu'à confirmer les preuves de Dieu, et non à effectuer une véritable union avec Dieu. Dieu a dit : « *Si Nous avions fait descendre les anges vers eux, si les morts leur avaient parlé, si Nous avions rassemblé toutes choses devant eux, ils n'auraient cru que si Dieu l'avait voulu* » (*Qor'ân*, VI, 111). La cause de la croyance est la volonté de Dieu, non les preuves de la mortification.

Les révélations des prophètes et les prescriptions religieuses sont un moyen de parvenir à l'union, mais non pas la cause de l'union. Dans la mesure où il s'agit des obligations religieuses, Abû Bakr était dans la même position qu'Abû Jahl, mais Abû Bakr, ayant la justice et la grâce, arriva (à l'union), tandis qu'Abû Jahl ayant la justice sans la grâce, échoua. La cause de la réalisation est la réalisation elle-même, non l'action de rechercher la réalisation; si le chercheur ne faisait qu'un avec l'objet recherché, le chercheur serait uni à ce qu'il cherchait, et dans ce cas, il ne serait pas un chercheur; celui qui est arrivé est en repos, et le chercheur est dans le mouvement.

Le Prophète a dit : « *Celui qui, pendant deux jours, reste le même est dans la perte.* » Chaque jour doit être meilleur que la veille, c'est ce qui caractérise le véritable chercheur.

Par ailleurs, en ce qui concerne les arguments que les qualités d'un cheval sont modifiées par le dressage, sachez que le dressage n'est qu'un moyen de manifester les qualités qui sont déjà latentes dans le cheval, mais qui ne s'expriment pas avant son entraînement. Le dressage ne transformera jamais un âne en cheval, ni un cheval en âne, cela impliquerait un changement d'identité, il ne peut pas être considéré comme fondamental à l'égard de Dieu.

A Sahl, était imposée une ascèse qui ne dépendait pas de lui, et qu'il était incapable d'expliquer. Il n'était pas semblable à certains qui parlent de mortification sans la pratiquer. Combien il est absurde que ce qui devrait consister uniquement en actions devienne seulement des mots!

En résumé, les soufis sont unanimes à reconnaître l'existence

de l'ascèse et des autorités, mais considèrent qu'il est mal de leur attribuer de l'importance. Ceux qui nient l'ascèse ne veulent pas pour autant nier sa réalité, mais seulement refuser qu'on y prête attention, ou que l'on soit orgueilleux de ses propres actions en les considérant comme saintes, étant donné que la mortification est l'acte de l'homme, tandis que la contemplation est un état dans lequel on est maintenu par Dieu, et les actions de l'homme ne commencent à acquérir de la valeur que lorsque Dieu le maintient en cet état.

La mortification de ceux que Dieu aime est l'œuvre de Dieu en eux, sans aucun choix de leur part; elle les subjugue et les consume, c'est là une faveur divine; mais la mortification des hommes ignorants est leur œuvre personnelle en eux-mêmes et par leur propre choix : cela les trouble et les afflige. Et l'affliction est due au mal. Ne parlez pas de vos propres actions tant que vous pourrez l'éviter, et, en aucune circonstance, n'obéissez à votre âme charnelle, c'est cet être phénoménal qui est pour vous un voile. Si l'on est voilé par un seul acte, on peut être dévoilé par un autre, puisque votre être tout entier est un voile. Vous ne deviendrez pas dignes de permanence *(baqâ')* avant d'être complètement annihilés.

On raconte, dans une anecdote célèbre, que Husayn ibn Mansûr al-Hallâj vint à Kûfa, et logea dans la maison de Muhammad ibn al-Husayn al-'Alawî; Ibrâhîm Khawwâs vint aussi à Kûfa et, ayant entendu parler d'al-Hallâj, alla le voir. Al-Hallâj lui dit : « *Ô Ibrâhîm, durant ces quarante années de rattachement au soufisme, qu'as-tu gagné?* » Ibrâhîm répondit : « *J'ai obtenu la confiance* (tawwakul) *en Dieu.* » Al-Hallâj dit : « *Tu as perdu ta vie à éduquer ton intériorité : quand comptes-tu parvenir à l'annihilation dans l'Unité divine* (al-fanâ' fi'l-tawhîd)? » La confiance en Dieu est un terme qui désigne ta conduite envers Dieu, et ta relation intérieure avec Lui : si un homme passe sa vie entière à purifier son intériorité, il aura besoin d'une autre vie pour purifier sa nature matérielle, et deux vies se seront passées avant de trouver une trace ou un vestige de Dieu.

Et l'on raconte une histoire à propos du shaykh Abû 'Alî Siyâh de Merv; il disait : « *J'ai vu mon âme charnelle sous l'apparence*

d'une femme, et quelqu'un la saisit par les cheveux et la remit entre mes mains. Je l'attachai à un arbre et étais sur le point de la tuer, quand elle s'écria : "Ô Abû 'Alî, ne prends pas cette peine; je suis l'armée de Dieu : tu ne peux me réduire à rien." »

Et l'on rapporte concernant Muhammad ibn 'Ulyan Nasarvî, compagnon éminent de Junayd, qu'il disait : « *Au commencement, quand j'eus pris conscience de la corruption de l'âme charnelle et que je fus devenu familier avec ses embuscades, j'éprouvais toujours de la haine pour elle dans mon cœur. Un jour, je vis comme un jeune renard paraissant sortir de ma gorge, et Dieu me fit comprendre que c'était mon âme charnelle. Je le jetai sous mes pieds et à chaque coup que je lui donnais, il grandissait. Je dis :* "D'autres êtres sont détruits par la souffrance et les coups : pourquoi grandis-tu?" *Il répondit :* "Parce que j'ai été créé contrairement à la normale : ce qui est peine pour les autres est un plaisir pour moi, et leur plaisir est ma peine." »

Le shaykh Abû'l-'Abbas Ashqânî, qui était l'imâm de ce temps, dit : « *Un jour, j'entrai dans ma maison et y trouvai un chien jaune couché là, endormi. Pensant qu'il était venu de la rue, je m'apprêtais à le mettre dehors. Il rampa sous ma robe et disparut.* »

Le shaykh Abû'l-Qasîm Gurgâni, qui est aujourd'hui le *qutb* (pôle) — puisse Dieu prolonger sa vie! — rapporte, en parlant de ses débuts, qu'il vit son âme charnelle sous la forme d'un serpent. Un derviche a dit : « *J'ai vu mon âme charnelle sous la forme d'une souris.* — Qui es-tu? *lui dis-je. Elle répondit :* "Je suis la destruction des insouciants, car je les incite au mal, et le salut de ceux qui aiment Dieu, car si je n'étais pas avec eux dans toute ma corruption, ils seraient enflés de fierté en leur pureté". »

Toutes ces histoires prouvent que l'âme charnelle est une substance (*'ayni*), non un simple attribut, et qu'elle possède des valeurs que nous pouvons clairement percevoir. Le Prophète a dit : « *Ton pire ennemi est ton âme charnelle, qui se trouve entre tes côtes.* » Quand on la connaît, on comprend qu'elle peut être soumise par l'ascèse, mais que son essence et sa substance ne périssent pas. Si elle est bien connue et contrôlée, le chercheur n'a pas

besoin de se soucier qu'elle continue ou non à exister en lui. Le but de mortifier l'âme charnelle consiste à détruire ses attributs, non à anéantir sa réalité.

A présent, je vais étudier la véritable nature de la passion, et le renoncement aux désirs.

Sur la véritable nature du désir / hawâ

Sachez que, selon l'opinion de certains, le désir est un terme qui s'applique aux attributs de l'âme charnelle, mais, selon d'autres, c'est un terme qui désigne l'acte de volition naturel par lequel l'âme charnelle est contrôlée et dirigée, de même que l'esprit est régi par l'intelligence. Chaque esprit dépourvu d'intelligence est imparfait; de même, chaque âme charnelle à qui manque le désir est incomplète. L'homme est continuellement appelé par l'intelligence et le désir dans des voies opposées. S'il obéit à l'appel du désir, il aboutit à l'erreur et à l'impiété. C'est pourquoi le désir est un voile et un mauvais guide, et l'homme est obligé de lui résister.

Le désir concerne soit le plaisir et la concupiscence, soit les honneurs terrestres et le pouvoir. Celui qui s'abandonne au plaisir et à la concupiscence fréquente les tavernes et les hommes sont à l'abri de ses mauvaises actions; mais celui qui brigue l'honneur et le pouvoir vit dans des cellules et dans des lieux de retraite, et non seulement il a lui-même perdu le droit chemin, mais encore il précipite les autres dans l'erreur. Celui dont chaque action dépend du désir, et qui s'y complaît, est loin de Dieu, même s'il est avec vous dans une mosquée; mais celui qui y a renoncé et l'a abandonné est près de Dieu, même s'il est dans une église.

Ibrâhîm Khawwâs raconte cette anecdote : « *Une fois, j'ai entendu qu'à Byzance, il y avait un moine qui avait été pendant soixante-dix ans dans un monastère. Je me dis à moi-même :* "Oh! c'est étrange! Quarante ans est la durée d'une retraite normale : quel est l'état de cet homme qui est resté là soixante-dix ans?" *J'allai le voir. Quand je m'approchai, il ouvrit une fenêtre et me dit :* "Ô Ibrâhîm, je sais pourquoi tu es venu. Je ne suis

pas resté ici pendant soixante-dix ans à cause de vœux monastiques, car je possède un chien (âme charnelle) affolé de désir, et je demeure dans ce monastère afin de retenir ce chien et de l'empêcher d'infliger du mal aux autres." *En entendant cela, je m'exclamai :* "Ô Seigneur, Tu es capable d'octroyer la rectitude à un homme même s'il est plongé dans l'erreur." *Il me dit :* "Ô Ibrâhîm, combien de temps chercheras-tu les hommes? Va et cherche-toi toi-même, et quand tu te seras trouvé, surveille-toi, car le désir se revêt chaque jour de trois cent soixante vêtements de sainteté et égare les hommes." »

En résumé, le démon ne peut influencer le cœur d'un homme tant qu'il n'éprouve pas de désir coupable; mais quand un tel désir apparaît, le démon s'en saisit, l'orne et le fait miroiter au cœur de l'homme; c'est ce que l'on appelle une suggestion diabolique. Cela provient du désir, et c'est à ce propos que Dieu a dit à Iblis lorsqu'il menaça de séduire toute l'humanité : « *En vérité, tu n'as aucun pouvoir sur Mes serviteurs* » (*Qor'ân*, XV, 42). Le démon, en réalité, c'est l'âme charnelle et le désir de l'homme. Le Prophète a dit : « *Il n'y a personne que son démon n'ait soumis, excepté 'Umâr, qui a soumis son démon.* » Le désir est mélangé à l'argile d'Adam; quiconque y renonce devient un prince, et quiconque le suit se trouve prisonnier. Ainsi Zulaykha, en obéissant à ses désirs, de princesse s'est transformée en esclave; mais Joseph, en y résistant, de captif s'est changé en prince.

On demanda à Junayd : « *Qu'est-ce que l'union avec Dieu?* » Il répondit : « *Renoncer au désir.* » De tous les actes de dévotion par lesquels on recherche l'union avec Dieu, aucun n'a une valeur plus grande que la résistance au désir. Il est plus facile à un homme de détruire une montagne avec ses ongles que de résister au désir. J'ai lu dans les « Anecdotes » que Dhu'l-Nûn l'Égyptien a dit : « *J'ai vu un homme volant dans l'air, et je lui demandai comment il était parvenu à cela. Il répondit :* « J'ai piétiné le désir *(hawâ)* afin de pouvoir monter dans l'air *(hawâ')*. » On raconte que Muhammad ibn Fadl al-Balkhî a dit : « *Je m'étonne de celui qui se rend au sanctuaire de Dieu en emportant son désir avec lui : pourquoi ne piétine-t-il pas le désir, afin de parvenir à Lui?* »

L'attribut le plus manifeste de l'âme charnelle est la concupiscence. Celle-ci est répandue dans les différentes parties du corps humain, et est servie par les sens. L'homme est obligé de préserver d'elle tous ses membres, et il sera interrogé concernant les actes de chacun d'eux. La concupiscence de l'œil est la vue, celle de l'oreille, l'ouïe, celle du nez, l'odorat, celle de la langue, la parole, celle du palais, le goût, celle du corps, le toucher, et celle de l'esprit, la pensée. Il convient que le chercheur de Dieu passe sa vie entière, jour et nuit, à se libérer de ces incitations au désir qui se manifestent par l'intermédiaire des sens, et à prier Dieu de le rendre tel que ce désir sera écarté de sa nature, car celui qui est en proie au désir est voilé par rapport à tout ce qui est spirituel. Si quelqu'un s'efforce de le repousser, cette tâche sera longue et pénible. La bonne méthode est la soumission à Dieu.

On raconte qu'Abû 'Alî Siyah de Merv a dit : « *J'étais allé au hammam et, selon la coutume du Prophète, je me servais d'un rasoir. Je me dis :* "Ô Abû 'Alî, débarrasse-toi de ce membre sexuel qui est la source de tous les désirs, et qui te laisse affligé de tant de mal." *Une voix dans mon cœur murmura :* "Ô Abû 'Alî, veux-tu intervenir dans Ma création? Si tu agis comme tu le prévois, Je t'affirme que Je placerai cent fois plus de désir dans chaque poil de ton corps." »

Bien qu'un homme soit dépourvu de pouvoir sur ce qui est mauvais dans sa nature, il peut changer un attribut grâce à l'aide divine et en renonçant à ses propres efforts. En réalité, quand il se soumet, Dieu le protège; et, par la protection de Dieu, il s'approche davantage de la destruction du mal qu'il ne le peut en se mortifiant lui-même, étant donné que les mouches sont plus aisément chassées par une ombrelle que par un chasse-mouches.

A moins que la protection divine ne soit prédestinée pour un homme, il ne peut s'abstenir de quoi que ce soit par ses propres efforts et, à moins que Dieu n'agisse en faveur d'un homme, l'action de l'homme ne sert à rien. Tous les efforts peuvent être classés en deux catégories : leur but est, soit d'éviter la prédestination de Dieu, soit d'obtenir quelque chose en dépit de la prédestination; et ces deux buts sont impossibles à atteindre. On rap-

porte que lorsque Shiblî était malade, le médecin lui conseilla d'être abstinent. « *De quoi dois-je m'abstenir?* demanda-t-il, *de ce que Dieu m'a octroyé ou de ce qu'Il ne m'a pas octroyé? Il est impossible de s'abstenir de la première chose et la seconde n'est pas en mon pouvoir.* »

J'examinerai soigneusement cette question à une autre occasion.

Les hakîmîs

Ils sont les disciples d'Abû 'Abdallâh Muhammad ibn 'Alî al-Hakîm al-Tirmîdhî, qui était l'un des chefs religieux de son époque, et l'auteur de nombreux ouvrages dans toutes les branches des sciences ésotériques et exotériques. Sa doctrine était fondée sur la sainteté; il en expliquait la véritable nature et la hiérarchie.

Afin de commencer à comprendre sa doctrine, il faut savoir que Dieu a des saints qu'Il a choisis parmi les hommes et dont Il a libéré les pensées des attaches de ce monde et des tentations sensuelles, et Il a placé chacun d'eux en un rang spécial, et leur a ouvert la porte de Ses mystères. Il y aurait beaucoup à écrire à ce sujet, mais je dois exposer brièvement quelques points d'une importance capitale.

De la sainteté / wilâya

Sachez que le principe et le fondement du soufisme et la connaissance de Dieu reposent sur la sainteté, dont la réalité est unanimement affirmée par tous les shaykhs, bien que chacun d'eux se soit exprimé dans un langage différent. L'originalité de Muhammad ibn 'Alî al-Hakîm réside dans l'application de ce terme à la théorie du soufisme.

Walâya désigne le pouvoir provenant de Dieu, et *wilayâ* signifie la possession de l'autorité. L'origine étymologique de ces deux termes est *waliya* (avoir un pouvoir sur quelque chose). *Walâya* signifie aussi la « souveraineté »; c'est ainsi que Dieu a dit : « *La protection ne dépend que de Dieu, la vérité* » (*Qor'ân*, XVIII,

42) parce que les Incroyants recherchent Sa protection et se tournent vers Lui et renoncent à leurs idoles. Et *wilâya* signifie aussi l'amour *(mahabba)*.

Walî peut être la forme grammaticale *fâ'il* (sens actif) avec la signification de *maf'ûl* (sens passif), et Dieu a dit : « *Et c'est Lui qui choisit* (yatawallâ) *les saints* » (*Qor'ân*, VII, 195), car Dieu ne laisse pas Son serviteur à ses propres actions et attributs, mais le garde sous Sa protection. Et *walî* peut être la forme *fa'il*, équivalent à *fâ'il* avec une force intensive, parce qu'un homme prend soin d'obéir à Dieu, et de remplir constamment les obligations qu'il Lui doit. Ainsi, *walî* au sens actif est « celui qui désire » *(murîd)*, tandis qu'au sens passif, cela désigne « celui qui est l'objet du désir de Dieu » *(murâd)*.

Toutes ces significations, qu'elles désignent la relation de Dieu envers l'homme ou de l'homme envers Dieu, sont possibles, car Dieu peut être le protecteur de Ses amis, étant donné qu'Il a promis Sa protection aux compagnons du Prophète, et a déclaré que les Incroyants n'avaient pas de protecteur *(mawlâ)*. Et, en outre, Il peut les distinguer de façon exclusive par son amitié, comme Il a dit : « *Il les aime et ils L'aiment* » (de sorte qu'ils se détournent de la faveur des hommes); Il est leur Ami *(walî)* et ils sont Ses amis *(awliyâ)*. Et il peut conférer à l'un une « amitié » *(wilâya)* qui permet à celui-ci de continuer à Lui obéir, et le délivre du péché, et à un autre une « amitié » qui constitue un lien véritable avec Dieu, et exauce ses prières et ses aspirations comme le Prophète a dit : « *Il y a bien des gens aux cheveux sales, poussiéreux, vêtus de vieux habits, auxquels on ne prête jamais attention; mais si un tel homme prononçait un serment au nom de Dieu, Dieu reconnaîtrait son serment.* »

Il est bien connu que durant le califat de 'Umar ibn al-Khattâb, le Nil, selon son habitude, cessa de couler; car au temps du paganisme, on avait coutume chaque année de parer une jeune fille et de la jeter dans le fleuve pour qu'il coule de nouveau. 'Umar écrivit sur un bout de papier : « *Ô fleuve, si tu t'es arrêté de ton propre gré, tu agis mal; et si c'est par l'ordre de Dieu, 'Umar*

t'ordonne de couler. » Quand le papier fut jeté dans le Nil, celui-ci se remit à couler.

Mon but en étudiant la sainteté et en affirmant sa réalité est de montrer que le nom de « saint » *(walî)* s'applique à bon droit à ceux chez qui les qualités mentionnées ci-dessus existent en réalité, et non pas seulement en apparence. Certains shaykhs ont jadis rédigé des ouvrages à ce sujet, mais ils sont devenus rares et ont disparu. Maintenant, je vous recommande l'explication fournie par le vénérable maître spirituel qui est l'auteur de la doctrine, car j'ai un grand respect pour lui, afin qu'en soit tiré beaucoup d'enseignements, non seulement pour vous-mêmes, mais aussi pour chaque chercheur du soufisme qui peut avoir la chance de lire ce livre.

Section

Sachez que le terme *walî* est d'usage courant, et on le trouve dans le *Qor'ân* et dans les Traditions prophétiques; par exemple, Dieu a dit : « *Non, vraiment, les amis de Dieu n'éprouveront plus aucune crainte, ils ne seront pas affligés* » (*Qor'ân*, X, 63); et aussi : « *Dieu est l'Ami protecteur* (walî) *de ceux qui croient* » (*Qor'ân*, II, 257). Et le Prophète a dit : « *Parmi les serviteurs de Dieu, il y en a que les prophètes et les martyrs considèrent comme heureux.* » On lui demanda : « *Qui sont-ils? Décris-les-nous, pour que nous puissions les aimer.* » Il répondit : « *Ceux qui s'aiment les uns les autres, par la miséricorde de Dieu, sans richesse et sans chercher un gagne-pain, leurs visages sont lumineux, et ils sont assis sur des trônes de lumière; ils ne sont pas effrayés quand les hommes le sont, et ne sont pas affligés quand les hommes s'affligent.* » Puis il récita : « *Non, vraiment, les Amis de Dieu n'éprouveront plus aucune crainte, et ils ne seront pas affligés* » (*Qor'ân*, X, 63). En outre, le Prophète a dit que Dieu dit : « *Celui qui opprime un saint* (walî) *s'est permis de Me déclarer la guerre.* »

Ces citations montrent que Dieu a des saints *(awliyâ)* qu'Il a spécialement élus par Son amitié, et qu'Il a choisis pour être les

gouverneurs de Son royaume, et distingués pour manifester Ses actions, et favorisés par divers prodiges, et purifiés des corruptions naturelles, et délivrés de l'asservissement à leur âme charnelle et à leurs désirs, de telle sorte que toutes leurs pensées sont tournées vers Lui et leur intimité est avec Lui seul. Il y en a eu de tels au temps passé; et il y en a maintenant, et il y en aura jusqu'au Jour de la Résurrection, parce que Dieu a élevé cette communauté musulmane au-dessus de toutes les autres, et a promis de préserver la religion de Muhammad.

Étant donné que les preuves traditionnelles et intellectuelles de cette religion se trouvent chez les savants *('ulamâ)*, il s'ensuit que la preuve tangible est portée par les saints et les élus de Dieu. Sur ce point, il y a deux groupes qui nous sont opposés, à savoir, les mu'tazilites et tous les anthropomorphistes *(hashwiyya)*. Les mu'tazilites nient qu'un musulman peut être spécialement privilégié par rapport à un autre; mais, si un saint n'est pas spécialement privilégié, un prophète ne l'est pas non plus; une telle pensée égale l'impiété. Les anthropomorphistes admettent que des privilèges spéciaux peuvent être conférés, mais prétendent que de telles personnes privilégiées n'existent plus aujourd'hui, bien qu'elles aient existé jadis. Cela revient au même, toutefois, qu'ils nient le passé ou l'avenir, puisque nier l'un ne vaut pas mieux que nier l'autre.

Dieu a suscité la preuve de la prophétie qu'Il entretient jusqu'à nos jours par l'intermédiaire des saints, lesquels constituent le moyen qui la rend manifeste; dès lors, les signes de la vérité et la preuve de la véracité de Muhammad continuent à être clairement perçus. Il a donné aux saints le gouvernement de l'univers; ceux-ci sont devenus entièrement consacrés à Son œuvre, et ont cessé d'obéir à leurs tendances sensuelles. Grâce à la bénédiction de leur venue, la pluie tombe du ciel, grâce à la pureté de leur vie, les plantes poussent de la terre, et grâce à leur influence spirituelle, les musulmans obtiennent des victoires sur les Incroyants.

Parmi eux, il en est quatre mille qui sont cachés et ne se connaissent pas entre eux, et ne sont pas conscients de la subli-

mité de leur état, mais qui, en toutes circonstances, sont cachés à eux-mêmes et aux autres. Nous possédons des récits à ce sujet et les paroles des saints authentifient ces affirmations. Moi-même — Dieu en soit loué! — j'ai eu des expériences *de visu*. Mais quant à ceux qui possèdent le pouvoir de lier et délier, qui sont les chambellans de la cour divine, il y en a trois cents, appelés *akhyâr*, et quarante, appelés *abdâl*, et sept, appelés *abrâr*, et quatre, appelés *awtâd*, et trois appelés *nuqabâ*, et un appelé *qutb* ou *ghawth*. Ils se connaissent et agissent par consentement mutuel.

Ici, le profane peut objecter à mon assertion que ces saints se connaissent entre eux, pour la raison que, si tel est le cas, ils doivent être tranquilles en ce qui concerne leur sort dans l'autre monde. Je réponds qu'il est absurde de supposer que la connaissance de la sainteté implique la sécurité. Un croyant peut être convaincu de sa propre foi et, cependant, ne pas se sentir en sécurité; pourquoi n'en irait-il pas de même pour un saint qui a conscience de sa sainteté? Néanmoins, il est possible que Dieu fasse miraculeusement connaître au saint sa sécurité quant à la vie future, tout en le maintenant dans un état de rectitude et en le préservant de la désobéissance. Les opinions des shaykhs divergent sur cette question pour la raison que j'ai indiquée.

Ceux qui appartiennent aux quatre mille saints cachés n'admettent pas que le saint puisse se reconnaître comme tel, tandis que les autres sont d'une opinion contraire. Chaque point de vue est soutenu par de nombreux juristes et scolastiques. Abû Ishâq Isfarâ'inî et quelques-uns des anciens affirment que le saint ignore sa sainteté, tandis qu'Abû Bakr ibn Fûrak et d'autres, de la génération passée, pensent qu'il en est conscient. Je pose cette question aux partisans de la première opinion : quelle perte ou quel mal peut advenir à un saint qui se connaît lui-même? S'ils prétendent qu'il devient vaniteux, je réponds que la protection divine est une condition nécessaire de la sainteté, et celui qui est protégé du mal ne peut succomber à la vanité. C'est une notion très commune qu'un saint, à qui des prodiges sont constamment attribués, ne se considère pas comme un saint, ni ne considère ces prodiges comme tels. Ces diffé-

rentes opinions existent chez le commun des gens, mais elles ne prouvent rien.

Les mu'tazilites, cependant, récusent les privilèges spéciaux et les prodiges, lesquels constituent des éléments de la sainteté. Ils affirment que tous les musulmans sont des amis de Dieu quand ils Lui obéissent, et que quiconque observe les prescriptions de la Loi, et nie les attributs et la possibilité de vision de Dieu, et qui pense que les croyants puissent être éternellement damnés en enfer, et qui n'admet que les seules obligations imposées par la raison, sans tenir compte de la Révélation, celui-là est un « ami » *(walî)*.

Les mu'tazilites prétendent aussi que, si la sainteté impliquait les prodiges, tous les croyants devraient bénéficier de la faculté d'opérer des prodiges, parce qu'ils participent de la foi *(imân)*, et, s'ils partagent ce qui est fondamental, ils doivent également partager ce qui est dérivé. Ils disent, en outre, que les prodiges peuvent être octroyés à la fois aux croyants et aux impies. Par exemple, quand un voyageur est affamé ou fatigué, quelqu'un peut apparaître pour lui apporter de la nourriture ou lui proposer une monture. S'il était possible, ajoutent-ils, que l'on parcoure une grande distance en une nuit, le Prophète l'aurait fait; cependant, quand il partit pour La Mecque, Dieu dit : « *Et ils* (les animaux) *portent vos fardeaux vers une contrée que vous n'atteindriez qu'avec peine* » (*Qor'ân*, XVI, 7). Je réponds : « Vos arguments sont sans valeur, car Dieu a dit : "*Gloire à Celui qui a fait voyager de nuit Son serviteur de la Mosquée sacrée à la Mosquée très éloignée*" (*Qor'ân*, XVII, 1). »

Les prodiges sont particuliers, non généraux, mais cela aurait été un cas général si tous les compagnons avaient été miraculeusement transportés à La Mecque, et cela aurait détruit tous les principes de la foi dans l'Invisible. La foi est un terme général, applicable aux justes comme aux méchants, tandis que la sainteté est spéciale. Le voyage des Compagnons vers La Mecque rentre dans la première catégorie, mais étant donné que le cas du Prophète était spécial, Dieu le transporta en une nuit de La Mecque à Jérusalem, et de là à deux portées d'arc de Sa présence, et il revint avant que la nuit fût avancée.

Nier des privilèges spéciaux est manifestement déraisonnable. De même que dans un palais il y a des chambellans, des gardiens, des palefreniers, des ministres, qui, tout en étant les serviteurs du roi, ne sont pas égaux en rang, de même tous les croyants sont égaux en ce qui concerne la foi, mais les uns sont obéissants, les autres sages, ou pieux, ou ignorants.

Section

Tous les shaykhs ont évoqué la véritable signification de la sainteté. Je vais à présent réunir autant de définitions choisies que possible.

Abû 'Alî Jûzajânî dit : « *Le saint est annihilé dans son propre état et subsistant dans la contemplation de la vérité; il ne peut rien dire à son propre sujet, ni ne peut se reposer sur aucune personne, sauf Dieu.* » Un homme ne connaît que son propre état, et quand tous ses états sont annihilés, il ne peut rien exprimer sur lui-même; et il ne peut se reposer sur quiconque, à qui il pourrait décrire son état : communiquer son propre état caché à un autre revient à révéler le secret du Bien-Aimé, ce qui ne peut être divulgué que par le Bien-Aimé Lui-même. En outre, dans la contemplation, il est impossible de regarder un autre que Dieu : comment celui qui est immergé dans cet état pourrait-il être en repos avec les hommes?

Junayd a dit : « *Le saint n'éprouve pas de crainte; la crainte est une appréhension soit de quelque calamité future, soit de la perte éventuelle de quelque objet de désir, tandis que le saint se repose sur l'instant* (qui lui est donné); *il n'a pas d'avenir qui lui fasse craindre quoi que ce soit; et, comme il n'a pas peur, il n'a pas non plus d'espoir; l'espoir est l'attente de l'obtention d'un désir ou du soulagement d'un malheur, et ceci appartient au futur; il n'éprouve pas non plus de chagrin : le chagrin provient de ce qui existe dans le temps; et comment éprouverait-il du cha-*

grin celui qui ne quitte pas la lumière de la quiétude[1] *et le jardin de l'harmonie?* » Le profane imagine que cette parole signifie que, étant donné que le saint n'éprouve ni crainte, ni espoir, ni chagrin, il a bénéficié en échange de la sécurité, mais cet état n'apporte pas la sécurité; celle-ci survient quand la vision du caché demeure absente et quand on se désintéresse du temps. L'indifférence à l'égard de la sécurité caractérise ceux qui n'attachent pas d'importance à leur condition humaine *(bashariyya)* : la sécurité ne compte pas parmi leurs attributs. La crainte, l'espoir, la sécurité et le chagrin sont tous liés aux intérêts de l'âme charnelle, et quand celle-ci est annihilée, la quiétude *(ridâ)* devient un attribut de l'homme : dès lors, les états spirituels se convertissent dans la stabilité que procure la vision de Celui qui régit les états spirituels; alors, l'homme se détourne de tous les états et la sainteté est révélée à son cœur : sa signification apparaît clairement à ses plus intimes pensées.

Abû 'Uthmân Maghribî dit : « *Le saint est parfois loué, mais il n'en est pas leurré.* » Un autre dit : « *Le saint est parfois caché, mais il n'est pas célèbre.* » Le leurre consiste dans la fausseté, le saint doit être sincère, les prodiges ne peuvent être effectués par un menteur; le saint ne peut donc être leurré. Ces deux paroles se réfèrent à la controverse concernant la conscience qu'a le saint de son propre état : s'il sait qu'il est saint, il est loué; s'il l'ignore, il est leurré, mais l'explication est fastidieuse.

On rapporte qu'Ibrâhîm ibn Adham demanda à un homme s'il désirait être l'un des saints de Dieu, et quand il répondit : « *Oui* », il dit : « *Ne convoite rien en ce monde, ni dans l'autre, et consacre-toi entièrement à Dieu, et tourne-toi vers Dieu de tout ton cœur.* » Convoiter ce monde, c'est se détourner de Dieu par amour pour ce qui est éphémère; et convoiter l'autre monde, c'est se détourner de Dieu par amour pour ce qui est éternel : ce qui est éphémère périt, y renoncer ne signifie rien; mais ce qui est éternel ne disparaît pas : le renoncement en cette occurrence devient

1. Nous avons traduit le terme *ridâ selon deux acceptions, en fonction du contexte : tantôt par « satisfaction » quand il s'agit de contentement spirituel, tantôt par « quiétude » quand il est question de la paix de l'âme, corollaire de cette satisfaction.*

permanent. Libère-toi des deux mondes pour l'amour de Dieu. Ne laisse pas entrer dans ton cœur le désir de ce monde, ni de l'autre. Quand tu posséderas ces qualités, tu deviendras un saint.

On demanda à Abû Yazîd Bistamî : « *Qui est saint ?* » Il répondit : « *Celui qui se montre patient à l'égard des prescriptions et des interdictions de Dieu.* » Plus un homme aime Dieu, plus son cœur respecte Ses commandements et plus éloigné est son corps de ce qu'Il défend. On raconte qu'Abû Yazîd disait : « *Un jour, on me dit qu'un saint de Dieu se trouvait dans telle et telle ville. Je partis lui rendre visite. Quand j'arrivai à sa mosquée, il sortit de son logis et cracha sur le sol de la mosquée. Je me détournai sans le saluer, et je me dis à moi-même : un saint doit respecter la Loi religieuse afin que Dieu lui conserve son état spirituel. Si cet homme avait été un saint, son respect pour la mosquée l'aurait empêché de cracher sur son sol, ou Dieu l'aurait préservé d'entacher la grâce lui ayant été octroyée. Cette nuit-là, je rêvai que le Prophète me disait :* "Ô Abû Yazîd, la bénédiction qui doit récompenser tes actes, t'est advenue." *Le lendemain, je parvins à ce degré que vous voyez.* »

Et j'ai entendu dire qu'un homme venu visiter shaykh Abû Sa'îd Mihanî entra dans la mosquée du pied gauche. Le shaykh donna des ordres pour qu'on le renvoie : « *Celui qui ne sait pas comment entrer dans la maison de l'Ami ne nous convient pas.* »

Certains hérétiques qui ont adopté cette attitude risquée affirment que le service de Dieu n'est nécessaire que lorsqu'on devient un saint, mais qu'après, le service est inutile. Cela est manifestement faux. Il n'existe pas de « station » sur la voie de la vérité où une obligation quelconque de service serait abolie. J'expliquerai cela plus complètement ailleurs.

Sur l'affirmation des prodiges / karâmât

Il vous faut savoir que les prodiges peuvent être octroyés à un saint tant qu'il ne manque pas aux obligations de la Loi religieuse. Toutes les écoles des musulmans orthodoxes sont d'accord sur ce point, et ce n'est pas non plus impossible du point de vue de la

raison, parce que ces prodiges sont un exemple de ce qui est prédestiné par Dieu, et leur manifestation ne contredit aucun principe de la *sharia*, et il n'est pas non plus inadmissible pour l'intelligence de les concevoir.

Un prodige est la preuve de la véracité d'un saint, et il ne peut être manifesté à un imposteur, sauf pour démontrer que ses prétentions sont fausses. Il s'agit d'un acte extraordinaire accompli par celui qui observe les obligations religieuses, et quiconque est capable, grâce à la connaissance qui lui a été accordée par Dieu, de distinguer, par la méthode de déduction, ce qui est vrai de ce qui est faux, doit lui aussi être un saint.

Certains sunnites affirment que les prodiges sont possibles, mais pas comme miracles *(mu'jizât)*; ils n'admettent pas, par exemple, que les prières puissent être exaucées, contrairement à ce qui est habituel. Je demande en réponse : Que trouvez-vous de mal dans l'accomplissement par un véritable saint, qui se soumet aux obligations religieuses, d'un acte extraordinaire? Si l'on dit que ce n'est pas un exemple de ce qui est prédestiné par Dieu, cette assertion est erronée, et si l'on dit que c'est un exemple de ce qui est prédestiné, mais que son accomplissement par un véritable saint implique la négation des privilèges spécifiques accordés aux prophètes, cette affirmation est elle aussi inadmissible, puisque les prodiges *(karâmât)* sont propres aux saints, et les miracles *(mu'jizât)* aux prophètes; étant donné que le saint est un saint et le prophète un prophète, il n'y a pas de ressemblance entre eux qui justifie une telle précaution.

La prééminence des prophètes dépend de leur rang exalté, et, comme ils sont exempts de la souillure du péché, elle ne dépend ni des prodiges *(karâmât)*, ni des miracles *(mu'jizât)*, ni des actes extraordinaires. Tous les prophètes sont égaux dans la mesure où ils ont le pouvoir d'accomplir de tels miracles *(i'jâz)*, mais certains sont supérieurs en raison de leur rang. En dépit de cette égalité concernant leurs actions, certains prophètes sont supérieurs à d'autres : pourquoi dès lors des prodiges *(karâmât)* extraordinaires ne seraient-ils pas accordés aux saints quand même les prophètes leur seraient supérieurs? Comme, dans le cas des prophè-

tes, un acte extraordinaire ne rend pas l'un d'entre eux plus élevé ou plus privilégié qu'un autre, de même, dans le cas des saints, un acte similaire n'accorde pas à un saint plus de privilège qu'à un prophète : les saints ne seront jamais les égaux des prophètes. Cette preuve dissipera, à l'égard des hommes raisonnables, toutes les difficultés que ce sujet peut soulever.

« Mais, supposons, dira-t-on peut-être, qu'un saint dont les prodiges sont extraordinaires prétende être un prophète. » Je réponds que cela est impossible, car la sainteté implique la véracité, et que celui qui profère un mensonge n'est pas un saint. Un saint qui prétendrait à la prophétie attaquerait l'authenticité des miracles *(mu'jizât)*, ce qui serait de l'impiété. Les prodiges *(karâmât)* ne sont octroyés qu'à un pieux croyant, et le mensonge est un péché. Cela étant, les prodiges *(karâmât)* du saint confirment l'authenticité de la prophétie.

Il n'est pas nécessaire d'opposer l'une à l'autre ces deux catégories. Le Prophète démontre sa qualité de prophète en effectuant des miracles, tandis que le saint, par les prodiges qu'il accomplit, démontre à la fois l'authenticité du prophète, et celle de sa propre sainteté. Par conséquent, le saint véridique imite le prophète véridique. Les prodiges du premier sont identiques aux miracles du second. Le croyant qui assiste aux prodiges d'un saint a davantage de foi dans la sincérité du prophète, et n'éprouve plus de doute, car il constate que le saint et le prophète affirment la même vérité. De même, en droit, quand un certain nombre d'héritiers sont d'accord dans leur revendication, si l'un d'entre eux établit le bien-fondé de sa propre prétention, celle des autres se trouve établie de ce fait; mais il n'en va pas ainsi quand leurs revendications sont contradictoires. Ainsi, quand un prophète ajoute des miracles comme preuve que sa prophétie est authentique, et quand cette affirmation est confirmée par un saint, il est impossible que s'élève une difficulté.

De la distinction entre les miracles / mu'jizât
et les prodiges / karâmât

Étant donné que nous avons montré que ni les prodiges ni les miracles ne peuvent être effectués par un imposteur, nous devons à présent les distinguer plus clairement. Les *mu'jizât* impliquent la manifestation, et les *karâmât* le secret. Le résultat des premiers concerne autrui, tandis que le résultat des seconds est réservé à la personne qui accomplit le prodige.

En outre, celui qui effectue une *mu'jiza* est sûr qu'il s'agit d'un miracle, tandis que celui qui accomplit une *karâma* ne peut être sûr de son acte. Celui qui accomplit une *mu'jiza* a autorité sur la *sharia* et il peut la modifier en ajoutant ou en retranchant, selon l'ordre de Dieu. Mais celui qui accomplit des prodiges *(karâmât)* n'a pas d'autre choix que d'accepter les prescriptions qui lui sont imposées par la *sharia* : les *karâmât* d'un saint ne sauraient jamais et en aucune façon être incompatibles avec la Loi apportée par un prophète.

Peut-être dira-t-on : si les miracles, qui sont des actions surnaturelles, sont la preuve de la sincérité d'un prophète, et si, néanmoins, on affirme que des actions de la même sorte peuvent être accomplies par quelqu'un qui n'est pas un prophète, alors, ils deviennent des événements ordinaires; votre preuve de la réalité des *mu'jizât* détruit votre argument établissant la réalité des *karâmât*. Je réponds : ce n'est pas exact, le prodige d'un saint est identique au miracle d'un prophète et manifeste la même évidence : la qualité d'inimitabilité *(i'jâz)* qui apparaît dans un cas ne signifie pas que l'autre cas en sera dépourvu.

Quand les Infidèles mirent Khubayb sur le gibet à La Mecque, le Prophète, qui était alors assis dans la mosquée de Médine, le vit et raconta à ses compagnons la scène. Dieu enleva aussi le voile des yeux de Khubayb, de sorte qu'il vit le Prophète et le salua : « *La paix soit avec toi!* » et Dieu fit que le Prophète entendit sa salutation, et fit entendre à Khubayb la réponse du Prophète. Or, le fait que le Prophète, à Médine, ait vu Khubayb à La Mecque était une action surnaturelle et un miracle, et le fait que Khu-

bayb à La Mecque ait vu le Prophète à Médine était lui aussi un acte extraordinaire et un prodige.

En conséquence, il n'y a pas de différence entre l'absence dans le temps et l'absence dans l'espace; car le prodige de Khubayb eut lieu alors qu'il était absent, éloigné du Prophète dans l'espace, et les prodiges des époques récentes furent accomplis par ceux qui étaient éloignés du Prophète dans le temps. Ceci est une distinction claire et une preuve manifeste que les prodiges ne peuvent absolument pas être en contradiction avec les miracles. Car, tant que dure la Loi religieuse, les preuves qui l'accréditent doivent persister. Et les saints apportent des preuves de l'authenticité de la prophétie de l'Envoyé de Dieu. Et il n'est pas possible qu'un prodige soit accompli par un incroyant.

On raconte une histoire d'Ibrâhîm Khawwâs qui convient admirablement à notre propos. Ibrâhîm dit : « *J'allais dans le désert dans mon état habituel de détachement des intérêts terrestres. Après que j'eus parcouru quelque distance, un homme apparut et me supplia de le laisser m'accompagner. Je le regardai et fus conscient d'un sentiment de répugnance. Il me dit :* "Ô Ibrâhîm, ne sois pas froissé. Je suis un chrétien, et je viens des confins de Byzance dans l'espoir de discuter avec toi." *Alors, je retrouvai mon calme et considérai plus facile de le prendre pour compagnon, et d'accomplir mes obligations à son égard. Je lui dis :* "Ô moine, je crains que tu ne souffres du manque d'aliments et de boisson, car je n'ai rien avec moi. — Ô Ibrâhîm, *me dit-il,* ta renommée en ce monde est si grande, et cependant tu te soucies encore de boire et de manger?" *Je m'émerveillai de son audace, et je l'acceptai comme compagnon afin de le mettre à l'épreuve. Après avoir voyagé pendant sept jours et sept nuits, nous fûmes accablés par la soif. Il s'arrêta et s'écria :* "Ô Ibrâhîm, on proclame tes louanges dans le monde entier. A présent, montre-moi quels privilèges d'intimité tu possèdes en cette cour (de Dieu), car je ne peux plus endurer cette soif." *Je posai ma tête sur le sol, et criai :* "Ô Seigneur! ne me couvre pas de honte devant cet Incroyant qui a confiance en moi!" *Quand je levai la tête, je vis un plateau sur lequel étaient posés deux pains et deux verres*

d'eau. Nous mangeâmes et bûmes et poursuivîmes notre chemin.

Après que sept jours se furent écoulés, je résolus de le mettre à l'épreuve avant qu'il me défie encore. "Ô moine, *dis-je*, à présent, c'est ton tour. Laisse-moi voir les fruits de ton ascèse." *Il posa sa tête par terre et murmura des bribes. Aussitôt, un plateau apparut portant quatre pains et quatre verres d'eau. Je fus stupéfait et attristé et désespérai de mon état.* "Ceci est apparu, *dis-je*, pour un Incroyant. Comment puis-je en boire ou en manger?" *Il me pria d'en goûter, mais je refusai, disant :* "Tu n'es pas digne de ce qui vient de se produire, cela n'est pas en harmonie avec ta condition spirituelle. Si je considère cet acte comme un prodige, je commets une faute, car je sais que les prodiges ne sont pas octroyés aux Incroyants; et si je considère ledit acte comme une contribution de ta part, je dois te soupçonner d'être un imposteur." *Il dit :* "Goûte, ô Ibrâhîm, avec moi. Je t'apporte deux bonnes nouvelles : la première, ma conversion à l'islam et il prononça la *shahada* (profession de foi) : *Il n'y a de dieu que Dieu. Il est Seul et n'a pas d'associé, et Muhammad est Son envoyé;* la seconde bonne nouvelle, c'est le grand honneur dans lequel Dieu te tient. — Comment cela?" *demandai-je. Il répondit :* "Je ne possède pas de pouvoirs miraculeux, mais ma honte à ton égard m'a amené à poser ma tête sur la terre, en suppliant Dieu de me donner deux pains et deux verres d'eau si la religion de Muhammad est la vraie, et deux autres pains et verres si Ibrâhîm Khawwâs est l'un des saints de Dieu." *Alors Ibrâhîm mangea et but et l'homme qui avait été un moine devint un musulman éminent. »*

Or, cet acte extraordinaire, bien que constituant la *karâma* d'un saint, est identique aux miracles accomplis par les prophètes, mais il est rare qu'en l'absence d'un prophète une preuve soit octroyée à une autre personne, ou qu'en présence d'un saint une partie de ses pouvoirs surnaturels soit transférée à une autre personne. La fin de la sainteté n'est que le commencement de la prophétie. Ce moine était l'un des saints cachés, comme les magiciens du Pharaon. Ibrâhîm confirma le pouvoir du Prophète à réaliser des miracles, et son compagnon aussi s'efforça et de confirmer la prophétie et de glorifier la sainteté; dessein que Dieu, dans Son éter-

nelle providence, exauça. C'est là une différence claire entre *karâmât* et *i'jâz*. Le fait que des prodiges effectués par des saints soient rendus manifestes constitue un second prodige, car ils devraient être gardés secrets, non divulgués de façon intentionnelle; mon shaykh — que Dieu soit satisfait de lui! — disait que si un saint révèle sa sainteté et prétend être un saint, la sincérité de son état spirituel n'est pas en cause; mais s'il s'efforce de le manifester, il est égaré par la vanité.

Sur l'accomplissement des miracles / mu'jizât *par ceux qui prétendent à la divinité*

Les shaykhs de cette voie et tous les musulmans orthodoxes s'accordent à penser qu'un acte extraordinaire ressemblant à un miracle prophétique *(mu'jiza)* peut être effectué par un Incroyant, afin qu'au moyen de cette exécution, il puisse être démasqué sans aucun doute comme imposteur. Ainsi, par exemple, on dit que Pharaon vécut quatre ans sans tomber malade une seule fois; et quand il grimpait sur un terrain élevé, l'eau le suivait, et s'arrêtait quand il s'arrêtait, et se mouvait quand il bougeait. Néanmoins, des hommes intelligents n'hésitèrent pas à nier ses prétentions à la divinité, étant donné que chaque personne intelligente reconnaît que Dieu n'est pas incarné.

On jugera par analogie les actes merveilleux attribués à Shaddâd, qui était le seigneur de l'Iran, et à Nemrod. De même, on rapporte de source sûre que, dans les derniers jours, Dajjâl (l'Antéchrist) viendra et prétendra à la divinité, et que deux montagnes l'accompagneront, l'une à sa droite, et l'autre à sa gauche, et que la montagne de droite sera le lieu de la félicité, et la montagne de gauche le lieu des tourments, et qu'il appellera les gens à lui et punira ceux qui refuseront de le suivre. Mais bien qu'il accomplisse cent fois plus d'actes aussi extraordinaires, aucune personne intelligente ne mettra en doute la fausseté de ses prétentions : un Dieu ne s'assied pas sur un âne, et ne change pas. De telles choses sont à considérer comme une illusion.

De même, quelqu'un qui prétend faussement être un prophète

peut accomplir un acte extraordinaire qui prouve qu'il est un imposteur alors qu'un acte similaire accompli par un vrai prophète prouve qu'il est authentique. Mais aucun acte de ce genre ne peut être accompli s'il existe une possibilité de doute ou une difficulté quelconque pour distinguer l'homme sincère de l'imposteur.

Il est possible, en outre, qu'une action du même genre qu'un prodige *(karâma)* puisse être effectuée par un prétendant à la sainteté, qui, bien que sa conduite soit mauvaise, est sans reproche dans sa religion, étant donné que, par cet acte, il confirme la sincérité du Prophète et manifeste la grâce de Dieu qui lui est accordée et n'attribue pas l'acte en question à son propre pouvoir. Celui qui est sincère en ce qui concerne les principes fondamentaux de la foi peut être un saint, sans que des preuves soient nécessaires pour attester sa sainteté; et même si son comportement n'est pas conforme à sa foi, la prétention à la sainteté n'est pas contradictoire avec une morale déficiente.

En effet, les prodiges et la sainteté sont un don de Dieu qui ne peut être acquis par les créatures. Les efforts des créatures ne sont pas suffisants pour obtenir la sainteté. J'ai déjà dit que les saints ne sont pas impeccables, car l'impeccabilité concerne uniquement les prophètes. Mais les saints sont protégés contre les actions qui mettent en cause leur sainteté. Et l'annulation de la sainteté consiste seulement en ce qui détruit la foi, non en un péché. Telle est l'opinion de Muhammad ibn 'Alî Hâkim Tirmîdhî et de Junayd, d'Abû'l-Husayn Nûrî et de Hârith Muhâsîbî, et autres grands mystiques.

Mais ceux qui attachent de l'importance à la conduite, tels que Sahl ibn 'Abdallâh de Tustar, Abû Sulaymân Dârâni, Hamdûn Qassâr et autres, affirment que la sainteté implique une obéissance continuelle, et que quand un grand péché se présente à l'esprit d'un saint, il perd sa sainteté. Or, comme je l'ai indiqué auparavant, il y a un consensus de l'opinion chez les musulmans qu'un grand péché ne place pas quelqu'un en dehors du domaine de la foi, et aussi qu'une sainteté n'est pas meilleure qu'une autre. Puisque la sainteté de la connaissance mystique *(ma'rifa)*, qui est

le fondement de tous les prodiges octroyés par la grâce divine, ne se perd pas à cause du péché, il est impossible que ce qui lui est inférieur en excellence et grâce disparaîsse à cause du péché. La controverse entre les shaykhs à ce sujet a été très étendue, et je n'ai pas l'intention de la rapporter ici.

Il est très important, toutefois, que vous sachiez avec certitude dans quel état spirituel cette grâce miraculeuse est accordée au saint : dans la sobriété ou l'enivrement, dans le ravissement ou la stabilité. J'ai pleinement expliqué la signification de l'ivresse et de la sobritété dans mon compte-rendu de la doctrine d'Abû Yazîd. Lui, ainsi que Dhu'l-Nûn l'Égyptien, Muhammad ibn Khafîf, Husayn ibn Mansûr al-Hallâj et Yahyâ ibn Mu'âdh Râzî, et certains autres, soutiennent que les prodiges ne sont octroyés à un saint que lorsqu'il se trouve dans l'état d'ivresse spirituelle; tandis que les miracles des prophètes sont effectués dans l'état spirituel de sobriété. Ainsi, selon leur opinion, il existe une distinction nette entre *mu'jizât* (miracles) et *karâmât* (prodiges) car le saint, étant transporté, est absent aux gens, tandis que le Prophète, étant « sobre », s'efforce d'atteindre son but et met les hommes au défi de rivaliser avec ce qu'il a fait.

En outre, le prophète peut choisir de manifester ou de dissimuler ses pouvoirs extraordinaires, mais les saints n'ont pas un tel choix; parfois, un prodige ne leur est pas accordé alors qu'ils le désirent et, parfois, il leur est accordé quand ils ne le désirent pas, car le saint n'est pas commissionné pour l'appel, de telle sorte que ses états spirituels soient stables, mais il est caché, et ses états spirituels sont changeants du point de vue de leurs qualifications.

Le prophète est un homme de la Loi religieuse *(sharia)* et le saint est un homme d'intériorité. En conséquence, un prodige ne sera pas accordé à un saint à moins qu'il se trouve dans un état d'absence de lui-même et d'éblouissement et à moins que ses facultés ne soient entièrement sous le contrôle de Dieu. Celui qui se trouve en cet état, toutes ses paroles proviennent de Dieu. Tant que les saints sont dans un état conscient, et conservent leurs attributs humains, ils sont voilés; mais quand le voile est retiré, ils sont éblouis et stupéfaits en voyant les grâces de Dieu. Un pro-

dige ne peut se manifester que dans l'état de dévoilement *(kashf)* qui est le degré de la proximité, et pour quiconque se trouve en cet état, des pierres sans valeur paraissent être de l'or. C'est là l'état d'ivresse spirituelle dont aucun être humain, à l'exception des seuls prophètes, ne jouit d'une manière permanente.

C'est ainsi qu'un jour, Hârith fut transporté de ce monde et que l'autre monde lui fut révélé; il dit : « *Je me suis séparé de ce monde, de telle sorte que je ne distingue plus entre ses pierres, son or, son argent et son argile.* » Le lendemain, il plantait un palmier, et quand on lui demanda ce qu'il faisait, il dit : « *J'essaie de me procurer la nourriture dont j'ai besoin.* » Ainsi, les saints, quand ils sont « sobres » sont comme des hommes ordinaires, mais quand ils sont « enivrés », ils ont le même rang que les prophètes, et l'univers tout entier leur paraît comme de l'or. Shiblî a dit : « *De l'or partout où nous allons, et des perles là où nous nous tournons, de l'argent, et le tout ne vaut rien.* »

J'ai entendu le maître et imâm Abû'l-Qâsim Qushayrî dire : « *Une fois, j'ai interrogé Tâbarânî au sujet du début de son expérience spirituelle. Il me dit qu'à une certaine occasion, il désirait une pierre provenant du lit de la rivière à Sarakhs. Chaque pierre qu'il touchait se transforma en pierre précieuse, et il les rejeta toutes au loin.* » C'est parce que les pierres et les joyaux n'étaient pas de valeurs différentes pour lui, ou plutôt, les pierres précieuses avaient une valeur moindre, étant donné qu'il n'éprouvait pas de désir pour elles.

Et j'ai entendu Khwâja Imâm Khazâ'înî à Sarakhs raconter ce qui suit : « *Dans mon enfance, j'allais à un certain endroit pour cueilllir des feuilles de mûrier pour les vers à soie. A midi, je grimpai sur un arbre et me mis à secouer les branches. Tandis que j'étais ainsi, le shaykh Abû'l-Fadl ibn al-Hasan passa, mais il ne me vit pas, et je suis certain qu'il était hors de lui-même et que son cœur était avec Dieu. Soudain, il leva la tête et s'écria avec l'audace que donne l'intimité :* "Ô Seigneur, il y a plus d'une année que Tu ne m'as donné une petite pièce d'argent pour que je me fasse couper les cheveux. Est-ce là Ta façon de traiter Tes amis?" *A peine avait-il parlé que je vis que toutes les feuilles*

et les rameaux des arbres étaient transformés en or. Abû'l-Fadl s'écria : "Comme c'est étrange! quoique je dise, Tu le prends au mot, on ne peut rien Te dire pour se consoler". »

On rapporte que Shiblî jeta quatre cents dinars dans le Tigre. Quand on lui demanda pourquoi, il répondit : « *Les pierres sont mieux dans l'eau. — Mais pourquoi,* lui dit-on, *ne donnes-tu pas cet argent aux pauvres?* » Il répondit : « *Gloire à Dieu! Quelle raison puis-je Lui donner de n'enlever le voile de mes propres yeux que pour le placer sur les cœurs de mes frères musulmans? Ce n'est pas juste de souhaiter pour eux plus de mal que pour moi-même.* »

Tous ces cas relèvent de l'état d'enivrement, que j'ai déjà expliqué.

Par ailleurs, Junayd, Abû'l-'Abbâs Sayyârî, Abû Bakr Wâsitî et Muhammad ibn 'Alî de Tirmidh affirment que les prodiges sont manifestés dans l'état de sobriété et de stabilité *(sahw û tamkîn),* non dans l'état d'enivrement. Ils disent que les saints de Dieu sont les gourverneurs de Son royaume et les observateurs de l'univers que Dieu a confié entièrement à leur charge : leurs jugements doivent être les plus sûrs de tous et leurs cœurs les plus tendres envers toutes les créatures de Dieu. Ils sont « parvenus »; et alors que l'agitation et l'enivrement sont des marques d'inexpérience, avec la maturité spirituelle l'agitation se transforme en stabilité. Alors, et alors seulement, un homme est un véritable saint, et alors seulement ses prodiges sont authentiques. Il est bien connu parmi les soufis que chaque nuit les *awtâd* (piliers de la sainteté) doivent parcourir le monde entier, et s'il y avait un endroit qu'ils n'aient pas vu, le lendemain, une imperfection apparaîtrait en ce lieu; et ils doivent alors en informer le *qutb* (pôle de la sainteté) afin qu'il puisse fixer son attention sur ce point faible et que, par sa bénédiction, l'imperfection puisse être effacée grâce à Dieu.

Quant à ceux qui disent : « L'or et la poussière sont une même chose pour nous », cette indifférence est un signe d'enivrement et d'incapacité à voir les choses telles qu'elles sont. L'homme qui possède une vision véritable et une perception juste, pour qui l'or

est or et la poussière poussière, mais qui reconnaît ce qu'il y a de mauvais dans l'or, et dit : « Ô métal jaune! ô métal jaune! Séduisez quelqu'un d'autre, car je suis conscient de votre faculté de corruption », un tel homme vaut mieux. Celui qui voit la faculté de corruption de l'or et de l'argent, les perçoit comme un voile entre lui et Dieu, et Dieu le récompensera pour y avoir renoncé. En revanche, celui pour qui l'or est comme de la poussière n'est pas rendu parfait par le renoncement à la poussière.

Hârith, étant « enivré », déclara que les pierres et la poussière étaient semblables pour lui, mais Abû Bakr, étant « sobre », perçut le mal qu'il y a à se saisir des biens terrestres; il savait que Dieu le récompenserait de les rejeter. C'est pourquoi il y renonça et lorsque le Prophète lui demanda ce qu'il avait laissé pour sa famille, il répondit : « *Dieu et Son Envoyé.* »

Et Abû Bakr Warrâq de Tirmidh raconte l'histoire suivante : « *Un jour, Muhammad ibn 'Alî Tirmîdhî me proposa de m'emmener quelque part. Je répondis :* "C'est au shaykh de commander." *Peu après nous être mis en route, je vis un désert immense, et au milieu, un trône en or placé sous un arbre vert à côté d'une source d'eau courante. Assis sur le trône était un homme revêtu d'habits magnifiques; il se leva quand Muhammad ibn 'Alî s'approcha et le pria de s'asseoir sur le trône. Au bout de quelque temps, des hommes vinrent de tous côtés jusqu'à ce que quarante personnes fussent réunies. Alors, Muhammad ibn 'Alî agita la main, et aussitôt des aliments apparurent en provenance du ciel, et nous mangeâmes. Ensuite, Muhammad ibn 'Alî posa une question à un homme qui était présent, et en réponse, il se livra à un long discours dont je ne compris pas un mot. A la fin, le shaykh sollicita la permission de partir et nous partîmes. A notre retour à Tirmidh, je lui demandai quel était cet endroit et qui était cet homme; il me dit que ce lieu était le désert des Israélites, et que l'homme était le* qutb *dont dépend l'ordre du monde.* "Ô shaykh, *lui dis-je,* comment sommes-nous parvenus au désert des Israélites, venant de Tirmidh, en si peu de temps?" *Il répondit :* "Ô Abû Bakr, ton affaire, c'est d'arriver et non de poser des questions." *C'est là un signe non d'enivrement, mais de sobriété.* »

Ce que nous avons exposé jusqu'à présent était un résumé, et si nous poursuivions notre discours, ce serait très long et inutile. Certains sujets qu'il sera nécessaire de traiter dans ce livre le seront dans le chapitre concernant les prodiges et les anecdotes, afin que les disciples puissent en tirer un enseignement, les savants des informations, et que le commun des gens en reçoivent une confirmation de leur foi, qui dissiperait leurs doutes.

Concernant leurs miracles

La réalité des miracles ayant été établie par des arguments logiques, il vous faut à présent connaître ce que disent le *Qor'ân* et les Traditions authentiques du Prophète. Le *Qor'ân* et les Traditions affirment tous deux la réalité des miracles et les actions extraordinaires accomplies par les saints. Le nier, c'est nier l'autorité des textes sacrés. « *Et Nous avons fait planer sur vous la nuée; Nous avons fait descendre la manne et les cailles* » (*Qor'ân*, II, 57). Si un sceptique prétend que c'était là un miracle *(mu'jizâ)* de Moïse, je n'y vois pas d'objection, car tous les miracles des saints sont des miracles de Muhammad; et s'il affirme que ce miracle eut lieu en l'absence de Moïse, bien qu'il advint de son temps, je réponds que le même principe vaut pour Moïse, quand il quitta son peuple et alla sur le mont Sinaï, aussi bien que pour Muhammad; il n'y a pas de différence entre l'absence dans le temps et l'absence dans l'espace.

Il nous a aussi été parlé des miracles d'Âsaf ibn Barkhiyâ, qui apporta le trône de Bilqîs à Salomon en un clin d'œil (voir *Qor'ân*, XXVII, 40). Cette séquence ne peut être assimilée à un miracle *(mu'jizât)*, car Asaf n'était pas prophète; si ce transfert avait été une *mu'jizât*, c'est Salomon qui aurait dû l'accomplir; mais ce n'était qu'une *karâma* (prodige).

On nous rapporte aussi que chaque fois que Zacharie allait auprès de Marie, il y trouvait des fruits d'hiver en été et des fruits d'été en hiver, de sorte qu'il s'exclama : « *D'où cela te vient-il?* » Elle répondit : « *Cela vient de Dieu* » (*Qor'ân*, III, 37). Tout le monde admet que Marie n'était pas prophète.

En outre, nous avons l'histoire des gens de la Caverne *(ashâb al-kahf) :* comment leur chien leur parlait, et comment ils dormaient et se retournaient dans la Caverne (*Qor'ân*, XVIII, 17). Tous ces actes étaient extraordinaires, et comme ils n'étaient certainement pas des *mu'jizât*, ils doivent avoir été des *karâmât*. De tels prodiges *(karâmât)* peuvent, par exemple, être la réponse à des prières pour l'exaucement de souhaits formulés par celui qui est soumis à la Loi religieuse ou la traversée de grandes distances en peu de temps, ou l'apparition de nourriture à partir d'un endroit inhabituel, ou le pouvoir de lire les pensées d'autrui, etc.

Parmi les Traditions authentiques compte l'histoire de la Caverne, qui est racontée comme suit : Un jour, les compagnons du Prophète le prièrent de leur raconter une histoire merveilleuse des peuples anciens. Il dit : « *Un jour, trois hommes se rendaient à un certain endroit. Le soir venu, ils se réfugièrent dans une caverne, et, tandis qu'ils dormaient, un roc tomba de la montagne et obstrua l'entrée de la caverne. Ils se dirent :* "Nous ne sortirons jamais d'ici, à moins que nos actions désintéressées plaident notre cause auprès de Dieu." *Ainsi, l'un d'eux commença :* "J'avais un père et une mère, et je n'avais d'autre bien terrestre qu'une chèvre, dont je leur donnais le lait; et chaque jour, j'avais coutume de ramasser un fagot de bois et de le vendre et de dépenser l'argent pour me procurer de la nourriture pour eux et moi-même. Un soir, je rentrai à la maison assez tard et, avant que j'eûs trait la chèvre et trempé leur nourriture dans le lait, ils s'étaient endormis. Je gardai le bol dans ma main et restai là debout, sans avoir rien mangé, jusqu'au matin, où ils se réveillèrent et mangèrent, alors, je m'assis." "Ô Seigneur, *continua-t-il*, si je dis la vérité à ce sujet, envoie-nous la délivrance et viens à notre aide!" *Alors, le roc bougea un peu et une ouverture apparut. Le second homme dit :* "Il y avait une très belle jeune fille aveugle dont j'étais éperdument amoureux, mais elle n'écouta pas mon désir. Je m'arrangeai pour lui envoyer cent vingt dinars avec la promesse qu'elle pourrait garder cet argent, si elle consentait à être à moi pendant une nuit. Quand elle vint, la crainte de Dieu s'empara de mon cœur. Je me détournai d'elle et lui laissai l'argent." *Il*

ajouta : "Ô mon Dieu, si je dis la vérité, délivre-nous!" *Alors, le roc bougea encore un peu, et l'ouverture s'élargit, mais ils ne pouvaient encore passer. Le troisième homme dit :* "J'avais quelques cultivateurs qui travaillaient pour moi. Quand la tâche fut achevée, ils reçurent tous leur salaire, excepté l'un d'eux, qui disparut. Avec son salaire, j'achetai un mouton. L'année suivnte, il y en avait deux, et l'année d'après quatre, et bientôt ils devinrent un grand troupeau. Plusieurs années après, le laboureur revint et réclama son salaire. Je lui dis : "*Va prendre tous ces moutons, ils sont à toi.*" Il pensa que je me moquais de lui, mais je l'assurai que c'était vrai, et il emmena tout le troupeau. Ô Seigneur, si je dis la Vérité, délivre-nous!" *A peine avait-il fini de parler que le roc roula hors de l'entrée de la caverne, et les hommes purent sortir.* »

Il existe une Tradition *(hadîth)* célèbre rapportée par Abû Hurayra selon laquelle le Prophète a dit que seulement trois créatures humaines ont parlé dans leur berceau. Outre Jésus, il y eut l'enfant qui disculpa le moine Jurayj (Georges). Il avait des parents pieux et croyants. Un jour, sa mère vint le voir. Il était en train de prier dans son monastère et n'ouvrit pas la porte. Elle revint trois jours de suite. Elle en fut attristée et dit : « *Ô mon Dieu, que la honte soit son lot!* » Alors, une prostituée qui s'appelait Balahé lança un défi : « *Je peux séduire Jurayj.* » Et elle se rendit à son monastère. Mais Jurayj ne s'en préoccupa point. En repartant, dans le chemin, elle passa la nuit avec un berger et devint enceinte. A son retour à la ville, elle déclara que Jurayj était le père de l'enfant qu'elle portait. Quand il naquit, certaines gens allèrent au monastère et emmenèrent Jurayj chez le juge où se trouvaient déjà la mère et le bébé. Jurayj dit à ce dernier : « *Qui est ton père?* » Le bébé répondit : « *Ma mère ment, ce n'est pas toi, c'est un berger.* »

Le troisième cas est celui d'un petit enfant qu'avait une femme. Elle était assise à la porte de sa maison. Un chevalier, beau et bien habillé, passa devant elle. Elle supplia Dieu : « *Ô Seigneur, rends mon fils pareil à ce chevalier!* » Tout à coup, le bébé dit : « *Ô mon Dieu, rends-moi comme cette femme!* » La mère fut étonnée et dit : « *Mon fils, que dis-tu là?* » Le bébé répondit : « *Ce*

chevalier est un tyran comme les autres. Mais toi, tu es une femme pieuse. Je ne veux pas compter parmi les tyrans, mais parmi les gens pieux. »

Un autre *hadîth* parle de Za'ida, servante de 'Umar ibn Khattâb. Un jour, elle alla chez le Prophète et le salua. Le Prophète lui demanda : « *Pourquoi viens-tu si rarement nous voir?* » Elle répondit : « *Ô Envoyé de Dieu, aujourd'hui, je suis venu chez toi, pour te raconter un récit étrange.* » Le Prophète demanda : « *Quoi donc?* » Elle répondit : « *Ce matin, j'étais partie pour ramasser du bois. Je posai le fagot sur un rocher, et j'aperçus alors un cavalier descendant du ciel. Il me salua, et me dit :* "Salue de ma part Muhammad, et dis-lui que l'ange Ridwân, le gardien du paradis, a une bonne nouvelle pour lui : le paradis a été divisé en trois parties pour sa communauté. Certains entreront sans aucune difficulté; d'autres entreront par indulgence, quant aux autres, ils seront pardonnés pour toi." *Quand l'ange vit que mon fagot était très lourd, il ordonna au rocher d'apporter le fagot chez 'Umar.* » Le Prophète avec son entourage se rendit jusqu'à la porte de 'Umar, et ils constatèrent les traces laissées par le roc. Le Prophète dit : « *Dieu soit loué que je ne sois pas mort avant de savoir que ma communauté sera admise au paradis, et qu'une femme de ma communauté a atteint un degré si élevé.* »

Une anecdote célèbre raconte que le Prophète envoya 'Alâ ibn al-Hadramî se battre contre les Infidèles. En cours de route, ils arrivèrent à une rivière. Ils passèrent sur l'eau sans y tomber.

On raconte de 'Abdallâh ibn 'Umar qu'il vit un groupe de voyageurs arrêtés en chemin à cause de la présence d'un lion. Il dit à ce dernier : « *Si tu as reçu un ordre de Dieu, exécute-le; sinon, laisse-nous passer.* » Le lion partit aussitôt et les voyageurs continuèrent leur route.

On raconte qu'Abraham vit un homme assis dans l'air. Il lui dit : « *Ô créature de Dieu, comment es-tu arrivé à cela?* » Il répondit : « *Avec humilité. J'ai renoncé au monde et j'ai obéi aux commandements de Dieu. Les gens me demandèrent :* "Que désires-tu à présent?" *Je répondis :* "Je souhaite vivre dans l'air, et séparer mon cœur de ce bas-monde". »

Quand un jeune Persan vint à Médine pour tuer 'Umar, on lui apprit que 'Umar dormait. Il le trouva, endormi par terre, avec un sac d'argent sous la tête. Il se dit : « Tous les malheurs du monde viennent de cet homme. Il faut que je le tue. » Il tira son épée, mais tout à coup, deux lions apparurent. Il cria de peur. 'Umar se réveilla. Le jeune homme lui raconta ce qu'il avait vu et se convertit à l'islam.

Au temps du califat d'Abû Bakr Siddîq, (le général) Khâlid ibn Walîd, fut envoyé en Iraq en qualité de gouverneur. Parmi les présents qui lui furent offerts, se trouvait une fiole d'un poison très violent, n'existant nulle part ailleurs. Khâlid dit : « *Bismillah* », le but, et n'éprouva aucun mal. Tout le monde fut étonné, et plusieurs personnes embrassèrent l'islam.

Hasan de Basra raconte qu'il a vu un Noir qui vivait à Abadin dans les ruines. Un jour, il avait acheté des provisions et les lui avait apportées. Le Noir lui dit : « *Qu'est-ce que cela? — Pour que tu les utilises si tu en as besoin.* » Le Noir se mit à rire, et fit un signe du doigt, et Hasan vit les murs de la ruine transformés en or. Il fut stupéfait et s'enfuit.

Ibrâhîm ibn Adham raconte : « *J'ai vu un berger, et je lui ai demandé de l'eau. Il me dit :* "J'ai du lait, et aussi de l'eau. Lequel préfères-tu?" *Je répondis :* "L'eau." *Il frappa un rocher de son bâton, et l'eau pure en jaillit. Devant mon étonnement, il me dit :* "Pourquoi t'étonnes-tu! Si la créature obéit à Dieu, le monde entier lui obéit". »

On raconte qu'Abû Sa'îd Kharrâz a dit : « *Pendant longtemps, j'avais l'habitude de ne manger qu'une seule fois tous les trois jours. Je voyageais dans le désert et, le troisième jour, je me sentis affaibli par la faim. Une voix venant du ciel me cria :* "Préfères-tu de la nourriture qui apaisera ta nature charnelle, ou un moyen qui te permettra de surmonter ta faiblesse, sans nourriture?" *Je répondis :* "Ô Dieu, donne-moi la force!" *Puis je me levai et parcourus trois étapes sans aliment ni boisson.* »

Il est bien connu qu'aujourd'hui encore, la maison de Sahl ibn 'Abdallâh à Tustar est appelée la maison des bêtes sauvages, et les gens de Tustar s'accordent à dire que beaucoup de bêtes

sauvages venaient à lui, et qu'il les nourrissait et les soignait.

Abû'l-Qâsim de Merv raconte l'histoire suivante : « *Alors que je marchais au bord de la mer avec Abû Sa'îd Kharrâz, je vis un jeune homme vêtu d'un froc rapiécé, et portant une gourde à laquelle une bouteille d'encre était attachée. Kharrâz dit :* "Quand je regarde ce jeune homme, il me semble être un mystique, mais quand je vois sa bouteille d'encre, je pense que c'est un étudiant. Je m'en vais l'interroger." *Il accosta le jeune homme et lui dit :* "Quelle est la voie vers Dieu?" *Le jeune homme répondit :* "Il existe deux voies vers Dieu : la voie des gens du commun et la voie de l'élite. Tu ne connais pas cette dernière, mais celle du commun des mortels, que tu suis, est de considérer tes propres actions comme le moyen de parvenir à Dieu et de supposer qu'une bouteille d'encre empêche la réalisation." »

On rapporte qu'Ibrâhîm Raqqî a dit : « *Lorsque j'étais un jeune disciple, je partis rendre visite à Muslim Maghribî. Je le trouvai dans sa mosquée, en train de diriger la prière. Il prononça* al-hamd *(à Toi la louange!) incorrectement. Je me dis à moi-même : J'ai pris de la peine pour rien. Le lendemain, quand j'allai au bord de l'Euphrate pour faire mes ablutions, je vis un lion endormi sur la route. Je me retournai, et vis un autre lion qui m'avait suivi. Entendant mon cri de désespoir, Muslim sortit de sa cellule. Quand les lions le virent, ils se couchèrent à ses pieds. Il saisit l'oreille de chacun, et la frotta, en disant :* "Ô chiens de Dieu, ne vous avais-je pas donné l'ordre de ne pas déranger mes invités?" *Puis il me dit :* "Ô Abû Ishâq, tu t'es occupé à améliorer ton apparence pour l'amour des créatures de Dieu, c'est pourquoi tu en as peur, mais moi, je me consacre à l'amélioration de mon intériorité pour l'amour de Dieu, c'est pourquoi Ses créatures me craignent." »

Un jour, mon shaykh se rendit de Bayt al-Jinn à Damas. Une forte pluie s'était mise à tomber, et je marchais avec difficulté dans la boue. J'observai que les souliers et les vêtements du shaykh étaient parfaitement secs. Quand je le lui fis remarquer, il me dit : « *Oui, Dieu m'a préservé de la boue depuis que j'ai placé en Lui une confiance sans réserve et que j'ai préservé mon for*

intérieur de la cupidité. » Une fois, une expérience m'advint à moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, que je ne pus expliquer. Je partis rendre visite au shaykh Abû'l-Qâsim Gurgânî à Tûs. Je le trouvai dans sa cellule dans la mosquée et il était en train d'expliquer exactement le même problème à un pilier, de sorte qu'il me fut répondu sans que j'eusse posé la question. « *Ô shaykh,* m'écriai-je, *à qui parles-tu ainsi?* » Il répondit : « *Ô mon fils, Dieu a donné à l'instant la parole à ce pilier qui vient de me poser cette question.* »

Dans la région de Farghâna, en un village appelé Ashlâtak, il y avait un vieillard qui était l'un des saints de Dieu sur la terre *(awtad).* Son nom était Bâb 'Umar — tous les derviches de ce pays donnent le titre de Bâb (porte) à leurs grands shaykhs — et il avait une vieille épouse appelée Fâtima. Je partis d'Uzkand pour le rencontrer. Quand j'arrivai en sa présence, il me dit : « *Pourquoi es-tu venu?* » Je répondis : « *Afin de voir le shaykh en personne et qu'il me regarde avec bienveillance.* » Il dit : « *Je t'ai vu continuellement depuis tel et tel jour, et je désire te voir aussi longtemps que tu n'est pas loin de ma vue.* » Je calculai le jour et l'année : c'était le jour où ma conversion commença. Le shaykh dit : « *Franchir des distances est un jeu d'enfants; désormais, rends tes visites en pensée; ce n'est pas la peine de venir voir des shaykhs et la présence corporelle n'a pas d'importance.* » Ensuite, il demanda à Fâtima de me donner à manger. Elle apporta un plateau de raisins frais, bien que ce ne fût pas de saison, et des dattes mûres et fraîches que l'on ne peut absolument pas se procurer à Farghâna.

A une autre occasion, alors que j'étais assis seul, selon mes habitudes, auprès de la tombe du shaykh Abû Sa'îd à Mihna, je vis un pigeon blanc voleter sous la couverture du sépulcre. Je supposai qu'il s'était échappé de chez quelqu'un. Mais quand je regardai sous la couverture, je ne vis plus rien. La même scène se reproduisit le lendemain, et aussi le troisième jour. Je ne parvenais pas à comprendre, jusqu'à ce qu'une nuit je rêvai d'Abû Sa'îd et l'interrogeai. Il répondit : « *Ce pigeon est l'image de ma bonne conduite qui vient chaque jour me tenir compagnie.* »

Ici, l'auteur raconte à nouveau une histoire

Je pourrais rapporter un grand nombre de ces histoires sans les épuiser, mais mon dessein, dans ce livre, est d'établir les principes du soufisme. En ce qui concerne les branches dérivées des sciences religieuses et l'éthique, des ouvrages ont été rédigés par les traditionnistes et ces sujets ont été vulgarisés par les prédicateurs. Maintenant, je vais donner, dans quelques fragments, un exposé de certains points relatifs à la présente étude, afin de ne pas avoir à y revenir.

De la supériorité des prophètes sur les saints

Sachez que, selon l'opinion unanime des shaykhs soufis, les saints sont, en tous temps et en toutes circonstances, subordonnés aux prophètes, dont ils confirment les missions. Les prophètes sont supérieurs aux saints; la fin de la sainteté n'est que le commencement de la prophétie. Chaque prophète est un saint, mais les saints ne sont pas tous des prophètes. Les prophètes sont constamment exempts des attributs de l'humanité, tandis que les saints ne le sont que temporairement, l'état spirituel fugace *(hâl)* du saint est la station *(maqâm)* permanente du prophète, et ce qui pour les saints constitue une « station », est pour les prophètes un voile.

Cette opinion est soutenue unanimement par les théologiens sunnites et les mystiques soufis, mais elle est récusée par une secte des hashwiyya (les anthropomorphistes du Khorassan) qui se contredisent eux-mêmes concernant les principes de l'Unité divine *(tawhîd)* et qui, bien qu'ignorant la doctrine fondamentale du soufisme, se considèrent eux-mêmes comme des saints. Ce sont des saints, en vérité, mais des saints sataniques! Ils prétendent que les saints sont supérieurs aux prophètes, et c'est une preuve suffisante de leur erreur que de déclarer qu'un ignorant stupide est plus excellent que Muhammad, l'élu de Dieu. La même opinion néfaste est adoptée par une autre secte d'anthropomorphistes *(mushabbiha)* qui prétendent être des soufis et admettent les doctrines

de l'incarnation de Dieu et de Sa descente dans un corps humain par transmigration *(intiqâl)* et la division de Son essence. Je traiterai de ces questions quand je parlerai, comme je l'ai promis, des deux branches réprouvées des soufis. Les sectes dont je traite à présent prétendent être des musulmans, mais ils sont d'accord avec les Brahmanes pour dénier aux prophètes des principes particuliers; et quiconque croit à cela devient un Infidèle.

Les prophètes sont des missionnaires et des imâms, et les saints sont leurs disciples, et il est absurde de supposer que le disciple d'un imâm est supérieur à l'imâm lui-même. Les vies, les expériences, et les pouvoirs spirituels de tous les saints réunis, apparaissent comme n'étant rien en comparaison d'une seule action d'un véritable prophète, tandis que les prophètes sont arrivés, ont trouvé et sont repartis, avec l'ordre de prêcher et de convertir les nations. Si l'un des hérétiques sus-mentionnés déclare qu'un ambassadeur envoyé par un roi est d'habitude inférieur à la personne à qui il est envoyé (comme, par exemple, Gabriel est inférieur aux prophètes, et que cela va contre mes assertions), je réponds qu'un ambassadeur envoyé à une personne peut lui être inférieur, mais que, lorsqu'un ambassadeur est envoyé à un grand nombre de personnes, ou à un peuple, il leur est supérieur, de même que les prophètes sont supérieurs aux nations.

Un instant des prophètes vaut mieux que la vie entière des saints; lorsque les saints atteignent leur but, ils parlent de contemplation et sont libérés du voile de la condition humaine, bien qu'ils soient par essence des hommes. Tandis que la contemplation est le premier pas du prophète; le point de départ du prophète étant le point d'arrivée du saint, comment peut-on juger l'un et l'autre d'après le même critère? Ne comprenez-vous pas que, selon l'opinion unanime de tous les saints qui cherchent Dieu, la « station » de l'union appartient à la perfection de la sainteté? Or, en cette « station », un homme parvient à un tel degré d'amour enivré que son intelligence est ravie dans la vision de l'acte de Dieu, et, dans sa nostalgie pour l'Agent divin, il considère l'univers entier comme acte de Dieu : il ne voit que cela.

Ainsi, ʿAlî Rûdbârî a dit : « *Si la vision de ce que nous servons*

nous échappait, nous perdrions le nom de serviteurs », nous ne tirons la gloire de l'adoration que de Sa vision. Tel est le commencement de l'état des prophètes, étant donné que la séparation *(tafriqa)* est inconcevable en ce qui les concerne. Ils sont entièrement plongés dans l'essence de l'union, qu'ils l'affirment ou le nient, qu'ils s'en approchent ou s'en détournent, qu'ils soient au début ou à la fin. Abraham, au commencement de son état spirituel, regarda le soleil et dit : « *C'est là mon Seigneur* », et il regarda la lune et les étoiles, et dit : « *C'est là mon Seigneur* » (*Qor'ân*, VI, 76-78) : son cœur était dominé par la vérité, et il était uni dans l'essence de l'union. Aussi, ne vit-il rien d'autre, ou s'il distingua quelque chose d'autre, il ne la discerna pas avec la vision de « l'altérité » *(ghayr)*, mais avec la vision de l'union, et dans la réalité de cette vision, il récusa la sienne, et dit : « *Je n'aime pas ce qui disparaît* » (*Qor'ân*, VI, 76). Comme il avait commencé par l'union, il finit par l'union.

La sainteté a un commencement et une fin, mais la prophétie n'en a pas. Les prophètes étaient des prophètes depuis le début, et le seront jusqu'à la fin et, avant d'exister, ils étaient les mêmes dans la connaissance et la volonté de Dieu. On interrogea Abû Yazîd sur l'état des prophètes. Il répondit : « *Que puis-je dire! Nous n'avons aucun pouvoir pour les juger, et dans l'idée que nous nous faisons d'eux, nous ne sommes que nous-mêmes. Dieu a placé leur négation et leur affirmation à un niveau si élevé que la vision humaine ne peut y atteindre.* »

De même que le rang des saints est caché à la perception des hommes, de même le rang des prophètes est caché au jugement des saints; Abû Yazîd était la preuve *(hujja)* de son époque, et il dit : « *J'ai vu que mon esprit* (sirr) *était transporté aux cieux. Je ne regardai rien, ni ne remarquai rien, bien que le paradis et l'enfer fussent déployés devant lui, car il était libre des phénomènes et des voiles. Puis je devins un oiseau et je continuai à voler dans le ciel de l'Absolu, jusqu'à ce que je parvienne à la sphère de la purification et contemplai le champ de l'Éternité, et aperçus là l'arbre de l'Unité. Quand je regardai, tout cela était moi-même. Je m'écriai :* "Ô Seigneur, avec mon ego je ne peux

arriver jusqu'à Toi, et je ne peux échapper à mon moi. Que dois-je faire?" *Dieu dit :* "Ô Abû Yazîd, tu te libéreras de ton moi, en suivant mon bien-aimé (Muhammad). Frotte tes yeux avec la poussière de ses pieds, et va derrière lui continuellement". » Ceci est une longue histoire. Les soufis l'appellent l'Ascension *(mi'râj)* d'Abû Yazîd; et le terme « ascension » désigne la proximité de Dieu.

L'ascension des prophètes a lieu dans leur corps, tandis que celle des saints a lieu intérieurement et en esprit. Le corps d'un prophète ressemble au cœur et à l'esprit d'un saint quant à la pureté et à la proximité de Dieu. C'est là une supériorité manifeste. Quand un saint est transporté et enivré, il est arraché à lui-même au moyen d'une échelle spirituelle, et amené près de Dieu; et dès qu'il retourne à l'état de « sobriété », toutes ces preuves ont pris forme dans son esprit, et il les connaît. Aussi existe-t-il une grande différence entre celui qui est transporté là-bas en personne et celui qui n'y est transporté que par la pensée, laquelle implique la dualité.

De la supériorité des prophètes et des saints sur les anges

La communauté tout entière des musulmans orthodoxes et tous les shaykhs soufis s'accordent pour dire que les prophètes et ceux d'entre les saints qui sont préservés du péché sont supérieurs aux anges. L'opinion contraire est adoptée par les mu'tazilites qui déclarent que les anges sont supérieurs aux prophètes, étant d'un rang plus élevé, d'une nature plus subtile, et plus obéissants à Dieu. Je réponds qu'il n'en va pas ainsi que vous l'imaginez, car un corps obéissant, un rang élevé, et une nature subtile ne peuvent être des causes de supériorité, laquelle n'appartient qu'à ceux à qui Dieu l'a accordée. Iblis possédait toutes les qualités que vous mentionnez. Cependant, il est universellement reconnu qu'il a été maudit.

La supériorité des prophètes est indiquée par le fait que Dieu a ordonné aux anges de se prosterner devant Adam; car l'état

de celui qui est vénéré est plus élevé que l'état de celui qui le vénère. S'ils prétendent que, de même qu'un vrai croyant est supérieur à la Ka'ba, amas de pierres inanimées, bien qu'il se prosterne devant elle, de même les anges peuvent être supérieurs à Adam, bien qu'ils se soient prosternés devant lui, je réponds : Personne ne dit qu'un croyant se prosterne devant une maison, ou un autel, ou un mur, mais tout le monde dit qu'il se prosterne devant Dieu, et il est admis par tous que les anges se prosternèrent devant Adam (voir *Qor'ân*, II, 32). Comment la Ka'ba pourrait-elle être comparée à Adam? Un voyageur peut prier Dieu alors qu'il est monté sur un coursier, et il est excusé si son visage n'est pas tourné vers la Ka'ba; et, de manière analogue, celui qui a perdu sa route dans le désert, de telle sorte qu'il ne peut trouver la direction de La Mecque, aura accompli son devoir où qu'il se tourne pour prier. Les anges n'offrèrent pas d'excuse quand ils se prosternèrent devant Adam, et celui qui refusa devint maudit. Ce sont là des preuves claires pour quiconque est doué de jugement.

Les anges sont égaux aux prophètes quant à la connaissance de Dieu, mais non par leur rang. Les anges sont dénués de désirs, de cupidité et de mal; leur nature est sans hypocrisie ni ruse, et ils sont instinctivement obéissants à Dieu; tandis que le désir est un obstacle dans la nature humaine, et les hommes ont tendance à commettre des péchés et à être impressionnés par les vanités de ce monde; et Satan a un tel pouvoir sur leurs corps qu'il circule avec le sang dans leurs veines; et l'âme charnelle *(nafs)* qui les incite à toutes sortes de fautes leur est étroitement attachée. C'est pourquoi, celui dont la nature présente toutes ces caractéristiques, et qui, en dépit de la violence de son désir, s'abstient de l'immoralité, et qui, en dépit de sa cupidité renonce au monde, et bien que son cœur soit encore tenté par Satan, se détourne du péché et de la sensualité afin de s'occuper à la dévotion et qui persévère dans la piété, et mortifie son âme charnelle, et lutte contre le Démon, un tel homme est en réalité supérieur à l'ange qui, par sa nature, est sans désir pour la nourriture et les plaisirs, et ne se soucie pas d'une épouse, d'enfants, et de parenté, et n'a pas

besoin d'avoir recours à des moyens et à des instruments, et n'est pas plongé dans des ambitions corrompues.

Gabriel adora Dieu pendant tant de milliers d'années dans l'espoir d'obtenir une faveur, et la faveur qui lui fut accordée fut de rendre service à Muhammad la nuit de l'Ascension. Comment serait-il supérieur à celui qui discipline et mortifie son âme charnelle jour et nuit en ce monde, jusqu'à ce que Dieu le regarde avec bienveillance et lui accorde la grâce de Le voir Lui-même, et le libère de toutes les pensées vaines?

Quand l'orgueil des anges dépassa toute limite et que chacun d'eux vanta la pureté de sa conduite, et se livra à un blâme inconsidéré des hommes, Dieu résolut de leur montrer quelle était leur véritable condition. Il leur ordonna de choisir trois anges parmi les principaux d'entre eux, en qui ils avaient confiance, pour qu'ils se rendent sur terre et en soient les gouverneurs et en réforment les peuples. Ainsi, trois anges furent choisis, mais, avant d'arriver sur terre, l'un d'eux en perçut la corruption et supplia Dieu de le laisser revenir. Quand les deux autres parvinrent à destination, Dieu changea leur nature, de sorte qu'ils éprouvèrent du désir pour la nourriture et la boisson, et furent enclins aux désirs charnels, et Dieu les punit à cause de cela, et les anges furent obligés de reconnaître la supériorité des hommes sur eux-mêmes.

En résumé, l'élite au sein des vrais croyants est supérieure à l'élite parmi les anges, et les croyants ordinaires sont supérieurs aux anges ordinaires. Les hommes qui sont préservés *(ma'sûm)* et protégés *(mahfûz)* du péché sont meilleurs que Gabriel et Michael, et ceux qui ne sont pas ainsi protégés sont meilleurs que les anges qui enregistrent les actes de chacun et les nobles scribes.

Chacun des shaykhs a donné son avis à ce sujet. Dieu accorde la supériorité à qui Il veut, au-dessus de qui Il veut. Sachez que la sainteté est un mystère divin qui n'est révélé que par la conduite. Un saint n'est connu comme tel qu'à un autre saint. Si ce sujet pouvait être rendu clair à tous les hommes raisonnables, il serait impossible de distinguer l'ami de l'ennemi ou l'homme avancé spirituellement de l'homme insouciant de ce monde. C'est pourquoi Dieu a voulu que la perle de Son amour

soit cachée dans la coquille du mépris des gens et soit jetée dans la mer de l'affliction, afin que ceux qui la recherchent puissent risquer leur vie en raison de son prix, et plonger au fond de l'océan de la mort, où ils obtiendront ce qu'ils désirent, ou bien mettront fin à leur condition mortelle.

Les kharrâzîs

Ils sont les disciples d'Abû Sa'îd Kharrâz qui écrivit de brillants ouvrages sur le soufisme, et atteignit un degré élevé dans le détachement du monde. Il fut le premier à expliquer l'état de l'annihilation et de la permanence *(fanâ û baqâ)* et il inclut toute sa doctrine en ces deux termes. A présent, je vais indiquer leur signification et montrer les erreurs dans lesquelles certains sont tombés à ce sujet, afin que vous puissiez savoir ce qu'est cette doctrine et ce que veulent dire les soufis quand ils utilisent ces expressions courantes.

Sur la permanence / baqâ
et l'annihilation / fanâ

Sachez que l'annihilation et la permanence ont une signification dans la science et une autre signification dans le mysticisme, et que les exotéristes sont plus intrigués par ces mots que par aucun autre terme technique des soufis. La permanence dans son acception littérale et scientifique est de trois sortes : 1. une permanence qui commence et finit dans l'annihilation, par exemple, ce monde, qui a eu un commencement et qui aura une fin, et qui est maintenant; 2. une permanence qui vient à l'existence et ne sera jamais annihilée, comme le paradis et l'enfer, et l'autre monde et ses habitants; 3. une permanence qui était toujours et toujours sera, comme la permanence de Dieu et de Ses attributs éternels. Dès lors, la connaissance de l'annihilation consiste à ce que vous sachiez que ce monde est périssable, et la connaissance de la permanence réside dans votre connaissance que l'autre monde est éternel.

Mais la permanence et l'annihilation d'un état spirituel *(hâl)*

indique, par exemple, que lorsque l'ignorance est annihilée, la connaissance est nécessairement subsistante, et que lorsque le péché est annihilé, la piété est subsistante; et quand un homme acquiert la connaissance de sa piété, son insouciance *(ghafla)* est annihilée par la mémoration *(dhikr)* de Dieu. Quand quelqu'un obtient la connaissance de Dieu, et devient permanent dans Sa connaissance, il perd son ignorance de Dieu, et quand il perd l'oubli, il devient subsistant dans le souvenir de Lui : ceci implique la destruction d'attributs blâmables et la substitution d'attributs louables.

L'élite des soufis, cependant, attache aux termes en question une signification différente. Ils ne rattachent pas ces expressions à la « connaissance » *('ilm)* ou à l'« état spirituel » *(hâl)* mais les appliquent seulement au degré de perfection atteint par les saints qui sont libérés des peines de la mortification et ont échappé à la prison des « stations » et à la vicissitude des « états », et dont la recherche a abouti à la découverte, de sorte qu'ils ont vu tout ce qui est visible, et ont entendu tout ce qui est audible, et ont découvert tous les secrets du cœur, et qui, reconnaissant l'imperfection de leur propre découverte, se sont détournés de toutes choses, et sont devenus volontairement annihilés dans l'objet de leur désir; lorsqu'un homme devient annihilé par rapport à ses attributs, il parvient à la parfaite subsistance, il n'est ni proche ni éloigné, ni étranger ni intime, ni sobre ni enivré, ni séparé ni uni, il n'a pas de nom, ni de signe, ni de genre, ni de marque.

En résumé, la véritable annihilation par rapport à quelque substance implique la conscience de son imperfection et l'absence de désir pour elle; il ne suffit pas qu'un homme dise, quand il aime une chose : « Je subsiste pour elle », ou quand il ne l'aime pas, déclare : « Je suis anéanti par elle »; ces attitudes sont caractéristiques de celui qui est encore en recherche. Dans l'annihilation, n'existent ni amour, ni haine, et, dans la permanence, il n'y a pas de conscience de l'union ou de la séparation.

Certains s'imaginent à tort que l'annihilation signifie la perte de l'essence et la destruction de la personnalité, et que la subsis-

tance désigne la subsistance de Dieu en l'homme; ces deux notions sont absurdes. En Inde, j'ai eu une discussion à ce sujet avec un homme qui prétendait être versé dans l'exégèse qoranique et la théologie. Quand j'examinai ses prétentions, je découvris qu'il ne connaissait rien à l'annihilation et à la subsistance et qu'il ne pouvait pas distinguer l'éternel de ce qui vient à l'existence.

Beaucoup de soufis ignorants considèrent que l'annihilation totale est possible, mais ceci est une erreur manifeste, car l'annihilation des différentes parties d'une substance matérielle ne peut jamais avoir lieu. Je demande à ces hommes ignorants et égarés : Qu'entendez-vous par cette sorte d'annihilation? S'ils répondent : L'annihilation de la substance, cela est impossible, et s'ils répondent : L'annihilation des attributs, cela n'est possible que dans la mesure où un attribut peut être annihilé grâce à la subsistance d'un autre attribut, ces deux attributs appartenant à l'homme; mais il est absurde de supposer que quelqu'un puisse subsister grâce aux attributs d'un autre individu.

Les Nestoriens de Byzance affirment que Marie annihila par l'ascèse tous les attributs de la nature humaine, et que la subsistance de Dieu descendit sur elle, de sorte qu'elle fut rendue subsistante grâce à la subsistance de Dieu, et que Jésus fut le produit de cette opération, et qu'il n'était pas originellement composé des éléments de l'humanité, car sa subsistance est produite par la subsistance divine; et que, lui, sa mère et Dieu sont tous subsistants grâce à une subsistance qui est éternelle et un attribut de Dieu. Cette croyance concorde avec la doctrine des sectes anthropomorphistes des hashwiyya qui prétendent que l'essence divine est susceptible de comporter des phénomènes, et que l'Éternel peut avoir des attributs phénoménaux.

Je demande à tous ceux qui affirment de telles idées : Quelle différence y a-t-il entre l'opinion que l'Éternel inclut le phénoménal et celle que le phénoménal inclut l'Éternel, ou entre l'affirmation que l'Éternel possède des attributs phénoménaux et celle que le phénoménal a des attributs éternels? De telles doctrines impliquent le matérialisme, et détruisent la preuve de la nature phénoménale de l'univers, et nous obligent à considérer que le Créateur et Sa création sont

tous deux éternels, ou que tous deux sont phénoménaux, ou que ce qui est créé peut être mélangé à ce qui est incréé, et que ce qui est incréé peut s'incarner dans ce qui est créé. Si, comme ils ne peuvent que l'admettre, la création est phénoménale, alors leur Créateur doit aussi être phénoménal car le réceptacle est semblable à la substance qu'il reçoit; si ce réceptacle *(mahall)* est phénoménal, son contenu aussi est phénoménal. En définitive, quand une chose est reliée, unie et mélangée à une autre, les deux choses en principe sont une même chose.

Notre permanence et notre annihilation sont donc des attributs de nous-mêmes et qui se ressemblent, car ils sont nos attributs. L'annihilation est l'annihilation d'un attribut grâce à la subsistance d'un autre attribut. On peut évoquer, cependant, une annihilation qui est indépendante de la subsistance, et une subsistance qui est indépendante de l'annihilation; en ce cas, l'annihilation signifie « l'annihilation de tout souvenir d'un autre » et la subsistance signifie « la subsistance du souvenir de Dieu ». Quiconque dont la volonté propre est annihilée subsiste dans la volonté de Dieu, car votre volonté est périssable et la volonté de Dieu est éternelle : quand vous vous en tenez à votre propre volonté, vous en restez à l'annihilation, mais quand vous êtes totalement contrôlé par la volonté de Dieu, vous résidez dans la permanence. De même, le pouvoir du feu transforme en sa propre qualité tout ce qui tombe en lui, et sûrement le pouvoir de la volonté de Dieu est plus grand que celui du feu; mais le feu agit seulement sur la nature du fer sans changer sa substance : le fer ne peut jamais devenir du feu.

Section

Tous les shaykhs ont donné des indications subtiles à ce sujet. Abû Sa'îd Kharrâz, l'auteur de la doctrine, a dit : « *L'annihilation est l'annihilation de la conscience de la vassalité* ('ubûdiyya), *et la subsistance est la subsistance dans la contemplation de la divinité* (ilâhiyya). » C'est une imperfection d'être conscient dans ses propres

actions qu'on est une créature, et l'on parvient à l'état de véritable serviteur *(bandagî)* quand on n'est pas conscient de ces actions, mais quand on est annihilé de façon à ne pas les voir, et l'on devient subsistant en contemplant l'action de Dieu. Alors, toutes les actions sont rapportées à Dieu, non à soi-même, et tandis que les actions d'un homme qui sont rattachées à lui-même sont imparfaites, celles qui sont attachées à lui par Dieu sont parfaites. C'est pourquoi, quand quelqu'un devient annihilé par rapport aux choses qui dépendent de lui-même, il devient subsistant par la beauté de la divinité.

Abû Ya'qûb Nahrajûri dit : « *Le véritable service d'un homme se trouve dans l'annihilation et la permanence.* » Personne n'est en mesure de servir Dieu avec sincérité avant d'avoir renoncé à tout intérêt personnel. Dans le renoncement à la condition humaine se réalise l'annihilation; et la sincérité dans le service aboutit à la subsistance.

Et Ibrâhim ibn Shaybân a dit : « *La science de l'annihilation et de la subsistance repose sur la sincérité, l'unité et le véritable service : tout le reste est erreur.* » Celui qui reconnaît l'unité de Dieu se sent subjugué par la Toute-Puissance divine, et celui qui est dominé est annihilé dans le pouvoir de son vainqueur; et quand son annihilation est parfaitement accomplie, il avoue sa faiblesse et n'a d'autre possibilité que de servir Dieu, en plaçant toute sa satisfaction *(ridâ)* en Dieu. Et quiconque explique ces termes d'une autre manière, c'est-à-dire l'annihilation comme signifiant « annihilation de la substance » et la subsistance comme signifiant « subsistance de Dieu (dans l'homme) » est un hérétique et un chrétien, cela est dit plus haut.

Or, moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, je déclare que tous ces dires sont proches au point de vue du sens, bien qu'ils diffèrent dans l'expression; et leur véritable portée, c'est que cette annihilation vient à un homme par la vision de la majesté de Dieu et la révélation de la Toute-Puissance divine à son cœur, de telle sorte que, subjugué par le sentiment de Sa majesté, ce monde et l'autre sont effacés de son esprit, et les « états spirituels » et « stations » apparaissent méprisables à sa pensée, et ce qui lui

est manifesté de grâce miraculeuse disparaît totalement; il meurt à la raison comme à la passion, il meurt à l'annihilation elle-même; et dans cette annihilation de l'annihilation sa langue célèbre Dieu, et son esprit et son corps sont humbles et soumis; comme au commencement lorsque la postérité d'Adam fut tirée de ses reins sans que lui fût adjoint le mal, et qu'elle prêta le serment d'allégeance à Dieu (voir *Qor'ân*, VII, 172).

Tels sont les principes de l'annihilation et de la subsistance. J'ai étudié partiellement ce sujet dans le chapitre consacré à la pauvreté et au soufisme, et chaque fois que ces termes se présentent dans le présent ouvrage, ils comportent la signification que je viens de donner.

Les khafîfîs

Ce sont les disciples d'Abû 'Abdallâh Muhammad ibn Khafîf de Shirâz, un mystique éminent à son époque et l'auteur de traités célèbres sur les diverses branches du soufisme. C'était un homme d'une grande influence spirituelle et qui n'était pas mené par ses désirs charnels. J'ai entendu dire qu'il avait contracté quatre cents mariages. Car il était de lignée royale et, après sa conversion, les gens de Shirâz lui témoignèrent beaucoup de respect et les filles des rois et des nobles souhaitaient se marier avec lui pour la bénédiction que cela leur procurerait. Il acceptait, mais divorçait avant la consommation du mariage. Pendant sa vie, quarante épouses, deux ou trois à la fois, avec lesquelles il n'avait aucune relation, le servaient; et l'une d'entre elles, qui était la fille d'un vizir, vécut avec lui pendant quarante ans.

Abû'l-Hasan 'Alî ibn Bakrân de Shirâz m'a raconté qu'un jour plusieurs de ses épouses étaient réunies ensemble et chacune d'elles parlait de lui. Elles reconnurent toutes n'avoir jamais vu le shaykh témoigner d'un désir sexuel. Jusqu'alors, chacune d'elles avait cru que cette attitude avait été réservée à elle seule, et quand elles apprirent que le comportement du shaykh était le même à l'égard de toutes, elles furent très étonnées. Alors, elles envoyèrent deux d'entre elles questionner la fille du vizir, qui était sa favorite,

pour savoir quels étaient ses rapports avec lui. Elle répondit : *« Quand le shaykh m'épousa et que je fus informée qu'il me rendrait visite cette nuit-là, je préparai un bon repas et me parai attentivement. Dès qu'il arriva et que le repas lui fut apporté, il m'appela et me regarda quelques instants, ainsi que les mets. Puis il prit ma main et l'introduisit dans sa manche. De sa poitrine jusqu'à son nombril, je dénombrais quinze excroissances. Il me dit :* "Demande-moi ce que c'est"; *en effet, je le lui demandai et il répondit :* "Cela vient de la difficulté et de la peine de mon abstinence à renoncer à un visage comme le tien et à des plats comme ceux-ci." *Il dit, et partit; et ce fut là toute mon intimité avec lui. »*

Le fondement de la doctrine d'Abû 'Abdallâh Muhammad ibn Khafîf concernant le soufisme est l'« absence » *(ghayba)* et la « présence » *(hudûr).* Je vais l'expliquer autant que je le peux.

De l'absence / ghayba
et de la présence / hudûr

Ces termes, bien qu'apparemment opposés, expriment la même signification quelque point de vue qu'on adopte. La « présence » est « la présence du cœur », comme signe d'une foi certaine *(yaqîn),* de telle sorte que ce qui lui est caché a la même force que ce qui lui est visible. L'« absence » est l'« absence du cœur de tout ce qui n'est pas Dieu », à tel point qu'il devient absent de lui-même et absent même de son absence, et qu'il ne se voit plus lui-même; et le signe de cet état spirituel, c'est d'être libéré des contraintes et des usages, comme lorsqu'un prophète est divinement préservé de ce qui est illicite. En conséquence, l'absence de soi-même est la présence avec Dieu, et le contraire.

Dieu est le seigneur du cœur humain; quand une extase divine saisit le cœur du chercheur, l'absence de son cœur représente sa présence avec Dieu; la séparation disparaît et la relation avec le « moi » n'existe plus, ainsi que l'un des shaykhs a dit en vers :

« Tu es le Seigneur de mon cœur,
sans aucun associé : comment donc pourrait-il être divisé? »

Étant donné que Dieu est l'unique seigneur du cœur, Il a le pouvoir absolu de le garder présent ou absent comme Il le veut. Quant au fond du problème, cet argument suffit à Ses amis comme explication; mais quand il s'agit de donner des précisions qui étofferaient le sujet, les shaykhs ont émis des opinions diverses : certains préfèrent la « présence » à l'« absence », tandis que d'autres situent l'« absence » au-dessus de la « présence ». C'est une controverse semblable à celle qui fut soulevée à propos de la sobriété et de l'enivrement; mais ces derniers termes indiquent que les attributs humains existent encore, tandis que l'« absence » et la « présence » impliquent l'annihilation des attributs humains : ces derniers termes sont donc plus sublimes.

L'« absence » est préférée à la « présence » par Ibn'Atâ, Husayn ibn Mansûr al-Hallâj, Abû Bakr Shiblî, Bundâr ibn Husayn, Abû Hamza de Bagdad, Sumnûn Muhibb, et un grand nombre de shaykhs de l'Iraq. Ils disent : « Tu es toi-même le plus grand de tous les voiles entre toi et Dieu : quand tu deviens absent de toi-même, les mauvaises tendances latentes dans ton être sont annihilées, et ta condition subit un changement fondamental : les « stations » des débutants deviennent un voile pour toi, et les « états spirituels » de ceux qui cherchent Dieu engendrent pour toi une source d'erreurs; tes yeux sont fermés à toi-même et à tout ce qui est autre que Dieu, et tes attributs humains sont consumés par la flamme de la proximité de Dieu. C'est là le même état d'« absence » dans lequel Dieu t'a tiré des reins d'Adam, et t'a fait entendre Sa parole sublime, et t'a distingué par la robe d'honneur de l'Unification et le vêtement de la contemplation; tant que tu étais absent de toi-même, tu étais présent avec Dieu, sans voile, mais quand tu es présent avec tes propres attributs, tu t'absentes de ta proximité avec Dieu. Ta « présence » est ta perdition. C'est là la signification de la parole de Dieu : *"Vous voilà venus à Nous seuls, comme Nous vous avons créés une première fois."* (*Qor'ân*, VI, 94). »

Par contre , Hârith Muhâsibî, Junayd, Sahl ibn 'Abdallâh, Abû Ja'far Haddâd, Hamdûn Qassâr, Abû Muhammad Jurayrî, Husrî, Muhammad ibn Khafîf, qui est l'auteur de la doctrine, ainsi que d'autres, prétendent que la « présence » est supérieure à l'« absence ». Ils disent que, étant donné que toutes les excellences se rattachent à la « présence » et que l'« absence » de soi-même est un chemin conduisant à la présence de Dieu, la voie devient imparfaite après que l'on est arrivé au but. La « présence » est le fruit de l'« absence » mais quel profit peut-on faire fructifier d'une « absence » sans « présence »? Un homme doit nécessairement renoncer à l'insouciance afin que, au moyen de cette « absence », il puisse parvenir à la « présence »; et quand il a atteint son objet, les moyens qui le lui ont permis n'ont plus de valeur.

« L'absent *n'est pas celui qui est absent de son pays,*
mais celui qui est absent de tous les désirs,
le présent *n'est pas celui qui n'a pas de désir,*
mais celui dont le cœur n'est pas attaché à ce monde,
de telle sorte que son désir est toujours fixé sur Dieu. »

C'est une histoire bien connue que l'un des disciples de Dhu'l-Nûn s'en alla rendre visite à Abû Yazîd. Quand il arriva à la cellule d'Abû Yazîd et frappa à la porte, Abû Yazîd dit : « *Qui es-tu, et qui désires-tu voir?* » Il répondit : « *Abû Yazîd.* » Abû Yazîd dit : « *Qui est Abû Yazîd, et où est-il, et qu'est-ce qu'il est? J'ai cherché Abû Yazîd pendant longtemps, mais je ne l'ai pas trouvé* ». Quand le disciple revint auprès de Dhu'l-Nûn et lui raconta ce qui s'était passé, Dhu'l-Nûn dit : « *Mon frère Abû Yazîd est perdu avec ceux qui sont perdus en Dieu.* »

Un certain homme vint chez Junayd et lui dit : « *Sois présent avec moi pendant un moment, que je puisse te parler.* » Junayd répondit : « *Ô jeune homme, l'objet de ta demande, je le cherche depuis longtemps. Pendant de nombreuses années, j'ai souhaité être présent à moi-même un instant, mais je ne le puis; comment donc puis-je être présent avec toi maintenant?* »

L'« absence » révèle le chagrin d'être voilé, tandis que la « présence » procure la joie du dévoilement, et le premier de ces états ne peut jamais être égal au second. Le shaykh Abû Sa'îd dit à ce sujet :

« Les nuages de la séparation ont disparu loin de la lune de l'amour,
et la lumière du matin a brillé hors des ténèbres de l'Invisible. »

La distinction exprimée par les shaykhs entre ces deux termes concerne une subtilité de l'état spirituel, bien qu'en apparence il s'agisse d'une distinction formelle. Être présent avec Dieu, c'est être absent de soi-même, et celui qui n'est pas absent de lui-même n'est pas présent avec Dieu. Ainsi, étant donné que l'impatience de Job dans son affliction ne procédait pas de lui-même, mais qu'au contraire il était alors absent de lui-même, Dieu ne distingua pas son impatience de la patience, et quand il s'écria : « *Oui, le mal m'a touché* » (*Qor'ân*, XXI, 83), Dieu dit : « *En vérité, il était patient.* » C'est là évidemment un jugement fondé sur la nature essentielle de ce cas.

On rapporte que Junayd disait : « *Pendant un temps, je fus dans un état tel que les habitants du ciel et de la terre pleuraient sur ma perplexité* (hayra); *et ensuite, je devins tel que je pleurai sur leur absence loin de Dieu* (ghayba); *et maintenant, mon état est tel que je n'ai aucune connaissance ni d'eux, ni de moi-même.* »

J'ai brièvement expliqué la signification de la « présence » et de l'« absence » afin que vous puissiez connaître la doctrine des khafîfîs, et aussi savoir en quel sens ces termes sont utilisés par les soufis.

Les sayyârîs

Ce sont les disciples d'Abû'l-'Abbâs Sayyârî, l'imâm de Merv. Il était versé dans toutes les sciences et fréquentait Abû Bakr Wâsitî. De nos jours, il a de nombreux disciples à Nasa et à Merv. Son école de soufisme est la seule qui ait conservé sans change-

ment sa doctrine originale, et la cause en est que Nasa et Merv ne se sont jamais trouvées sans une personne qui reconnaissait son autorité et qui prenait soin que ses disciples préservent la doctrine de leur fondateur.

Les sayyârîs de Nasa entamèrent une discussion par lettres avec ceux de Merv, et j'ai lu une partie de cette correspondance à Merv; elle est très belle. Leurs exposés se fondent sur l'« union » *(jam')* et la « séparation » *(tafriqa).* Ces termes sont communs à tous les savants et sont employés par les spécialistes dans chaque branche de la connaissance et comme moyen de rendre leurs explications intelligibles, mais ils comportent différentes significations dans chaque cas. Ainsi, en arithmétique, *jam'* désigne l'addition, et *tafriqa* la soustraction; dans la grammaire, *jam'* nomme l'accord des mots, tandis que *tafriqa* signifie la différence de sens; en droit, *jam'* couvre l'analogie *(qiyâs)* et *tafriqa* les caractéristiques d'un texte qui fait autorité *(sifât-i nuss)* ou le contraire, *jam'* le texte et *tafriqa* l'analogie; en théologie, *jam'* désigne les attributs de l'Essence (divine) et *tafriqa* les attributs de l'action (divine). Mais les soufis n'utilisent ces termes dans aucune des acceptions que j'ai mentionnées. A présent, je vais donc expliquer la signification que leur donnent les soufis et les diverses opinions des shaykhs à ce sujet.

De l'union / jam'
et de la séparation / tafriqa

Dieu a uni toute l'humanité dans Son appel, comme Il a dit : « *Dieu les appelle au séjour de la paix* »; puis Il les a divisés du point de vue de la direction divine, et dit : « *Il dirige qui Il veut sur la voie droite* » (*Qor'ân,* X, 26). Il les a tous appelés, et en a banni certains, conformément à la manifestation de Sa volonté; Il les a tous unis et leur a donné un ordre, puis les a séparés, rejetant certains et les laissant dépourvus de secours, mais en acceptant d'autres et leur accordant l'aide divine; puis à nouveau Il en unit d'autres et les sépara, donnant à certains l'immunité contre le péché et à d'autres une tendance vers le mal. Le

véritable mystère de l'union est la connaissance et la volonté de Dieu, tandis que la séparation est la manifestation de ce qu'Il commande et interdit; ainsi, Il ordonna à Adam de ne pas manger du blé, mais voulut qu'il le fit; et Il ordonna à Iblis de se prosterner devant Adam, mais voulut le contraire; Il commanda à Abraham de sacrifier Ismaël, mais voulait qu'il ne le fit pas, et ainsi de suite. L'union est ce qu'Il unit par Ses attributs, et la séparation est ce qu'Il sépare par Ses actes.

Tout ce que je viens d'exposer implique la cessation de la volition humaine et l'affirmation de la volonté divine, de façon à exclure toute initiative personnelle. En ce qui concerne ce qui a été dit au sujet de l'union et la séparation, tous les sunnites, à l'exception des mu'tazilites, sont d'accord avec les shaykhs soufis mais, sur ce point, ils se mettent à diverger, les uns appliquant les termes en question à l'Unité divine *(tawhîd)*, d'autres aux attributs divins, et d'autres aux actes divins.

Ceux qui se réfèrent à l'Unité divine disent qu'il existe deux degrés d'union, l'un dans les attributs de Dieu et l'autre dans les attributs de l'homme. Le premier constitue le mystère de l'Unification *(tawhîd)* dans laquelle les actions humaines n'ont aucune part; le second désigne l'attestation de l'Unité divine avec une conviction sincère et une résolution inébranlable. Telle est l'opinion d'Abû 'Alî Rûdbârî.

Ceux qui rattachent ces termes aux attributs divins estiment que l'union est un attribut de Dieu et la séparation un acte de Dieu auquel l'homme ne coopère pas, car Dieu n'a pas de rival en divinité. En conséquence, l'union ne peut se référer qu'à Son Essence et à Ses attributs, car l'union est une égalité principielle, et il n'existe pas deux entités qui soient égales quant à l'éternité, sauf Son Essence et Ses attributs, qui, lorsqu'on les sépare par une analyse verbale, ne sont pas unis. Cette argumentation signifie que Dieu possède des attributs éternels, qui lui sont particuliers et qui subsistent par Lui; et que Lui et Ses attributs ne sont pas deux, car en Son Unité n'existent ni différence, ni nombre. Pour cette raison, l'union est impossible, sauf dans l'acception indiquée ci-dessus.

La séparation dans les prédicats *(hukm)* se rapporte aux actions de Dieu, qui sont toutes séparées. Le prédicat de l'un est l'existence *(wujûd)*; d'un autre, la non-existence *('adam)*, mais une non-existence susceptible d'existence; d'un autre, l'annihilation *(fanâ)*, et d'un autre, la subsistance *(baqâ)*. Il y en a aussi d'autres qui rattachent ces termes à la connaissance et pensent que cette union s'assimile à la connaissance de l'Unité divine et que la séparation égale la connaissance des commandements divins : ainsi, la théologie est union, et la jurisprudence, séparation. L'un des shaykhs a dit, dans le même sens : « *L'Union est ce sur quoi les théologiens s'accordent, et la séparation ce sur quoi ils divergent.* »

Tous les soufis, chaque fois qu'ils utilisent le terme « séparation », au cours de leurs exposés, le prennent dans l'acception d'« actions humaines », par exemple, l'ascèse; et, par « union », ils entendent les « dons divins », par exemple, la contemplation. Tout ce qui est obtenu au moyen de la mortification est « séparation » et tout ce qui est le résultat de la faveur et de la direction divines est « union ».

C'est la gloire de l'homme que, tant que ses actions existent et que la mortification est possible, il puisse échapper, par la bonté de Dieu, à l'imperfection de ses propres actions, et les trouver issues de la miséricorde divine, de sorte qu'il dépend entièrement de Dieu et confie tous ses attributs à la protection de Dieu et rapporte toutes ses actions à Lui et aucune à lui-même, comme le Prophète a dit : « *Mon serviteur s'efforce continuellement de M'approcher au moyen d'actes surérogatoires, jusqu'à ce que Je l'aime; et quand Je l'aime, Je deviens son ouïe, sa vision, sa main, son cœur et sa langue : par Moi il entend, et par Moi il voit et par Moi il parle, et par Moi il saisit.* » En se souvenant de Moi, il est transporté par la remémoration *(dhikr)* de Moi; de son propre gré, il n'a aucune part dans cette remémoration; Ma remémoration subjugue sa remémoration; la relation avec sa condition humaine est entièrement écartée de son souvenir : alors, Ma remémoration est sa remémoration, et dans son extase, il devient comme Abû Yazîd, quand il disait : « *Gloire à moi! que ma majesté est*

grande! » En apparence, c'était lui qui parlait, mais en réalité, c'était Dieu. De même, le Prophète a dit : « *Dieu parle par la langue de 'Umar.* » Lorsque la Toute-Puissance divine manifeste Sa puissance sur un homme, Elle le transporte hors de son propre être; sa parole devient la parole de Dieu. Mais il est impossible que Dieu soit mélangé à des êtres créés ou uni à eux ou incarné en eux : Dieu est exalté bien au-dessus de ses créatures et bien au-dessus de ce que les hérétiques Lui attribuent.

Il arrive que l'amour de Dieu exerce un contrôle absolu sur le cœur de Son serviteur et que sa raison et ses facultés naturelles soient trop faibles pour soutenir son extase et son intensité, et qu'il perde toute maîtrise de son pouvoir d'agir. Cet état est appelé « union ». C'est le cas du Prophète qui, dans un état de ravissement, effectua une action que Dieu S'attribua à Lui-même, disant : « *Ô Muhammad, ce n'est pas toi qui lançais quand tu lançais* » (*Qor'ân*, VIII, 17). En revanche, quand David tua Goliath, alors qu'il se trouvait dans l'état de séparation, Dieu dit : « *David a tué Goliath.* »

C'est à cela que se rattachent tous les miracles et les prodiges. Tous les actes de ce genre proviennent de Dieu. Toutes les actions ordinaires sont « séparation » et toutes les actions qui transgressent les règles habituelles sont « union ». Dieu octroie ces miracles à Ses prophètes et à Ses saints, et rapporte Ses actions à eux et les leurs à Lui-même ainsi qu'Il a dit : « *Ceux qui te prêtent un serment d'allégeance ne font que prêter serment à Dieu* » (*Qor'ân*, XLVIII, 10), et aussi : « *Ceux qui obéissent au Prophète obéissent à Dieu* » (*Qor'ân*, IV, 80). Ses saints sont unis par leurs sentiments intimes et séparés par leur comportement extérieur, leur amour pour Dieu est fortifié par l'union intime; et l'accomplissement correct de leurs devoirs en tant que serviteurs de Dieu est assuré par leur séparation extérieure. Un grand shaykh a dit :

« J'ai compris ce qui se trouve en moi, et ma langue a conversé avec Toi en secret; et nous sommes unis d'une façon, mais sommes séparés d'une autre; bien que la crainte T'ait caché au regard de mes yeux, l'extase T'a rendu proche de mon intériorité. »

L'état dans lequel on est uni intérieurement avec Dieu, il l'appelle « union » *(jam')*; et l'invocation de la langue *(munâjat)* est appelée par lui « séparation »; ainsi, il indique que l'union comme la séparation se trouvent en lui, et il en attribue le fondement à lui-même. Cette nuance est très subtile.

Section

Ici, je dois mentionner un sujet de controverse entre nous et ceux qui affirment que la manifestation de l'union est la négation de la séparation, parce que ces deux termes se contredisent, et que, lorsque quelqu'un est sous l'empire absolu de la direction divine, il cesse d'agir et de se mortifier. Cette idée mène à une pure « annulation » *(ta'tîl)*, car un homme ne doit jamais cesser de pratiquer la dévotion et de se mortifier tant qu'il en a la possibilité et le pouvoir.

L'union n'est pas loin de la séparation, comme la lumière n'est pas loin du soleil, ni l'accident de la substance, ni l'attribut de l'objet; dès lors, ni la mortification n'est éloignée de la direction divine, ni la vérité ne l'est de la Loi, ni la découverte de la recherche. Mais l'ascèse peut précéder ou suivre la direction divine. Dans le premier cas, la peine d'un homme est accrue, car il se trouve dans l'« absence » *(ghayba)*, tandis que, dans le second, il n'éprouve ni difficultés, ni souffrance, car il réside dans la « présence » *(hadra)*.

Ceux aux yeux de qui la négation est la source des actions et semble être la substance de l'action, commettent une grave erreur. Un homme, cependant, peut parvenir à un tel degré qu'il considère toutes ses qualités comme fautives et imparfaites, car lorsqu'il voit que ses qualités louables sont telles, ses qualités blâmables paraîtront nécessairement pires encore. J'ajoute ces considérations parce que certaines personnes ignorantes, tombées dans une erreur étroitement proche de l'impiété, prétendent qu'aucun résultat ne dépend de nos efforts et que, étant donné que nos actions et dévo-

tions sont fautives et que nos mortifications sont imparfaites, une action qui n'est pas effectuée vaut mieux que celle qui est réalisée.

A cet argument, je réponds : Vous êtes d'accord pour supposer que chaque acte que nous accomplissons comporte un effort, et vous déclarez que nos efforts sont une cause de défauts et une source de mal et de corruption : vous devez aussi supposer que les actes que nous n'avons pas accompli représentent un effort; et puisque dans les deux cas il y a effort impliquant défaut, comment pouvez-vous considérer ce que nous n'avons pas exécuté comme meilleur que ce que nous réalisons? Cette notion est évidemment une erreur. Nous disposons ici d'un excellent critère pour distinguer le croyant de l'Infidèle. Tous deux pensent que leurs efforts sont fautifs, mais le croyant, conformément à l'ordre de Dieu, considère qu'un acte accompli vaut mieux qu'un acte non exécuté, tandis que l'impie, en raison de sa désobéissance à Dieu, pense que ce qui n'est pas accompli vaut mieux qu'un acte réalisé.

L'union implique que tout en n'ignorant pas combien la séparation est imparfaite, on n'oublie pas que cette dernière existe; et la séparation suppose qu'en raison du voile de la séparation, on considère comme union ce qui en réalité est la séparation. Muzayyîn le Grand dit en ce sens : « *L'union pour une créature, c'est l'état d'intimité avec Dieu, et la séparation est l'état de servitude, ces états étant indissolublement liés.* » Il incombe à l'état d'intimité de remplir les devoirs de l'état de servitude; bien que les peines et les difficultés de l'ascèse et de l'effort personnel puissent être écartés de celui qui accomplit tout ce qui est exigé de lui, il est impossible que le principe de l'ascèse et de l'obligation religieuse soit exempté de quiconque, même s'il séjourne dans la demeure de l'union, à moins d'avoir une excuse évidente généralement reconnue par l'autorité de la Loi. Je vais à présent expliquer ce sujet afin que vous puissiez mieux le comprendre.

L'union est de deux sortes : l'union « saine » *(jam'-i salamat)* et l'union « brisée » *(jam'-i taksîr).* L'union « saine » est celle que Dieu produit en un homme quand il est en un état d'extase et de ravissement, et quand Dieu le fait recevoir Ses commande-

ments et leur obéir et se mortifier. C'était l'état de Sahl ibn 'Abdallâh, Abû Hafs Haddâd et Abû'l-'Abbâs Sayyârî, auteur de la doctrine. Abû Yazîd de Bistâm, Abû Bakr Shiblî, Abû'l-Hasan Husrî et beaucoup de grands shaykhs étaient continuellement en état d'extase jusqu'à l'heure de la prière rituelle; alors, ils revenaient à la conscience, et après avoir accompli leurs prières, rentraient dans l'extase. Quand tu te trouves dans l'état de séparation, tu es toi-même et tu observes les commandements de Dieu; mais quand Dieu te transporte, c'est Lui qui a plus de droit de voir que tu obéis à Son ordre, et cela, pour deux raisons : tout d'abord, afin que le signe de la servitude ne te soit pas retiré, et, secondement, afin qu'il puisse tenir Sa promesse de ne jamais laisser abroger la Loi de Muhammad.

L'union « brisée » *(jam'-i taksir)* consiste en ce que le jugement d'un homme devient perturbé et éperdu, de sorte qu'il ressemble au jugement d'un fou; alors, il est soit exempté d'accomplir ses obligations religieuses, soit récompensé de les accomplir; et l'état de celui qui est récompensé est plus lumineux que l'état de celui qui est excusé.

Sachez, en résumé, que l'union n'implique aucune « station » *(maqâm)* ni « état spirituel » *(hâl)* particuliers car l'union est la concentration des pensées sur l'objet de son désir. Selon certains, ce dévoilement s'effectue dans les « stations », selon d'autres, dans les « états » et, dans l'un et l'autre cas, l'objet du désir de la personne « unie » n'est atteint que par la négation de tout autre désir. Il en va ainsi pour toute chose; Jacob concentrait ses pensées sur Joseph, de sorte qu'il n'avait d'autre pensée que lui; Majnûn fixait son esprit sur Laylâ, au point de ne voir qu'elle dans le monde entier, et que toutes les créatures revêtaient à ses yeux l'apparence de Laylâ. Un jour, quand Abû Yazîd était dans sa cellule, quelqu'un vint et demanda : « *Abu Yazîd est-il là?* » Il répondit : « *Ici, il n'y a rien d'autre que Dieu.* » Et un certain shaykh raconte qu'un derviche arriva à La Mecque et demeura en contemplation de la Ka'ba pendant une année entière, pendant laquelle il ne but, ni ne mangea, ni ne dormit, ni ne se lava, à cause de la concentration de ses pensées sur la Ka'ba, qui était

ainsi devenue la nourriture de son corps et la boisson de son esprit. Et Dieu a admis la Ka'ba comme Son symbole.

Le principe, dans tous ces cas, est le même, à savoir, que Dieu a divisé la substance unique de Son amour et en a octroyé une parcelle, comme don particulier, à chacun de Ses amis proportionnellement à leur ravissement en Lui; ensuite, Dieu fait que cette étincelle divine, par sa puissance, transmue tous les éléments de l'être humain, nature, tempérament, esprit, afin que tel être ne soit plus qu'amour et que ses actions reflètent cet amour. Cet état est appelé « union », aussi bien par ceux qui considèrent la signification intérieure que par ceux qui s'attachent à l'expression extérieure. Husayn ibn Mansûr al-Hallâj a dit :

« Me voici, me voici, ô mon secret et ma confidence!
Me voici, me voici, ô mon but et mon sens!
Ô essence de l'essence de mon existence, ô terme de mon dessein,
Ô Toi, mon élocution, et mes énonciations, et mes balbutiements!
Ô Tout de mon tout, ô mon ouïe et ma vue,
Ô ma totalité, ma composition et mes parts! »

Pour celui dont les qualités sont seulement empruntées à Dieu, c'est une honte que d'affirmer sa propre existence, et un acte de dualisme de prêter attention à l'univers phénoménal, et tous les objets créés sont méprisables pour sa pensée sublime. Certains ont été conduits par leur subtilité de langage à parler de « l'union de l'union » *(jam' al-jam')*. C'est là une bonne expression quant au style, mais si l'on examine le sens, il vaut mieux de ne pas qualifier l'union d'union, étant donné que le terme « union » ne peut être correctement utilisé qu'en opposition à la séparation. Avant que l'union puisse être unie, elle doit d'abord avoir été séparée, tandis que l'union elle-même ne change pas son état. Cette expression est susceptible d'être mal comprise, car celui qui est uni ne regarde rien de ce qui est au-dessus ou au-dessous de lui. Ne voyez-vous pas que lorsque les deux mondes furent manifestés au Prophète la nuit de son Ascension, il ne prêta attention à rien. Il se trouvait dans l'« union » et celui qui est « uni » ne

contemple pas la « séparation ». Ainsi, Dieu a dit : « *Son regard ne dévia pas et ne fut pas abusé* » (*Qor'ân*, LIII, 17).

Dans ma jeunesse, j'ai écrit un livre à ce sujet et l'ai intitulé *Kitâb al-bayân li-ahl al-'iyân* « Le livre de l'exposition pour les hommes doués de vision », et j'ai aussi longuement étudié cette question dans le *Bahr al-qulûb* (« La mer des cœurs »), dans le chapitre sur l'« union ». Je n'ajouterai rien de plus dans le présent ouvrage.

Cette esquisse de la doctrine des sayyârîs conclut mon compte rendu de ces sectes soufies qui sont approuvées. Je vais me tourner à présent vers les opinions de ces hérétiques qui se sont rattachés aux soufis et ont adopté un lexique soufi comme moyen de propager leur hérésie. Mon but est d'exposer leurs erreurs, afin que les débutants ne soient pas trompés par leurs prétentions et se gardent du mal.

Les hulûlîs

De ces deux sectes hérétiques qui prétendent appartenir au soufisme et qui associent les soufis à leurs erreurs, l'une suit Abû Hulmân de Damas. Les histoires que ses disciples racontent ne s'accordent pas avec ce qui est écrit à son sujet dans les livres des shaykhs. Tandis que les soufis le considèrent comme l'un des leurs, ces membres de la secte lui attribuent les doctrines de l'incarnation *(hulûl)*, de l'incorporation *(imtizâj)* et de la transmigration des âmes *(naskh-i arwâh)*. J'ai lu cette assertion dans l'ouvrage de Muqaddasî, qui l'attaque; les théologiens partagent le même jugement en ce qui le concerne, mais Dieu sait mieux.

Les membres de l'autre secte réfèrent leur doctrine à Fâris qui prétend l'avoir tirée de Husayn ibn Mansûr al-Hallâj, mais il est le seul des disciples de Husayn qui professe de telles croyances. J'ai vu Abû Ja'far Saydalânî avec quatre mille hommes dispersés à travers l'Iraq, qui étaient des hallâjîs; et ils maudissaient tous Fâris à cause de cette doctrine. Je rappelle que dans les écrits d'al-Hallâj lui-même, il n'y a rien sinon un profond mysticisme.

Moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, j'affirme ignorer qui étaient

Fâris et Abû Hulmân ou ce qu'ils disaient, mais quiconque défend une doctrine s'opposant à l'Unification *(tawhîd)* et à la vraie théologie, se situe hors de la religion. Si la religion, qui est la racine, n'est pas fermement implantée, le soufisme, qui en est la branche et le rejeton, doit être encore plus déraisonnable; car il est inconcevable que des miracles et des preuves soient manifestés, sauf à des personnes pieuses croyant à l'Unité divine. Toutes les erreurs des membres de ces sectes portent sur la notion d'esprit *(rûh)*. C'est pourquoi je vais à présent expliquer sa nature et ses principes conformément à la Loi sunnite et, au cours de mes explications, je noterai les opinions trompeuses et erronées des hérétiques, pour que votre foi s'en trouve fortifiée.

De l'esprit / rûh

Sachez que la connaissance concernant l'existence de l'esprit est nécessaire *(darûrî)* et que l'intelligence est incapable de comprendre la véritable nature de l'esprit. Tous les théologiens et savants musulmans ont exprimé une opinion conjecturale à ce sujet qui été aussi discuté par des Incroyants divers. Quand les Incroyants des Quraysh, poussés par les juifs, envoyèrent Nadr ibn al-Hârith interroger le Prophète sur la nature et l'essence de l'esprit, Dieu, tout d'abord, affirma son existence et dit : « *Et ils t'interrogeront concernant l'esprit* »; ensuite Il nia son éternité, disant : « *Réponds : "L'Esprit procède du Commandement de mon Seigneur"* » (*Qor'ân*, XVII, 87). Et le Prophète a dit : « *Les esprits sont des armées réunies ensemble; ceux qui se connaissent s'accordent, et ceux qui ne se connaissent pas sont en désaccord.* » Il y a de nombreuses preuves similaires de l'existence de l'esprit, mais elles ne contiennent pas d'affirmation irréfutable quant à sa nature. Certains estiment que l'esprit est le souffle qui permet au corps de vivre, opinion soutenue par un grand nombre de philosophes scolastiques. D'après ces derniers, l'esprit est un accident *('arad)* qui, sur l'ordre de Dieu, maintient le corps en vie, et dont proviennent la relation, le mouvement, la cohésion, et autres accidents analogues par lesquels le corps change d'un état à l'autre.

D'autres encore déclarent que l'esprit ne s'assimile pas à la vie, quand même celle-ci n'existerait pas sans lui : l'esprit ne peut être sans le corps, les deux entités ne se trouvent jamais séparées, elles sont conjointes, comme la douleur et la connaissance de la douleur. Les mêmes pensent que l'esprit est un accident comme la vie.

Tous les shaykhs soufis, cependant, et les musulmans les plus orthodoxes, prétendent que l'esprit est une substance, et non un attribut; car, aussi longtemps qu'il est conjoint au corps, Dieu crée continuellement la vie dans le corps, et la vie de l'homme est un attribut par lequel il vit, mais l'esprit est déposé dans le corps et peut être séparé de lui tandis qu'il est encore vivant, comme dans le sommeil. Mais quand l'esprit le quitte, l'intelligence et la connaissance ne restent pas. Or, le Prophète a dit que les esprits des martyrs prenaient leur essor comme les oiseaux : en conséquence, l'esprit doit être une substance; et le Prophète a dit aussi que les esprits sont des armées, et les armées sont subsistantes; or, aucun accident ne peut subsister, car un accident n'existe pas par lui-même.

L'esprit, donc, est un corps subtil *(jismî latîf)* qui va et vient selon l'ordre de Dieu. La nuit de l'Ascension, quand le Prophète rencontra dans les cieux Adam, Joseph, Moïse, Aaron, Jésus et Abraham, c'est leurs esprits qu'il vit : et si l'esprit était un accident, il n'existerait pas par lui-même, jusqu'à devenir visible, car il aurait besoin de demeurer dans des substances, lesquelles sont grossières *(kathîf)*. Dès lors, il a été démontré que l'esprit est ensemble subtil et corporel et, étant corporel, il est visible. Et les esprits peuvent voler comme des oiseaux ou se mouvoir comme des armées, ainsi que le déclarent les Traditions prophétiques.

Sur ce point, nous sommes en désaccord avec les hérétiques, lesquels affirment que l'esprit est éternel et l'adorent, et le considèrent comme le seul agent et gouverneur du monde et l'appellent l'esprit incréé de Dieu et prétendent qu'il passe d'un corps à l'autre. Aucune erreur populaire n'a obtenue une aussi grande audience que cette doctrine, qui est soutenue par les chrétiens, bien qu'en apparence ils l'expriment autrement, et par tous les Indiens, les Thibétains et les Chinois, et elle est soutenue par les shi'ites, les

qarmates, et les bâtinis (ésotéristes), et elle est acceptée par les deux sectes hérétiques susmentionnées. Tous ces gens fondent leur croyance sur certaines propositions et apportent des preuves à l'appui de leurs assertions.

Je leur pose cette question : Qu'entendez-vous par « éternité » *(qidam)?* Voulez-vous dire la préexistence d'une chose qui n'est pas éternelle, ou une chose éternelle qui a toujours existé? S'ils entendent par là la préexistence d'une chose non éternelle, alors il n'y a pas de différence entre nous en principe, car nous aussi, nous pensons que l'esprit n'est pas éternel et qu'il existait avant le corps, comme le Prophète a dit : « *Dieu a créé les esprits deux mille ans avant les corps.* » En conséquence, l'esprit fait partie des créatures de Dieu et Il l'a joint à une autre espèce de Ses créatures, et en les unissant Il produit la vie par Sa prédestination. Mais l'esprit ne peut passer d'un corps à un autre corps; de même qu'un corps ne peut avoir deux vies, un esprit ne peut avoir deux corps. Si ces faits n'étaient pas affirmés dans les Traditions par un Prophète qui dit la vérité, et si la question était considérée uniquement du point de vue de la raison, alors l'esprit serait la vie et rien d'autre, et ce serait un attribut et non une substance.

Maintenant supposons qu'ils disent que l'esprit est une chose éternelle qui a toujours existé; dans ce cas, je demande : Existe-t-il par lui-même ou par quelque chose d'autre? S'ils disent : Par lui-même, je demande : Existe-t-il dans la connaissance de Dieu ou non? S'ils répondent que non, alors ils affirment l'existence de deux éternels, ce qui est contraire à la raison, car l'éternel est infini, et l'essence d'un être éternel limiterait l'autre, ce qui est impossible. Mais s'ils répondent que Dieu le connaît, alors je dis que Dieu est éternel et que Ses créatures ne sont pas éternelles : il est impossible que l'éternel soit mélangé au non-éternel, ou uni à lui, ou devenu immanent en lui, ou que le non-éternel soit le lieu de l'éternel, car tout ce qui est uni à quelque chose doit être identique à quoi il est uni, et seules les choses homogènes peuvent être unies et séparées. Et s'ils affirment que l'esprit n'existe pas par lui-même mais par quelque chose d'autre, alors il doit être un attribut *(sifa)* ou un accident *('arad).* Si c'est un

accident, il doit être dans un lieu, ou non. S'il est dans un lieu, son lieu doit être comme lui-même, et ni l'un, ni l'autre ne peut être appelé éternel; et déclarer qu'il n'a pas de lieu est absurde, car un accident ne peut demeurer par lui-même.

Ou encore, s'ils estiment que l'esprit est un attribut éternel — et c'est là la doctrine des hulûlîs et de ceux qui croient à la métempsychose *(tanâsukyân)* — et l'appellent un attribut de Dieu, je réponds qu'un attribut éternel de Dieu ne peut devenir un attribut de Ses créatures; car si Sa vie pouvait devenir la vie de Ses créatures, de même Son pouvoir pourrait devenir leur pouvoir; et, étant donné qu'un attribut réside dans son objet, comment un attribut éternel pourrait-il demeurer dans un objet contingent? Ainsi que je l'ai montré, l'éternel n'a pas de lien avec le contingent, et la doctrine des hérétiques qui affirment le contraire est erronée. L'esprit est créé et se trouve sous l'ordre de Dieu. Quiconque professe une autre croyance est dans une erreur flagrante et ne peut distinguer ce qui est contingent de ce qui est éternel. Aucun saint, si sa sainteté est authentique, ne peut ignorer les attributs de Dieu. Je rends des louanges sans fin à Dieu qui nous a protégés des hérésies et des dangers, et nous a octroyé l'intelligence pour les examiner et les réfuter par nos arguments, et qui nous a donné la foi afin que nous puissions Le connaître. Des louanges illimitées sont pour Dieu, car il n'est pas admissible d'offrir une louange limitée à une Miséricorde infinie.

Quand les hommes qui ne distinguent que l'aspect extérieur des choses *(zaher)* entendent de telles histoires de la part des théologiens, ils s'imaginent qu'ils sont confrontés à la doctrine de tous les aspirants au soufisme. Ils se trompent lourdement et sont égarés, et la conséquence en est qu'ils sont aveugles à la beauté de notre connaissance mystique et à la splendeur de la sainteté divine et aux lumières de l'illumination spirituelle, parce que les soufis éminents considèrent l'agrément et le refus populaires avec une égale indifférence.

L'un des shaykhs a dit : « *L'Esprit dans le corps est comme le feu dans le charbon; le feu est créé* (makhlûq) *et le charbon est fabriqué* (masnû'). » Rien ne peut être décrit comme éternel, excepté l'essence et les attributs de Dieu. Abû Bakr Wâsitî a parlé de l'esprit mieux qu'aucun des shaykhs soufis.

On rapporte qu'il a dit : « *Il existe dix degrés* (maqâmât) *d'esprit :* 1. *les esprits des gens sincères, qui sont emprisonnés dans l'obscurité et ne savent pas ce qui leur arrivera;* 2. *les esprits des gens pieux qui, dans le ciel de ce monde, jouissent des fruits de leurs actions, et prennent du plaisir aux dévotions et en tirent leur force;* 3. *les esprits des disciples qui se trouvent au quatrième ciel et demeurent avec les anges dans la joie de la sincérité et à l'ombre de leurs bonnes œuvres;* 4. *les esprits des gens bienfaisants, qui sont suspendus aux lampes de lumière du trône de Dieu, et leur nourriture est la miséricorde, et leur boisson la faveur et la proximité;* 5. *les esprits des gens fidèles qui frémissent de joie dans le voile de la pureté et la station de l'élection;* 6. *les esprits des martyrs qui sont au paradis comme des vols d'oiseaux et vont où ils veulent dans ses jardins, à toute heure;* 7. *les esprits de ceux qui aspirent, qui se tiennent sur le tapis du respect, revêtus des voiles lumineux des attributs divins;* 8. *les esprits des connaissants mystiques* ('ârifûn) *qui, dans le domaine de la sainteté, écoutent soir et matin la parole de Dieu et voient leur place dans le paradis et en ce monde;* 9. *les esprits des amoureux, qui sont devenus absorbés dans la contemplation de la beauté divine, et la station du dévoilement, et qui ne perçoivent rien d'autre que Dieu et ne se contentent de nulle autre chose;* 10. *les esprits des derviches, qui ont obtenu la faveur de Dieu dans la demeure de l'annihilation et ont subi une transmutation des qualités et un changement d'état.* »

On rapporte que les shaykhs ont vu l'esprit sous différentes formes et cela est possible, parce que, comme je l'ai dit, il est créé, et un corps subtil est nécessairement visible. Dieu le montre

à chacun de Ses serviteurs, quand, et ainsi qu'il lui plaît.

Moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, déclare que notre vie dépend entièrement de Dieu, et notre stabilité repose sur Lui, et notre maintien en vie résulte de l'action de Dieu en nous, et nous vivons par Sa création, non par Son essence et Ses attributs. La doctrine de ceux qui croient à l'éternité de l'esprit *(rûhiyañ)* est entièrement fausse. La croyance en l'éternité de l'esprit est l'une des graves erreurs qui prévalent chez le commun des gens, et elle s'exprime de différentes façons : par exemple, on utilise les termes « âme » et « matière », ou « lumière » et « obscurité », et ces prétendus soufis parlent d'« annihilation » et de « permanence », ou d'« union » et de « séparation », ou emploient des expressions similaires pour masquer leur impiété. Mais les soufis récusent ces hérétiques. Les soufis affirment que la sainteté et le véritable amour de Dieu proviennent de la connaissance qu'on a de Lui, et celui qui ne distingue pas l'éternel du contingent est ignorant, et les hommes intelligents ne prêtent pas attention à ce qu'affirment les ignorants.

Je vais à présent retirer les voiles qui recouvrent la pratique et la théorie des soufis, en apportant à l'appui de mes explications des preuves évidentes, afin que vous puissiez comprendre plus aisément ce à quoi je fais allusion et que tout sceptique doué de perspicacité puisse être reconduit dans le droit chemin, et que moi je puisse par là obtenir une bénédiction et une récompense divines.

Les onze dévoilements

Chapitre 15
Le premier dévoilement concernant la connaissance de Dieu / *ma'rifat Allâh*

Le messager de Dieu a dit : « *Si vous connaissiez Dieu comme Il devrait être connu, vous marcheriez sur les mers et les montagnes se mouvraient à votre appel.* » La connaissance de Dieu est de deux sortes : intellectuelle *('ilmî)* et émotionnelle *(hâli)*. La connaissance intellectuelle est le fondement de toutes les bénédictions en ce monde et dans l'autre, car ce qui compte le plus pour un homme, en tous temps et en toutes circonstances, c'est la connaissance de Dieu, ainsi que Dieu l'a dit : « *Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent* » (*Qor'ân*, LI, 56), c'est-à-dire, qu'ils puissent Me connaître. Mais la majorité des hommes néglige ce devoir, excepté ceux que Dieu a choisis et dont Il a vivifié les cœurs avec Lui-même. La connaissance, c'est la vie du cœur par Dieu, elle consiste à se détourner dans ses pensées les plus intimes de tout ce qui n'est pas Dieu. La valeur de chacun est proportionnelle à sa connaissance, et celui qui est dépourvu de connaissance ne vaut rien.

Les théologiens, les juristes et autres catégories d'hommes donnent le nom de connaissance *(ma'rifa)* à une véritable « science » de Dieu *('ilm)*, mais les shaykhs soufis appellent de ce nom un sentiment juste *(hâl)* à l'égard de Dieu. Aussi ont-ils affirmé que

la connaissance *(ma'rifa)* est meilleure que le savoir *('ilm)*, car le sentiment juste *(hâl)* est le résultat d'un savoir juste, mais un savoir juste n'est pas équivalent à un sentiment juste : celui qui n'a pas de « science » de Dieu n'est pas un mystique *('ârif)*, mais on peut recevoir une « science » de Dieu sans être un mystique. Ceux qui appartenaient à l'une ou l'autre catégorie et qui ignoraient cette distinction, se plongèrent dans la controverse, et l'une des parties ne croyait pas à l'autre. A présent, je vais éclairer cette subtilité afin que toutes deux puissent être instruites.

Section

Vous devez savoir qu'il existe une grande différence d'opinion concernant la connaissance et une science juste de Dieu. Les mu'tazilites affirment que la connaissance *(ma'rifa)* est intellectuelle et que seule une personne raisonnable *('âqil)* peut la posséder. Cette doctrine est récusée par le fait que les fous, en islam, sont considérés comme possédant la connaissance et que les enfants, qui ne sont pas raisonnables, sont classés parmi ceux qui ont la foi. Si le critère de la connaissance *(ma'rifa)* était intellectuel, de telles personnes en seraient dénuées, tandis que les Incroyants ne seraient pas accusés d'impiété, à la seule condition qu'ils soient des êtres raisonnables. Si la raison était la cause de la connaissance, il s'ensuivrait que chaque personne raisonnable doit connaître Dieu, et que tous ceux qui sont privés de raison doivent être ignorants de Lui; ce qui est manifestement absurde.

D'autres prétendent que cette démonstration *(istidlâl)* est la cause de la connaissance de Dieu, et qu'une telle connaissance n'est obtenue que par ceux qui la déduisent de cette manière. L'inexactitude de cette doctrine est manifestée par Iblis, lequel vit de nombreux signes, tels que le paradis, l'enfer et le trône de Dieu. Cependant, de tels signes ne lui apportèrent pas la connaissance. Dieu rappelle que cette connaissance de Lui dépend de Sa volonté (voir *Qor'ân*, VI, 111).

Selon l'opinion des musulmans orthodoxes, la fermeté de la raison et la considération des preuves sont un moyen *(sabab)* de parvenir à la connaissance, mais elles ne peuvent en être la cause *('illat);* la seule cause est la volonté et la faveur de Dieu : sans Sa faveur *('inayât),* la raison est aveuglée. La raison ne se connaît même pas elle-même. Comment donc peut-elle connaître un autre? Les hérétiques de toutes sortes utilisent la méthode de la démonstration, mais la plupart d'entre eux ne sont pas des mystiques *('ârif).*

Chaque fois que quelqu'un jouit de la faveur de Dieu, toutes ses actions sont autant de preuves de connaissance; sa démonstration est une recherche *(talab),* et la négligence de la démonstration est une résignation à la volonté de Dieu *(taslîm);* mais, à l'égard de la connaissance parfaite, la résignation n'est pas meilleure que la recherche, car la recherche est un principe qui ne peut être abandonné, tandis que la résignation est un principe qui exclut la possibilité d'inquiétude et ces deux principes n'impliquent pas essentiellement la connaissance mystique *(ma'rifa).* En réalité, le seul guide et celui qui ouvre le cœur de l'homme, c'est Dieu. La raison et les preuves apportées par la raison sont incapables de diriger quelqu'un dans la voie droite. Si les Infidèles devaient revenir du lieu du jugement à ce monde-ci, ils rapporteraient avec eux leur infidélité (voir *Qor'ân,* VI, 28).

Quand on interrogea le commandeur des croyants, 'Alî, au sujet de la connaissance, il dit : « *Je connais Dieu par Dieu, et je connais ce qui n'est pas Dieu par la lumière de Dieu.* » Dieu a créé le corps et a donné sa vie à l'âme *(jân)* et a créé le cœur *(dil)* et a consacré sa vie à Lui-même. C'est pourquoi, étant donné que la raison, les facultés humaines et les preuves n'ont pas le pouvoir de donner vie au corps, elles ne peuvent, non plus, faire vivre le cœur, comme Dieu a dit : « *Celui qui était mort, que Nous avons ressuscité et à qui Nous avons remis une lumière pour se diriger au milieu des hommes* » (*Qor'ân,* VI, 122).

Ce verset signifie : Je suis la Création de la lumière qui illumine les croyants. C'est Dieu qui ouvre et scelle les cœurs des hommes (voir *Qor'ân,* XXXIX, 23; II, 6); c'est Lui seul qui est capa-

ble de les guider. Chaque chose, excepté Lui, est une cause ou un moyen, et les causes et les moyens ne peuvent nullement indiquer la voie droite sans la faveur du Causateur. C'est Lui qui impose l'obligation de la piété, qui est essentiellement connaissance mystique *(ma'rifa)* : et ceux sur lesquels cette obligation repose, aussi longtemps qu'ils se trouvent dans cet état d'obligation, ni ne l'imposent à eux-mêmes ni ne l'écartent d'eux-mêmes par leur propre choix; c'est pourquoi, la part de l'homme dans la connaissance mystique, à moins que Dieu ne le lui signale, est pure impuissance.

Abû'l-Hasan Nûrî a dit : « *Il n'y a personne qui montre la voie vers Dieu, sauf Dieu Lui-même; la connaissance n'est recherchée que pour accomplir exactement les actes rituels.* » Aucun être créé n'est capable de conduire quelqu'un à Dieu. Ceux qui s'appuient sur la démonstration ne sont pas plus raisonnables que ne l'était Abû Tâlib, et nul guide n'est plus grand que ne l'était Muhammad; cependant, étant donné qu'Abû Tâlib était prédestiné à l'erreur, la direction de Muhammad ne l'éclaira pas.

La première phase de la démonstration est de se détourner de Dieu, car la démonstration implique la considération d'entités multiples, tandis que la connaissance mystique consiste à se détourner de tout ce qui n'est pas Dieu. Les objets ordinaires de la recherche sont trouvés au moyen de la démonstration, mais la connaissance de Dieu est au-delà de cette démarche. C'est pourquoi la connaissance de Dieu n'est obtenue que par un émerveillement incessant de la raison, et l'on ne se procure pas Sa faveur par un acte humain quelconque, mais elle est révélée miraculeusement aux cœurs des hommes. Ce qui n'est pas Dieu est phénoménal *(muhdath)* et, bien qu'un être phénoménal puisse atteindre quelqu'un de semblable à lui, il ne peut atteindre Son créateur et obtenir tout ce qui existe, parce que dans chaque acte d'acquisition celui qui acquiert est prépondérant par rapport à ce qu'il acquiert, qui demeure sous son pouvoir.

En conséquence, le miracle n'est pas que la raison soit conduite par l'action à affirmer l'existence de l'Agent, mais qu'un saint soit conduit par la lumière de la vérité à nier sa propre existence.

La connaissance obtenue est, dans un cas, une affaire de logique et, dans l'autre, elle devient une expérience intérieure. Que ceux qui estiment que la raison est la cause de la connaissance mystique considèrent ce que la raison affirme dans leurs esprits quant à l'essence de la connaissance, car la connaissance implique la négation de tout ce qui est affirmé par la raison, c'est-à-dire que, quelle que soit la conception de Dieu, qui puisse être formée par la raison, Dieu est en réalité différent. Comment donc la raison pourrait-elle parvenir à la connaissance au moyen de la démonstration? La raison et l'imagination sont homogènes, et où le genre est affirmé, la connaissance est niée. Déduire l'existence de Dieu d'après les preuves intellectuelles vous conduit à l'assimilation *(tashbih)*, et la nier par les mêmes procédés vous mène à la négation *(ta'tîl)*. La raison ne peut aller au-delà de ces deux principes qui, par rapport à la connaissance mystique, s'assimilent à l'agnosticisme, étant donné qu'aucune des deux catégories n'atteste l'Unité divine (n'est *muwahhid*).

C'est pourquoi, lorsque la raison est allée aussi loin que possible, et que les âmes de Ses amoureux éprouvent le besoin de Le rechercher, ils restent impuissants sans leurs facultés et, tandis qu'ils demeurent ainsi, ils deviennent impatients et tendent les mains en supplication et recherchent un réconfort pour leurs âmes; et quand ils ont épuisé chaque moyen de recherche en leur pouvoir, le pouvoir de Dieu devient le leur, ils trouvent le chemin de Lui à Lui, et sont libérés de la souffrance de l'absence et mettent le pied dans le jardin de l'intimité et obtiennent le repos. Et la raison, quand elle constate que les âmes ont atteint leur désir, s'efforce d'exercer son contrôle, mais échoue; et quand elle échoue, elle devient bouleversée; et une fois bouleversée, elle abdique. Alors Dieu la revêt du vêtement du service *(khidma)* et lui dit : Quand tu étais indépendante, tu étais voilée par tes facultés et leur exercice, et quand elles furent réduites à néant, tu as échoué et, ayant échoué, tu es arrivée.

C'est le lot de l'âme d'être proche de Dieu, et celle de la raison d'être à Son service. Dieu fait que l'homme Le connaisse par Lui-même avec une connaissance qui n'est liée à aucune faculté, une

connaissance dans laquelle l'existence de l'homme est purement métaphorique. C'est pourquoi l'égotisme pour le *'ârif* (le connaissant) est une perfidie absolue; son souvenir de Dieu est sans oubli, et sa connaissance mystique *(ma'rifa)* ne se convertit pas en mots vides, mais en sentiment *(hal).*

D'autres encore déclarent que cette connaissance est le résultat de l'inspiration *(ilhâm).* Cette opinion est aussi fausse que les autres. La connaissance fournit un critère pour distinguer la vérité de l'erreur, tandis que ceux qui sont inspirés ne possèdent pas un tel critère. Si quelqu'un dit : « Je sais par inspiration que Dieu est dans l'espace » et qu'un autre dise : « Je sais par inspiration qu'Il n'est pas dans l'espace », l'une de ces affirmations doit être vraie, mais une preuve est nécessaire afin de décider de la vérité. En conséquence, cette opinion qui est soutenue par les brahmanes et ceux qui se fondent sur l'inspiration *(ilhâmiyân),* est fausse.

De nos jours, j'ai rencontré un grand nombre de personnes qui professaient cette doctrine avec exagération et qui rattachaient leur propre position à la pensée des hommes religieux; mais ils sont entièrement dans l'erreur et leur affirmation est opposée aux idées de tous les gens raisonnables, musulmans ou Incroyants. Si l'on dit que tout ce qui s'oppose à la Loi sacrée ne peut être de l'inspiration, je réponds que cet argument est fondamentalement erroné, parce que, si l'inspiration doit être jugée selon la norme de la Loi sacrée, alors la connaissance mystique ne dépend pas de l'inspiration, mais de la Loi, de la prophétie et de la direction divine.

D'autres affirment que la connaissance de Dieu est nécessaire *(darûrî).* Cette assertion est aussi erronée. Chaque chose qui est connue de cette façon doit être connue de façon commune par tous les hommes raisonnables et, étant donné que certains hommes raisonnables nient l'existence de Dieu et soutiennent les doctrines de l'assimilation *(tashbîh)* et de la négation *(ta'tîl),* il est prouvé que la connaissance de Dieu n'est pas nécessaire. En outre, s'il en était ainsi, le principe de l'obligation *(taklîf)* serait détruit, car ce principe ne peut absolument pas s'appliquer aux objets de connaissance nécessaire, tels que soi-même, le ciel et la terre,

le jour et la nuit, le plaisir et la douleur, etc. concernant l'existence de qui aucun homme raisonnable ne peut avoir de doutes, et qu'il doit connaître, même contre sa volonté.

Mais certains aspirants au soufisme, considérant la certitude absolue *(yaqîn)* qu'ils ressentent, pensent qu'ils connaissent Dieu nécessairement, donnant le nom de « nécessaire » à cette certitude. Au point de vue de la signification, ils ont raison, mais leur formulation est erronée, parce que la connaissance nécessaire ne peut être exclusivement limitée à ceux qui sont parfaits; au contraire, elle appartient à tous les hommes raisonnables. En outre, elle apparaît dans les esprits des créatures vivantes sans aucun moyen ni preuve. Et les maîtres Abû 'Alî Daqqâq et le shaykh Abû Sahl Su'lûki et son père, qui était une autorité religieuse éminente à Nishapur, affirment que le commencement de connaissance mystique *(ma'rifa)* est la démonstration, et la fin l'intuition, de même que la connaissance technique est d'abord acquise et finalement devient instinctive. « *Ne percevez-vous pas*, disent-ils, *qu'au paradis la connaissance de Dieu est nécessaire? Pourquoi ne le serait-elle pas dans ce monde aussi? Et les prophètes, quand ils entendaient la parole de Dieu, soit sans intermédiaire, soit de la bouche d'un ange, soit par révélation, connaissaient Dieu de façon nécessaire.* »

Je réponds que les habitants du paradis connaissent Dieu nécessairement au paradis, parce qu'au paradis aucune obligation religieuse n'est imposée, et les prophètes ne craignent pas d'être séparés de Dieu à la fin, mais jouissent de la même sécurité que ceux qui Le connaissent nécessairement. L'excellence de la connaissance mystique et de la foi réside dans le fait qu'elles soient cachées; quand elles sont rendues visibles, la foi devient obligatoire *(jabr)* et il n'existe plus de liberté en ce qui concerne sa substance visible *('ayn)*, et les fondements de la Loi religieuse sont ébranlés, et le principe de l'apostasie est annulé, de sorte que Ba'lam et Iblis et Barsisa ne peuvent être, à proprement parler, décrits comme des Infidèles, car il est généralement admis qu'ils avaient une connaissance de Dieu.

Le mystique *('ârif)*, tant qu'il demeure un mystique, n'a pas peur

d'être séparé de Dieu; la séparation est produite par la perte de la connaissance mystique, mais la connaissance nécessaire ne peut aucunement être perdue. Cette doctrine est pleine de dangers pour le commun des gens. Afin d'éviter ses mauvaises conséquences, il vous faut comprendre que le savoir de l'homme et sa connaissance mystique dépendent entièrement de l'information et de la direction éternelles qui lui sont conférées par la réalité ultime *(haqq)*. La certitude de l'homme en sa connaissance mystique peut être, tantôt plus grande, tantôt moindre, mais le principe de la connaissance mystique n'est ni accru ni diminué, étant donné que dans l'un et l'autre cas il serait déficient.

On ne doit pas laisser un conformisme aveugle entrer dans la connaissance de Dieu, et il faut connaître Dieu au moyen de Ses attributs de perfection. Ceci ne peut être obtenu que par la providence et la faveur de Dieu qui détient le contrôle absolu de nos esprits. S'Il le veut ainsi, Il ordonne à l'une de Ses actions d'être un guide qui nous indique le chemin vers Lui-même, et, s'Il le veut autrement, Il érige cette même action en un obstacle qui nous empêche de L'atteindre. Ainsi, Jésus était pour certains un guide qui les conduisait à la connaissance, mais, pour d'autres, un voile les en séparant; la première catégorie pensait : « C'est le serviteur de Dieu », et la seconde : « C'est le fils de Dieu. » De même, certains furent conduits à Dieu par les idoles et par le soleil et la lune, tandis que d'autres s'égarèrent.

De tels guides sont un moyen de connaissance, mais non sa cause immédiate, et un moyen n'est pas meilleur qu'un autre par rapport à celui qui est l'Auteur de toutes choses. L'affirmation par le mystique d'un moyen est un signe de dualisme, et la considération pour quoi que ce soit excepté l'objet de la connaissance est du *shirk* (associer Dieu à quoi que ce soit d'autre). Quand un homme est voué à la perdition dans la Tablette préservée *(Lawh mahfûz)*, c'est-à-dire dans la volonté et la connaissance de Dieu, comment une preuve ou démonstration peuvent-elles bien le guider? Le Dieu Très-Haut, comme il Lui plaît et par quelque moyen qui Lui plaît, indique à Son serviteur la voie vers Lui-même et Lui ouvre la porte de la connaissance mystique, de sorte qu'il

atteint un degré où l'essence même de la connaissance mystique apparaît étrangère *(ghayr)*, et ses attributs deviennent pour lui néfastes et il est voilé par sa connaissance du connu, et il se rend compte que sa connaissance est une prétention *(da'wâ)*. Dhu'l Nûn l'Égyptien a dit : « *Prends garde à ne pas prétendre à la connaissance* (ma'rifa) », et on a dit en vers :

« Les mystiques prétendent à la connaissance,
mais j'avoue mon ignorance : c'est là ma connaissance. »

Celui qui est honoré par la révélation de la Majesté divine, son existence devient un malheur pour lui, et tous ses attributs une source de corruption. Celui qui appartient à Dieu et à qui Dieu appartient n'est relié à rien dans l'univers. La véritable essence de la connaissance est de reconnaître qu'à Dieu appartient le royaume. Quand un homme sait que toutes les possessions sont sous le contrôle absolu de Dieu, qu'a-t-il d'autre à voir avec les hommes, de sorte qu'il soit voilé par rapport à Dieu de leur fait ou du sien? Tous ces voiles sont le résultat de l'ignorance : dès que l'ignorance est abolie, ils se dissipent, et cette vie d'ici-bas est rendue égale en dignité à la vie de l'au-delà.

Section

Maintenant, je vais mentionner quelques-unes des nombreuses paroles des shaykhs à ce sujet.

'Abdallah ibn Mubârak a dit : « *La connaissance mystique* (ma'rifa) *consiste à n'être étonné par rien.* » L'étonnement provient d'un acte excédant le pouvoir de l'agent, et étant donné que Dieu est Tout-Puissant, il est impossible qu'un mystique *('ârif)* soit étonné par Ses actes. S'il y a de la place pour l'étonnement, il faut en vérité s'émerveiller que Dieu exalte une poignée de terre à un tel point qu'elle reçoive Ses ordres et une goutte de sang à une telle dignité qu'elle discoure sur l'amour et la connaissance

de Dieu, et recherche Sa vision, et désire l'Union avec Lui.

Dhu'l-Nûn l'Égyptien a dit : « *La connaissance mystique est en réalité la communication providentielle de la lumière spirituelle au plus intime de nos cœurs* » : C'est-à-dire jusqu'à ce que Dieu, dans Sa bienveillance, illumine le cœur de l'homme et le protège du mal, de telle sorte que toutes les choses créées n'ont pas la valeur d'une graine de moutarde dans son cœur, et que la contemplation des mystères divins, tant extérieurs qu'intérieurs, ne le subjugue pas; mais quand Dieu agit ainsi, chacun de ses regards devient un acte de contemplation *(mushâhada).*

Shiblî a dit : « *La connaissance mystique est un émerveillement* (hayra) *continuel.* » L'émerveillement est de deux sortes : pour l'essence *(hasti) et,* pour la qualité. Dans le premier cas, il s'agit de *shirk* (associationnisme) et d'impiété, car aucun mystique ne peut avoir de doute concernant la nature essentielle de Dieu, mais, dans le second cas, il s'agit de connaissance mystique.

C'est pourquoi quelqu'un a dit : « *Ô Guide des émerveillés, augmente mon émerveillement!* » Tout d'abord, il affirmait l'existence de Dieu et la perfection de Ses attributs, et reconnaissait qu'Il est l'objet de la recherche des hommes et qu'Il exauce leurs prières et est l'Auteur de leur émerveillement; ensuite, il demanda que son émerveillement s'accroisse et reconnut qu'en cherchant Dieu la raison n'a pas d'alternative entre l'émerveillement et l'associationnisme *(shirk).* Ce sentiment est très subtil. Il se peut, en outre, que la connaissance de Dieu implique l'émerveillement causé par votre être propre, parce que, lorsqu'un homme connaît Dieu, il se voit totalement soumis à la Toute-Puissance divine, et puisque son existence dépend de Dieu et que sa non-existence procède de Dieu, et que son repos et son activité sont produits par la jouissance de Dieu, il devient émerveillé, disant : « Qui suis-je et qu'est-ce que je suis? » C'est en ce sens que le Prophète a dit : « *Celui qui se connaît connaît son Seigneur.* » Celui qui sait qu'il est annihilé sait que Dieu est éternellement permanent. L'annihilation détruit la raison et tous les attributs humains et quand la substance d'une entité n'est pas accessible à la raison, elle ne peut pas être connue sans émerveillement.

Abû Yazîd a dit : « *La connaissance mystique consiste à savoir que le repos et l'activité des hommes dépendent de Dieu* », et que, sans Sa permission, personne n'exerce le moindre contrôle sur Son royaume, et que nul ne peut effectuer une action quelconque s'Il ne crée pas la capacité d'agir et met la volonté d'agir dans son cœur, et que l'on ne peut parler d'actions humaines que de façon métaphorique, et que Dieu est le seul Agent.

Muhammad ibn Wâsi' a dit, décrivant le mystique : « *Ses paroles sont peu nombreuses et son émerveillement perpétuel.* » Seules les choses finies peuvent être formulées par des mots, et comme l'infini ne peut être exprimé, il ne reste d'autre ressource qu'un émerveillement perpétuel.

Shiblî a dit : « *La véritable connaissance est l'incapacité de parvenir à la connaissance.* » Ce dit évoque l'incapacité de connaître une chose au sujet de la véritable nature de laquelle l'homme n'a aucun indice, excepté l'impossibilité de l'atteindre. C'est pourquoi, s'il y parvient, il aura raison de ne pas s'en attribuer le mérite, car l'incapacité *('ajz)* est une recherche, et tout ce qui dépend de ses propres facultés et attributs ne peut être convenablement décrit par ce terme; et quand ses facultés et attributs s'évanouissent, alors son état n'est pas l'incapacité, mais l'annihilation. Certains, tout en affirmant les attributs de l'humanité et la subsistance de l'obligation de décider avec un jugement solide *(taklîf ba-sibhat-i khitâb)* et l'autorité qui leur est conférée, déclarent que la connaissance est impuissante et incapable de parvenir à quoi que ce soit.

Je réponds : A la recherche de quelle chose êtes-vous devenu si impuissant? L'impuissance *('ajz)* possède deux signes, que l'on ne trouve pas en vous; d'abord l'annihilation des facultés de recherche, et, secondement, la manifestation de la gloire de Dieu *(tajallî)*. Lorsque se produit l'annihilation des facultés, il n'existe pas d'expression extérieure *('ibâra)*; et quand la gloire de Dieu est révélée, aucun indice ne peut être fourni et aucune discrimination n'est concevable. C'est pourquoi, celui qui est impuissant ne sait pas qu'il l'est ou que l'état qui lui est attribué est appelé impuis-

sance. Comment le saurait-il? L'impuissance est autre que Dieu, et l'affirmation de la connaissance d'un autre que Dieu n'est pas la connaissance mystique; et tant qu'il y a place dans le cœur pour autre chose que Dieu, ou la possibilité d'exprimer quoi que ce soit d'autre que Dieu, la véritable connaissance n'a pas été atteinte. Le mystique n'est pas un mystique tant qu'il ne se détourne pas de tout ce qui n'est pas Dieu.

Abû Hafs Haddâd dit : « *Depuis que j'ai connu Dieu, ni la vérité ni l'erreur ne sont entrées dans mon cœur.* » Quand un homme éprouve du désir et de la passion, il se tourne vers le cœur *(dil)* afin qu'il puisse le guider vers l'âme charnelle *(nafs)*, qui est le siège de l'erreur; et quand il trouve la voie de la connaissance mystique, il se tourne aussi vers le cœur afin qu'il puisse le guider vers l'esprit, qui est la source de la vérité et de la réalité. Mais si quoi que ce soit d'autre que Dieu pénètre dans l'âme, le mystique, quand il se tourne vers cela, commet un acte de doute. Il existe une grande différence entre celui qui se tourne vers l'âme et celui qui se tourne vers Dieu.

Abû Bakr Wâsitî a dit : « *Celui qui connaît Dieu est séparé de tout, bien plus, il est muet et passif.* » Il est incapable d'exprimer quoi que ce soit et tous ses attributs sont annihilés. C'est pourquoi le Prophète, quand il se trouvait dans l'état d'« absence », disait : « *Je suis le plus éloquent des Arabes et des non-Arabes* »; mais quand il était élevé à la présence de Dieu, il disait : « *Je ne sais comment prononcer Ta louange.* » La réponse vint : « *Ô Muhammad, si tu ne parles pas, Je parlerai; si tu te considères indigne de Me louer, Je désignerai l'univers comme ton représentant, pour que tous ses atomes puissent Me louer en ton nom.* »

Chapitre 16
Le second dévoilement concernant l'Unité divine / *tawhîd*

Dieu a dit : « *Votre Dieu est Un* » (*Qor'ân*, XVI, 23), et encore : « *Dites : Dieu est Un* » (*Qor'ân*, CXII, 1). Et le Prophète a dit : « *Jadis, il y avait un homme qui n'accomplissait aucune bonne œuvre, sauf de prononcer que Dieu est Un. Sur le point de mourir, il dit aux siens :* "Après ma mort, brûlez-moi et recueillez mes cendres et, un jour de vent, jetez-en la moitié dans la mer, et dispersez l'autre moitié dans les vents de la terre, afin que ne subsiste aucun vestige de moi." *Aussitôt qu'il mourut et que ses recommandations furent exécutées, Dieu ordonna à l'air et à l'eau de conserver les cendres qu'ils avaient reçues jusqu'à la Résurrection; et quand Il ressuscitera cet homme d'entre les morts, Il lui demandera pourquoi il avait souhaité être brûlé et il répondra :* "Ô Seigneur, par honte de Toi, car j'étais un grand pécheur"; *et Dieu lui pardonnera.* »

La véritable unification *(tawhîd)* consiste à affirmer l'Unicité d'une entité et à avoir une parfaite connaissance de son Unité. Étant donné que Dieu est Un, sans aucun associé dans Son essence et Ses attributs, sans aucun remplaçant, sans aucun partenaire dans Ses actions, et étant donné que ceux qui proclament l'Unicité divine *(muwahhidân)* ont reconnu qu'Il

était tel, leur connaissance de l'Unité est appelée Unification.

L'Unification est de trois sortes : 1. L'Unification de Dieu par Dieu, c'est-à-dire, Sa connaissance de Son Unicité; 2. l'Unification par Dieu de Ses créatures, c'est-à-dire, Son ordre que l'homme atteste qu'Il est Un, et la création de l'Unification dans son cœur; 3. l'Unification de Dieu par les hommes, c'est-à-dire, leur connaissance de l'Unité de Dieu.

C'est pourquoi, lorsqu'un homme connaît Dieu, il peut déclarer Son Unité et proclamer qu'Il est Un, incapable d'union et de séparation, n'admettant pas la dualité; que Son Unité n'est pas un nombre qui pourrait devenir deux par le prédicat d'un autre nombre; qu'Il n'est pas fini et n'a pas six directions; qu'Il n'a pas d'espace et qu'Il n'est pas dans l'espace de telle sorte qu'il requière le prédicat de l'espace; qu'Il n'est pas un accident de sorte qu'Il ait besoin d'une substance, ni une substance qui ne peut exister sans une autre pareille à elle, ni une constitution naturelle *(tabi')* dans laquelle ont leur origine le mouvement et le repos, ni un esprit qui ait besoin d'une forme, ni un corps qui soit composé de membres; et qu'Il ne devient pas immanent *(hâll)* dans les choses, car alors Il devrait leur être homogène; et qu'Il n'est uni à rien, car alors cette chose à laquelle Il serait uni devrait être une partie de Lui-même; et qu'Il est dépourvu de toutes les imperfections et exalté au-delà de tous les défauts; et qu'Il n'a pas de semblable, de sorte que Lui et Ses créatures soient deux; et qu'Il n'a pas d'enfant, dont l'engendrement impliquerait nécessairement qu'Il soit une origine *(asl);* et que Son essence et Ses attributs sont immuables, et qu'Il est doué de ces attributs de perfection que les croyants et ceux qui attestent son Unicité affirment, et qu'Il a décrit Lui-même comme les possédant; et qu'Il est dénué de ces attributs dont les hérétiques le parent de façon arbitraire; et qu'Il est Vivant, Connaissant, Pardonnant, Miséricordieux, Voulant, Puissant, Entendant, Voyant, Parlant et Subsistant; et que Sa connaissance n'est pas état *(hâl)* en Lui, ni Sa puissance solidement implantée *(salâba)* en Lui, ni Son ouïe et sa vue détachées *(mutajarrid)* en Lui, ni Sa parole divisée en Lui, et que Lui et Ses attributs existent de toute éternité; et que les

objets de connaissance ne sont pas en dehors de Sa connaissance, et que les entités sont entièrement dépendantes de Sa volonté; et qu'Il fait ce qu'Il veut, et veut ce qu'Il a su, et aucune créature n'en sait quoi que ce soit; et que Son ordre est un fait absolu, et que Ses amis n'ont d'autre ressource que la résignation, et qu'Il est le seul prédestinateur du bien et du mal, et le seul être qui soit digne de l'espoir et de la crainte; et qu'Il crée tout le profit et tout le nuisible; et que Lui seul juge et que Son jugement est une parfaite sagesse; et que nul n'a la possibilité de L'atteindre; et que les habitants du paradis Le contempleront; et que l'anthropomorphisme *(tashbîh)* est inadmissible; et que des expressions telles que « confrontant » et « voyant face à face » *(muqâbalat u muwajahat)* ne peuvent être appliqués à Son être; et que Ses saints peuvent jouir de Sa contemplation *(mushâhada)* en ce monde.

Ceux qui ne reconnaissent pas qu'Il est tel sont coupables d'impiété. Moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, ai dit au début de ce chapitre que l'Unification consiste à attester l'Unité d'une entité, et qu'une telle affirmation ne peut être déclarée sans connaissance. Les sunnites ont apprécié l'Unité de Dieu avec une véritable compréhension : voyant une œuvre subtile et un acte unique, ils ont reconnu qu'il n'était pas possible que cela existe de soi-même; et, trouvant des preuves manifestes de création *(hudûth)* dans chaque chose, ils ont perçu qu'il y avait un Agent ayant amené l'univers à l'existence — la terre et le ciel et le soleil et la lune et la plaine et la mer, et tout ce qui se meut et se repose, et leur connaissance, et parole et vie et mort. Pour tout cela, un artisan était indispensable. En conséquence, les sunnites, récusant la notion qu'il y a deux ou trois artisans, se déclarèrent satisfaits par un seul artisan qui est parfait, vivant, connaissant, tout-puissant et sans associé. Et étant donné qu'un acte exige au moins un agent, et que l'existence de deux agents pour un seul acte implique la dépendance de l'un par rapport à l'autre, il s'ensuit que l'Agent est sans conteste et certainement unique.

Ici, nous différons des dualistes, qui affirment qu'il y a lumière et ténèbre, et avec les Zoroastriens qui attestent Yazdan et Ahri-

man, et avec les philosophes de la nature *(tabâ'iyân)* qui affirment la nature et la potentialité *(quwwa)* et avec les astronomes *(falakiyân)* qui disent qu'il y a sept planètes, et avec les mu'tazilites qui parlent de créateurs et d'artisans sans fin. J'ai brièvement réfuté toutes ces opinions vaines dans un livre intitulé *Al-ri'âyat li-huqûq Allâh* (« L'observance de ce qui est dû à Dieu »), auquel (ou aux ouvrages des anciens théologiens) je dois renvoyer quiconque désire plus ample information. A présent, je vais me tourner vers les indications que les shaykhs ont fourni à ce sujet.

Section

On rapporte que Junayd a dit : « *L'Unification est la séparation de l'éternel à partir de ce qui a son origine dans le temps* » : vous ne devez pas considérer l'éternel comme un *lieu* des phénomènes, ou les phénomènes comme un *lieu* de l'éternel; et vous devez savoir que Dieu est éternel et que vous êtes phénoménal, et que rien de votre espèce n'est rattaché à Lui, et que rien de Ses attributs n'est mêlé à vous, et qu'il n'existe pas d'homogénéité entre l'éternel et le phénoménal. Ceci est contraire à la doctrine mentionnée ci-dessus, de ceux qui prétendent que l'esprit est éternel. Quand on croit que l'éternel descend dans les phénomènes ou que les phénomènes se rattachent à l'éternel, il ne reste aucune preuve de l'éternité de Dieu et de la création de l'univers; et ceci conduit au matérialisme *(madhab i-dahriyân)*.

Dans tous les phénomènes existent des preuves de l'unification et des signes de la Toute-Puissance divine, et des signes qui établissent l'éternité de Dieu, mais les hommes sont trop insouciants pour ne désirer que Lui ou se contenter de ne penser qu'à Lui. Husayn ibn Mansûr (al-Hallâj) dit : « *Le premier pas dans l'unification est l'annihilation de la séparation* (tafrîd). » Car la séparation affirme que l'on est devenu séparé des imperfections *(âfât)*, tandis que l'unification affirme l'unité de l'entité; aussi, est-il possible, dans l'individualité *(fardâniyya)*, d'affirmer ce qui est autre

que Dieu et cette qualité peut être attribuée à d'autres hors Dieu; mais dans l'unité *(wahdâniyya)*, il n'est pas possible d'affirmer d'autre que Dieu : l'unité ne peut être attribuée à rien excepté Lui. Le premier pas dans l'unification est de nier que Dieu a un associé *(sharîk)* et de se détourner de l'amalgame *(mizâj)*, car procéder à l'amalgame sur la voie (vers Dieu) rappellerait quelqu'un qui se mettrait à chercher sa route avec une lampe.

Et Husrî dit : « *Nos principes dans l'unification sont au nombre de cinq : le retrait de la phénoménalité; l'affirmation de l'éternité; le départ loin des lieux familiers; la séparation d'avec les frères; l'oubli de ce qui est connu et inconnu.* » Le retrait de la phénoménalité consiste à nier que les phénomènes aient un lien quelconque avec l'unification ou qu'ils puissent atteindre à Son essence sainte; l'affirmation de l'éternité consiste à être convaincu que Dieu a toujours existé, ainsi que je l'ai déjà expliqué en discutant de la parole de Junayd; le départ loin des lieux familiers signifie, pour le novice, le départ loin des plaisirs habituels de l'âme inférieure et des formes de ce monde, et, pour l'adepte, le départ loin des stations élevées et des états sublimes et des prodiges *(karâmât)*; la séparation d'avec les frères s'exprime par l'abandon de la société des hommes et la consécration à la société de Dieu, car toute pensée d'un autre que Dieu est un voile et une imperfection; et plus les pensées d'un homme sont associées à un autre que Dieu, plus il est voilé par rapport à Dieu : il est universellement admis que l'unification s'acquiert par la concentration des pensées *(jam'-i himam)*, tandis que se satisfaire ailleurs qu'en Dieu est un signe de dispersion de la pensée; enfin l'oubli de ce qui est connu ou inconnu procède à l'unification de ce qui est évoqué; l'unification nie tout ce que la connaissance des hommes affirme; et quoi que ce soit que leur ignorance affirme est purement contraire à leur connaissance : l'ignorance n'est pas l'unification, et la connaissance de la réalité de l'unification ne peut être obtenue sans nier l'initiative personnelle *(tasarruf)*, laquelle est à l'origine de la connaissance et de l'ignorance.

Un shaykh rapporte : « *Alors que Husrî parlait à un auditoire, je m'endormis et rêvai que deux anges descendaient du ciel et*

écoutaient pendant un moment son discours. Alors, l'un s'adressa à l'autre : "Ce que dit cet homme est la théorie *('ilm)* de l'unification, non l'unification elle-même *('ayn)*." *Quand je m'éveillai, il expliquait l'unification. Il me regarda et dit :* "Ô Un Tel, il est impossible de parler de l'unification autrement que de manière théorique". »

On rapporte que Junayd a dit : « *L'unification consiste en ceci, que l'on soit une personne* (shakhs) *dans les mains de Dieu, une personne sur laquelle tombe Son décret selon ce que, dans Son Omnipotence, Il décide; et que l'on soit plongé dans les mers de Son Unité, annihilé et mort, tant à l'appel des hommes qu'à Sa réponse à eux, absorbé par la réalité de l'Unité divine en une vraie proximité, et dépourvu de sens et d'actions, parce que Dieu accomplit en lui ce qu'Il a voulu de lui, à savoir, que son dernier état devienne comme son premier état, et qu'il soit comme il était avant d'exister.* » Tout ce discours signifie que celui qui est uni à la volonté de Dieu n'a plus de volonté propre, et dans l'unité de Dieu pas de considération pour lui-même, de telle sorte qu'il devient comme un atome, tel qu'il était dans la pré-éternité, quand eut lieu le pacte de l'unification, et que Dieu répondit à la question qu'Il avait Lui-même posée; et que cet atome n'était que l'objet de Sa parole. Les gens n'éprouvent pas de plaisir d'un tel être, donc ne s'adressent pas à lui. Il n'éprouve non plus d'amitié pour personne.

Cette parole indique l'annihilation des attributs divins et la résignation parfaite à Dieu, dans l'état où un homme est subjugué par la révélation de Sa Majesté, de sorte qu'il devient un instrument passif et une substance subtile qui ne sent rien, et son corps est un réceptacle pour les mystères de Dieu, à qui ses paroles et ses actions sont attribuées; mais, inconscient de tout comme il est, il demeure soumis aux observances de la Loi religieuse, afin que la preuve de Dieu puisse être établie. Tel était le Prophète quand, la nuit de l'Ascension, il fut élevé à la station de la proximité; il désirait que son corps soit détruit et sa personnalité dissoute, mais le dessein de Dieu était d'établir Sa preuve. Il ordonna au Prophète de rester dans l'état où il était; sur quoi, il obtint

de la force et manifesta l'existence de Dieu à partir de Sa propre non-existence, et dit : « *Je ne suis pas comme l'un d'entre vous. En vérité, je passe la nuit avec mon Seigneur, et Il me donne de la nourriture et de la boisson* », et il dit aussi : « *Je suis avec Dieu en un état duquel aucun des chérubins ni aucun des prophètes ne peut approcher.* »

On rapporte que Sahl ibn 'Abdallâh a dit : « *L'Unification, c'est reconnaître que l'essence de Dieu est douée de connaissance, qu'elle n'est pas compréhensible ni visible à l'œil en ce monde-ci, mais qu'elle existe dans la réalité de la foi, infinie, incompréhensible, non incarnée; et que Dieu sera vu dans l'autre monde, extérieurement et intérieurement dans Son royaume et Sa puissance; et que les hommes sont voilés par rapport à la connaissance de la nature ultime de Son essence; et que leurs cœurs Le connaissent, mais que leurs intellects ne peuvent L'atteindre; et que les croyants Le contempleront avec leurs yeux* (spirituels) *sans comprendre Son infinité.* » Ces paroles incluent tous les principes de l'Unification.

Et Junayd a dit : « *La parole la plus noble concernant l'Unification fut prononcée par Abû Bakr :* "Gloire à Dieu qui n'a accordé à Ses créatures aucun moyen de parvenir à Sa connaissance, sauf par l'impuissance de parvenir à Sa connaissance." » Plusieurs ont mal saisi la signification de ces paroles et supposent que l'impuissance à parvenir à la connaissance (mystique) s'identifie à l'agnosticisme. Cela est absurde, parce que l'impuissance ne concerne qu'un état existant, non un état qui est non-existant. Par exemple un homme mort n'est pas incapable de vivre, mais il ne peut être vivant parce que mort; et un homme aveugle n'est pas incapable de voir, mais il ne peut voir tant qu'il est aveugle. C'est pourquoi un connaissant n'est pas incapable de connaissance tant que la connaissance existe, dans ce cas sa connaissance ressemble à l'intuition.

La parole d'Abû Bakr peut être rattachée à la doctrine d'Abû Sahl Sulûkî et du maître Abû 'Alî Daqqâq, qui déclarent que la connaissance mystique est acquise au début, mais devient finalement intuitive. Le possesseur de la connaissance intuitive est

contraint et incapable de l'écarter ou de l'attirer à lui-même. Ainsi, selon ce que dit Abû Bakr, l'Unification est l'acte de Dieu dans le cœur de Sa créature.

Shiblî dit : « *L'Unification voile celui qui atteste l'Unité de la beauté de l'Unicité.* » L'Unification est l'acte de l'homme, et un acte humain ne cause pas la révélation de Dieu, et dans la réalité de la révélation, ce qui ne cause pas la révélation est un voile. L'homme, avec tous ses attributs, est autre que Dieu, car si ses attributs sont tenus pour divins, alors lui aussi doit être tenu pour divin : l'Unitarien, l'Unification et l'Un deviennent, tous trois, des causes d'existence mutuelle; et ceci est précisément la Trinité chrétienne. Si un attribut quelconque empêche le chercheur de Dieu de s'annihiler dans l'Unification, il est encore voilé par cet attribut et, tant qu'il est voilé, il n'est pas un croyant en l'Unité de Dieu. Car tout, excepté Dieu, est vanité. C'est là l'interprétation de : « *Il n'y a pas de Dieu, si ce n'est Dieu.* »

On rapporte, dans une anecdote célèbre, que lorsqu'Ibrâhîm ibn Khawwâs (Dieu soit satisfait de lui!) vint à Kûfa, il alla voir Husayn Mansûr al-Hallâj. Celui-ci lui dit : « *Ô Ibrâhîm, à quoi as-tu passé ta vie?* » Il répondit : « *J'ai passé ma vie à établir un* tawwakul (confiance en Dieu) *parfait.* » Il dit : « *Ô Ibrahîm! Tu as perdu ta vie pour construire ton intériorité. Qu'est devenue l'annihilation dans l'Unification?* »

Les shaykhs ont longuement discuté au sujet des termes par lesquels on désigne l'Unification. Certains disent que c'est une annihilation qui ne peut, à proprement parler, être atteinte, à moins que les attributs ne subsistent; tandis que d'autres estiment qu'elle ne possède d'autre attribut que l'annihilation. L'amalgame de l'union et de la séparation *(jam' u tafriqa)* doit être appliquée à cette question, afin qu'elle puisse être saisie. Moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, déclare que l'Unification est un mystère révélé par Dieu à Ses serviteurs, et il ne peut être exprimé en aucun langage et encore moins en phrases vaines. Les termes qui l'expliquent et ceux qui les utilisent sont autres que Dieu, et affirmer ce qui est autre que Dieu dans l'Unification, c'est rejoindre l'associationnisme *(shirk)*.

Chapitre 17
Le troisième dévoilement concernant la foi / *Imân*

Le Prophète a dit : « *La foi est la croyance en Dieu, en Ses anges et Ses livres* (révélés). » Littéralement, la foi *(imân)* signifie l'authentification *(tasdiq)*. En ce qui concerne ses principes dans leur application à la Loi, il y a de grandes discussions et controverses. Les mu'tazilites prétendent que la foi inclut tous les actes de dévotion, théoriques et pratiques; aussi estiment-ils que le péché exclut un homme du domaine de la foi. Les khârijites, appelant infidèle quiconque commet un péché, partagent la même opinion. Certains déclarent que la foi se résume à une profession verbale, tandis que d'autres la considèrent équivalente à la connaissance de Dieu; et une partie des scolastiques sunnites affirment qu'elle est une simple authentification. J'ai écrit un autre ouvrage explicitant ce sujet, mais mon dessein, à présent, est d'établir ce que croient les shaykhs soufis.

Ils sont divisés sur cette question de la même façon que les juristes qui alimentent les deux opinions opposées. Certains, par exemple Fudayl ibn 'Iyâd et Bishr Hâfî et Khayr al-Nassâj et Sumnûn al-Muhibb et Abû Hamza de Bagdad et Muhammad Jurayrî et un grand nombre d'autres, soutiennent que la foi est une profession verbale s'ajoutant à l'authentification et à la pratique;

d'autres, par exemple, Ibrâhîm ibn Adham et Dhu'l-Nûn l'Égyptien et Abû Yazîd de Bistâm et Abû Sulaymân Dârânî et Hârith Muhâsibî et Junayd et Sahl ibn 'Abdallâh de Tustar et Shaqîq de Balkh, et Hâtim Asamm et Muhammad ibn al-Fadl de Balkh et beaucoup d'autres, pensent que la foi est une profession verbale et une authentification.

Certains juristes, comme Mâlik, Shâfi'î et Ahmad ibn Hanbal, défendent la première opinion, tandis que la seconde est défendue par Abû Hanîfa et Husayn ibn Fadl de Balkh et les disciples d'Abû Hanîfa, tels que Muhammad ibn al-Hasan, Dâwud Tâ'i et Abû Yûsuf. La différence entre eux est dans l'expression, non dans la substance, comme je vais maintenant l'expliquer brièvement, afin que nul ne puisse être accusé de contredire le principe de la foi à cause de son adhésion à l'une ou l'autre opinion dans cette controverse.

Section

Il vous faut savoir que les musulmans orthodoxes et les soufis sont d'accord pour dire que la foi a un principe *(asl)* et un dérivé *(far')*, le principe étant l'authentification dans le cœur, et le dérivé l'observance de l'ordre divin. Or, les Arabes, communément et habituellement, transfèrent le nom d'un principe à un dérivé au moyen de métaphores : ils appellent la lumière du soleil « le soleil ».

En ce sens, la première de ces deux catégories mentionnées ci-dessus applique le nom de foi à cette obéissance *(tâ'a)*, grâce à laquelle un homme est à l'abri d'un châtiment futur. La simple authentification, sans l'accomplissement des ordres divins, n'implique pas la sécurité. Ils ont conféré à l'obéissance le nom de la foi, car la sécurité est proportionnelle à l'obéissance, et l'obéissance, unie à l'authentification et à la profession verbale, constitue la cause de la sécurité.

L'autre catégorie, cependant, affirme que la connaissance mystique, non l'obéissance, est la cause de la sécurité. L'obéissance,

disent-ils, ne sert à rien sans la connaissance, tandis que celui qui possède la connaissance mais manque d'obéissance sera finalement sauvé, bien qu'il dépende de la volonté de Dieu qu'il soit pardonné par la grâce divine ou par l'intercession du Prophète, ou qu'il soit puni selon la mesure de son péché et soit ensuite délivré de l'enfer et transporté au paradis. Comme ceux qui possèdent la connaissance, malgré leurs péchés, et en raison de leur connaissance ne demeurent pas éternellement en enfer, alors que ceux qui ont seulement des œuvres sans connaissance n'entrent pas au paradis, il s'ensuit que l'obéissance n'est pas la cause de la sécurité. Le Prophète a dit : « *Aucun de vous ne sera sauvé par ses œuvres.* »

En réalité, sans aucune controverse parmi les musulmans, la foi est connaissance, attestation et acceptation des œuvres. Quiconque connaît Dieu Le connaît par l'un de Ses attributs, et les plus sublimes de Ses attributs sont de trois sortes : ceux qui se rattachent à Sa beauté *(jamâl)*, à Sa majesté *(jalâl)* et à Sa perfection *(kamâl)*. Sa perfection est inatteignable, sauf par ceux dont la perfection est établie et dont l'imperfection est bannie. Il reste la beauté et la majesté. Ceux pour qui la preuve, dans la connaissance, est la beauté de Dieu, aspirent toujours à la vision, et ceux pour qui la preuve est Sa majesté sont toujours en haine de leurs propres attributs et leurs cœurs sont frappés de crainte révérentielle. Or, la nostalgie est un effet de l'amour; elle est aussi la détestation des attributs humains : enlever le voile des attributs humains est l'essence même de l'amour. C'est pourquoi la foi et la connaissance sont de l'amour et l'obéissance est un signe d'amour.

Quiconque nie cela néglige l'ordre de Dieu et ignore la connaissance mystique. Ce mal est manifeste chez les aspirants au soufisme de nos jours. Certains hérétiques, voyant leur excellence et convaincus de leur rang élevé, les imitent et disent : « *Les peines durent tant que l'on ne connaît pas Dieu; aussitôt qu'on Le connaît, tout le travail de l'obéissance est ôté au corps.* » Mais ils ont tort. Je réponds que quand on Le connaît, le cœur est rempli de désir et Son ordre est tenu en plus grande vénération qu'avant. J'admets qu'un homme pieux peut atteindre un degré

où il ôte la difficulté de l'obéissance grâce à l'accroissement de l'aide divine *(tawfîq)*, de sorte qu'il effectue sans peine ce qui est pénible pour les autres; mais le résultat ne peut être obtenu sans une aspiration qui produit une violente agitation.

D'autres encore pensent que la foi provient entièrement de Dieu, tandis que d'autres estiment qu'elle dépend intégralement de l'homme. Ces opinions ont nourri pendant longtemps la controverse chez les gens de la Transoxiane. Affirmer que la foi provient entièrement de Dieu est pure contrainte *(jabr)* : l'homme alors ne disposerait plus du choix; et déclarer qu'elle est uniquement l'affaire de l'homme est pur libre-arbitre, car l'homme ne connaît Dieu que grâce à la connaissance que Dieu lui accorde. La doctrine de l'unification exige moins que la contrainte et plus que le libre-arbitre. De même, la foi est réellement l'acte de l'homme conjoint à la direction donnée par Dieu, comme Dieu a dit : « *Dieu ouvre à la soumission* (islâm) *le cœur de celui qu'Il veut diriger; Il resserre et oppresse le cœur de celui qu'Il veut égarer* » (*Qor'ân*, VI, 125).

Selon ce principe, l'inclination à croire *(girawish)* est la direction donnée par Dieu, tandis que la croyance *(girawîdan)* est l'acte de l'homme. Les signes de la croyance sont les suivants : dans le cœur, s'en tenir fermement à l'Unification; dans les yeux, s'abstenir des visions interdites et considérer attentivement les signes; dans les oreilles, écouter Sa parole; dans la langue, la véracité. Ainsi, ces personnes qui affirment que la foi vient entièrement de Dieu, prétendent que la connaissance et la foi peuvent grandir et faiblir, ce qui est généralement considéré comme faux, car, si c'était vrai, alors l'objet de la connaissance doit aussi être susceptible de s'accroître et de diminuer. Par conséquent, la croissance et le déclin doivent régir le dérivé, qui est l'acte; et l'on admet généralement que l'obéissance peut faiblir et grandir. Cette idée ne plaît pas aux anthropomorphistes *(hashwiyân)* qui imitent les deux catégories mentionnées ci-dessus : certains d'entre eux affirment que l'obéissance est un élément de la foi, tandis que d'autres déclarent que la foi est une profession verbale, rien de plus. Ces doctrines sont toutes deux erronées.

En résumé, la foi consiste en l'absorption de tous les attributs humains dans la quête de Dieu. Cette formulation doit être unanimement reconnue par tous les croyants. La puissance de la connaissance abolit les attributs de l'agnosticisme et, là où la foi existe, l'agnosticisme est banni, car, comme on l'a dit : « *Une lampe ne sert à rien quand l'aurore luit.* » Dieu a dit : « *Les rois, quand ils pénètrent dans une cité, la saccagent* » (*Qor'ân*, XXVII, 34). Lorsque la connaissance est établie dans le cœur du mystique, l'empire du doute, du scepticisme et de l'agnosticisme est complètement détruit, et la souveraineté de la connaissance soumet les sens et les passions, de telle sorte que dans tous ses regards, ses actions et ses paroles, l'homme demeure dans le cercle de son autorité.

J'ai lu que, lorsqu'on interrogea Ibrâhîm Khawwâs sur la réalité de la foi, il répondit : « *Je n'ai pas de réponse à cette question en ce moment, parce que tout ce que je dis n'est qu'une simple expression, et il convient que je réponde par mes actions; mais je me prépare à me rendre à La Mecque; accompagnez-moi donc pour qu'il soit répondu à votre question.* » Le narrateur continue : « *J'acceptai. Tandis que nous voyagions dans le désert, chaque jour, deux pains et deux coupes d'eau apparaissaient. Un jour, un vieillard chevaucha jusqu'à nous, descendit de sa monture et conversa avec Ibrâhîm pendant quelque temps; puis il nous quitta. Je demandai à Ibrâhîm qui il était. Il répondit :* "C'est là la réponse à ta question. — Comment cela?" *demandai-je. Il dit :* "C'était Khidr qui me supplia de le laisser m'accompagner, mais je refusai car je craignais qu'en sa compagnie je puisse placer ma confiance en lui au lieu de la placer en Dieu; et alors ma confiance en Dieu *(tawakkul)* aurait été entachée. La véritable foi est la confiance en Dieu." »

Et Muhammad ibn Khafîf dit : « *La foi est la croyance du cœur en cette connaissance qui vient de l'Invisible.* » La foi est en ce qui est caché, et on ne peut y parvenir que par la fortification par Dieu de votre certitude, qui est le résultat de la connaissance conférée par Dieu. Maintenant, j'en viens aux questions de la pratique et j'expliquerai leurs difficultés.

Chapitre 18
Le quatrième dévoilement concernant la purification de la souillure

Après la foi, la première obligation pour chacun est la purification *(tahâra)* et l'accomplissement de la prière, c'est-à-dire, nettoyer le corps de la saleté et de la pollution, et laver les trois membres (visage, mains et pieds) et mouiller la tête avec de l'eau comme le prescrit la Loi, ou utiliser du sable en l'absence d'eau ou dans le cas de grave maladie.

La purification est de deux sortes : extérieure et intérieure. Ainsi, la prière requiert la purification du corps et la connaissance mystique requiert la purification du cœur. De même que, dans le premier cas, l'eau doit être propre, dans le second cas, l'Unification doit être pure et la croyance inaltérée. Les soufis sont toujours occupés à la purification extérieurement et à l'Unification intérieurement. Le Prophète dit à l'un de ses compagnons : « *Sois constant dans l'ablution, afin que tes deux anges gardiens puissent t'aimer* », et Dieu a dit : « *Dieu aime ceux qui reviennent sans cesse vers Lui, Il aime ceux qui se purifient* » (*Qor'ân*, II, 222). Et le Prophète avait coutume de répéter dans ses invocations : « *Ô mon Dieu, purifie mon cœur de l'hypocrisie.* »

Même la conscience des grâces miraculeuses *(karâmât)* qui lui avaient été accordées, il les considérait comme autres que Dieu,

car dans l'Unification, c'est de l'hypocrisie *(nifâq)* que d'affirmer autre chose que Dieu. Aussi longtemps que les yeux du disciple sont obscurcis par un seul atome des miracles des shaykhs, du point de vue de la perfection, cet atome constitue un voile potentiel (entre lui et Dieu). C'est pourquoi, Abû Yazîd dit : « *L'hypocrisie des connaissants est meilleure que la sincérité des disciples* » : ce qui est une « station » *(maqâm)* pour le novice est un voile pour l'adepte. Le novice désire obtenir des miracles, mais l'adepte désire obtenir le Donateur des miracles. Bref, l'affirmation des miracles ou de tout autre chose qui implique la vue d'autre que Dieu, apparaît comme une hypocrisie aux gens de la vérité (les soufis).

En conséquence, ce qui est néfaste pour les amis de Dieu est un moyen de délivrance pour tous les pécheurs, et ce qui est néfaste pour les pécheurs est un moyen de salut pour tous les Infidèles : si les Infidèles savaient, comme les pécheurs le savent, que leurs péchés déplaisent à Dieu, ils seraient tous sauvés de l'incroyance; et si les pécheurs savaient, comme les amis de Dieu le savent, que toutes leurs actions sont imparfaites, ils seraient tous sauvés du péché et purifiés de la souillure. C'est pourquoi les purifications, extérieures et intérieures, doivent aller de pair : lorsqu'un homme lave ses mains, il doit laver son cœur des traces terrestres, et quand il met de l'eau dans sa bouche, il doit purifier sa bouche de la mention d'autre que Dieu, et quand il lave son visage, il doit se détourner de tous les objets familiers et se tourner vers Dieu, et quand il essuie sa tête, il doit abandonner ses affaires à Dieu, et quand il lave ses pieds, il ne doit pas avoir l'intention de prendre une décision, excepté sur l'ordre de Dieu. Ainsi sera-t-il doublement purifié.

Dans toutes les observances religieuses, l'extérieur se combine avec l'intérieur; par exemple, dans la foi, la profession va de pair avec la croyance du cœur. La méthode de la purification spirituelle consiste à réfléchir et méditer sur le mal de ce monde et à percevoir qu'il est faux et éphémère, et à en vider son cœur. Ce résultat ne peut être obtenu que par l'ascèse *(mujâhada)* et l'acte de mortification le plus important est de se conformer aux

règles extérieures de discipline *(âdâb-i zâhir)* assidûment en toutes circonstances.

On rapporte qu'Ibrâhîm Khawwâs a dit : « *Je désire que Dieu me donne une vie éternelle en ce monde, afin que, tandis que les hommes sont plongés dans les plaisirs terrestres et oublient Dieu, je puisse observer les règles de la religion au sein de l'affliction ici-bas et me souvenir de Dieu.* » Et l'on rapporte qu'Abû Tâhir Haraî vécut quarante ans à La Mecque et qu'il sortait du territoire sacré chaque fois qu'il se purifiait, parce qu'il ne voulait pas verser l'eau qu'il avait utilisée sur un sol que Dieu avait appelé le Sien. Quand Ibrâhîm Khawwâs souffrit de la dysenterie dans la mosquée de Rayy, il accomplit soixante ablutions complètes en un jour et une nuit, et il mourut dans l'eau. Abû 'Alî Rûdbârî fut pendant quelque temps perturbé par des pensées de distraction *(waswâs)* pendant qu'il se purifiait. « *Un jour*, dit-il, *j'allai dans la mer à l'aube et j'y restai jusqu'au lever du soleil. Durant cet intervalle, mon esprit était troublé. Je m'écriai :* "Ô Dieu, rends-moi la santé spirituelle!" *Une voix répondit de la mer :* "La santé consiste en la connaissance." »

On rapporte que lorsque Sufyân Thawrî était mourant, il se purifia soixante fois pour une seule prière, et dit : « *Au moins, je serai propre quand je quitterai ce monde.* » On raconte que Shiblî se purifiait un jour avec l'intention d'entrer dans la mosquée. Il entendit une voix crier : « *Tu as lavé ton être extérieur, mais où est ta pureté intérieure?* » Il s'en retourna et fit don de tout ce qu'il possédait et, durant une année, il ne porta pas plus de vêtements qu'il n'était nécessaire pour la prière. Puis il vint chez Junayd, qui lui dit : « *Ô Abû Bakr, c'est une purification très bénéfique que tu as accomplie; puisse Dieu te garder toujours purifié!* » Après cela, Shiblî s'engagea dans une purification continuelle. Alors qu'il se mourait et ne pouvait plus se purifier lui-même, il fit signe à l'un de ses disciples pour qu'il le purifie. Le disciple le fit, mais oublia de laisser l'eau couler dans sa barbe *(takhlîl-i mahâsin)*. Shiblî était incapable de parler. Il prit la main du disciple et la dirigea vers sa barbe, sur quoi le rite fut dûment accompli. Et l'on rapporte aussi qu'il disait : « *Chaque fois que*

j'ai négligé une règle de purification, une vanité est née dans mon cœur. »

Et Abû Yazîd dit : « *Chaque fois qu'une pensée de ce monde se présente à mon esprit, j'effectue une purification* (tahâra); *et chaque fois qu'une pensée de l'autre monde m'advient, j'accomplis une ablution complète* (ghuslî). » Ce monde-ci n'est pas éternel *(muhdath)* : penser à lui procure l'impureté légale *(hadath)*; tandis que l'autre monde est le lieu de l'absence et du repos *(ghaybat û ârâm)* : y penser apporte la pollution *(janâba)*. Et l'impureté légale implique la purification et la pollution implique l'ablution complète. Un jour, Shiblî se purifia. Lorsqu'il arriva à la porte de la mosquée, une voix murmura dans son cœur : « *Es-tu si pur que tu entres dans Ma maison avec cette audace?* » Il s'en retourna, mais la voix demanda : « *Te détournes-tu de Ma porte? Où iras-tu?* » Il poussa un grand cri. La voix dit : « *Te moques-tu de Moi?* » Il resta silencieux. La voix dit : « *Prétends-tu supporter Mon affliction?* » Shiblî s'exclama : « *Ô Mon Dieu, je T'implore de m'aider contre Toi-même.* »

Les shaykhs soufis ont pleinement étudié la véritable signification de la purification, et ils ont ordonné à leurs disciples de ne pas cesser de se purifier, tant extérieurement qu'intérieurement. Celui qui veut servir Dieu doit se purifier extérieurement avec de l'eau, et celui qui veut se rapprocher de Dieu doit se purifier intérieurement par le repentir. A présent, je vais expliquer les principes du repentir *(tawba)* et ses corollaires.

Sur le repentir et ses corollaires

Vous devez savoir que le repentir *(tawba)* est la première station des pèlerins sur la voie vers la vérité, de même que la purification *(tahâra)* est la première étape de ceux qui désirent servir Dieu. C'est pourquoi Dieu a dit : « *Ô croyants, revenez à Dieu avec un repentir sincère* » (*Qor'ân*, LXVI, 8). Et le Prophète a dit : « *Il n'est rien que Dieu aime davantage qu'un jeune homme qui se repent.* » Et il a dit aussi : « *Celui qui se repent de son péché est pareil à celui qui n'a pas péché* »; ensuite, il ajouta :

« *Quand Dieu aime un homme, le péché ne lui fera pas de tort* », c'est-à-dire il ne deviendra pas un Infidèle à cause du péché; et sa foi ne sera pas altérée. Étymologiquement, *tawba* signifie « retour » et *tawbat* réellement implique de se détourner de ce que Dieu a défendu par la crainte de ce qu'Il a ordonné.

Le Prophète a dit : « *La pénitence est l'action de se retourner* (al-nadam al-tawba). » Cette parole inclut trois sens qui sont impliqués en *tawba*, à savoir le remords de la désobéissance, le renoncement immédiat au péché et enfin la détermination de ne pas pécher de nouveau. Comme le repentir *(tawba)* implique ces trois conditions, de même la contrition *(nadâma)* peut être due à trois causes : 1. la crainte du châtiment divin et le chagrin d'avoir commis de mauvaises actions; 2. le désir de la faveur divine et la certitude qu'elle ne peut être obtenue par la mauvaise conduite et la désobéissance; 3. la honte devant Dieu. Dans le premier cas, le pénitent est *tâ'ib;* dans le second, il est *munîb;* dans le troisième, il est *awwâb*. De même, *tawba* comporte trois « stations », à savoir : *tawba* par crainte du châtiment divin; *inâba* par désir de la récompense divine; et *awba* en vue d'obéir à l'ordre divin.

Tawba est la station du plus grand nombre de croyants, et implique le repentir des grands péchés *(kabîrat)* et *inâba* est la station des saints et des favoris de Dieu *(awliyâ û muqarrabân)*; et *awba* est la station des prophètes et envoyés de Dieu (voir *Qor'ân*, XXXVIII, 44). *Tawba* consiste à retourner des grands péchés à l'obéissance; *inâba*, c'est retourner des péchés mineurs à l'amour; et *awba*, c'est retourner de soi-même à Dieu. Le repentir *(tawba)* a son origine dans les sévères interdictions de Dieu et dans l'éveil du cœur du sommeil de l'insouciance. Quand un homme considère sa mauvaise conduite et ses abominables actions, il cherche à s'en délivrer, et Dieu lui rend aisé le repentir et le reconduit à la douceur de l'obéissance.

Selon l'opinion des musulmans orthodoxes et de tous les shaykhs soufis, un homme qui s'est repenti d'un péché peut continuer à commettre d'autres péchés et néanmoins recevoir la récompense divine pour s'être abstenu de ce seul péché; et il se peut que, grâce

à la bénédiction de cette récompense, il s'abstiendra d'autres péchés. Mais la secte hashshamî des mu'tazilites prétend que personne ne peut être justement appelé repentant à moins qu'il évite tous les péchés graves; cette doctrine est absurde, parce qu'un homme n'est pas puni pour les péchés qu'il ne commet pas; mais s'il renonce à certains péchés, il n'a pas à craindre d'être puni pour ces péchés particuliers : donc, il est repentant. De même, s'il accomplit certains devoirs religieux et en néglige d'autres, il sera récompensé pour ceux qu'il a accomplis et sera puni pour ceux qu'il a négligés. En outre, si quelqu'un s'est repenti d'un péché qu'il n'a pas la possibilité de commettre à ce moment, il est repentant, parce que, grâce au repentir passé, il a obtenu la contrition *(nadâma)* qui est une partie fondamentale du repentir *(tawba)* et, à ce moment, il s'est détourné de ce péché et est résolu à ne plus le commettre, même s'il avait le pouvoir et les moyens d'y succomber à l'avenir. En ce qui concerne la nature et la propriété du repentir, les shaykhs soufis ont des opinions différentes.

Sahl ibn 'Abdallâh (al-Tustarî) et d'autres croient que le repentir consiste à ne pas oublier vos péchés, mais à toujours les regretter, de sorte que, bien que vous ayiez beaucoup de bonnes œuvres à votre crédit, vous ne serez pas satisfaits de vous-même; étant donné que le remords pour une mauvaise action est supérieur à de bonnes œuvres, et que celui qui n'oublie jamais ses péchés ne deviendra jamais vaniteux.

Junayd et d'autres ont une opinion opposée, estimant que le repentir consiste à oublier le péché. Ils déclarent que le pénitent est un amoureux de Dieu, et que l'amoureux de Dieu est en contemplation de Dieu, et dans la contemplation il est mal de se rappeler le péché, car le souvenir du péché est un voile entre Dieu et ceux qui Le contemplent. Cette controverse remonte à la différence d'opinion concernant la mortification *(mujâhada)* et la contemplation *(mushâhada)*, qui a été discutée dans mon exposé sur la doctrine des sahlis.

Ceux qui soutiennent que le pénitent dépend de lui-même, considèrent son oubli du péché comme de l'insouciance, tandis que ceux qui prétendent qu'il est dépendant de Dieu considèrent

son souvenir du péché comme de l'associationnisme. Moïse, lorsque ses attributs étaient subsistants, disait : « *Je reviens à Toi!* » (*Qor'ân*, VII, 143); mais le Prophète, alors que ses attributs étaient annihilés, affirmait : « *Je ne peux dire Ta louange.* » Étant donné qu'il convient que le pénitent ne se souvienne pas de son propre « moi », comment se rappellerait-il son péché? En réalité, le souvenir du péché est un péché, car le péché est une occasion de se détourner de Dieu, et de même est le souvenir ou l'oubli du péché, étant donné que le souvenir et l'oubli sont rattachés à votre propre « moi ». Junayd dit : « *J'ai lu bien des livres, mais je n'ai jamais trouvé rien d'aussi instructif que ces vers :*

Quand je dis : Quel est mon péché? *elle répond :*
Ton existence est un péché auquel nul autre péché ne peut être comparé. »

En résumé, le repentir est une fortification et le péché un acte corporel : quand la contrition *(nadâmat)* entre dans le cœur, le cœur n'a pas la possibilité de l'en chasser; et, de même qu'au commencement aucun acte humain ne peut chasser le repentir, de même à la fin aucun acte humain ne peut le maintenir. Dieu a dit : « *Dieu est, en vérité, Celui qui revient sans cesse vers le pécheur repentant; Il est miséricordieux* » (*Qor'ân*, II, 37). Le *Qor'ân* contient plusieurs textes du même genre, qui sont trop connus pour qu'il soit nécessaire de les citer.

Le repentir est de trois sortes : de ce qui est mal à ce qui est bien; de ce qui est bien à ce qui est mieux; de l'égotisme à Dieu. La première sorte est le repentir des gens ordinaires; la seconde, le repentir des gens de l'élite; et la troisième appartient au degré de l'amour divin *(mahabba)*. En ce qui concerne les gens de l'élite, il est impossible qu'ils se repentent du péché. Ne vous apercevez-vous pas que le monde entier éprouve du regret d'avoir perdu la vision de Dieu? Moïse désirait cette vision et se repentit (voir *Qor'ân*, VII, 140) parce qu'il la demandait de sa propre volition *(ikhtiyâr)*. Car, dans l'amour, la volition personnelle est une erreur. Les gens pensaient qu'il avait renoncé à la vision de Dieu, mais,

ce à quoi il avait renoncé, c'était à sa volition personnelle. Quant à ceux qui aiment Dieu, ils ne se repentent pas seulement de l'imperfection d'une « station » au-dessous de la « station » à laquelle ils sont parvenus, mais aussi de la conscience de toute « station » ou « état ».

Section

Le repentir ne continue pas nécessairement après que la résolution de ne pas retourner au péché a été prise. Le pénitent qui, en ces circonstances, retourne à son péché, a, en principe, gagné la récompense divine pour son repentir. Plusieurs novices soufis se sont repentis et sont retombés dans leurs fautes et, une fois encore, à la suite d'une admonestation, sont revenus à Dieu. Un certain shaykh rapporte qu'il s'était repenti soixante-dix fois et retomba dans le péché à chaque occasion, jusqu'à ce que la soixante et onzième fois, il devint ferme.

Et Abû 'Amr ibn Nujayd raconte l'histoire suivante : « *Étant novice, je me repentis dans la salle de réunion d'Abû 'Uthmân Hîrî et je persévérai dans mon repentir pendant quelque temps. Ensuite je tombai dans le péché et quittai la compagnie de ce maître spirituel, et chaque fois que je le voyais de loin, mon remords me poussait à m'enfuir. Un jour, je le rencontrai à l'improviste. Il me dit :* "Ô mon fils, ne t'associe pas avec tes ennemis à moins d'être sans péché *(ma'sûm)*, car un ennemi verra tes fautes et s'en réjouira. S'il te faut pécher, viens à nous, que nous puissions porter ton affliction." *En entendant ces paroles, je devins dégoûté du péché et mon repentir fut établi.* »

Un certain homme, s'étant repenti de son péché, y retourna, puis se repentit à nouveau. « *Qu'en sera-t-il,* dit-il, *si à présent je me tourne vers Dieu?* » Une voix céleste lui répondit : « *Tu M'as obéi et Je t'ai récompensé; puis tu M'as abandonné; et Je t'ai témoigné de l'indulgence; et si tu retournes à Moi, Je te recevrai.* »

Dhu'l-Nûn l'Égyptien dit : « *Les hommes ordinaires se repentent de leurs péchés, mais les élites se repentent de leur insouciance.* » Les hommes ordinaires seront interrogés sur leur conduite extérieure, mais les élites seront questionnées sur la nature réelle de leur comportement. L'insouciance, qui pour les hommes ordinaires est un plaisir, est un voile pour les élites.

Abû Hafs Haddâd dit : « *L'homme n'a pas de part au repentir, parce que le repentir est de Dieu vers l'homme, et non de l'homme vers Dieu.* » Selon cette parole, le repentir n'est pas acquis par l'homme, mais constitue l'un des dons de Dieu, doctrine étroitement apparentée à celle de Junayd.

Abû'l Hasan Bûshanjî dit : « *Quand on n'éprouve aucun plaisir à se remémorer un péché, cela est le repentir.* » Le souvenir d'un péché s'accompagne, soit de regret, soit de désir; celui qui regrette d'avoir commis un péché est repentant, tandis que celui qui désire commettre un péché est un pécheur. Le péché en lui-même n'est pas aussi mauvais que le désir qu'on en a, car l'acte est momentané, mais le désir est perpétuel.

Dhu'l-Nûn l'Égyptien dit : « *Il y a deux sortes de repentir, le repentir du retour* (tawbat al-inâbat) *et le repentir de la honte* (tawbat al-istihyâ); *le premier est un repentir dû à la crainte du châtiment divin, et le second est un repentir dû à la honte de la clémence divine.* » Le repentir de la crainte est causé par la révélation de la Majesté de Dieu, tandis que le repentir de la honte est causé par la vision de la Beauté de Dieu. Ceux qui éprouvent de la honte sont enivrés, et ceux qui éprouvent de la crainte sont sobres.

Chapitre 19
Le cinquième dévoilement concernant la prière rituelle / *salât*

Dieu le Très-Haut a dit : « *Priez et donnez la dîme (zakât)* » (*Qor'ân*, II, 43). Et le Prophète, sur lui la paix, a dit : « *La prière est le royaume de la foi.* »

La prière signifie la mémoration de Dieu et la soumission, mais, selon l'usage correct des juristes, le terme s'applique spécialement aux cinq prières que Dieu a ordonné d'accomplir à cinq moments de la journée, et qui impliquent des conditions préalables, à savoir : 1. la purification extérieure, de la saleté, et intérieure, du désir; 2. que le vêtement extérieur soit propre et que le vêtement intérieur ne soit souillé par rien d'illicite; 3. que l'endroit où l'on se purifie soit extérieurement dépourvu de souillure et intérieurement dépourvu de corruption et de péché; 4. se tourner vers la *qibla*, la *qibla* extérieure étant la Ka'ba, et la *qibla* intérieure étant le trône de Dieu, qui symbolise le mystère de la contemplation divine; 5. se tenir extérieurement dans l'état de possibilité d'agir *(qudra)* et intérieurement dans le jardin de la proximité de Dieu *(qurba);* 6. l'intention sincère de s'approcher de Dieu; 7. dire « *Allâhu Akbar* » dans la station de la crainte révérentielle et de l'annihilation, et se tenir dans la demeure de l'union, et réciter le *Qor'ân* distinctement et respectueusement, et courber

la tête avec humilité, et se prosterner avec abaissement, et prononcer la profession de foi avec concentration, et saluer avec l'annihilation de ses propres attributs. Il est rapporté dans les Traditions que, lorsque le Prophète priait, on entendait à l'intérieur de lui-même un bruit comme celui d'une bouilloire qui bout. Et quand 'Alî était sur le point de prier, ses cheveux se dressaient sur sa tête et il tremblait et récitait : « *L'heure est venue de remplir un mandat que les cieux et la terre étaient incapables de porter* » (*Qor'ân*, XXXIII, 72).

Un des shaykhs soufis raconte : « *Un jour, j'ai demandé à Hâtim el-Assam (que Dieu soit satisfait de lui!) :* "Comment pries-tu?" *Il répondit :* "Quand le moment arrive, je fais mes ablutions intérieures et extérieures, l'ablution extérieure avec de l'eau, et l'ablution intérieure avec le repentir. J'entre dans la mosquée, et je vois la mosquée de La Mecque, et je place la station *(maqâm)* d'Abraham entre mes deux yeux, et je tiens le paradis dans ma main droite et l'enfer dans ma main gauche, et le pont de Sirat au-dessous de mes pieds. Et je considère le monde entier au-dessous de moi. Alors, je dis le *takbir (Allâhu Akbar)*, proclamant la grandeur de Dieu; je me relève avec respect et je récite le *Qor'ân* avec crainte et révérence. Et je me prosterne en gémissant et m'incline avec humilité, et je m'assieds avec sérénité et déférence, et je salue avec gratitude." »

Section

La prière est ce par quoi les novices trouvent la voie vers Dieu, du commencement à la fin, et en laquelle leurs « stations » *(maqâmât)* sont révélées. Ainsi, pour les novices, la purification tient lieu de repentir, et la dépendance envers un directeur spirituel tient lieu de *qibla*, et se tenir debout en prière tient lieu de mortification, et réciter le *Qor'ân* tient lieu de remémoration *(dhikr)*, et courber la tête tient lieu d'humilité, et la prosternation tient lieu de connaissance de soi, et la profession de foi tient lieu d'inti-

mité *(uns)*, et la salutation tient lieu de détachement du monde et d'évasion hors de la contrainte des « stations ». C'est pourquoi, lorsque le Prophète devenait privé de tous sentiments de joie *(mashârib)*, en une perplexité complète, il avait l'habitude de dire à Bilâl : « *Ô Bilâl, réconforte-nous par l'appel à la prière.* »

Les shaykhs soufis ont étudié la question, et chacun d'eux occupe une position qui lui est propre. Certains soutiennent que la prière est un moyen d'obtenir la « présence » avec Dieu *(hudûr)* et d'autres la considèrent comme un moyen d'obtenir l'« absence » *(ghayba)*; certains qui étaient « absents » deviennent « présents » dans la prière, tandis que d'autres qui ont été « présents » deviennent « absents ». De même, dans l'autre monde où Dieu est vu, certains qui sont « absents », quand ils verront Dieu deviendront « présents », et le contraire. Moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, j'affirme que la prière est un commandement divin, et non pas un moyen d'obtenir soit la « présence », soit l'« absence » : un ordre divin n'est pas un moyen d'obtenir quoi que ce soit.

La cause de la « présence » est la « présence » elle-même et la cause de l'« absence » est l'« absence » elle-même. Si la prière était la cause ou le moyen de la « présence », elle pourrait être accomplie par quelqu'un qui était « présent »; et si c'était la cause de l'« absence », celui qui était « absent » deviendrait nécessairement « présent » en négligeant de l'accomplir. Mais étant donné qu'elle doit être effectuée par tous, qu'ils soient « présents » ou « absents », la prière est souveraine dans son essence, et indépendante.

La prière est principalement accomplie et prescrite par ceux qui sont engagés dans l'ascèse ou qui sont parvenus à la stabilité *(istiqâmat)*. Ainsi, les shaykhs ordonnent à leurs disciples d'accomplir quatre cents prosternations dans la prière durant un jour et une nuit, afin que leurs corps s'habituent à la dévotion; et ceux qui sont affermis accomplissent de même de nombreuses prières en remerciement pour la faveur que Dieu leur a octroyée.

En ce qui concerne ceux qui possèdent des états spirituels *(arbâbi-ahwâl)*, leurs prières, dans la perfection de l'extase, correspondent à la « station » de l'union, de sorte que, par leurs prières,

ils deviennent unis; ou encore, lorsque l'extase leur est retirée, leurs prières correspondent à la « station » de la séparation, de sorte que, de ce fait, ils deviennent séparés. Les premiers, qui sont unis dans leurs prières, prient jour et nuit et ajoutent des prières surérogatoires à celles qui leur incombent; mais les autres, qui sont séparés, n'accomplissent pas plus de prières que celles qui sont obligatoires.

Le Prophète a dit : « *La prière fait mon délice* » parce que la prière est une source de joie pour les fidèles. Quand l'Envoyé fut amené près de Dieu la nuit de l'Ascension, et que son âme fut libérée des entraves de l'être phénoménal, et que son esprit perdit la conscience de tous les degrés et stations, et que ses puissances naturelles furent annihilées, il dit, non de son propre gré, mais inspiré par le désir : « *Ô Dieu, ne me transporte pas à ce monde de l'affliction là-bas! Ne me jette pas sous l'empire de la nature et de la passion!* » Dieu répondit : « *C'est Mon ordre que tu retournes dans le monde pour y établir la Loi, afin que Je puisse te donner là-bas ce que Je t'ai donné ici.* » Lorsqu'il revint en ce monde, il avait coutume de dire, aussi souvent qu'il ressentait une nostalgie pour ce degré exalté : « *Ô Bilal, réconforte-nous avec l'appel de la prière!* » Ainsi pour lui chaque moment de prière était une ascension et une nouvelle proximité avec Dieu.

Sahl ibn 'Abdallâh dit : « *C'est un signe de sincérité de la part d'un homme qu'il ait un ange gardien qui le presse de prier quand l'heure de la prière est venue, et qui l'éveille s'il est endormi.* » Cette marque de sincérité était apparente en Sahl lui-même, car bien qu'il fût devenu paralysé dans son vieil âge, il recouvrait l'usage de ses membres chaque fois qu'arrivait l'heure de la prière; et après avoir accompli ses prières, il était incapable de bouger. L'un des shaykhs a dit : « *Quatre choses sont nécessaires à celui qui prie : l'annihilation de l'âme charnelle* (nafs), *la perte des pouvoirs naturels, la pureté de l'intime du cœur et la contemplation parfaite.* »

L'annihilation de l'âme inférieure n'est atteinte que par la concentration de la pensée; la perte des pouvoirs naturels, seulement par l'affirmation de la Majesté divine, qui implique la des-

truction de tout ce qui est autre que Dieu; la pureté de l'intime du cœur, par l'amour; et la contemplation parfaite par la pureté de l'intime du cœur.

On rapporte que Husayn ibn Mansûr (al-Hallâj) avait coutume de s'obliger à accomplir quatre cents prosternations de prière en un jour et une nuit. Comme on lui demandait pourquoi il prenait tant de peine au haut degré dont il jouissait, il répondit : « *La peine et le plaisir indiquent vos sentiments; mais ceux dont les attributs sont annihilés n'éprouvent aucun effet de plaisir ou de peine. Prenez garde de ne pas appeler maturité ce qui est négligence et quête de Dieu ce qui est le désir pour le monde.* »

Un homme raconte : « *Je priais derrière Dhu'l-Nûn quand il commença à prononcer le* takbîr, *il cria* "Allâh Akbar" *et tomba en syncope comme un corps sans vie.* »

Junayd, étant devenu vieux, n'omettait aucun détail des litanies *(awrâd)* de sa jeunesse. Quand on le pressait de s'abstenir de quelques-uns de ces actes surérogatoires de dévotion qui étaient au-dessus de ses forces, il répliquait qu'il ne pouvait pas abandonner vers sa fin ces exercices qui avaient été le moyen pour lui d'acquérir le bonheur spirituel à ses débuts.

Il est bien connu que les anges sont incessamment occupés à l'adoration, parce qu'ils sont de nature spirituelle et n'ont pas d'âme inférieure *(nafs)*. L'âme inférieure détourne les hommes de l'obéissance et, plus elle est soumise, plus facile devient l'accomplissement du culte; et quand elle est entièrement annihilée, l'adoration devient la nourriture et la boisson de l'homme, de même qu'elle est la nourriture et la boisson des anges.

'Abdallâh ibn Mubârak dit : « *Dans mon enfance, je me souviens d'avoir vu une femme ascète piquée par un scorpion en quarante endroits tandis qu'elle priait, mais aucun changement d'expression n'apparut sur son visage. Quand elle eut terminé, je dis :* "Ô ma mère, pourquoi n'as-tu pas chassé loin de toi ce scorpion?" *Elle répondit :* "Ô garçon ignorant! Crois-tu qu'il soit bien que, tandis que je suis occupée de Dieu, je m'occupe de moi?" »

Abû'l-Khayr 'Aqta avait de la gangrène au pied. Les médecins

déclarèrent qu'il fallait l'amputer, mais il ne permit pas qu'on le fît. Ses disciples dirent : « *Coupez-le pendant qu'il prie, car, à ce moment, il est inconscient.* » Les médecins suivirent ce conseil. Quand Abû'l-Khayr eut terminé ses prières, il s'aperçut que son pied avait été amputé.

Certains soufis accomplissent les actes de dévotion obligatoires ouvertement, mais dissimulent ce qui est surérogatoire afin d'échapper à l'ostentation *(riya)*. Quiconque, disent-ils, désire que les autres s'aperçoivent de ses pratiques religieuses, devient un hypocrite; et s'il dit que, bien que les autres voient ses dévotions, il en est lui-même inconscient, ceci aussi est de l'hypocrisie.

D'autres soufis, toutefois, manifestent à la fois leurs actes de dévotion obligatoires et surérogatoires, en se fondant sur ce que l'ostentation est irréelle et la piété réelle; il est donc absurde de cacher la réalité à cause de l'irréalité. « *Ne laissez aucune pensée d'ostentation entrer dans votre cœur*, disent-ils, *et adorez Dieu là où vous voulez.* » Les shaykhs se sont conformés au véritable esprit des règles de la pratique cultuelle, et ont ordonné à leurs disciples de les imiter. L'un d'eux a dit : « *J'ai voyagé pendant quarante ans, et durant ce temps, je n'ai pas manqué un seul office de prière en public, mais je me trouvais en ville chaque vendredi.* »

Les corollaires de la prière appartiennent aux stations de l'amour dont je vais à présent exposer les principes de façon complète.

De l'amour et des sujets qui lui sont rattachés

Dieu a dit : « *Ô vous qui croyez! Quiconque d'entre vous rejette sa religion... Dieu fera bientôt venir des hommes; Il les aimera et eux aussi L'aimeront* » (*Qor'ân*, V, 54), et Il a dit aussi : « *Certains hommes prennent des associés en dehors de Dieu; ils les aiment comme on aime Dieu, mais les croyants sont les plus zélés dans l'amour de Dieu* » (*Qor'ân*, II, 165).

Et le Prophète a dit : « *J'ai entendu Gabriel dire que Dieu a dit :* "Quiconque méprise l'un de Mes amis a déclaré la guerre

contre Moi. Je n'hésite en rien autant que J'hésite à saisir l'âme de Mon fidèle serviteur qui déteste la mort et que Je déteste de blesser, mais il ne peut y échapper; et aucun des moyens par lesquels Mon serviteur recherche Ma faveur ne Me plaît davantage que l'accomplissement des obligations que Je lui ai imposées; et Mon serviteur ne cesse de rechercher Ma faveur par des œuvres surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime, et quand Je l'aime, Je suis son ouïe et sa vue et sa main et son aide." » Et le Prophète a dit aussi : « *Dieu aime rencontrer ceux qui aiment Le rencontrer, et n'aime pas ceux qui n'aiment pas Le rencontrer* »; et encore : « *Quand Dieu aime un homme, Il dit à Gabriel :* "Ô Gabriel, J'aime un tel, toi aussi, aime-le"; *et Gabriel l'aime, et dit aux habitants du Ciel :* "Dieu aime un tel" *et ils l'aiment aussi; ensuite, Il lui accorde de la faveur sur la terre, de sorte qu'il est aimé par les habitants de la terre; et cela même qui advient en ce qui concerne l'amour, advient en ce qui concerne la haine.* »

Mahabba (l'amour) dérive, dit-on, du mot *hibba* qui désigne les graines qui tombent sur la terre dans le désert. Le mot *hubb* (l'amour) a été donné à ces semences du désert *(hibb)*, parce que l'amour est la source de la vie comme les graines sont l'origine des plantes. De même que, lorsque les graines sont répandues dans le désert, elles deviennent cachées dans la terre, et la pluie tombe sur elles et le soleil brille sur elles et le froid et la chaleur passent sur elles et cependant, elles ne sont pas altérées par les saisons changeantes, mais elles poussent et portent des fleurs et donnent des fruits, de même, l'amour, quand il établit sa demeure dans le cœur, n'est pas altéré par la présence ou l'absence, par le plaisir ou la douleur, par la séparation ou l'union.

D'autres disent que *mahabba* provient de *hubb* qui signifie « une aiguière remplie d'eau stagnante », parce que lorsque l'amour est ramassé dans le cœur et le remplit, il n'y a plus là place pour aucune pensée, excepté celle du Bien-Aimé; ainsi que l'a dit Shiblî : « *L'amour est appelé* mahabba *parce qu'il efface* (tamh) *du cœur tout ce qui est autre que le Bien-Aimé.* »

D'autres disent que *mahabba* est dérivé de *hubb* qui signifie « les quatre pièces de bois jointes entre elles sur lesquelles est placée

une aiguière », parce qu'un amoureux supporte aisément tout ce que son Bien-Aimé lui réserve — honneur ou disgrâce, souffrance ou plaisir, bon ou mauvais traitement.

Selon d'autres, *mahabba* est dérivé de *habb*, pluriel de *habba*, et *habba* est l'intime du cœur où l'amour réside. En ce cas, *mahabba* est appelé du nom de sa demeure, principe dont il existe de nombreux exemples en langue arabe.

D'autres le font dériver de *habâb*, « bulles d'eau et leur effervescence dans une forte averse de pluie », parce que l'amour est l'effervescence du cœur dans le désir de l'union avec le Bien-Aimé. De même que le corps subsiste grâce à l'esprit, le cœur subsiste grâce à l'amour, et l'amour subsiste grâce à la vision du Bien-Aimé et l'union avec Lui.

D'autres encore déclarent que *hubb* est un nom désignant l'amour pur, parce que les Arabes appellent le blanc pur de l'œil humain, *habbat al-insân*, de même qu'ils appellent la pure intériorité du cœur *habbat al-qalb* : l'un est le siège de l'amour, l'autre de la vision. C'est pourquoi le cœur et l'œil sont des rivaux en amour, comme le dit le poète :

« Mon cœur envie à mon œil le plaisir de voir,
et mon œil envie à mon cœur le plaisir de méditer. »

Section

Il vous faut savoir que le terme « amour » *(mahabba)* est utilisé par les théologiens avec trois significations. D'abord, il signifie un désir impatient pour l'objet de l'amour, l'inclination et la passion; en ce sens, il ne s'applique qu'à des être créés et à leur affection mutuelle, mais ne peut être appliqué à Dieu, qui est exalté bien au-delà de cette sorte de relation. Ensuite, il signifie la bienfaisance de Dieu et Son octroi de privilèges spéciaux à ceux qu'Il choisit et permet d'atteindre à la perfection de la sainteté et qu'Il distingue spécialement par diverses manifestations de Sa grâce

miraculeuse. Enfin, il signifie la louange que Dieu décerne à un homme pour une bonne action *(thana-yi jamil)*.

Certains philosophes scolastiques pensent que l'amour de Dieu, qu'Il nous a fait connaître, appartient à ces attributs traditionnels, comme Sa Face et Sa Main, et le fait qu'Il soit assis fermement sur Son trône, dont l'existence du point de vue de la raison semblerait impossible s'ils n'avaient pas été proclamés attributs divins dans le *Qor'ân* et la sunna. C'est pourquoi nous les affirmons et croyons en eux, mais suspendons notre propre jugement en ce qui les concerne. Ces scolastiques prétendent nier que le terme « amour » puisse être appliqué à Dieu dans tous les sens que j'ai mentionnés. Je vais maintenant vous expliquer ce qu'il en est véritablement.

L'amour de Dieu pour l'homme est Son bon vouloir et Sa miséricorde à l'égard de celui-ci. L'amour est l'un des noms de Sa volonté *(irâda)*, de même que « satisfaction », « courroux », « miséricorde », etc. et Sa volonté est un attribut éternel par lequel Il veut ces actions. En résumé, l'amour de Dieu pour l'homme consiste à lui témoigner beaucoup de faveur, à lui donner une récompense en ce monde et dans l'autre, en lui épargnant la punition et en le gardant pur du péché, et en lui accordant des « états spirituels » élevés et des « stations » exaltées, et en détournant de ses pensées tout ce qui est autre que Dieu. Lorsque Dieu distingue quelqu'un ainsi, cette spécialisation de Sa Volonté est appelée amour. Telle est l'opinion de Hârith Muhâsibî et de Junayd et d'un grand nombre des shaykhs soufis aussi bien que des juristes appartenant aux deux écoles; et la plupart des scolastiques sunnites sont du même avis.

En ce qui concerne leur affirmation que l'amour divin est « *la louange donnée à un homme pour une bonne action* », la louange de Dieu est Sa parole *(kalam)* qui est incréée; et en ce qui concerne leur affirmation que l'amour divin signifie « *bienfaisance* », Sa bienfaisance consiste en Ses actions. Donc, les opinions, qui apparaissent à première vue différentes, sont en réalité très proches.

L'amour de l'homme pour Dieu est une qualité qui se mani-

feste dans le cœur du pieux croyant, sous la forme de la vénération et de la glorification, de sorte qu'il cherche à satisfaire son Bien-Aimé et devient impatient et sans repos dans son désir de Le voir, et il ne peut rester avec quiconque excepté Lui, et devient familier avec la mémoration *(dhikr)* de Lui, et abjure le souvenir de tout ce qui est autre. Le repos lui devient illicite et la tranquillité le fuit. Il est coupé de toutes habitudes et associations, il renonce à la passion sensuelle et se tourne vers le sanctuaire de l'amour et se soumet à la loi de l'amour et il connaît Dieu par Ses attributs de perfection.

Il est impossible que l'amour de l'homme pour Dieu soit d'un genre semblable à l'amour de Ses créatures entre elles, car le premier est le désir de comprendre et d'atteindre l'objet bien-aimé, tandis que le second est une propriété des corps. Les amoureux de Dieu sont ceux qui s'anéantissent dans leur proximité avec Lui, non pas ceux qui recherchent Sa nature *(kayfiyyat)*, parce que le chercheur reste lui-même, tandis que celui qui s'anéantit *(mustahlik)* reste en son Bien-Aimé; et les amants les plus sincères sont ceux qui souhaitent mourir ainsi, et sont subjugués, parce qu'un être phénoménal ne peut s'approcher de l'Éternel que par la Toute-Puissance de l'Éternel. Celui qui sait ce qu'est le véritable amour n'éprouve plus de difficultés, et ses doutes disparaissent.

L'amour, donc, est de deux sortes : 1. l'amour du semblable pour son semblable, désir provoqué par l'âme charnelle qui recherche l'essence *(dhat)* de l'objet bien-aimé au moyen des relations sexuelles; 2. l'amour de celui qui est différent de l'objet de son amour et qui cherche à devenir intimement attaché à un attribut de cet objet, par exemple, entendre sans paroles ou voir sans yeux. Et les croyants qui aiment Dieu sont de deux sortes : 1. ceux qui considèrent la faveur et la bienveillance de Dieu à leur égard et qui sont amenés par cette considération à aimer le Bienfaiteur; 2. ceux qui sont tellement transportés par l'amour qu'ils regardent toutes les faveurs comme un voile (entre eux-mêmes et Dieu) et qui, par la contemplation du Bienfaiteur, sont conduits à la considération de Ses faveurs. Cette dernière catégorie est la plus exaltée des deux.

Abû Yazîd Bistâmî dit : « *L'amour consiste à considérer ce que vous avez en abondance comme peu, et le peu de votre Bien-Aimé comme beaucoup.* » C'est ainsi que Dieu Lui-même Se comporte à l'égard de Ses serviteurs, car Il appelle « peu » ce qu'Il leur a donné en ce monde (voir *Qor'ân*, IV, 79) mais appelle leur louange de Lui « beaucoup » : « *Les hommes et les femmes qui louent Dieu beaucoup* » (*Qor'ân*, XXXIII, 35) : afin que toutes Ses créatures sachent qu'Il est le véritable Bien-Aimé, rien n'est peu de ce que Dieu a octroyé à l'homme et tout est peu de ce que l'homme offre à Dieu.

Sahl ibn 'Abdallâh al-Tustarî dit : « *L'amour consiste à accomplir des actes d'obéissance et à éviter les actes de désobéissance* » : un homme effectue l'ordre de son Bien-Aimé plus aisément, à proportion de l'amour en son cœur. C'est là une réfutation de ces hérétiques qui déclarent qu'un homme peut parvenir à un tel degré d'amour que l'obéissance n'est plus exigée de lui, doctrine qui est pure hérésie. Il est impossible qu'une personne quelconque, tant que sa raison est saine, puisse être exempte de ses obligations religieuses, parce que la Loi de Muhammad ne sera jamais abrogée, et si une telle personne peut être ainsi exemptée, pourquoi pas tout le monde? Le cas de personnes subjuguées par l'extase *(maghlûb)* et les idiots *(ma'tûh)* est à part. Il est possible, toutefois, que Dieu en Son amour amène un homme à un degré tel que cela ne lui cause aucune peine d'accomplir ses devoirs religieux, parce que, plus on aime Celui qui donne l'ordre, moins on éprouve de difficultés à l'exécuter.

Quand le Prophète se consacra entièrement à la dévotion, jour et nuit, et que ses pieds bénis devinrent enflés, Dieu dit : « *Nous n'avons pas fait descendre sur toi le* Qor'ân *pour te rendre malheureux* » (*Qor'ân*, XX, 1). Et il est aussi possible que l'on soit exempté de la conscience d'accomplir l'ordre divin, comme le Prophète dit : « *En vérité, un voile est tiré sur mon cœur, et je demande pardon à Dieu soixante-dix fois par jour* » : il demandait à être pardonné pour ses actions, parce qu'il ne considérait pas lui-même et ses actions de manière à être satisfait de son obéissance, mais il témoignait son respect pour la majesté du commandement de

Dieu, et pensait que ses actions n'étaient pas dignes d'être acceptées par Dieu.

Sumnûn Muhibb dit : « *Les amoureux de Dieu ont emporté la splendeur de ce monde et de l'autre, parce que le Prophète a dit :* "L'homme se trouve avec l'objet de son amour". » En conséquence, ils sont avec Dieu dans les deux mondes, et ceux qui sont avec Dieu ne peuvent faire le mal. La splendeur de ce monde, c'est que Dieu soit avec eux, et la splendeur de l'autre monde, c'est qu'ils soient avec Dieu.

Yahyâ ibn Mu'âdh al-Râzî dit : « *Le véritable amour n'est pas diminué par le manque de bienveillance et n'est pas accru par la bonté et la bienveillance* » : dans l'amour, la bienveillance et le manque de bienveillance sont des causes, et la cause d'une chose est réduite à rien quand la chose elle-même existe. Un amoureux tire sa joie de la peine que lui inflige son bien-aimé; et, possédant l'amour, il considère la bonté et le manque de bonté avec la même indifférence. Une histoire bien connue est celle de Shiblî qui, censé être fou, fut enfermé dans un asile. Certaines personnes vinrent lui rendre visite. « *Qui êtes-vous ?* » demanda-t-il. Ils répondirent : « *Tes amis.* » Là-dessus, il les bombarda de cailloux et les mit en fuite. Puis il dit : « *Si vous aviez été mes amis, vous n'auriez pas fui loin de la peine que je vous infligeais.* »

Section

Parmi les shaykhs soufis, Sumnûn al-Muhibb a une doctrine particulière concernant l'amour. Il affirme que l'amour est le fondement et le principe de la voie vers Dieu, que tous les « états » et « stations » sont des étapes de l'amour, et que chaque étape et demeure dans lesquelles le chercheur peut se trouver est susceptible de destruction, excepté la demeure de l'amour qui demeure indestructible en toute circonstance aussi longtemps que la voie existe. Tous les autres shaykhs sont d'accord avec lui sur cette question, mais étant donné que le terme « amour » est courant et bien connu, et qu'ils désiraient que la doctrine de l'amour divin reste cachée, au lieu de l'appeler « amour », ils lui donnèrent le nom de « pureté » *(safâ)* et ils appelèrent l'amoureux « soufi »; ou bien ils utilisèrent le terme « pauvreté » *(faqr)* pour désigner la renonciation de la volonté personnelle de l'amour dans son affirmation de la volonté du Bien-Aimé, et ils appelèrent l'amoureux « pauvre » *(faqîr)*. J'ai expliqué la théorie de la « pureté » et de la « pauvreté » au début de ce livre.

'Amr ibn 'Uthmân Makkî dit, dans le *Kitâb-i Mahabba* (« Le Livre de l'amour ») que Dieu a créé les cœurs *(dilhâ)* sept mille ans avant les corps et les maintint dans la station de la proximité *(qurb)* et qu'Il créa les âmes *(jânhâ)* sept mille ans avant les cœurs et les conserva au degré de l'intimité *(uns)*, et qu'Il créa les esprits *(sirrhâ)* sept mille ans avant les âmes et les garda au degré de l'union *(wasl)* et révéla l'épiphanie de Sa beauté au cœur trois cent soixante fois chaque jour et lui octroya trois cent soixante regards de grâce, et Il fit entendre aux esprits la parole d'amour et manifesta trois cent soixante exquises faveurs d'intimité à l'âme, de sorte que tous considérèrent l'univers phénoménal et ne virent rien de plus précieux qu'eux-mêmes et furent remplis de vanité et d'orgueil.

Alors, Dieu les mit à l'épreuve : Il emprisonna le cœur dans l'esprit et l'esprit dans l'âme et l'âme dans le corps. Ensuite, Il mêla la raison *('aql)* avec eux, et envoya des prophètes et édicta

des commandements; alors, chacun d'entre eux se mit à la recherche de son état originel. Dieu leur ordonna de prier. Le corps s'employa à la prière, l'âme parvient à l'amour, l'esprit arriva à la proximité de Dieu, et le cœur trouva son repos en union avec Lui. L'explication de l'amour n'est pas l'amour, parce que l'amour est un sentiment *(hâl)* et les sentiments ne sont jamais de simples mots *(qâl)*. Si le monde entier désirait attirer l'amour, il ne le pourrait pas; et s'il fournissait les plus grands efforts pour le repousser, il ne le pourrait pas. L'amour est un don divin, non un bien que l'on peut acquérir.

Section

Concernant l'amour passionné *('ishq)*, il y a de grandes controverses parmi les shaykhs. Certains soufis affirment que l'amour passionné envers Dieu est permis, mais qu'il ne provient pas de Dieu. Un tel amour, disent-ils, est l'attribut de celui qui est séparé de son bien-aimé, et l'homme est séparé de Dieu, mais Dieu n'est pas séparé de l'homme : en conséquence, l'homme peut aimer Dieu passionnément, mais le terme n'est pas applicable à Dieu.

D'autres pensent que Dieu ne peut être l'objet d'un amour passionné de la part de l'homme, parce qu'un tel amour implique de dépasser les limites, alors que Dieu n'est pas limité. Les modernes prétendent que l'amour passionné, dans ce monde-ci et dans l'autre, ne s'applique à bon droit qu'au désir d'atteindre l'essence, et étant donné que l'on ne peut atteindre l'essence de Dieu, ce terme *('ishq)* n'est pas utilisé convenablement quant à l'amour de l'homme pour Dieu, mais les termes « amour » *(mahabba)* et « pur amour » *(safâ)* sont corrects.

Ils disent, en outre, que tandis que l'amour *(mahabba)* peut être produit par l'audition, l'amour passionné *('ishq)* ne peut naître sans une vision effective : c'est pourquoi on ne peut le ressentir à l'égard de Dieu, qu'on ne voit pas en ce monde. L'essence de Dieu ne peut être atteinte ni perçue pour que l'homme puisse éprouver

un amour passionné à Son égard; mais l'homme éprouve de l'amour *(mahabba)* envers Dieu parce que Dieu, par Ses attributs et Ses actions, Se montre un bienfaiteur généreux pour Ses amis. Puisque Jacob était absorbé dans l'amour *(mahabba)* pour Joseph dont il était séparé, ses yeux devinrent brillants et clairs dès qu'il sentit l'odeur de la chemise de Joseph; mais comme Zulaykhâ était prête à mourir à cause de sa passion *('ishq)* pour Joseph, ses yeux ne furent pas ouverts avant qu'elle fut unie à lui.

On a dit aussi que l'amour passionné est applicable à Dieu, pour la raison que ni Dieu, ni l'amour passionné n'ont de contraire.

Section

Je vais mentionner à présent quelques-unes des innombrables indications que les shaykhs soufis ont données en ce qui concerne la véritable nature de l'amour. Le maître Abû'l-Qâsim Qushayrî : « *L'amour est l'effacement des attributs de l'amoureux et l'instauration de l'essence du Bien-Aimé* » : puisque le Bien-Aimé est subsistant *(bâqî)* et que l'amoureux est annihilé *(fânî)*, la jalousie de l'amour exige que l'amoureux rende absolue la subsistance du Bien-Aimé, en se niant lui-même, et il ne peut nier ses propres attributs qu'en affirmant l'essence du Bien-Aimé. Aucun amoureux ne peut s'en tenir à ses propres attributs, car, en ce cas, il n'aurait pas besoin de la beauté du Bien-Aimé; mais quand il sait que sa vie dépend de la beauté du Bien-Aimé, il cherche nécessairement à annihiler ses propres attributs qui le voilent par rapport à son Bien-Aimé; et ainsi, dans son amour pour son Ami, il devient un ennemi pour lui-même.

Il est bien connu que les dernières paroles de Husayn ibn Mansûr (al-Hallâj) sur le gibet furent : « *Il suffit à l'amoureux de faire de l'Un l'unique* » : son existence doit être extirpée du chemin de l'amour et la domination de son âme charnelle doit être entièrement détruite.

Chapitre 20
Le sixième dévoilement concernant la dîme / *zakât*

La dîme est l'une des prescriptions obligatoires de la foi. Elle est due sur toute réalisation de bénéfice; par exemple, si deux cents dirhams constituent un profit complet, quiconque est en possession de cette somme devra payer cinq dirhams; et s'il possède vingt dinars, il devra donner un demi-dinar; ou s'il possède cinq chameaux, il devra offrir un mouton, et ainsi de suite. La dîme est due aussi en raison de la situation *(jâh)* parce qu'une bonne situation constitue un bénéfice complet. Le Prophète a dit : « *En vérité, Dieu vous a imposé de payer la dîme sur votre situation, de même qu'Il vous a rendu obligatoire de payer la dîme de vos biens.* » Et il a dit : « *Chaque chose a son aumône et l'aumône d'une maison est la chambre d'amis.* »

L'aumône est en réalité une action de grâces pour un bienfait reçu, les remerciements étant de même nature que le bienfait. La santé est aussi une grande bénédiction, pour laquelle chaque membre doit des aumônes. Les personnes en bonne santé doivent occuper leurs membres à la dévotion, et non pas aux plaisirs et aux passe-temps, afin que les aumônes dues pour la bénédiction de la santé soient pleinement payées. En outre, il y a des aumônes pour chaque bénédiction spirituelle, c'est-à-dire la reconnaissance

intérieure et extérieure de cette bénédiction proportionnellement à sa valeur. Quand un homme sait que les bénédictions qui lui sont octroyées par Dieu sont infinies, il doit rendre des remerciements infinis au moyen d'aumônes.

Les soufis ne considèrent pas louable de faire des aumônes à cause des bénédictions terrestres : ils désapprouvent l'avarice, et un homme doit nécessairement être extrêmement avare pour garder deux cents dirhams pendant toute une année pour ne donner à la fin que cinq dirhams en aumône. Étant donné que les gens généreux ont coutume de distribuer leurs richesses et puisqu'ils sont disposés à la libéralité, comment seraient-ils obligés à faire des aumônes?

J'ai lu dans les « Anecdotes » qu'un certain théologien exotérique, voulant mettre Shiblî à l'épreuve, lui demanda quelle somme devrait être donnée en aumône. Shiblî répondit : « *Quand l'avarice existe et que la propriété advient, cinq dirhams sur deux cents dirhams et un demi dinar sur vingt dinars. Cela selon ta doctrine; mais selon la mienne, un homme devrait ne rien posséder, auquel cas, il sera délivré du souci de donner des aumônes.* » Le théologien demanda : « *A quelle autorité te réfères-tu à ce sujet?* » Shiblî dit : « *A l'autorité d'Abû Bakr le Véridique, qui donna tout ce qu'il possédait, et lorsque le Prophète lui demanda ce qu'il avait laissé par devers lui pour sa famille, répondit :* "Dieu et Son Prophète." »

Et on rapporte que 'Alî a dit : « *Donner des aumônes n'est pas obligatoire pour moi, car comment peut-on exiger des aumônes d'un homme généreux?* » Mais il est absurde de professer l'ignorance et de dire que, parce qu'on n'a pas de richesses, on n'a pas besoin de connaître la théorie de l'aumône. Apprendre et obtenir la connaissance est une obligation essentielle, et s'affirmer indépendant de la connaissance est pure infidélité. C'est l'un des maux de notre époque que plusieurs qui prétendent être de pieux derviches rejettent le savoir en faveur de l'ignorance.

L'auteur dit : Un jour, je donnais une instruction religieuse à des disciples du soufisme et j'étudiais le chapitre concernant la dîme sur les chameaux et expliquais les règles ayant trait aux

chamelles arrivées à leur seconde, troisième ou quatrième année. Un ignorant, lassé par mon exposé, se leva et dit : « *Je n'ai pas de chameau : à quoi me servira cette connaissance?* » Je répondis : « *La connaissance est nécessaire pour recevoir des aumônes, non moins que pour en donner : si quelqu'un te donnait une chamelle dans sa troisième année, et que tu l'acceptes, tu devrais être informé à ce sujet; et même si quelqu'un n'a pas de biens et ne désire pas en avoir, il n'est pas pour autant libéré de l'obligation de la connaissance.* »

Section

Certains shaykhs soufis ont accepté des aumônes, tandis que d'autres les ont refusées. Ceux dont la pauvreté est volontaire appartiennent à la seconde catégorie : « *Nous n'amassons pas de richesses*, disent-ils, *nous n'avons donc pas à faire d'aumônes, et nous n'accepterons pas non plus d'aumônes de la part de gens attachés aux biens terrestres, de peur que cette dépendance nous mette en situation d'infériorité par rapport à eux.* » Mais ceux qui, dans leur pauvreté, sont soumis à Dieu, acceptent des aumônes, non pour leurs propres besoins, mais dans le dessein de libérer un frère musulman de son obligation. En ce cas, celui qui reçoit des aumônes et non celui qui les donne, a la supériorité. Autrement, les paroles de Dieu : « *Et Il accepte les aumônes* » (*Qor'ân*, IX, 104) seraient dépourvues de sens, et le donateur d'aumônes serait supérieur à celui qui les reçoit, ce qui est absolument faux. Non, la supériorité appartient à celui qui prend un bien d'un frère en Islam, afin que ce dernier puisse échapper à une lourde responsabilité.

Les derviches n'appartiennent pas à ce monde, mais à l'autre, et si un derviche manque à libérer un homme riche de sa responsabilité, il sera tenu pour responsable et puni le jour de la Résurrection d'avoir négligé de remplir son obligation. C'est pourquoi Dieu afflige les derviches avec une légère pauvreté,

afin que les hommes riches puissent accomplir ce qui leur est imposé. La supériorité est naturellement celle du derviche qui reçoit des aumônes en accord avec les exigences de la Loi, parce qu'il convient qu'il prenne ce qui est dû à Dieu. Si la situation de celui qui reçoit était inférieure, ainsi que le déclarent certains anthropomorphistes, alors, la situation des prophètes, qui souvent reçurent des aumônes dues à Dieu et les remirent à l'autorité compétente, doit avoir été inférieure. Cette opinion est erronée; ceux qui la soutiennent ne voient pas que les prophètes recevaient des aumônes en conséquence de l'ordre divin. Les imams ont agi de la même manière que les prophètes, car ils ont toujours reçu les paiements dus au trésor public. Ils sont dans l'erreur, ceux qui prétendent que la situation de celui qui reçoit est inférieure et que celle de celui qui donne est supérieure.

Sur la libéralité et la générosité

Selon l'opinion des théologiens, la libéralité *(jûd)* et la générosité *(sakhâ)*, considérées en tant qu'attributs humains, sont synonymes; mais Dieu, bien qu'Il soit appelé libéral *(jawâd)* n'est pas appelé généreux *(sakhî)* parce qu'Il ne s'est pas désigné Lui-même de ce nom, et Il n'est non plus appelé ainsi dans aucune tradition prophétique.

Tous les musulmans orthodoxes s'accordent à dire qu'il n'est pas permis d'appliquer à Dieu un nom qui n'est pas mentionné dans le *Qor'ân* et la *sunna :* ainsi, Il peut être appelé connaissant *('âlim)*, mais non intelligent *('âqil)* ou sage *(faqîh)*, bien que ces trois termes aient la même signification. Ainsi, Dieu est appelé libéral, parce que ce nom s'accompagne de Sa bénédiction, et s'Il n'est pas appelé généreux, c'est que ce nom est dépourvu de Sa bénédiction. Les hommes ont établi une distinction entre la libéralité *(jûd)* et la générosité *(sakhâ)*, et ont dit que l'homme généreux opère une discrimination dans sa libéralité et que ses actions se rattachent à une motivation égoïste et une cause. C'est là un degré rudimentaire de libéralité, car l'homme libéral ne discri-

mine pas et ses actions se situent hors de tout intérêt personnel et de toute cause secondaire.

Ces deux qualités étaient manifestées par deux prophètes, Abraham, l'Ami de Dieu et Muhammad, le Bien-Aimé de Dieu *(Habîb)*. Il est rapporté dans les Traditions authentiques qu'Abraham avait coutume de ne rien manger jusqu'à ce qu'un hôte vînt chez lui. Une fois, après que trois jours se furent écoulés sans l'arrivée d'un hôte, un adorateur du feu apparut à la porte, mais Abraham, apprenant qui il était, refusa de l'inviter. Dieu le lui reprocha, disant : « *Ne donnes-tu pas un morceau de pain à celui que j'ai nourri pendant soixante-dix ans?* » Mais Muhammad, quand le fils de Hâtim lui rendit visite, étendit son propre manteau sur le sol pour lui, et dit : « *Honorez le noble chef d'un peuple quand il vient chez vous* ». La position d'Abraham illustre la générosité, et celle de notre Prophète la libéralité.

La meilleure règle à ce sujet est celle de la maxime indiquant que la libéralité consiste à suivre sa première pensée; et que c'est un signe d'avarice quand la seconde pensée l'emporte sur la première; car la première pensée provient indubitablement de Dieu. J'ai lu qu'à Nishapur, il y avait un marchand qui avait l'habitude de se rendre régulièrement aux réunions tenues par le shaykh Abû Sa'îd. Un jour, un derviche qui était présent demanda au shaykh de lui donner de l'argent. Le marchand avait un dinar et une petite pièce d'argent *(qurâda)*. Sa première pensée fut : « Je vais lui donner le dinar », mais, après réflexion, il lui donna la petite pièce. Quand le shaykh eut fini son discours, le marchand demanda : « *Est-il juste que quelqu'un s'oppose à Dieu?* » Le shaykh répondit : « *Tu t'es opposé à Lui : Il t'avait ordonné de donner le dinar, mais tu as donné la piécette.* »

J'ai aussi lu que le shaykh Abû 'Abdallâh Rûdbârî se rendit à la maison d'un disciple en son absence et ordonna que tous les objets de la maison soient apportés au bazar. Quand le disciple revint, il fut enchanté que le shaykh se soit conduit avec tant de liberté, mais il ne dit rien. Sa femme, cependant, entra dans la maison, enleva sa robe et la jeta par terre, disant : « *Ceci appartient aussi aux objets de la maison.* » Le mari s'exclama : « *Tu*

agis outre mesure et manifestes une volonté propre. — Ô mon mari, dit-elle, *ce que le shaykh a fait était le résultat de la libéralité. Nous aussi devons fournir des efforts pour témoigner de la libéralité. — Oui,* répondit le mari, *mais si nous acceptons que le shaykh soit libéral, ceci est une vraie libéralité de notre part; tandis que la libéralité, en tant que qualité humaine, est forcée et irréelle.* »

Un disciple doit toujours sacrifier ses biens et lui-même pour obéir à l'ordre de Dieu. Ainsi, Sahl ibn 'Abdallâh al-Tustarî a dit : « *Le sang d'un soufi peut être versé impunément, et ses biens peuvent être saisis.* »

J'ai entendu l'histoire suivante du shaykh Abû Muslim Fârisî : « *Un jour,* dit-il, *je me mis en route pour le Hedjaz avec un certain nombre de personnes. Dans le voisinage de Hulwân, nous fûmes attaqués par des Kurdes qui nous ont dévêtus de nos frocs. Nous n'offrîmes pas de résistance. Un des hommes, cependant, devait être très excité, sur quoi un Kurde tira son sabre pour le tuer. Quand nous lui demandâmes pourquoi, il répondit :* "Parce que ce n'est pas un soufi et il agit de manière déloyale à l'égard de gens saints; il vaut mieux qu'un tel homme soit mort." *Nous dîmes :* "Comment cela?" *Il répondit :* "La première étape dans le soufisme est la libéralité. Cet homme, si désespérément attaché à ses haillons qu'il se querellait avec ses propres amis, comment serait-il un soufi? Ses propres amis, dis-je, car il y a longtemps que nous faisons ce que vous deviez faire : en vous pillant, nous vous débarrassons des attachements qui vous encombrent." »

Un jour 'Abdallâh ibn Ja'far passait devant une fontaine publique. Il vit un esclave noir qui gardait des moutons. Un chien vint et s'assit devant lui. L'esclave donna au chien une galette de pain, puis une deuxième et une troisième. 'Abdallâh s'avança et dit : « *Pourquoi as-tu donné à ce chien ta nourriture de trois jours?* » Il répondit : « *Ce chien est venu de loin avec un espoir. Ce n'est pas ici un lieu pour les chiens. Je n'ai pu admettre de le renvoyer désespéré.* » 'Abdallâh se réjouit à ces paroles. Il acheta l'esclave, les moutons et la fontaine. Ensuite, il affranchit l'esclave et lui dit : « *Je t'offre ces moutons.* » L'esclave rendit grâce à Dieu et

donna aux pauvres les moutons et tout ce qu'il avait, puis il partit.

Un homme se rendit à la maison de Hasan ibn 'Alî et dit qu'il devait quatre cents dirhams. Hasan lui donna quatre cents dinars et rentra dans la maison en pleurant. On lui demanda : « *Ô petit-fils du Prophète, pourquoi pleures-tu?* » Il répondit : « *J'ai négligé de me renseigner sur la situation de cet homme, et je l'ai réduit à l'humiliation de mendier.* »

Abû Sahl Sûlûkî ne plaçait jamais d'aumônes dans la main d'un derviche, et avait toujours coutume de poser par terre ce qu'il donnait. « *Les biens terrestres*, disait-il, *sont trop indignes pour être mis dans la main d'un musulman, et que ma main soit placée au-dessus de la sienne.* »

On raconte que le Prophète — sur lui la paix! — avait reçu du roi d'Éthiopie une dizaine de kilos de musc. Il les fit dissoudre entièrement dans l'eau, et se frotta de cette eau, et en oignit toutes les personnes présentes.

Uns ibn Malik rapporte qu'un homme vint auprès du Prophète. Celui-ci lui offrit un vallon plein de moutons. Quand cet homme retourna à sa tribu, il s'écria : « *Ô gens de ma tribu, devenez musulmans, car Muhammad — sur lui la paix! — témoigne d'une générosité qui montre l'absence de crainte de la pauvreté.* »

Le même Uns raconte qu'on apporta quatre-vingt mille dirhams au Prophète. Il les répandit sur un tapis, et les distribua jusqu'au dernier sans quitter sa place. 'Alî raconte : « *J'ai regardé le Prophète, et j'ai vu qu'il avait serré une pierre sur son estomac, tellement il avait faim.* »

J'ai une fois rencontré un derviche auquel le sultan avait envoyé trois cents drachmes d'or pur en lui disant d'aller au bain. Il se rendit au hammam, donna la somme tout entière au gardien, et partit aussitôt.

Chapitre 21
Le septième dévoilement concernant le jeûne / *sawm*

Dieu a dit : « *Ô croyants, le jeûne vous est prescrit* » (*Qor'ân*, II, 183). Et le Prophète dit qu'il fut informé par Gabriel que Dieu a dit : « *Le jeûne est à Moi et J'ai la récompense.* » La pratique religieuse du jeûne est un mystère qui n'est rattaché à rien d'extérieur, un mystère auquel nul autre que Dieu ne participe : c'est pourquoi sa récompense est infinie.

Il a été dit que les hommes entrent au paradis grâce à la miséricorde de Dieu, et que là leur rang dépend de leur dévotion, et que demeurer là pour toujours est la récompense de leur jeûne, parce que Dieu dit : « *J'ai le meilleur droit de le récompenser.* »

Junayd a dit : « *Le jeûne est la moitié de la voie.* » J'ai vu des shaykhs qui jeûnaient sans interruption et d'autres qui ne jeûnaient que pendant le mois de ramadan : les premiers recherchaient une récompense, et les autres renonçaient à leur volonté propre et à l'ostentation. Aussi, en ai-je vu d'autres qui jeûnaient et n'étaient conscients de quiconque, et mangeaient seulement quand de la nourriture était placée devant eux. Ceci est davantage conforme à la *sunna*.

On rapporte que le Prophète vint chez 'Aïsha et Hafsa qui lui dirent : « *Nous avons gardé des dattes et du beurre pour toi.*

— *Apportez-les,* dit-il, *j'avais l'intention de jeûner, mais je jeûnerai une autre fois.* » J'en ai vu d'autres qui jeûnaient les « jours blancs » (du 13 au 15 de chaque mois) et les dix dernières nuits du mois sacré (ramadan). J'en ai vu d'autres qui observaient le jeûne de David que le Prophète appelait le meilleur des jeûnes, c'est-à-dire, ils jeûnaient un jour et rompaient leur jeûne le lendemain.

Un jour, je me trouvai en présence de shaykh Ahmad Bukhârî. Il avait un plat de sucreries devant lui et en mangeait, et il me fit signe de partager. A la façon des jeunes gens, je répondis que je jeûnais. Il demanda pourquoi. Je répondis : « *En conformité avec Untel.* » Il dit : « *Il n'est pas juste que des êtres humains se conforment à d'autres êtres humains.* » J'étais sur le point de rompre mon jeûne, mais il dit : « *Puisque tu souhaites renoncer à te conformer à lui, ne te conforme pas à moi, car moi aussi, je suis un être humain.* »

Le jeûne est en réalité l'abstinence, et cela inclut toute la méthode du soufisme *(tarîqa).* Le moindre degré du jeûne est la faim, qui est la nourriture de Dieu sur terre, et qui est universellement recommandée aux yeux de la Loi et de la raison. Un mois de jeûne continuel est imposé à chaque musulman raisonnable parvenu à l'âge adulte. Le jeûne commence à l'apparition de la lune du ramadan, et continue jusqu'à l'apparition de la lune de shawwâl, et chaque jour une intention sincère et une obligation ferme sont nécessaires.

L'abstinence implique plusieurs obligations, c'est-à-dire, garder l'estomac sans nourriture ni boisson, et préserver les yeux de regards pleins de désir, et les oreilles d'écouter des paroles méchantes au sujet des absents, et la langue de paroles vaines ou mauvaises, et le corps de s'occuper de tâches terrestres et de désobéir à Dieu. Celui qui se comporte de cette manière observe vraiment son jeûne, car le Prophète dit à un certain homme : « *Quand tu jeûnes, que ton oreille jeûne, et ton œil, et ta langue, et ta main et chaque membre.* » Il a dit aussi : « *Plus d'un ne retire de bien de son jeûne que la faim et la soif.* »

Moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, j'ai rêvé que je voyais le Prophète et que je lui demandais de me donner un conseil, et qu'il

répondait : « *Emprisonne ta langue et tes sens.* » Emprisonner les sens est une ascèse totale, parce que toutes les connaissances sont acquises par l'intermédiaire des cinq sens : la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher. Ces cinq sens commandent la raison et la science. Quatre de ces sens ont un lieu particulier, mais le cinquième, le toucher est répandu sur tout le corps. Tout ce qui devient connu aux êtres humains passe par ces cinq portes, excepté la connaissance intuitive et l'inspiration divine et, en chaque sens, se trouve une pureté et une impureté; car de même qu'ils sont ouverts à la connaissance, la raison et l'esprit, de même ils sont ouverts à l'imagination et à la passion, étant des organes qui participent à la piété et au péché, à la félicité et au malheur. C'est pourquoi il convient que celui qui observe un jeûne réfrène tous ses sens, afin qu'ils puissent retourner de la désobéissance à l'obéissance.

S'abstenir de nourriture et de boisson est un jeu d'enfant. On doit s'abstenir des plaisirs vains et des actes illicites, et non de manger de la nourriture licite. Dieu le Très-Haut a dit que les êtres corporels qu'Il a créés ont besoin de s'alimenter. Je m'étonne de ceux qui observent un jeûne volontaire et qui n'accomplissent pas un devoir obligatoire. Ne pas commettre de péché est obligatoire, mais un jeûne continuel est une coutume du Prophète. Quand un homme est divinement protégé du péché, c'est comme s'il était toujours dans l'état de jeûne.

Abû Talha al-Mâlikî rapporte que Sahl ibn 'Abdallâh de Tustar jeûnait le jour de sa naissance et aussi le jour de sa mort, parce qu'il était né avant midi et n'avait pas goût au lait avant la prière du soir, et, le jour de son décès, il observait un jeûne. Mais le jeûne continuel a été interdit par le Prophète, parce que, lorsqu'il jeûnait continuellement et que ses compagnons l'imitaient, il le leur défendit, disant : « *Je ne suis pas comme l'un de vous : je passe la nuit avec mon Seigneur, qui me donne à manger et à boire.* »

Les partisans de l'ascèse affirment que cette interdiction était un acte d'indulgence, non un veto déclarant que de tels jeûnes étaient illicites; et d'autres les considèrent comme étant contrai-

res à la *sunna;* mais cette continuité est impossible : le jeûne de la journée est interrompu par la nuit ou, tout au moins, ne continue pas au-delà d'un certain laps de temps.

On rapporte que Sahl ibn 'Abdallâh de Tustar avait coutume de manger une seule fois en quinze jours, et, quand le mois de ramadan arrivait, il ne mangeait rien avant la fête et effectuait cent prosternations de prière chaque nuit. Ceci excède la limite de l'endurance humaine et ne peut être accompli par personne sans l'aide divine qui devient elle-même sa nourriture.

Il est bien connu que le shaykh Abû Nasr Sarrâj, auteur des *Luma'* (« Éclairs »), qui était surnommé le « paon des pauvres » *(tâ'ûs al-fuqara)* se rendit à Bagdad pendant le mois de ramadan : on lui donna une chambre privée dans la mosquée de Shuniziyya, et il fut désigné pour diriger les derviches jusqu'à la fête. Durant les prières nocturnes du ramadan *(tarâwîh)*, il récitait le *Qor'ân* tout entier cinq fois. Chaque nuit, un serviteur apportait une miche de pain à sa chambre. Lorsqu'il partit, le jour de la fête, le serviteur trouva les trente pains intacts.

'Alî ibn Bakkâr rapporte que Hafs Missîsî ne mangeait rien pendant le ramadan, excepté le quinzième jour de ce mois. Il nous a été dit qu'Ibrâhîm Adham jeûnait depuis le début jusqu'à la fin du ramadan, et, bien que ce fut le mois de tammûz (juillet), travaillait chaque jour comme moissonneur et donnait son salaire aux derviches, et priait de la tombée de la nuit au lever du jour : on le surveillait étroitement et l'on vit qu'il ne mangeait ni ne dormait.

On raconte que le shaykh Abû 'Abdallâh Khafîfî, durant sa vie, observa quarante jeûnes ininterrompus de quarante jours, et j'ai rencontré un vieillard qui avait coutume d'observer deux jeûnes de quarante jours dans le désert. J'étais présent au lit de mort de Dânishmand Abû Muhammad Bânghâri : il n'avait pas goûté à la nourriture pendant quatre-vingts jours et n'avait pas manqué une seule occasion de prières publiques.

A Merv, il y avait deux directeurs spirituels; l'un s'appelait Mas'ûd et l'autre était le shaykh Abû 'Alî Siyâh. Mas'ûd envoya un message à Abû 'Alî, disant : « *Combien de temps, nous*

livrerons-nous à de vaines prétentions? Viens, restons à jeûner pendant quarante jours. » Abû 'Alî répondit : « *Non; mangeons trois fois par jour et néanmoins n'ayons besoin que d'une seule purification pendant ces quarante jours.* »

Les difficultés de cette question ne sont pas encore résolues. Des personnes ignorantes concluent que la continuité du jeûne est possible, tandis que les médecins affirment qu'une telle théorie est totalement dépourvue de fondement. Je vais à présent expliquer complètement cela. Jeûner continuellement sans contrecarrer l'ordre divin est un miracle. Les miracles ont une application spéciale, et non pas générale : s'ils étaient octroyés à tout le monde, la foi serait un acte nécessaire et les mystiques ne seraient pas récompensés pour leur connaissance mystique. Le Prophète accomplit des miracles et, en conséquence, divulgua sa continuité dans le jeûne; mais il interdit aux saints *(ahl-i karâmat)* de le divulguer, parce qu'un prodige *(karâma)* implique le secret, tandis qu'une *mu'jiza* implique la révélation. Ceci est une distinction claire entre les miracles effectués par le Prophète et ceux effectués par les saints, et ce sera suffisant pour quiconque est divinement guidé.

Les jeûnes de quarante jours accomplis par les saints proviennent du jeûne de Moïse (voir *Qor'ân*, VII, 138). Quand les saints désirent entendre la parole de Dieu spirituellement, ils restent jeûner quarante jours. Après que trente jours se sont écoulés, ils se brossent les dents, puis ils jeûnent encore dix jours, et Dieu parle à leurs cœurs, car tout ce dont les prophètes peuvent jouir ouvertement, les saints peuvent en jouir secrètement. Or, entendre la parole de Dieu n'est pas compatible avec la subsistance du tempérament naturel : en conséquence, les quatre humeurs doivent être privées de nourriture et de boisson pendant quarante jours, afin qu'elles puissent être entièrement soumises, et que la pureté de l'amour et la subtilité de l'esprit puissent exercer une domination totale.

La faim aiguise l'intelligence et améliore l'esprit et la santé. Le Prophète a dit : « *Rendez vos ventres affamés et vos foies assoiffés et vos corps dénudés, pour que peut-être vos cœurs puissent*

voir Dieu en ce monde. » Bien que la faim soit une souffrance pour le corps, elle illumine le cœur et purifie l'âme, et conduit l'esprit en la présence de Dieu. Manger tout son content est un acte digne d'un animal. Celui qui cultive sa nature spirituelle au moyen de la faim, pour se consacrer entièrement à Dieu et se libérer des attaches terrestres, n'a pas atteint le même degré que celui qui cultive son corps au moyen de la gloutonnerie et qui obéit à ses instincts : « *Les hommes d'autrefois mangeaient pour vivre, mais vous vivez pour manger.* » Par amour pour un morceau de nourriture, Adam tomba du paradis et fut banni loin du voisinage de Dieu.

Celui dont la faim est contraignante n'est pas réellement affamé; celui qui désire manger après que Dieu a ordonné le contraire, c'est comme s'il mangeait : le mérite de la faim appartient à celui qui s'abstient de manger, et non à celui qui est empêché de manger. Kattânî dit : « *Le disciple ne doit dormir que quand il est subjugué par le sommeil, ne parler que quand il le doit et ne manger que quand c'est indispensable.* »

Selon certains, être affamé implique l'abstention de la nourriture pendant une semaine, pour d'autres, quarante jours; les véritables mystiques croient qu'un homme sincère n'est affamé qu'une fois en quarante jours : sa faim sert seulement à le maintenir en vie, et toute autre faim en dehors de celle-là est un appétit naturel et de la vanité.

Vous devez savoir que toutes les veines dans les corps des mystiques sont des preuves des mystères divins, et que leurs cœurs sont habités par des visions du Très-Haut. Leurs cœurs sont des portes ouvertes dans leurs poitrines, et à ces portes se tiennent la raison et la passion : la raison est renforcée par l'esprit, et la passion par l'âme charnelle. Plus les humeurs naturelles sont alimentées par la nourriture, plus forte devient l'âme charnelle, et plus impétueusement la passion se répand dans les membres du corps; et dans chaque veine se produit une différente sorte de voile. Mais quand la nourriture est retirée à l'âme charnelle, elle s'affaiblit, et la raison devient plus forte, et les mystères et les signes de Dieu deviennent plus visibles, jusqu'à ce que, lorsque l'âme charnelle

est incapable d'agir, et que la passion est anéantie, chaque vain désir s'efface dans la manifestation de la Réalité, et le chercheur de Dieu parvient à réaliser totalement ce qu'il souhaite.

On rapporte qu'Abûl-'Abbâs Qassâb a dit : « *Mon obéissance et ma désobéissance dépendent de deux galettes de pain : quand je mange, je trouve en moi-même l'origine de tous les péchés; mais quand je m'abstiens de manger, je trouve en moi-même le fondement de tous les actes de piété.* » Le résultat de la faim est la contemplation de Dieu *(mushâhada)* dont le précurseur est l'ascèse *(mujâhada)*. Le rassasiement conjoint à la contemplation vaut mieux que la faim jointe à la mortification, parce que la contemplation est le champ de bataille des hommes, tandis que la mortification est le terrain de jeux des enfants.

Chapitre 22
Le huitième dévoilement concernant le pèlerinage / *hajj*

Le pèlerinage *(hajj)* est obligatoire pour chaque musulman sain d'esprit qui est en mesure de l'accomplir et qui a atteint l'âge adulte. Il consiste à revêtir l'habit du pèlerin à l'endroit convenable, à se tenir debout à 'Arafât, à circumambuler autour de la Ka'ba, et à courir entre Safâ et Marwâ. On ne doit pas pénétrer dans le territoire sacré sans être vêtu en pèlerin *(be ihrâm)*. Le territoire sacré *(haram)* est ainsi appelé parce qu'il contient la station d'Abraham *(maqâm-i Ibrâhîm)*. Abraham avait deux stations : la station de son corps, à savoir, La Mecque et la station de son âme, l'amitié.

Quiconque recherche la station corporelle d'Abraham doit renoncer à tous les désirs et plaisirs et revêtir l'habit du pèlerin et s'envelopper d'un linceul, et s'abstenir de chasser du gibier licite, et garder tous ses sens sous un contrôle strict, et être présent à 'Arafât et de là, se rendre à Muzdalifa et à Mash'ar al-Harâm[1], et ramasser des pierres et circumambuler autour de la Ka'ba et visiter Minâ et y rester trois jours et jeter des pierres de la manière

1. Tous les noms de lieux mentionnés dans ce passage, tels que 'Arafât, Safâ, Marwâ, Muzdalifa, Mash'ar al-Harâm, désignent des stations du pèlerinage à La Mecque.

prescrite, et couper ses cheveux et accomplir le sacrifice, puis remettre ses vêtements ordinaires.

Mais celui qui recherche la station spirituelle du même Abraham doit renoncer aux associations familières, et se détourner des plaisirs, et n'avoir d'autre pensée que Dieu (car il lui est interdit de se tourner vers le monde phénoménal); il doit aussi se tenir sur le 'Arafât de la connaissance mystique *(ma'rifa)*, et de là se rendre au Muzdalifa de l'amitié, et de là envoyer son cœur circumambuler autour du sanctuaire de la purification divine *(tanzîh)*, et jeter au loin les pierres de la passion et des pensées corrompues dans la Minâ de la foi, et sacrifier son âme charnelle sur l'autel de la mortification, et atteindre la station de l'intimité. Entrer dans la station corporelle vous protège des ennemis et de leurs épées, mais pénétrer dans la station spirituelle vous épargne la séparation d'avec Dieu et ses conséquences.

Muhammad ibn al-Fadl dit : « *Je suis étonné par ceux qui cherchent Sa demeure en ce monde : pourquoi ne cherchent-ils pas à Le contempler dans leurs cœurs ?* » La demeure, ils l'atteignent parfois et parfois non, mais la contemplation ils peuvent en jouir toujours. S'ils sont obligés de rendre visite à une pierre, que l'on ne regarde qu'une seule fois par an, sûrement, ils sont davantage obligés à rendre visite au sanctuaire du cœur, où on peut Le voir trois cent soixante fois en un jour et une nuit. Chaque pas du mystique est un symbole du voyage à La Mecque, et quand il parvient au sanctuaire, il obtient une robe d'honneur pour chaque pas.

Abû Yazîd dit : « *Si la récompense de quelqu'un pour adorer Dieu est retardée jusqu'au lendemain, il n'a pas adoré Dieu comme il convient aujourd'hui.* » Et Abû Yazîd dit aussi : « *A mon premier pèlerinage, je vis seulement le sanctuaire; la seconde fois, j'ai vu à la fois le sanctuaire et le Seigneur du sanctuaire; et la troisième fois, j'ai vu le Seigneur seul.* » En résumé, là où il y a mortification, il n'y a pas de sanctuaire : le sanctuaire est là où est la contemplation. A moins que l'univers tout entier soit le sanctuaire d'un homme où il se rapproche de Dieu et une chambre retirée où il jouit de l'intimité avec Dieu, il est encore un étran-

ger à l'amour divin; mais, quand il possède la vision, l'univers entier est son sanctuaire.

« *Le lieu le plus sombre du monde est la maison du Bien-Aimé sans le Bien-Aimé.* » Ce qui est véritablement précieux, ce n'est pas la Ka'ba, mais la contemplation et l'annihilation dans la demeure de l'amitié, ce dont la vue de la Ka'ba est une cause indirecte. Mais il nous faut reconnaître que chaque cause dépend de l'auteur des causes *(musabbib)*, quel que soit l'endroit caché d'où peut se manifester la providence de Dieu, et d'où le désir du chercheur peut être satisfait. Le but des mystiques, en traversant les lieux solitaires et les déserts, n'est pas le sanctuaire lui-même, car, pour un amoureux de Dieu, il est illicite de regarder Son sanctuaire. Non, leur but est un effort pour contenter leur soif de Dieu qui est insatiable, et une fusion dans un amour éternel.

Un homme alla vers Junayd. Celui-ci lui demanda : « *D'où viens-tu?* » Il répondit : « *Je suis allé en pèlerinage.* » Junayd dit : « *Depuis le moment où tu as quitté ta maison, as-tu aussi quitté tes péchés?* » Il dit : « *Non. — Alors*, dit Junayd, *tu n'es pas parti.* » Junayd demanda ensuite : « *A chaque étape où tu t'es arrêté pour la nuit, as-tu parcouru une étape dans la voie vers Dieu?* » Il répondit : « *Non. — Alors*, dit Junayd, *tu n'as pas franchi les étapes. Quand tu as revêtu l'habit du pèlerin à l'endroit convenable, as-tu rejeté les attributs de l'humanité comme tu as rejeté tes habits ordinaires? — Non. — Alors tu n'as pas revêtu l'habit du pèlerin. Quand tu te tenais debout à 'Arafât, es-tu resté un instant à contempler Dieu? — Non. — Alors, tu ne t'es pas tenu à 'Arafât. Quand tu es allé à Muzdalifa et es parvenu à ce que tu voulais, as-tu renoncé à tous tes désirs sensuels? — Non. — Alors, tu n'es pas allé à Muzdalifa. Quand tu as effectué les circumambulations autour de la Ka'ba, as-tu contemplé la beauté immatérielle de Dieu dans la demeure de la purification? — Non. — Alors, tu n'as pas effectué les circumambulations autour de la Ka'ba. Quand tu as couru entre Safâ et Marwâ, es-tu parvenu au degré de la pureté* (safâ) *et de la vertu* (muruwwat)*? — Non. — Alors, tu n'as pas couru. Lorsque tu es arrivé à Minâ, est-ce que tous tes sentiments de vanité t'ont abandonné? — Non.*

— Alors, tu n'as pas visité Minâ. Quand tu es arrivé au lieu de sacrifices et as offert un sacrifice, as-tu sacrifié les désirs sensuels? — Non. — Alors, tu n'as pas sacrifié. Quand tu as lancé les pierres, as-tu rejeté toutes les pensées sensuelles qui t'accompagnaient? — Non. — Alors, tu n'as pas lancé de pierres et tu n'as pas accompli le pèlerinage. Retourne et effectue le pèlerinage de la manière que j'ai décrite afin que tu puisses parvenir à la station d'Abraham. »

Fudayl ibn 'Iyâd dit : « *J'ai vu à 'Arafât un jeune homme qui se tenait debout en silence et qui courbait la tête tandis que tout le monde priait à haute voix, et je lui demandai pourquoi il ne priait pas comme eux. Il répondit qu'il était dans une grande détresse, ayant perdu l'état spirituel dont il jouissait auparavant, et qu'il ne pouvait prier à haute voix. Je lui dis :* "Prie, afin que grâce aux bénédictions de cette multitude, Dieu puisse accomplir ton désir." *Il était sur le point de lever les mains et de prier, quand soudain il poussa un cri et mourut aussitôt. »*

Dhu'l-Nûn l'Égyptien dit : « *A Minâ, je vis un jeune homme assis tranquillement, tandis que les gens étaient occupés aux sacrifices. Je l'observai pour savoir ce qu'il en était. Il criait :* "Ô Dieu, tout le monde offre des sacrifices. Je désire Te sacrifier mon âme; accepte-la!" *Ayant dit, il pointa son index vers sa gorge et tomba mort. »*

Les pèlerinages s'effectuent de deux manières : soit en l'absence de Dieu, soit en Sa présence. Quiconque est absent de Dieu à La Mecque se trouve dans la même situation que s'il n'avait pas quitté sa propre maison, et quiconque est présent avec Dieu dans sa propre maison, c'est comme s'il était présent à La Mecque. Le pèlerinage est un effort effectué pour obtenir la contemplation, et l'effort ne devient pas la cause directe de la contemplation, mais seulement un moyen pour y parvenir. C'est pourquoi, étant donné qu'un moyen n'a pas d'effet sur la réalité, le véritable objet du pèlerinage n'est pas de rendre visite à la Ka'ba, mais d'obtenir la contemplation de Dieu.

A présent, je vais parler de la contemplation dans une section distincte.

Le Prophète, la paix soit sur lui! a dit : « *Rendez vos ventres affamés et vos foies assoiffés, et renoncez au monde, pour pouvoir peut-être voir Dieu avec vos cœurs.* » Et il a dit : « *Adore Dieu comme si tu Le voyais, car si tu ne Le vois pas, certes Lui te voit.* »

Dieu dit à David : « *Ô David! Sais-tu ce que c'est que Me connaître?* » Il dit : « *Non.* » Dieu dit : « *C'est la vie du cœur dans la contemplation de Moi.* » Par « contemplation », les soufis entendent la vision spirituelle de Dieu en public et en privé, sans demander comment et en quelle façon. En se référant aux paroles de Dieu : « *Ceux qui disent :"Notre Seigneur est Dieu" et qui persévèrent dans la rectitude.* » (*Qor'ân*, XLI, 30). Abû'l-Abbâs ibn 'Atâ dit : « *En disant Notre-Seigneur est Dieu, ils fournissent des efforts pour devenir fermes sur le tapis de la contemplation.* »

Il y a en réalité deux sortes de contemplation. La première est le résultat d'une foi parfaite *(sihhat-i yaqîn)*, la seconde, d'un amour enivré, car le ravissement de l'amour chez un homme parvient à un tel degré que son être tout entier est absorbé dans la pensée de son Bien-Aimé et il ne voit rien d'autre.

Muhammad ibn Wâsi dit : « *Je n'ai jamais rien vu sans y voir Dieu* », c'est-à-dire, grâce à une foi parfaite. Shiblî dit : « *Je n'ai jamais rien vu sauf Dieu* », c'est-à-dire l'enivrement de l'amour et la ferveur de la contemplation. L'un voit l'acte avec son œil corporel, et, tandis qu'il regarde, contemple l'Agent avec son œil spirituel; un autre est ravi par l'amour loin de tout le reste, de sorte qu'il ne voit que l'Agent seul. La première méthode est démonstrative *(istidlâlî)*, l'autre extatique *(jadhbî)*. Dans le premier cas, une preuve manifeste est tirée des signes de Dieu; dans le second, le voyant est ravi et transporté par le désir; les preuves et les vérités sont un voile pour lui, parce que celui qui connaît une chose n'éprouve pas de respect pour une autre, et celui qui aime une chose ne regarde rien d'autre, mais renonce à discuter avec Dieu et à se mêler de Ses décrets et de Ses actions.

Dieu a dit du Prophète au moment de son Ascension : « *Son regard ne dévia pas et ne fut pas abusé* » (*Qor'ân*, LIII, 17) en raison de l'intensité de son désir de Dieu. Dieu a dit : « *Dis aux croyants de fermer les yeux* » (*Qor'ân*, XXIV, 30), c'est-à-dire, de fermer les yeux corporels aux désirs charnels et leurs yeux spirituels aux choses créées.

Celui qui est le plus sincère dans l'ascèse est le plus fermement enraciné dans la contemplation. Car la contemplation intérieure est rattachée à l'ascèse extérieure. Sahl ibn 'Abdallâh de Tustar dit : « *Si quelqu'un ferme ses yeux à Dieu un seul instant, il ne sera jamais bien guidé tout au long de sa vie.* » Regarder un autre que Dieu, c'est être remis à un autre que Dieu, et celui qui est laissé à la merci d'autres que Dieu est perdu. C'est pourquoi la vie des contemplatifs est le temps durant lequel ils jouissent de la contemplation : le temps passé à voir par les yeux *(mu'âyana)*, ils ne le considèrent pas comme la vie, car, pour eux, c'est en réalité la mort. Lorsqu'on demanda à Abû Yazîd quel était son âge, il répondit : « *Quatre ans* »; on lui dit : « *Comment est-ce possible?* » Il répondit : « *J'ai été voilé loin de Dieu par ce monde-ci pendant soixante-dix ans. Mais je L'ai vu durant les dernières quatre années : la période pendant laquelle j'étais voilé n'appartient pas à ma vie.* »

Shiblî criait dans ses prières : « *Ô mon Dieu, cache le paradis et l'enfer dans Tes lieux invisibles afin que Tu sois adoré de façon désintéressée.* » Celui qui oublie Dieu L'adore néanmoins, par la foi, parce que la nature humaine a de l'intérêt à aimer Dieu; celui qui est oublieux de Dieu est privé de Le contempler.

Le Prophète a dit à 'Aïsha qu'il ne vit pas Dieu la nuit de l'Ascension, mais Ibn 'Abbâs rapporte que le Prophète lui dit qu'il avait vu Dieu à cette occasion. Cette question demeure controversée; en affirmant qu'il n'avait pas vu Dieu, le Prophète évoquait son œil corporel; et, en disant le contraire, il pensait à son œil spirituel. Étant donné que 'Aïsha était formaliste et Ibn 'Abbâs spiritualiste, le Prophète parla à chacun d'eux conformément à leur compréhension.

Junayd dit : « *Si Dieu me disait :* "Contemple-Moi", *je répon-*

drais : "Je ne Te contemplerai pas", *parce que, dans l'amour, l'œil est autre* (que Dieu) *et étranger : la jalousie de l'altérité m'empêcherait de Le voir. Puisqu'en ce monde, j'avais coutume de Le contempler sans la médiation de l'œil, comment userais-je de cette médiation dans l'autre monde? »*

« En vérité, j'envie à mes yeux la vision de Toi,
et je ferme les yeux quand je Te regarde. »

On demanda à Junayd : « *Désires-tu voir Dieu?* » Il dit : « *Non* ». On lui demanda pourquoi. Il répondit : « *Quand Moïse le souhaita, il ne Le vit pas, et quand Muhammad ne le souhaita pas, il Le vit.* » Notre désir est le plus grand des voiles qui nous empêchent de voir Dieu; dans l'amour, l'existence de la volonté propre est une désobéissance, et la désobéissance est un voile. Quand la volonté propre disparaît en ce monde, la contemplation est atteinte, et quand la contemplation est fermement établie, il n'y a pas de différence entre ce monde-ci et l'autre.

Abû Yazîd dit : « *Dieu a des serviteurs qui deviendraient apostats s'ils étaient voilés par rapport à Lui en ce monde ou dans l'autre.* » Il les nourrit de contemplation perpétuelle et les maintient en vie avec la vie de l'amour; et quand celui qui jouit de la révélation en est privé, il devient nécessairement un apostat.

Dhu'l-Nûn dit : « *Un jour, je voyageais en Égypte; je vis des garçons qui lapidaient un jeune homme. Je leur demandai pourquoi. Ils dirent :* "Il est fou." *Je leur demandai comment sa folie se manifestait, ils me dirent qu'il prétendait voir Dieu. Je me tournai vers le jeune homme et l'interrogeai. Il répondit :* "Si, un seul instant, je ne voyais pas Dieu, je resterais voilé et ne Lui témoignerais pas d'obéissance." »

Certaines gens sont tombées dans l'erreur de supposer que la vision spirituelle et la contemplation représentent une image *(sûratî)* de Dieu, telle qu'elle est formée dans l'esprit par l'imagination, soit à l'aide de la mémoire, soit par l'intermédiaire de la raison. C'est là un anthropomorphisme *(tashbîh)* total et une erreur manifeste. Dieu n'est pas fini pour que l'imagination soit capable de

Le définir ou que l'intellect comprenne Sa nature. Tout ce que l'on peut imaginer est homogène avec l'intellect, mais Dieu n'est homogène avec rien; bien qu'en relation avec l'Éternel, tous les objets phénoménaux — qu'ils soient subtils ou grossiers — sont homogènes entre eux, en dépit de leur distinction.

La contemplation en ce monde ressemble à la vision de Dieu dans l'autre monde, et comme les compagnons du Prophète sont unanimes à penser que la vision est possible dans l'au-delà, la contemplation devient légitime ici-bas. Ceux qui parlent de la contemplation dans ce monde-ci ou dans l'autre disent seulement qu'elle est possible, non qu'ils en ont joui ou en jouissent à présent; la contemplation est un attribut du cœur *(sirr)* et ne peut être exprimée par la langue, sauf métaphoriquement. Aussi, le silence vaut mieux que la parole, car le silence est un signe de contemplation, tandis que la parole est un signe de témoignage.

Le Prophète, quand il parvenait à la proximité de Dieu, disait : « *Je ne puis dire Tes louanges* » : il se trouvait en contemplation, et la contemplation dans le degré de l'amour est unité parfaite, et toute expression extérieure dans l'unité est altérité. Puis il dit : « *Tu T'es loué Toi-même* » : Tes paroles sont à moi, et Ta louange est à moi, et je ne considère pas ma langue capable d'exprimer ce que je ressens. Comme dit le poète :

« Je désirais mon bien-aimé, mais quand je le vis,
Je fus stupéfait et ne possédai plus ni langage, ni yeux. »

Chapitre 23

Le neuvième dévoilement concernant les rapports entre compagnons, leurs règles et principes

Le Prophète a dit : « *Les bonnes manières* (husn al-adab) *font partie de la foi.* » Et il a dit : « *Mon Seigneur m'a corrigé et m'a donné une excellente correction.* » Il vous faut savoir que la bienséance et le décorum de toutes les affaires religieuses et temporelles dépendent des règles de la courtoisie *(adab)*, et que chaque situation dans laquelle les diverses catégories d'hommes sont placés possède ses propres règles.

Parmi les hommes, les bonnes manières consistent dans l'observance de la vertu *(muruuwa)*; en ce qui concerne la religion, elles consistent dans l'observance des coutumes du Prophète *(sunna)*; et en ce qui concerne l'amour, elles consistent dans l'observance du respect *(hurma)*. Ces trois catégories sont rattachées l'une à l'autre, parce que celui qui est dénué de vertu ne se conforme pas aux coutumes du Prophète, et celui qui ne se conforme pas aux coutumes du Prophète n'observe pas le respect convenable.

En matière de conduite, l'observance de la courtoisie est le résultat du respect pour l'objet du désir; et le respect pour Dieu et ses ordres provient de la piété *(taqwâ)*. Quiconque ne témoigne pas du respect dû aux signes de Dieu n'a pas de part dans la voie du soufisme; et, en aucun cas, les règles des bonnes manière-

res ne sont négligées par les chercheurs de Dieu, parce qu'ils sont habitués à de telles règles, et l'habitude est une seconde nature.

Il est impossible qu'une créature vivante soit privée de ses humeurs naturelles. C'est pourquoi, aussi longtemps que le corps humain reste en vie, les hommes sont obligés de respecter les règles de l'obéissance à Dieu, parfois avec effort *(takkalluf)* et tantôt sans effort : avec effort, quand ils sont « sobres »; mais, quand ils sont enivrés, Dieu pourvoit à ce qu'ils respectent les règles. Une personne qui néglige les règles ne peut absolument pas être un saint, car « *les bonnes manières sont caractéristiques de ce que Dieu aime* ». Quand Dieu octroie un miracle à quelqu'un, c'est une preuve qu'Il lui fait accomplir les devoirs de la religion. Ceci est opposé à l'opinion de quelques hérétiques, qui affirment que lorsqu'un homme est subjugué par l'amour, il n'est plus soumis à l'obéissance. J'expliquerai plus clairement ce sujet ailleurs.

Les règles des bonnes manières sont de trois sortes. Premièrement, celles qui sont observées envers Dieu dans l'unification *(tawhîd)*. Ici, la règle est que l'on doit se garder, en public et en privé, de tout acte irrespectueux, et que l'on doit se conduire comme si l'on se trouvait en la présence d'un roi : on rapporte dans les Traditions authentiques qu'un jour le Prophète était assis avec les jambes repliées sous lui. Gabriel vint et dit : « *Ô Muhammad, assieds-toi comme le font les serviteurs en présence de leur maître.* »

On dit que Hârith Muhâsibî ne s'adossa jamais à un mur, jour ou nuit, pendant quarante ans, et qu'il ne s'assit jamais, excepté sur ses genoux. Quand on lui demanda pourquoi il prenait tant de peine, il répondit : « *J'ai honte de m'asseoir autrement qu'un serviteur quand je contemple Dieu.* »

Moi, 'Alî ibn Uthmân al-Jullâbî, je me trouvais un jour dans un village appelé Kamand, à l'extrémité du Khorassan. Là, je vis un homme excellent et bien connu, dont le nom était Adîb-i Kamandî. Pendant vingt années, il ne s'était jamais assis, excepté dans ses prières, lorsqu'il prononçait la profession de foi. Je lui en demandai la raison. Et il répondit qu'il n'avait pas encore atteint un degré qui lui permît de s'asseoir en contemplant Dieu.

On demanda à Abû Yazîd par quels moyens il avait acquis un rang spirituel aussi élevé. Il répondit : « *Par un bon comportement envers Dieu* », c'est-à-dire, en observant les règles de la courtoisie et de la bonne conduite en privé comme en public.

Tous les êtres humains devraient apprendre de Zulaykhâ comment observer de bonnes manières en contemplant l'objet de leur adoration; car lorsqu'elle était seule avec Joseph et le suppliait d'exaucer ses désirs, elle couvrait d'abord la face de son idole, afin que celle-ci ne puisse être témoin de son manque de décence. Et quand le Prophète fut transporté au ciel lors de son Ascension, son observance de la courtoisie l'empêcha de contempler et ce monde et l'autre.

La seconde sorte de bonnes manières est celle qui est observée à l'égard de soi-même dans sa propre conduite, et qui consiste à éviter, quand on est dans sa propre compagnie, tout acte qui ne serait pas convenable dans la compagnie des autres créatures ou de Dieu : on ne doit pas prononcer des mots contraires à la vérité, en déclarant que l'on est ce que l'on n'est pas, et on doit manger peu afin d'aller rarement aux toilettes, et l'on ne doit pas jeter un regard sur ce qu'il n'est pas décent que d'autres voient. On rapporte que 'Alî ne regardait jamais sa propre nudité : il avait honte de voir en lui-même ce qui lui était interdit de voir chez autrui.

La troisième sorte de bonnes manières est celle qui est observée dans les relations sociales avec les autres. La règle la plus importante dans ces relations est de bien agir, et d'observer la coutume du Prophète chez soi et à l'étranger.

Les trois sortes de bonnes manières ne peuvent être séparées. A présent, je vais les exposer en détails, autant que possible, afin que toi et tous mes lecteurs puissent les suivre plus aisément.

Des rapports entre compagnons et des sujets qui s'y rattachent

Dieu a dit : « *Oui, le Miséricordieux accordera Son amour à ceux qui auront cru et qui auront accompli des œuvres*

bonnes » (*Qor'ân*, XIX, 96). Il les aimera et les fera être aimés, parce qu'ils accomplissent leur devoir à l'égard de leurs frères et les préfèrent à eux-mêmes. Et le Prophète a dit : « *Trois conditions rendent sincère l'amour de ton frère pour toi : que tu le salues quand tu le rencontres, que tu lui accordes place quand il s'assied à côté de toi, et que tu l'appelles par le nom qu'il préfère.* » Et Dieu a dit : « *Les croyants sont frères : établissez donc la paix entre vos frères* » (*Qor'ân*, XLIX, 10). Et le Prophète a dit : « *Ayez plusieurs frères, car votre Seigneur est bon : par générosité, Il ne punira pas Son serviteur en présence de ses frères le jour de la Résurrection.* »

Mais les rapports fraternels doivent être pour l'amour de Dieu, et non en vue de satisfaire l'âme charnelle ou un intérêt égoïste, afin qu'un homme puisse être récompensé par Dieu pour avoir observé les règles de la courtoisie. Mâlik ibn Dînâr dit à son gendre, Mughîra ibn Shu'ba : « *Si tu ne tires aucun profit religieux d'un frère et ami, renonce à sa compagnie, afin d'être sauvé.* » Associe-toi avec quelqu'un qui t'est supérieur ou quelqu'un qui t'est inférieur. Dans le premier cas, tu tireras un profit de lui, et dans les deux cas le bénéfice sera mutuel, étant donné que chacun apportera à l'autre[1]. Ainsi le Prophète a dit : « *La piété consiste à instruire celui qui est ignorant.* »

Et Yahyâ ibn Mu'âdh (al-Râzî) dit : « *C'est un mauvais ami que celui à qui tu as besoin de dire "Souviens-toi de moi dans tes pensées"* (parce qu'un homme doit toujours prier pour quelqu'un avec qui il s'est associé, ne fût-ce qu'un moment); *et c'est un mauvais ami que celui avec lequel on ne peut vivre excepté à la condition de le flatter* (parce que la sincérité est impliquée dans le principe des rapports fraternels); *et c'est un mauvais ami que celui à qui il te faut t'excuser pour une faute que tu as commise* (parce que les excuses sont formulées par les étrangers, et dans les rapports fraternels, il est mal d'être en de tels termes). »

Le Prophète a dit : « *Un homme suit la religion de son ami,*

1. En effet, l'un apportera son savoir et, de ce fait, il lui sera octroyé en retour un mérite.

soyez donc vigilants pour vos liens d'amitié. » S'il s'associe avec les hommes bons, leur société le rendra bon, même s'il est mauvais; et s'il s'associe avec les méchants, il sera méchant, bien qu'il soit bon, car il consentira à leur méchanceté.

On rapporte qu'un homme dit, tandis qu'il circumambulait autour de la Ka'ba : « *Ô mon Dieu, rendez bons mes frères!* » Quand on lui demanda pourquoi il n'implorait pas ce don pour lui-même en un tel lieu, il répondit : « *J'ai des frères chez qui je retournerai; s'ils sont bons, je serai bon avec eux, et s'ils sont méchants, je serai méchant avec eux.* »

Les shaykhs soufis exigent entre eux l'accomplissement des devoirs de la fraternité, et enjoignent à leurs disciples de les imiter, de sorte que parmi eux la fraternité est devenue comme une obligation religieuse. Les shaykhs ont écrit de nombreux livres expliquant les règles de la fraternité soufie; par exemple, Junayd a composé un ouvrage intitulé *Tashîh al-irâdat* (« La correction des relations ») et Ahmad ibn Khadrûya de Balkh un autre, intitulé *Al-Rî'âyat bi-huqûq Allâh* (« L'observance de ce qui est dû à Dieu ») et Muhammad ibn 'Ali de Tirmidh un autre, intitulé *Adab al-Murîdîn* (« Règles de conduite des disciples »). D'autres importants traités sur ce sujet ont été écrits par Abû'l-Qâsim al-Hakim, Abû Bakr al-Warrâq, Sahl ibn 'Abdallâh al-Tustarî, Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî et le maître Abû'l-Qâsim Qushayrî. Tous ces écrivains sont de grandes autorités en matière de soufisme, mais je désire que mon livre puisse permettre à quiconque le possède de se dispenser d'autres ouvrages et, comme je l'ai dit dans la préface, qu'il soit suffisant en lui-même pour toi et pour tous ceux qui étudient la doctrine soufie. Je vais maintenant classer en chapitres séparés leurs différentes règles de discipline concernant la conduite.

Des règles de la conduite fraternelle

Puisque vous avez compris que le plus important pour le disciple est la conduite fraternelle, l'accomplissement de son obligation lui incombe nécessairement. La solitude est fatale pour le

novice, car le Prophète a dit : « *Satan est avec le solitaire; mais il est éloigné de deux qui sont ensemble.* » Et Dieu a dit : « *Il n'y a pas d'entretien à trois où Dieu ne soit le quatrième* » (*Qor'ân*, LVIII, 7).

J'ai lu dans les « Anecdotes » qu'un disciple de Junayd s'imaginait qu'il était parvenu au degré de la perfection et qu'il valait mieux pour lui être seul. Il alla en retraite et s'éloigna de la compagnie de ses frères. A la tombée de la nuit, un chameau lui apparut et il lui fut transmis qu'il l'emporterait au paradis : montant sur lui, il fut conduit dans un domaine agréable avec des habitants très beaux, des aliments délicieux et des ruisseaux, et il resta là jusqu'à l'aurore; puis il s'endormit et, en se réveillant, se trouva à la porte de sa cellule. Ces expériences le remplirent de fierté et il ne put s'empêcher de s'en vanter. Quand Junayd entendit l'histoire, il se rendit aussitôt à la cellule de son disciple, et reçut de lui un compte rendu détaillé de ce qui s'était passé. Il lui dit : « *Ce soir, quand tu arriveras à cet endroit, souviens-toi de prononcer trois fois : "Il n'y a de force ni de pouvoir qu'en Dieu, le Sublime, le Grand."* » Cette nuit-là, il fut transporté comme la veille, et bien que dans son cœur il ne crût pas Junayd, pour s'éprouver lui-même, il répéta trois fois les paroles. La foule autour de lui cria et s'évanouit, et il se retrouva assis sur un tas d'ordures parmi des ossements pourris. Il reconnut sa faute, se repentit et revint dans la compagnie de ses frères.

Le principe des soufis concernant les relations fraternelles est qu'ils doivent agir envers chacun selon son degré. Ainsi, ils traitent les vieillards avec respect, comme des pères; ceux de leur propre espèce avec une aimable familiarité, comme des frères; et les jeunes gens avec affection, comme des fils. Ils renoncent à la haine, l'envie et la malice, et ne refusent de quiconque une admonestation sincère. Dans les relations fraternelles, il n'est pas permis de parler en mal d'un absent ou de se conduire de façon malhonnête, ou de s'opposer les uns les autres en raison d'un mot ou d'une action quelconque; des relations qui ont commencé pour l'amour de Dieu ne doivent pas être détruites par des mots ou des actions humaines.

L'auteur dit : j'ai demandé au grand shaykh Abû'l-Qâsim Gurgânî quelles obligations étaient impliquées dans les relations fraternelles. Il répondit : « *Cela implique que vous ne recherchiez pas votre propre intérêt; tous les maux des relations proviennent de l'égoïsme. La solitude vaut mieux pour un homme égoïste. Celui qui néglige ses propres intérêts et s'occupe des intérêts de ses compagnons est un véritable ami.* »

Un derviche raconte ce qui suit : « *Un jour, je partis de Kûfa pour me rendre à La Mecque. En route, je rencontrai Ibrâhîm Khawwâs et le suppliai de me laisser l'accompagner. Il dit :* "Dans les relations fraternelles, il est nécessaire que l'un commande et l'autre obéisse. Que choisis-tu?" *Je répondis :* "C'est toi qui commanderas." *Il dit :* "A présent, ne manque pas d'obéir à mes ordres." *Lorsque nous arrivâmes à l'étape, il m'ordonna de m'asseoir et lui-même tira de l'eau du puits et, comme il faisait froid, il ramassa des brindilles et alluma un feu, et chaque fois que j'essayais de l'aider, il m'ordonnait de m'asseoir. A la tombée de la nuit, il se mit à pleuvoir très fort. Il enleva son froc et le tint au-dessus de ma tête toute la nuit. J'avais honte, mais ne pouvais protester à cause de la condition qui m'avait été imposée. Quand vint le matin, je dis :* "Aujourd'hui, c'est mon tour de commander." *Il dit :* "Très bien." *Dès que nous arrivâmes à l'étape, il se mit à effectuer les même services qu'avant et, lorsque je lui prescrivais de ne pas désobéir à mes ordres, il répliquait que c'est un acte de désobéissance de se laisser servir par son commandant. Il continua à se conduire de cette manière jusqu'à ce que nous soyons parvenus à La Mecque; alors, je me sentis si honteux que je m'enfuis loin de lui. Il m'aperçut cependant, à Minâ, et me dit :* "Mon fils, quand tu t'assoiras avec des derviches, traite-les de la même façon que je t'ai traité." »

Uns ibn Mâlik a dit : « Dix ans, j'étais au service du Prophète — que la paix soit sur lui! — Par Dieu, jamais il ne m'a adressé une parole dure et jamais, quoi que j'aie fait, il ne m'a adressé d'ordre ni de reproche. »

Les derviches sont divisés en deux catégories : les résidents *(muqîmân)* et les voyageurs *(musâfirân)*. Selon la coutume des shaykhs,

les derviches qui voyagent doivent considérer le résident comme supérieur à eux-mêmes, parce qu'ils vont çà et là dans leur propre intérêt, tandis que les derviches résidents se sont établis au service de Dieu : dans la catégorie des voyageurs se trouve le signe de la recherche; dans l'autre catégorie, le signe de l'arrivée; ceux qui ont trouvé et se sont fixés sont supérieurs à ceux qui sont encore en train de chercher. De même, les derviches résidents devraient considérer ceux qui voyagent comme supérieurs à eux-mêmes, parce qu'ils sont encombrés de biens terrestres, tandis que les derviches qui voyagent en sont détachés, ils sont en recherche, tandis que les autres sont stationnaires. Et aussi, les vieillards devraient préférer les jeunes à eux-mêmes, parce qu'ils sont plus nouveaux en ce monde et leurs péchés sont moins nombreux; et les jeunes hommes devraient préférer les vieillards à eux-mêmes, parce qu'ils les surpassent en dévotion et en service.

Section

La culture signifie en réalité « *la réunion de qualités vertueuses* », bien qu'en langage ordinaire est appelé « cultivé » celui qui est familier avec la philologie et la grammaire arabes. Mais les soufis définissent la culture comme « *le fait de connaître les qualités méritoires* », et disent que cela signifie « *agir convenablement à l'égard de Dieu en public et en privé* »; si l'on agit ainsi, on est « cultivé », même si l'on est un étranger (c'est-à-dire un non-Arabe); et sinon, on est le contraire. Ceux qui possèdent la connaissance sont dans chaque cas plus honorés que ceux qui possèdent l'intelligence.

On demanda à un shaykh : « *Qu'implique la culture?* » Il dit : « *Je vous répondrai en citant une définition que j'ai entendue :* "Si vous parlez, vos paroles seront sincères, et si vous agissez vos actions seront justes." » Et quoi qu'il soit difficile de dire la vérité, il faut pourtant agir en ce sens. Quand on parle, il faut être sincère; et quand on se tait, il faut avoir une raison pour

être silencieux. Une excellente distinction a été exprimée par shaykh Abû Nasr Sarrâj, l'auteur des *Luma'*, qui a dit : « *En ce qui concerne la culture, il existe trois catégories de gens. Tout d'abord, les gens du monde, dont la culture consiste principalement en éloquence, rhétorique, poésie arabe, connaissance des sciences. En second lieu, les hommes religieux, dont la culture consiste essentiellement à discipliner l'âme charnelle et corriger les sens, observer les prescriptions légales et renoncer aux désirs. La troisième catégorie, celle des hommes de l'élite, dont la culture consiste surtout en pureté spirituelle, à veiller sur leurs cœurs, à tenir leurs promesses et à préserver l'"état" spirituel dans lequel ils se trouvent, à mépriser les suggestions extérieures et à agir avec bienséance dans la recherche de Dieu, dans les états de présence et dans les étapes de la proximité* (avec Dieu). » Cette parole est exhaustive. Nous développerons les différents sujets qu'elle comporte.

Des règles de conduite entre les résidents

Les derviches qui choisissent de résider en un lieu et non de voyager sont obligés de respecter les règles suivantes de discipline. Quand un voyageur vient chez eux, ils doivent le rencontrer avec joie, le recevoir avec respect et le traiter comme un hôte honoré et placer librement devant lui tout ce qu'ils ont comme nourriture, modelant leur comportement sur celui d'Abraham. Ils ne doivent pas demander d'où il vient, ni où il va, ou quel est son nom, mais doivent considérer qu'il vient de Dieu et va vers Dieu et que son nom est « serviteur de Dieu »; ensuite, ils doivent voir s'il désire être seul ou en compagnie : s'il désire être seul, ils doivent lui donner une chambre vide; et, s'il préfère la compagnie, ils doivent se réunir avec lui, sans cérémonie, d'une manière amicale et sociable. Quand il pose sa tête sur l'oreiller le soir, le derviche résident doit offrir de lui laver les pieds. Mais si le voyageur ne le lui permet pas et dit qu'il n'est pas accoutumé à cela, le résident ne doit pas insister, de peur de l'ennuyer.

Le lendemain, il doit lui offrir un bain, et l'emmener au hammam le plus propre possible, et empêcher ses vêtements de se salir dans les latrines du hammam et s'occuper personnellement de lui, avec zèle, afin de le purifier de toutes taches, et frotter son dos et ses genoux et la plante de ses pieds et ses mains; il n'est pas obligé d'aller plus loin dans le service. Et si le derviche résident a suffisamment de moyens, il doit fournir un nouveau vêtement à son hôte; autrement, il n'a pas à s'en inquiéter, mais il doit nettoyer les vêtements de son hôte de sorte qu'il puisse les remettre en sortant du bain.

Si le voyageur reste deux ou trois jours, il doit être invité à rendre visite à tout maître spirituel ou imâm qui se trouve dans la ville, mais il ne doit pas être obligé à rendre de telles visites, contre son penchant, parce que ceux qui cherchent Dieu ne sont pas toujours maîtres de leurs propres sentiments : on demanda à Ibrâhîm Khawwâs qu'il raconte ce qui lui était arrivé de plus étrange au cours de ses voyages. Il répondit : « *Le plus étrange, c'est qu'un jour je vis le prophète Khidr qui me demanda de l'accompagner. Je ne le désirais pas, car à ce moment-là, je ne voulais pas que mes pensées soient occupées à un autre que Dieu.* »

Certainement, il n'est pas juste qu'un derviche résident emmène un voyageur rendre visite à des gens du monde ou assister à leurs fêtes, à leurs cérémonies de deuil, ou rester auprès du lit de leurs malades; et si un résident espère utiliser un voyageur comme instrument de mendicité, et qu'il le conduit de maison à maison, il vaudrait mieux qu'il s'abstienne de le servir plutôt que de le soumettre à l'humiliation. Et pour moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, de tous les ennuis et inconvénients que j'ai subis pendant mes voyages, aucun n'était pire que d'être emmené, jour après jour, par des serviteurs ignorants et des derviches impudents, et conduit de la maison de tel ou tel *khodja* à la maison de tels ou tels *dihqân* (gens riches) tandis que, bien que d'accord en apparence, j'éprouvais une grande répugnance à aller avec eux. Je fis vœu alors que, si je devenais un résident, je ne me conduirais pas de cette façon avec les voyageurs. Rien de ce qui provient de l'association avec des personnes de mauvaises manières n'est plus utile

que d'apprendre que l'on doit supporter leur comportement désagréable et ne pas l'imiter.

Par ailleurs, si un derviche voyageur gagne la confiance d'un résident, reste avec lui quelque temps, et lui demande de rencontrer des gens, le résident est obligé de lui accorder ce qu'il désire; mais si le voyageur est un imposteur à l'esprit vil, le résident ne doit pas agir avec bassesse afin d'obéir à ses exigences impossibles, car ce n'est pas la façon d'être de ceux qui sont dévoués à Dieu. Quel besoin a un derviche de s'associer avec des gens pieux s'il a encore besoin de vanités mondaines? Qu'il aille au bazar et achète et vende, ou qu'il ait un poste à la cour du sultan. On raconte que lorsque Junayd et ses disciples étaient assis, occupés à quelque discipline ascétique, un derviche voyageur entra. Ils se donnèrent de la peine pour le recevoir et placèrent de la nourriture devant lui. Il dit : « *Je désire encore telle chose.* » Junayd lui dit : « *Tu dois aller au bazar, car tu es un homme du marché, non de la mosquée et de la cellule.* »

Une fois, je partis de Damas avec deux derviches pour rendre visite à Ibn al-'Alâ qui vivait dans la campagne près de Ramla : en route, nous décidâmes que chacun de nous réfléchirait à la question qui nous préoccupait, afin que ce vénérable maître nous révèle nos pensées secrètes et résolve nos difficultés. Je me dis à moi-même : « Je lui demanderai des poèmes et invocations mystiques *(Munâjât)* de Husayn ibn Mansûr al-Hallâj. » L'un de mes compagnons dit : « *Je lui demanderai de prier pour que la maladie de ma rate* (tihâl) *guérisse* »; et l'autre dit : « *Je lui demanderai une sorte de* halwâ (sucrerie). » Avant que nous arrivâmes, Ibn al-'Alâ avait ordonné qu'un manuscrit des prières d'al-Hallâj soit préparé; et dès que nous arrivâmes, il le plaça devant moi, il posa sa main sur le ventre du malade, de sorte qu'il fut guéri et il dit à l'autre derviche : « *La* halwâ *que tu désires est mangée par les gens rapaces; tu es habillé comme un saint, et l'habit d'un saint ne s'accorde pas avec l'appétit d'un rapace. Choisis l'un ou l'autre.* »

En résumé, le résident n'est pas obligé de prêter attention au derviche voyageur, à moins que l'attention de ce dernier ne soit

consacrée entièrement à Dieu. S'il est occupé de ses propres intérêts, il est impossible qu'un autre l'aide à satisfaire ses volontés, car les derviches sont des guides *(râhbarân)* et non des brigands *(râhburân)* l'un pour l'autre. Tant que quelqu'un persévère dans une réclamation égoïste, son ami doit lui résister, mais, s'il y renonce, alors son ami doit la satisfaire.

Dans les Traditions du Prophète, il est rapporté qu'il établit des liens fraternels entre Salmân al-Fârisî et Abû Dharr Ghifârî, qui étaient tous deux des hommes éminents parmi les « gens du Banc » *(ahl-i suffa)* et de grands mystiques. Un jour que Salmân était venu rendre visite à Abû Dharr à sa maison, l'épouse d'Abû Dharr se plaignit à lui que son mari ne mangeait pas le jour, ni ne dormait la nuit. Salmân lui dit d'aller chercher de la nourriture et dit à Abû Dharr : « *Ô mon frère, je désire que tu manges, étant donné que ce jeûne n'est pas obligatoire pour toi.* » Abû Dharr obéit. Et le soir, Salmân dit : « *Ô mon frère, je te supplie de dormir : ton corps et ta femme ont des droits sur toi, aussi bien que ton Seigneur.* » Le lendemain, Abû Dharr se rendit chez le Prophète qui lui déclara : « *Je te répète ce que Salmân t'a dit hier : en vérité, ton corps a des droits sur toi.* » Étant donné qu'Abû Dharr avait renoncé à ses propres plaisirs, Salmân le persuada de les satisfaire.

Tout ce que vous faites conformément à ce principe est juste et inattaquable. Jadis, en Iraq, j'étais fièvreusement occupé à rechercher la richesse et à la gaspiller, et je me trouvai plongé dans les dettes. Tous ceux qui avaient des besoins se tournaient vers moi, et j'étais troublé, ne sachant pas comment satisfaire leurs désirs. Un grand personnage m'écrivit ce qui suit : « *Prends garde à ne pas distraire ton esprit de Dieu en satisfaisant les désirs de ceux qui sont absorbés dans les vanités. Si tu trouves quelqu'un dont l'esprit est plus noble que le tien, tu peux à bon droit distraire ton propre esprit pour donner de la paix au sien. Sinon, ne te fais pas de soucis, car Dieu suffit à Ses serviteurs.* » Ces paroles m'apportèrent un soulagement immédiat.

Leurs règles de conduite durant les voyages

Quand un derviche choisit de se déplacer, non de rester en séjour, il doit suivre les règles suivantes. Tout d'abord, il doit voyager pour l'amour de Dieu, non pour son plaisir, et, de même qu'il voyage extérieurement, il doit fuir intérieurement loin de ses désirs sensuels; et il doit se garder toujours dans un état de pureté et ne pas négliger ses dévotions; et le but de son voyage doit être, soit le pèlerinage, soit la guerre contre les Infidèles, ou de visiter un lieu saint, ou de chercher un enseignement, ou la connaissance ou la tombe d'un élu de Dieu; autrement, son voyage sera fautif.

Et il ne peut se déplacer sans une *muraqqa'a* (froc rapiécé), un tapis de prière, un baquet, une corde, une paire de souliers ou de sandales, et un bâton; le froc rapiécé pour couvrir sa nudité, le tapis pour prier, le baquet pour se laver, et le bâton pour se protéger des attaques et pour d'autres utilités.

Si quelqu'un emporte d'autres objets, en vue de se conformer à la *sunna* (coutume du Prophète), tels qu'un peigne, des ciseaux à ongles, une aiguille et une petite boîte de collyre, il agit convenablement. Si, toutefois, quelqu'un emporte plus que ce que nous avons mentionné, nous devons considérer quelle est sa « station » : si c'est un novice, chaque objet sera une chaîne et une pierre d'achoppement et un voile, et cela lui donnera les moyens de montrer de la vanité, mais s'il est un adepte fermement établi, il peut emporter tous ces articles et même davantage.

J'ai entendu l'histoire suivante du shaykh Abû Muslim Fâris ibn Ghâlib al-Fârisî : « *Un jour,* dit-il, *j'ai rendu visite au shaykh Abû Sa'id ibn Abi'l-Khayr. Je le trouvais dormant sur un lit avec quatre coussins, l'une de ses jambes jetée au travers de l'autre; et il était vêtu de fine toile égyptienne. Mon vêtement était si sale qu'il ressemblait à du cuir, et mon corps était émacié par les austérités. En regardant Abû Sa'id, un sentiment de scepticisme s'empara de moi. Je me dis à moi-même : "Il est un derviche, et moi aussi, cependant, il est immergé dans tout ce luxe, et moi dans cette mortification." Abû Sa'id devina aussitôt mes pensées*

et se rendit compte de ma vanité : "Ô Abû Muslim, *dit-il,* dans quel livre as-tu lu qu'un homme vaniteux est un derviche? Puisque je vois Dieu en toutes choses, Dieu me place sur un trône, et puisque tu te vois toi-même en toutes choses, Dieu te garde dans l'affliction : mon lot est la contemplation, tandis que le tien est la mortification. Ce sont deux étapes parmi d'autres sur le chemin de Dieu, mais Dieu est bien au-delà, et un derviche est mort par rapport à tous les degrés, et libéré de tous les états." *En entendant ces mots, je perdis conscience et le monde entier devint sombre à mes yeux. Quand je revins à moi, je me repentis et il accepta mon repentir. Alors, je dis :* "Ô shaykh, donne-moi la permission de partir, car je ne puis supporter ta vue." *Il répondit :* "Ô Abû Muslim, tu dis la vérité." » *Ensuite, il dit ce distique :*

« Ce que mon oreille était incapable d'entendre par ouï-dire,
Mon œil le contempla en fait tout à coup. »

Le derviche en voyage doit toujours observer la coutume du Prophète, et quand il arrive à la maison d'un résident, il doit entrer respectueusement en sa présence, et le saluer; et il doit retirer le soulier de son pied gauche : ainsi procédait le Prophète; et quand il remet ses souliers, il doit d'abord mettre le soulier appartenant à son pied droit; il doit se laver les pieds avant de prier, puis exécuter deux *rakats.* Ensuite, il doit accomplir les devoirs religieux qui incombent aux derviches. Il ne doit en aucun cas se mêler des agissements des résidents, ou se conduire de façon inconsidérée envers quiconque, ou parler des difficultés rencontrées au cours de ses voyages, ou discourir sur les sciences (religieuses), ou raconter des anecdotes, ou rapporter des traditions quand il se trouve en compagnie, car tout cela est un signe de vanité. Il doit être patient quand il est agacé par des imbéciles et doit les supporter par amour pour Dieu, car, dans la patience, il y a de nombreuses bénédictions.

Si les résidents ou leurs serviteurs l'invitent à les accompagner pour rendre visite aux gens de la ville, il doit accepter s'il le peut. Mais, dans son cœur, il devrait ne pas aimer rendre de telles mar-

ques de respect aux gens du monde, tout en excusant le comportement de ses frères qui agissent ainsi. Il doit prendre garde à ne pas les ennuyer en leur demandant l'impossible et il ne doit pas les traîner à la cour du sultan, dans le dessin de rechercher un vain plaisir pour lui-même.

Les derviches, voyageurs aussi bien que résidents, doivent toujours dans leurs relations fraternelles, s'efforcer de plaire à Dieu, et avoir confiance l'un envers l'autre, et ne pas dire du mal d'un compagnon en sa présence ni derrière son dos; les véritables mystiques, en regardant l'acte voient l'Agent, et étant donné que chaque être humain, quel qu'il soit — fautif ou sans faute, voilé ou illuminé — appartient à Dieu et est Sa créature, s'opposer à un acte humain, c'est s'opposer à l'Agent divin.

Si l'on considère les créatures de Dieu avec une véritable compréhension, on s'aperçoit qu'elles sont toutes voilées, soumises et faibles, et chacune d'elles ne peut agir que comme il convient à sa nature. Les créatures n'ont aucun pouvoir dans le royaume de Dieu, et la possibilité d'effectuer des changements n'appartient qu'à Lui.

Des règles alimentaires

Les hommes ne peuvent se dispenser de nourriture, mais la vertu morale exige qu'ils ne mangent ni ne boivent avec excès. Shâfi'î dit : « *Celui qui pense à ce qui entre dans son ventre, ne vaut pas plus que ce qui en sort.* » Rien n'est plus nuisible à un novice dans le soufisme que de trop manger. J'ai lu dans les « Anecdotes » qu'on demanda à Abû Yazîd pourquoi il prisait tant la faim. Il répondit : « *Parce que si Pharaon avait eu faim, il n'aurait pas dit :* "Je suis votre Seigneur suprême", *et si Qarun* (Coré) *avait eu faim, il n'aurait pas été rebelle.* » Tha'laba fut loué par tous tant qu'il fut affamé, mais quand il mangea son content, il manifesta de l'hypocrisie (voir *Qor'ân*, IX, 76).

Sahl ibn 'Abdallâh al-Tustarî a dit : « *A mon avis, un ventre plein de vin vaut mieux qu'un ventre rempli de nourriture licite.* » Quand on lui en demanda la raison, il répondit : « *Quand le*

ventre d'un homme est rempli de vin, son intelligence est obnubilée et la flamme des désirs charnels est éteinte, et les gens sont en sécurité par rapport à sa main et à sa langue; mais, quand son ventre est rempli de nourriture licite, il désire l'impossible et son désir grandit et son âme charnelle se met à rechercher ses plaisirs. »

Les shaykhs ont dit, décrivant les soufis : « *Les soufis mangent comme des hommes malades, dorment comme des hommes naufragés, et parlent comme celui dont les enfants sont morts.* » C'est une règle obligatoire qu'ils ne doivent pas manger seuls, mais qu'ils doivent partager généreusement leur nourriture entre eux, et que, quand ils sont assis à table, ils ne doivent pas être silencieux mais doivent commencer en disant : « *Au Nom de Dieu* »; ils ne doivent pas poser ou soulever quoi que ce soit de manière à offenser leurs camarades, et ils doivent plonger la première bouchée dans le sel et se comporter correctement avec leurs amis.

Sahl ibn 'Abdallâh (al-Tustarî), interrogé sur la signification du verset « *En vérité, Dieu ordonne l'équité et la bienfaisance* » (*Qor'ân*, XVI, 92), répondit : « *L'équité consiste à agir de façon juste avec un ami en ce qui concerne une bouchée de nourriture, et la bienfaisance consiste à considérer qu'il a plus de droit à cette bouchée que vous-même.* » Mon shaykh avait coutume de dire : « *Je m'étonne de l'imposteur qui déclare avoir renoncé au monde, et qui s'inquiète d'une bouchée de nourriture.* »

En outre, le soufi doit se servir de sa main droite pour manger, et ne regarder que sa propre part et, en mangeant, il ne doit pas boire, à moins d'avoir extrêmement soif, et s'il boit, il doit boire seulement ce qui humidifiera son foie. Il ne doit pas manger de grosses bouchées, et doit bien mâcher ses aliments et ne pas se hâter; autrement, il agirait contrairement à la coutume du Prophète, et souffrirait probablement d'indigestion. Quand il a fini de manger, il doit louer Dieu et se laver les mains.

Si deux ou trois personnes, ou davantage, appartenant à une communauté de derviches, se rendent à un dîner et mangent sans en informer leurs frères, selon certains shaykhs, cela est illicite et constitue une faute contre la fraternité; mais quelques-uns

considèrent que cela est permis lorsqu'un certain nombre de personnes agissent ainsi en union, et d'autres l'autorisent dans le cas d'une personne isolée, sous prétexte qu'elle n'est pas obligée d'agir avec justice quand elle est seule, mais seulement quand elle se trouve en compagnie; étant seul, cet homme est dispensé des obligations de l'association et n'est pas responsable pour son acte. Or, le principe le plus important à ce propos est que l'invitation d'un derviche ne doit pas être déclinée, et que l'invitation d'un homme riche ne doit pas être acceptée.

Les derviches ne doivent pas se rendre dans les maisons des hommes riches ni leur demander quoi que ce soit : une telle conduite est démoralisante pour les soufis, parce que les gens du monde ne sont pas en termes d'intimité avec les derviches. Toutefois, beaucoup d'argent ne rend pas un homme « riche », et peu de biens ne le rend pas « pauvre ». Personne reconnaissant que la pauvreté est meilleure que la richesse n'est « riche », même s'il est un roi, et quiconque n'admet pas la pauvreté est « riche », même s'il est dans le besoin.

Quand un derviche participe à une fête, il ne doit pas se contraindre à manger ou à ne pas manger, mais doit se comporter conformément à ses sentiments du moment. Si l'hôte est un intime *(mahram)* de l'invité, ce dernier, s'il est marié, peut emporter chez lui une part du festin; s'il n'est pas un intime, cela ne lui est pas permis. Mais dans tous les cas, mieux vaut ne rien emporter : Sahl ibn 'Abdallâh (al-Tustarî) a dit : « *Emporter des provisions est honteux.* »

Des règles de la marche

Dieu a dit : « *Et les serviteurs du Miséricordieux sont ceux qui marchent humblement sur la terre* » (*Qor'ân*, XXV, 63). Le chercheur de Dieu, quand il marche, doit savoir, à chaque pas, si ce pas est pour lui-même ou pour Dieu : si c'est pour lui-même, il doit demander pardon, et si c'est pour Dieu, il doit persévérer, afin que la bénédiction soit accrue.

Un jour, Dâwûd Tâ'î avait absorbé un remède; on lui dit :

« *Va dans la cour de cette maison afin que le bon effet de ce remède devienne apparent.* » Il répondit : « *J'ai honte qu'au jour du Jugement, Dieu me demande pourquoi j'ai fait quelques pas pour mon plaisir. Dieu le Tout-Puissant a dit :* "Et leurs pieds témoignent de ce qu'ils ont accompli" (*Qor'ân*, XXXVI, 65). »

C'est pourquoi le derviche doit marcher de façon circonspecte, la tête baissée en méditation, et ne regarder dans aucune direction, sauf en face de lui. Si quelqu'un le croise en chemin, il ne doit pas s'écarter de lui en vue de protéger son vêtement, car tous les musulmans sont propres et leurs habits aussi; un tel acte est pure vanité et ostentation. Si cependant la personne qui le rencontre est un incroyant, ou qu'elle est sale, il doit prendre ses précautions. Et quand il marche avec une certain nombre de personnes, il ne doit pas essayer de marcher à leur tête, ce serait un excès de vanité; il ne doit pas non plus s'efforcer de marcher derrière eux, ce serait un excès d'humilité, et l'humilité dont on est conscient est une vanité; il doit garder ses sandales et ses souliers aussi propres que possible pendant la journée, afin que Dieu, grâce à ce mérite, l'aide à rester pur. Et quand un derviche se trouve accompagné d'une ou plusieurs personnes, il ne doit pas s'arrêter en chemin pour parler à quelqu'un en laissant les autres attendre. Il doit marcher tranquillement et ne pas se hâter, de peur que sa marche ne ressemble à celle des gens avides; il ne doit pas non plus marcher lentement, pour ne pas ressembler aux vaniteux; et il doit marcher résolument.

En résumé, la marche du chercheur de Dieu doit toujours être de telle sorte que si quelqu'un lui demande où il va, il puisse répondre fermement : « *Oui, je vais aller vers mon Seigneur, Il me guidera* » (*Qor'ân*, XXXVII, 99). Autrement, sa marche sera une malédiction pour lui, car les pas corrects *(khatawât)* proviennent des pensées justes *(khatarât)* : si ses pensées sont concentrées sur Dieu, ses pieds suivront ses pensées.

On rapporte qu'Abû Yazîd a dit : « *La marche inconsidérée d'un derviche est le signe qu'il est insouciant de Dieu, car tout ce qui existe est atteint par deux pas : un pas dû au destin, et l'autre pas dû à l'observance des commandements de Dieu.* » La

marche du chercheur est le signe qu'il parcourt une certaine distance, et comme la proximité de Dieu n'est pas une question de distance, pourquoi le chercheur traverserait-il des déserts, s'il n'a besoin de rien d'autre que rester en repos en quelque lieu?

Des règles du sommeil, en voyage et chez soi

Il y a une grande différence d'opinion parmi les shaykhs à ce sujet. Certains disent qu'il n'est pas permis à un débutant de dormir, excepté quand il est dominé par le sommeil, car le Prophète a dit : « *Le sommeil est le père de la mort* », et comme la vie est un bienfait octroyé par Dieu, tandis que la mort est une affliction, la première doit être plus excellente que la seconde. On rapporte que Shiblî a dit : « *Dieu m'a regardé et m'a dit :* "Celui qui dort est insouciant, et celui qui est insouciant est voilé." »

D'autres encore pensent qu'un débutant peut dormir quand il le veut, et même s'obliger à dormir après s'être conformé aux prescriptions divines, car le Prophète a dit : « *La plume n'enregistrera pas les mauvaises actions du dormeur jusqu'à ce qu'il s'éveille, ou du garçon jusqu'à ce qu'il arrive à la puberté, ou du fou jusqu'à ce qu'il recouvre ses esprits.* » Quand un homme est endormi, les autres sont à l'abri de ses mauvaises actions, il est privé de sa volonté personnelle et son âme charnelle est empêchée d'obtenir ce qu'elle désire, et les anges qui enregistrent cessent d'écrire; sa langue ne profère aucun mensonge ni ne rapporte du mal des absents, et sa volonté ne met pas son espoir dans la vanité et l'ostentation : « *Il ne possède pour lui-même ni malheur, ni bonheur, ni mort, ni vie, ni résurrection.* » Ainsi, Ibn 'Abbâs dit : « *Rien n'est plus désagréable à Iblis que le sommeil d'un pécheur; chaque fois que le pécheur dort, Iblis dit :* "Quand va-t-il s'éveiller et se lever pour désobéir à Dieu?" »

C'était là un sujet de controverse entre Junayd et 'Alî ibn Sahl as-Isfâhânî. Ce dernier écrivit à Junayd une très belle lettre, que j'ai entendu lire, où il est écrit que le sommeil égale l'insouciance,

et que le repos incite à se détourner de Dieu; l'amoureux ne doit ni dormir ni se reposer, jour ou nuit, autrement il perdra l'objet de son désir; il s'oubliera lui-même et négligera son état spirituel, et ne parviendra pas à Dieu, comme Dieu a dit à David : « *Ô David, celui qui prétend M'aimer et dort quand la nuit arrive est un menteur.* » Junayd répondit à cette lettre : « *Notre état de veille consiste dans nos actes de dévotion envers Dieu, tandis que notre sommeil est l'acte de Dieu envers nous : ce qui provient de Dieu pour nous sans notre volonté est plus parfait que ce qui procède de nous vers Dieu avec notre volonté. Le sommeil est un don que Dieu accorde à Ses amis.* »

Cette question dépend de la doctrine de la sobriété et de l'ivresse, que j'ai longuement étudiée ci-dessus. Il est remarquable que Junayd, qui était lui-même un homme « sobre », soit ici favorable à l'ivresse. Sans doute était-il en état de ravissement au moment où il écrivit, et son état a dû s'exprimer dans ces paroles; ou bien, l'hypothèse contraire pourrait être vraie : le sommeil est de l'ordre de la sobriété, tandis que l'état de veille est analogue à l'ivresse, car le sommeil est un attribut de l'humanité; et un homme est « sobre » tant qu'il se trouve sous l'influence de ses attributs; l'état de veille, en revanche, est un attribut de Dieu et quand un homme transcende ses propres attributs, il est transporté.

J'ai rencontré un certain nombre de shaykhs qui sont d'accord avec Junayd pour préférer le sommeil à la veille : ils rappellent que les visions des saints et de la plupart des prophètes adviennent durant le sommeil. Et le Prophète a dit : « *En vérité, Dieu est fier du serviteur qui s'endort en se prosternant en prière; et Il dit à Ses anges : "Voyez Mon serviteur dont l'esprit habite la demeure d'un entretien secret tandis que son corps se trouve sur le tapis de prière."* » Le Prophète a dit aussi : « *Quiconque dort en état de purification, son esprit est autorisé à circumambuler autour du trône de Dieu et se prosterner devant Dieu.* »

J'ai lu dans les « Anecdotes » que Shâh Shujâ' de Kirman resta éveillé pendant quarante ans. Une nuit, il s'endormit et vit Dieu, et ensuite chaque fois qu'il dormait, il obtenait toujours la même

vision. C'est là, la signification du verset de Qays Bani 'Amir (Majnûn) :

« *En vérité je désire dormir, bien que je n'aie pas sommeil, afin que peut-être ton image bien-aimée puisse rencontrer la mienne.* »

D'autres shaykhs que j'ai vus s'accordent avec 'Alî ibn Sahl pour préférer l'éveil au sommeil, car les prophètes recevaient leurs révélations et les saints opéraient leurs miracles tandis qu'ils étaient éveillés. L'un des shaykhs dit : « *S'il se trouvait quelque qualité dans le sommeil, il y aurait du sommeil au paradis.* » Si le sommeil était la cause de l'amour et de la proximité de Dieu, il s'ensuivrait qu'il devrait y avoir du sommeil au paradis, qui est la demeure de la proximité; comme il n'y a ni sommeil ni voile au paradis, nous savons que le sommeil est un voile.

Ceux qui sont épris de subtilités disent que lorsqu'Adam tomba endormi au paradis, Ève sortit de son côté gauche, et Ève était la source de tous ses malheurs. On dit aussi que lorsqu'Abraham dit à Ismaël qu'il lui avait été ordonné en rêve de le sacrifier, Ismaël répondit : « *Ceci est la punition de celui qui dort et oublie son Bien-Aimé. Si tu ne t'étais pas endormi, Il ne t'aurait pas ordonné de sacrifier ton fils.* » On raconte que Shiblî avait coutume chaque soir de placer en face de lui un bol d'eau salée et une aiguille pour appliquer le kohl et, chaque fois qu'il était sur le point de s'endormir, il trempait l'aiguille dans l'eau salée et la passait le long de ses paupières.

Moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, j'ai rencontré un shaykh qui avait l'habitude de dormir après avoir terminé ses actes de dévotion obligatoires; et j'ai vu shaykh Ahmad Samarqandî qui vivait à Bukhara : durant quarante années, il ne dormit jamais la nuit, mais dormit un peu durant la journée. Cette question dépend de l'opinion qu'on se fait de la vie et de la mort. Ceux qui préfèrent la mort à la vie doivent préférer le sommeil à la veille, mais ceux qui préfèrent la vie à la mort doivent préférer la veille au sommeil.

Le mérite appartient, non à l'homme qui se force à rester éveillé,

mais à l'homme qui est gardé éveillé. Le Prophète, que Dieu a choisi et qu'Il a élevé au rang le plus élevé, ne se forçait pas à dormir ou à veiller. Dieu lui ordonna : « *Tiens-toi debout en prière, une partie de la nuit* » (*Qor'ân*, LXXIII, 2-3). De même, le mérite n'appartient pas à l'homme qui se force à dormir, mais seulement à l'homme qu'on endort. Les compagnons de la Caverne (voir *Qor'ân*, XVIII) ne se contraignirent pas à dormir ou à veiller. Mais Dieu les fit dormir et les nourrit en dehors de leur volonté. Quand un homme parvient à un niveau tel que sa volonté n'existe plus, qu'il ne s'occupe plus de rien, et que ses pensées se détournent de tout ce qui n'est pas Dieu, peu importe qu'il soit endormi ou éveillé : dans l'un et l'autre cas, il est aimé par Dieu.

Or, en ce qui concerne le débutant, il doit croire que son premier sommeil est le dernier, se repentir de ses péchés, satisfaire tous ceux qui lui réclament quelque dû, et il doit accomplir une purification parfaite, et dormir sur le côté droit, tourné vers la *Qibla;* et ayant mis en ordre ses affaires, il doit rendre grâces pour la bénédiction de l'islam, et émettre le vœu que, s'il se réveille, il ne retournera pas au péché. Celui qui a mis ses affaires en ordre quand il était éveillé, n'a pas à craindre le sommeil, ni la mort.

On raconte une histoire bien connue d'un certain shaykh qui avait coutume de rendre visite à un imâm, lequel était préoccupé de maintenir sa dignité et en proie à la vanité; et il lui disait : « *Ô Untel, tu dois mourir.* » Cela offensa l'imâm, car « *pourquoi* (dit-il) *ce pauvre hère me répète-t-il tout le temps ce présage ?* » Un jour, il décida : « *C'est moi qui commencerai demain.* » Le lendemain, quand le shaykh vint chez l'imâm, ce dernier lui dit : « *Ô Untel, tu dois mourir.* » Le shaykh étendit par terre son tapis de prière, y posa la tête, s'exclama : « *Je suis mort* », et immédiatement rendit l'âme. L'imâm comprit l'avertissement, et se rendit compte que ce shaykh lui avait ordonné de se préparer à la mort, comme lui-même l'avait fait. Mon shaykh enjoignait à ses disciples de ne pas dormir à moins d'être vaincus par le sommeil, et, une fois réveillés, de ne pas se rendormir, étant

donné qu'un second sommeil est illicite et nuisible pour ceux qui cherchent Dieu.

Des règles de la parole et du silence

Dieu a ordonné à Ses serviteurs de parler correctement; par exemple, de reconnaître Sa Seigneurie, de Le louer, et d'appeler les hommes à Sa cour. La parole est une grande bénédiction octroyée à l'homme par Dieu, et, par là, l'homme se distingue de toutes les autres créatures. Certains interprètes du verset « *Nous avons honoré les fils d'Adam* » (*Qor'ân*, XVII, 72) en prolongent le sens : « *Par le don de la parole.* » Néanmoins, dans la parole, il y a aussi de grands maux, car le Prophète a dit : « *Le pire que je crains pour ma communauté est la langue.* » La parole est comme le vin : elle enivre l'esprit, et ceux qui commencent à avoir du goût pour elle ne peuvent s'en abstenir. Les soufis, sachant que la parole est nuisible, ne parlaient que lorsque c'était nécessaire : chaque fois, ils considéraient le début et la fin de leur discours; s'il était tout entier pour l'amour de Dieu, ils parlaient; sinon, ils gardaient le silence, car ils avaient la certitude que Dieu connaît nos pensées secrètes (voir *Qor'ân*, XLIII, 80).

Le Prophète a dit : « *Celui qui garde le silence est sauvé.* » Dans le silence, il y a de nombreux avantages et ouvertures spirituelles et, dans la parole, il y a de nombreux maux. Certains shaykhs ont préféré le silence à la parole, tandis que d'autres ont jugé la parole supérieure au silence. Parmi les premiers figure Junayd qui a dit : « *Les expressions sont entièrement de la prétention, et quand les réalités sont établies, les prétentions sont vaines.* » Parfois, il est excusable de ne pas parler, bien qu'on souhaite le faire : la crainte devient une excuse pour ne pas parler, bien que l'on en ait la volonté et le pouvoir; et le refus de parler de Dieu n'altère pas la connaissance.

Mais, à aucun moment, un homme n'est excusé pour une pure prétention dépourvue de réalité, qui est l'habitude des hypocrites. La prétention sans réalité est de l'hypocrisie, et la réalité sans prétention est de la sincérité car « *celui qui se fonde sur l'élo-*

quence a besoin d'un langage, mais celui qui se fonde sur la réalité n'a pas besoin de langue pour communiquer avec Son Seigneur. »

Les expressions servent seulement à informer un autre que Dieu, car Dieu Lui-même n'a pas besoin d'explication quant à notre situation, et d'autres que Dieu n'ont pas de mérites suffisants pour que nous nous en occupions. Ceci est corroboré par la parole de Junayd : « *Celui qui connaît Dieu est muet* », car dans la vision la parole est un voile. On rapporte que Shiblî se leva lors d'une réunion chez Junayd, et s'écria : « *Ô objet de mon désir!* » et il tendit le doigt vers le ciel. Junayd dit : « *Ô Abû Bakr, si Dieu est l'objet de ton désir, pourquoi cette désignation de Dieu, qui est indépendant de cela? Et si l'objet de ton désir est un autre, Dieu sait ce que tu dis.* » Shiblî demanda pardon à Dieu.

Ceux qui placent la parole au-dessus du silence affirment que Dieu nous ordonne d'exposer notre situation, car la prétention subsiste dans la réalité, et le contraire. Si un homme, pendant mille ans, connaît Dieu dans son corps et dans son âme, mais sans avouer qu'il Le connaît, il est virtuellement un Infidèle, sauf s'il a été contraint au silence. Dieu a ordonné à tous les croyants de Lui rendre grâces, de célébrer Ses louanges, et de raconter Ses bienfaits, et Il a promis d'exaucer les prières de ceux qui L'invoquent. L'un des shaykhs a dit que quiconque ne déclare pas son état spirituel est dépourvu d'état spirituel, car l'état se proclame lui-même.

« *Le langage de l'état* (lisân al-hâl) *est plus éloquent que ma langue*
Et mon silence est l'interprète de ma question. »

J'ai lu dans les « Anecdotes » qu'un jour où Abû Bakr Shiblî marchait dans le quartier Karkh de Bagdad, il entendit un imposteur disant : « *Le silence est meilleur que la parole.* » Shiblî répondit : « *Ton silence vaut mieux que ta parole, mais ma parole est meilleure que mon silence, car ta parole est vaine et ton silence une sotte plaisanterie, tandis que mon silence est de la modestie, et ma parole de la connaissance.* »

Moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, je déclare qu'il y a deux sortes de paroles et deux sortes de silences : La parole est vraie ou fausse, et le silence est pour parvenir au but ou bien de l'insouciance. Si l'on dit la vérité, la parole est meilleure que le silence, mais si l'on profère un mensonge, le silence vaut mieux que la parole. Les paroles de celui qui parle peuvent être exactes ou erronées; mais celui que Dieu fait parler est préservé des fautes. Ainsi, quand Iblis dit : « *Je suis meilleur que lui* » (*Qor'ân*, XXXVIII, 77), il reçut le châtiment de ses paroles; mais quand Adam fut incité à dire : « *Ô Seigneur, nous nous sommes lésés nous-mêmes* » (*Qor'ân*, VII, 23), il fut élu.

Les représentants *(dâ'iyân)* de cette confrérie sont autorisés ou obligés à parler, mais, s'ils se taisent, c'est par pudeur et obéissance : « *Celui dont le silence est pudeur, sa parole est vie.* » Leur parole est le résultat de la vision, la parole sans la vision leur paraît méprisable. Ils préfèrent le silence à la parole, tant qu'ils sont avec eux-mêmes, mais, quand ils sont en dehors d'eux-mêmes, leurs paroles s'inscrivent sur le cœur des hommes. C'est pourquoi ce shaykh disait : « *Celui dont le silence envers Dieu est de l'or, sa parole à un autre que Dieu est de la pacotille.* » Le chercheur de Dieu, dont la parole est pour Dieu, doit parler afin que ses paroles captivent le cœur des disciples. La règle concernant la parole est de ne pas parler avant qu'on vous l'ordonne; et la règle concernant le silence, c'est qu'il ne soit pas dû à l'ignorance ou à l'oubli.

Le disciple ne doit pas changer les paroles des maîtres spirituels en y ajoutant des expressions étranges et incompréhensibles. Il ne doit jamais mentir, ni dire du mal des absents ou offenser un musulman avec cette langue qui a prononcé la *shahâda.* Il ne doit pas s'adresser aux derviches avec familiarité ou leur parler avant qu'ils l'interrogent. Il ne doit pas commencer à parler le premier, et quand il parle, ne dire que la vérité.

Ce principe a de nombreux corollaires et d'innombrables subtilités, mais je ne poursuivrai pas ce sujet de peur que mon livre ne devienne trop long.

Des règles de la quête
et de la mendicité

Dieu a dit : « *Ils ne demandent pas l'aumône avec importunité* » (*Qor'ân*, II, 273). Quiconque demande ne doit pas être repoussé, car Dieu a dit au Prophète : « *Quant au mendiant, ne le repousse pas* » (*Qor'ân*, XCIII, 10). Autant que possible, ils doivent demander à Dieu seulement, car demander implique de se détourner de Dieu vers quelqu'un d'autre, et, quand un homme se détourne de Dieu, il y a un risque que Dieu le laisse à son égarement. J'ai entendu qu'un certain homme riche dit à Râbi'a 'Adawiyya : « *Ô Râbi'a, demande-moi quelque faveur, que je puisse te procurer ce que tu désires. — Ô Untel*, répondit-elle, *j'ai honte de demander au Créateur du monde quelque bien de ce monde; comment donc n'aurais-je pas honte de demander quoi que ce soit à un de mes semblables?* »

On raconte qu'à l'époque d'Abû Muslim, un derviche innocent fut arrêté, soupçonné de vol, et emprisonné à Chahâr Tâq. La même nuit, Abû Muslim rêva que le Prophète venait à lui et lui disait : « *Dieu m'a envoyé te dire que l'un de Ses amis est dans ta prison. Lève-toi et libère-le.* » Abû Muslim bondit hors de son lit et courut, tête nue, pieds nus, à la porte de la prison; il donna l'ordre de relâcher le derviche, lui demanda pardon et le pria de demander ce qu'il voudrait. « *Ô Prince*, répondit-il, *celui dont le Seigneur réveille Abû Muslim à minuit, le tirant de son lit bien chaud, pour l'envoyer tête nue et pieds nus délivrer un pauvre derviche du malheur, comment demanderait-il quelque chose à d'autres?* » Abû Muslim se mit à pleurer et le derviche s'en alla.

Certains, cependant, pensent qu'un derviche peut demander l'aumône, puisque Dieu a dit : « *Ils ne demandent pas l'aumône avec importunité* » : ils peuvent demander, mais sans importuner. Le Prophète n'hésitait pas à demander ce dont il avait besoin pour ses compagnons.

Les shaykhs soufis considèrent la mendicité permise dans trois cas. Tout d'abord, pour libérer l'esprit des tâches quotidiennes, car, disent-ils, nous ne devons pas vouer toute notre journée à

l'acquisition de deux galettes de pain, car il n'y a pas d'anxiété plus préoccupante que celle qu'on éprouve au sujet de la nourriture. C'est pourquoi, lorsque le disciple de Shaqîq rendit visite à Abû Yazîd, en réponse à la question d'Abû Yazîd concernant l'état de Shaqîq, le disciple lui répondit que Shaqîq était entièrement détaché des hommes, et qu'il plaçait toute sa confiance en Dieu. Abû Yazîd lui dit : « *Quand tu retourneras chez Shaqîq, dis-lui de prendre garde à mettre Dieu à l'épreuve pour deux galettes de pain : s'il a faim, qu'il demande à ses semblables, et qu'il laisse de côté ces histoires de remise à Dieu.* »

Secondement, il est permis de mendier pour mortifier l'âme charnelle. Les soufis mendient afin d'endurer l'humiliation que procure un tel geste, de pouvoir se rendre compte de ce qu'est leur valeur aux yeux des autres hommes, et de ne pas être fiers. Quand Shiblî vint chez Junayd, ce dernier lui dit : « *Ô Abû Bakr, ta tête est pleine de vanité, tu es le fils du principal chambellan du calife, et le gouverneur de Sâmarrâ. Tu n'arriveras à rien avant d'aller au bazar et de mendier auprès de chacun que tu verras, afin de connaître ta véritable valeur.* » Shiblî obéit. Il mendia pendant une année, en recevant de moins en moins d'aumônes. Un jour, ayant parcouru tout le bazar sans rien recevoir, il retourna chez Junayd, et le lui raconta. Junayd lui dit : « *A présent, Abû Bakr, tu vois que tu n'as aucune valeur aux yeux des gens; n'attache pas ton cœur à eux. Cette mendicité est en vue de la mortification, non du profit.* »

On rapporte que Dhu'l-Nûn l'Égyptien a dit : « *J'avais un ami qui était un ami de Dieu. Après sa mort, je l'ai vu en rêve, et lui demandai comment Dieu l'avait traité. Il répondit que Dieu lui avait pardonné. Je lui demandai :* "A cause de quelle vertu?" *Il répondit que Dieu l'avait honoré et lui avait dit :* "Mon serviteur, tu as enduré avec patience beaucoup de mépris et de tribulations de la part d'hommes vils et avares à qui tu avais tendu la main; c'est pourquoi Je te pardonne." »

En troisième lieu, ils mendient auprès des hommes à cause de leur respect pour Dieu. Ils reconnaissent que toutes les possessions terrestres appartiennent à Dieu, et ils considèrent les hom-

mes comme Ses agents, à qui — non à Dieu Lui-même — ils mendient tout ce qui profite à leur âme charnelle; et, aux yeux de celui qui considère son propre besoin, adresser une requête à un agent est plus respectueux et plus obéissant que d'adresser une requête à Dieu. Mendier chez un autre est un signe de présence et de rapprochement de Dieu, non un signe d'absence et d'éloignement de Lui. J'ai lu que Yahiâ ibn Mu'âdh al-Razî avait une fille qui, un jour, demanda quelque chose à sa mère : « *Demande-le à Dieu*, dit la mère. — *J'ai honte*, répondit la fille, *de demander à Dieu de satisfaire un besoin de mon* nafs (âme charnelle). *Ce que tu me donnes vient de Lui aussi et constitue mon destin.* »

Les règles de la mendicité sont les suivantes : si l'on mendie sans succès, on doit être plus content que lorsqu'on réussit, et l'on ne doit considérer aucune créature humaine comme l'élément essentiel entre Dieu et soi. Il ne faut pas mendier auprès des femmes ni des gens du bazar, et il ne faut révéler son besoin à personne, à moins d'être sûr que son argent est licite. Autant que possible, il ne faut pas mendier en ne pensant qu'à soi, et l'on ne doit pas utiliser ses gains pour se montrer, ni pour obtenir de la prospérité, ni pour convertir cet argent en propriétés. Vous devez vivre dans le présent, et ne pas laisser la pensée du lendemain pénétrer dans votre esprit, sinon vous risquez la perdition éternelle. Il ne faut pas avancer le prétexte de Dieu pour récolter des aumônes, et il ne faut pas mimer la piété pour en obtenir davantage. J'ai rencontré une fois un vieux et vénérable soufi qui venait du désert et arrivait, épuisé et affamé, au bazar de Kûfa, un moineau perché sur sa main, criant : « *Donnez-moi de quoi nourrir ce moineau!* » Les gens lui demandèrent pourquoi il disait cela. Il répondit : « *Il est impossible que je dise : "Donnez-moi quelque chose pour l'amour de Dieu!"* » On doit utiliser l'intercession d'une humble créature pour obtenir des biens terrestres.

Ceci n'est qu'une petite partie des obligations encourues dans la mendicité. J'ai abrégé ce sujet de crainte d'être fastidieux.

Des règles du mariage et du célibat
et des sujet qui s'y rapportent

Dieu a dit : « *(Vos femmes) sont un vêtement pour vous, vous êtes pour elles, un vêtement* » (*Qor'ân*, II, 183). Et le Prophète a dit : « *Mariez-vous, pour vous multiplier; car je serai fier de vous au jour de la Résurrection plus que de toute autre nation, même en ce qui concerne les enfants mort-nés.* » Et il a dit : « *Les femmes qui apportent la plus grande bénédiction sont celles dont l'entretien coûte le moins, dont les visages sont les plus beaux, et dont les dots sont les moins chers.* » Le mariage est permis à tous, hommes et femmes, et est obligatoire pour ceux qui ne peuvent s'abstenir de ce qui est illicite, et c'est une *sunna* (approuvée par le Prophète) pour ceux qui sont capables de subvenir aux besoins d'une famille. Quelques-uns des shaykhs soufis considèrent que le mariage est souhaitable comme moyen d'apaiser les désirs, et que l'acquisition des biens pour vivre est souhaitable pour libérer l'esprit de l'inquiétude. D'autres disent que le but du mariage est la procréation; car si l'enfant meurt avant son père, il intercédera pour lui auprès de Dieu; et si le père meurt le premier, l'enfant restera pour prier pour lui.

On raconte qu'Abû'l-Hafs 'Umar ibn al-Khattâb demanda à 'Alî sa fille Umm Kulthûm en mariage. 'Alî répondit que c'était une enfant et qu'il était un homme âgé, et qu'il avait décidé de lui donner pour époux son neveu 'Abdallâh ibn al-Ja'far. 'Umar lui envoya un message disant que dans le monde les femmes ne manquent pas : s'il demandait la main d'Umm Kulthûm, ce n'était pas par sensualité, mais par souhait d'avoir une descendance (appartenant à la famille du Prophète). Le Prophète disait : « *Tout disparaît à la mort, sauf la descendance.* » Il désirait avoir une descendance aussi noble que 'Alî. Celui-ci accepta de lui donner Umm Kulthûm; c'est de cette union que naquit Jayd ibn 'Umar.

Le Prophète dit : « *Les femmes sont épousées pour quatre raisons : la richesse, la noblesse, la beauté et la religion; choisissez la plus pieuse car, après l'islam, rien ne réjouit davantage un homme qu'une femme croyante et affable qui le rend heureux*

chaque fois qu'il la regarde. » Et le Prophète a dit : « *Satan est avec le solitaire.* » Satan, en effet, fortifie le désir dans le cœur du solitaire. Aucune compagnie n'a d'égal en respect et en sécurité que le mariage, quand le mari et la femme s'accordent et se conviennent. Aucun tourment ni malheur ne sont aussi grands qu'une femme méchante.

C'est pourquoi le derviche doit, en premier lieu, considérer sa situation et se représenter en esprit les maux du célibat et du mariage, afin de pouvoir choisir l'état dont il pourra le mieux surmonter les maux. Ceux du célibat sont au nombre de deux : l'inobservance d'une coutume du Prophète d'une part, la croissance du désir dans le cœur et le risque de tomber dans des comportements illicites d'autre part. Ceux du mariage sont également au nombre de deux : d'un côté, l'esprit risque de se consacrer à un autre que Dieu, d'un autre côté, le corps peut entrer dans le péril des plaisirs sensuels. Ce dont il est essentiellement question, ici, c'est du problème de la solitude et de la compagnie. Le mariage convient à ceux qui préfèrent la société, et le célibat à ceux qui recherchent la solitude. Le Prophète a dit : « *Allez : les solitaires vous ont précédés.* » Et Hasan ibn Yassar al-Basrî a dit : « *Ceux qui sont légèrement chargés seront sauvés et ceux qui sont lourdement chargés périront.* »

Ibrahîm Khawwâs raconte l'histoire suivante : « *J'allai dans un certain village pour rendre visite à un saint homme. Quand j'entrai dans sa maison, je vis que l'endroit était aussi propre qu'un sanctuaire. Dans ses deux cours, deux niches de prière* (mihrâb) *avaient été construites; le vieillard était assis dans l'une d'elles, et dans l'autre était assise une vieille femme propre et rayonnante : tous deux étaient affaiblis par beaucoup d'actes de dévotion. Ils témoignèrent d'une grande joie à ma venue, et je restai avec eux pendant trois jours. Quand je fus sur le point de partir, je demandai au vieillard :* "Quelle est la relation de cette femme pure avec toi?" *Il répondit :* "Elle est ma cousine et mon épouse." *Je lui dis :* "Durant ces trois jours, vos rapports ont été très semblables à ceux d'étrangers. — Oui, *dit-il,* cela a été ainsi pendant soixante-cinq ans." *Je lui en demandai la raison. Il répondit :*

"Quand nous étions jeunes, nous nous éprîmes l'un de l'autre, mais son père ne voulut pas me la donner, car il avait découvert notre amour. Je supportai ce chagrin pendant longtemps, mais à la mort de son père, mon père, qui était son oncle, m'accorda sa main. La nuit de nos noces, elle me dit : "*Tu sais quel bonheur Dieu nous a accordé en nous unissant et en effaçant toute crainte et tristesse de nos cœurs. Abstenons-nous donc ce soir de toute passion sensuelle et réfrénons nos désirs et adorons Dieu en remerciement pour cette joie.*" Je dis : "*Très bien.*" La nuit suivante, elle exprima le même souhait. La troisième nuit, je dis : "*Maintenant, nous avons rendu grâces pour deux nuits selon ta demande; ce soir, adorons Dieu pour moi.*" Soixante-cinq ans sont passés, et nous ne nous sommes jamais touchés; mais nous consacrons notre vie à rendre grâces pour notre bonheur. »

Quand un derviche choisit la compagnie, il convient qu'il fournisse à sa femme de la nourriture licite, qu'il lui verse son douaire avec des biens licites, et qu'il ne se complaise pas à la sensualité tant qu'une obligation quelconque envers Dieu ou quelques-uns de ses commandements demeurent inaccomplis. Et quand il se livre à ses dévotions, et est sur le point de se mettre au lit, qu'il dise secrètement à Dieu : « *Ô Seigneur mon Dieu, Tu as mêlé le désir à l'argile d'Adam afin que le monde soit peuplé, et Toi, dans Ta connaissance, Tu as voulu que j'aie ce rapport. Fais que ce soit en vue de deux fins : d'abord, chasser ce qui est illicite au moyen de ce qui est licite; et ensuite, accorde-moi un enfant, bon et croyant, et non un enfant qui détournera mes pensées de Toi.* »

On rapporte que Sahl ibn 'Abdallâh al-Tustarî eut un fils. Chaque fois que l'enfant demandait de la nourriture à sa mère, elle lui ordonnait de demander à Dieu, et tandis qu'il allait vers la niche de prière *(mihrâb)* et se prosternait en prière, elle avait coutume de lui donner en secret ce qu'il voulait, sans lui laisser savoir que c'était sa mère qui lui avait donné. Ainsi, il s'habitua à se tourner vers Dieu. Un jour, il revint de l'école quand sa mère était absente, et il se prosterna en prière. Dieu fit apparaître devant

lui ce qu'il désirait. Quand sa mère revint, elle lui demanda : « *Où as-tu trouvé cela?* » Il répondit : « *Là d'où cela vient toujours.* »

Quand Zacharie rendit visite à Marie (dans le temple) en été, il voyait auprès d'elle les fruits de l'hiver, et en hiver ceux de l'été. Il lui demandait, avec étonnement, d'où cela venait. Elle répondait : « *De la part de Dieu.* »

Se conformer à une règle de vie édictée par le Prophète ne doit pas conduire le derviche à rechercher ce qui est illicite ou à occuper son esprit avec de vains désirs, car la perte du derviche est causée par l'égarement de son cœur, de même que, pour l'homme riche, le malheur consiste dans la ruine de sa maison, son jardin et ses biens. Mais l'homme riche peut réparer ses pertes, alors que le derviche ne le peut pas.

A notre époque, il est impossible à quiconque d'avoir une femme aimable, dont les besoins ne sont pas excessifs et dont les exigences ne sont pas déraisonnables. C'est pourquoi plusieurs hommes ont choisi le célibat et ont respecté la Tradition prophétique : « *Les meilleurs des hommes dans les derniers jours seront ceux qui seront légèrement chargés* », c'est-à-dire, qui n'ont ni femme, ni enfant. C'est l'opinion unanime des shaykhs de cette doctrine que les meilleurs et plus excellents soufis sont les célibataires si leur cœur est pur et si leur nature n'est pas encline aux désirs. Le commun des gens, en satisfaisant leurs désirs, se réclament de la parole du Prophète, disant que les trois choses qu'il préférait en ce monde étaient le parfum, les femmes et la prière, et prétendent que, puisqu'il aimait les femmes, le mariage doit être supérieur au célibat.

Je réponds : le Prophète a dit aussi qu'il avait deux engagements, la pauvreté et le combat spirituel : pourquoi donc les laissez-vous de côté? Si vous désirez vivement le mariage, il ne faut pas attribuer votre désir personnel à la coutume du Prophète. Quiconque satisfait ses désirs pendant cinquante ans et suppose qu'il se conforme à la pratique du Prophète, est dans une grande erreur. Une femme fut la cause de la première calamité qui advint à Adam au paradis, et aussi de la première querelle arrivant en

ce monde, celle d'Abel et de Caïn. Une femme fut la cause du châtiment infligé aux deux anges (Hârût et Mârût); et, jusqu'à ce jour, tous les maux, profanes et religieux, ont été causés par les femmes. Après que Dieu m'eut préservé pendant onze années des dangers du mariage, ce fut ma destinée de tomber amoureux de la description d'une femme que je n'avais jamais vue; et, durant toute une année, ma passion m'absorba au point que ma religion n'était pas loin d'être détruite, jusqu'à ce que Dieu, dans Sa bonté, accorda Sa protection à mon malheureux cœur et me libéra miséricordieusement.

En résumé, le soufisme était fondé sur le célibat : l'introduction du mariage apporta un changement. Tout feu du désir peut être éteint par un grand effort. Quel que soit le vice qui provient de vous-même, vous possédez l'instrument qui l'efface : une autre personne n'est pas nécessaire pour cet effort. Or, la suppression du désir peut être effectuée par deux moyens, l'un qui implique la discipline de soi, l'autre qui se trouve en dehors du domaine des actions humaines et de l'ascèse. Le premier est la faim, le deuxième est ou une grande peur ou un amour véritable, qui s'accroît peu à peu, un amour qui exerce son empire sur les différentes parties du corps, et sublime tous les sens.

Ahmad Hammâdî de Sarakhs, qui alla en Transoxiane et vécut là, était un homme vénérable. Quand on lui demanda s'il désirait se marier, il répondit : « *Non, parce que je suis, soit absent de moi-même, soit présent avec moi-même : quand je suis absent, je suis inconscient des deux mondes, et quand je suis présent, je garde mon âme charnelle de telle manière que lorsqu'elle reçoit une galette de pain, elle croit avoir reçu mille houris. C'est une grande tâche que d'occuper l'esprit par ce que vous voulez.* »

D'autres encore recommandent que ni le mariage, ni le célibat ne soient préconisés, afin que nous voyions ce que le décret de la providence divine décidera : si le célibat est notre destin, nous devons nous efforcer d'être chastes, et si c'est le mariage, nous devons nous conformer à la coutume du Prophète et nous efforcer de purifier nos cœurs. Quand Dieu ordonne à un homme de

pratiquer le célibat, son célibat doit devenir comme celui de Joseph, qui, bien qu'en mesure de satisfaire son désir pour Zulaykha, se détourna d'elle, et s'occupa à maîtriser sa passion et à être conscient des vices de son âme charnelle lorsque Zulaykha était seule avec lui. Et si Dieu prescrit le mariage à un homme, son mariage doit être comme celui d'Abraham, qui en raison de sa confiance absolue en Dieu, laissa de côté tout souci pour sa femme; et quand Sarah devint jalouse, il emmena Agar dans une vallée aride, et la confia à Dieu, et Dieu la préserva.

Un homme ne peut être ruiné par le mariage ni par le célibat, mais le péché consiste à s'en tenir à sa volonté propre et à céder à ses désirs. L'homme marié doit observer les règles suivantes. Il ne doit laisser aucun acte de dévotion inaccompli, ou un « état spirituel » *(hâl)* être perdu, ou un « instant » *(waqt)* être gaspillé. Il doit être bon pour sa femme, et doit satisfaire ses besoins par des moyens licites; et il ne doit pas courtiser les rois et les tyrans pour acquérir les moyens de payer ses dépenses. Il doit se conduire ainsi afin que, si un enfant lui naît, il soit tel qu'il devrait être.

On raconte l'histoire bien connue d'Ahmad ibn Harb de Nishapur. Un jour, alors qu'il était assis avec les chefs et les nobles de Nishapur venus lui présenter leurs respects, son fils entra dans la pièce, ivre, jouant du luth et chantant, et passa avec insolence sans prendre garde à eux. Ahmad, s'apercevant que les assistants étaient stupéfaits, dit : « *Qu'est-ce qu'il y a?* » Ils répondirent : « *Nous sommes indignés que ce garçon passe devant toi dans un tel état.* » Ahmad dit : « *Il est excusable. Un soir, mon épouse et moi, nous mangeâmes de la nourriture qui nous était apportée de la maison d'un voisin. Cette même nuit, ce fils fut engendré, et nous nous endormîmes sans accomplir nos dévotions. Le lendemain matin, nous nous posâmes des questions et nous demandâmes à notre voisin d'où venaient les aliments qu'il nous avait envoyés, et nous découvrîmes qu'ils venaient d'un banquet de mariage dans la maison d'un notable.* »

Les règles suivantes doivent être observées par le célibataire. Il ne doit pas regarder ce qu'il n'est pas convenable qu'il voie,

ou penser ce qu'il ne convient pas de penser; il doit éteindre les feux du désir par la faim, garder son cœur des attraits de ce monde et de la préoccupation des phénomènes; il ne doit pas appeler le désir de son âme charnelle « connaissance », et il ne doit pas prétexter les ruses de Satan pour pécher. S'il agit ainsi, il sera approuvé dans la voie mystique.

Chapitre 24
Le dixième dévoilement expliquant leur lexique, les définitions de leurs termes et la vérité de leurs idées

Ceux qui sont employés dans chaque travail et métier, tandis qu'ils discutent de ses secrets, utilisent certains mots et expressions dont la signification n'est connue que d'eux-mêmes. De telles expressions sont inventées à une double fin : tout d'abord, afin de faciliter la compréhension des difficultés et de les rendre plus accessibles aux débutants; et, en second lieu, afin de cacher les secrets de cette science à ceux qui ne sont pas initiés. Les soufis aussi ont des termes techniques pour exprimer leurs idées et pour pouvoir révéler ou déguiser leurs pensées comme ils l'entendent. Je vais à présent expliquer certains de ces termes et distinguer entre les significations qui s'attachent à différents couples de mots.

Hâl et *waqt*

Waqt (instant) est un terme familier aux soufis; beaucoup de paroles ont été dites par les shaykhs à son propos, mais mon dessein est d'établir la vérité, non de donner de longues explications. *Waqt* est ce par quoi un homme devient indépendant du passé et du futur : comme, par exemple, quand une influence venue de

Dieu descend dans son âme et rend son cœur unifié *(mujtami')*, il n'a pas de souvenir du passé, ni de pensée au sujet de l'avenir. Tous les hommes échouent en ce domaine et ne savent pas ce qu'a été le passé ou ce que sera le futur; ceux qui connaissent le *waqt* disent : « *Notre connaissance ne peut appréhender l'avenir et le passé, et nous sommes heureux avec Dieu dans l'instant. Si nous nous occupons de demain, ou que nous laissons une pensée à ce sujet pénétrer dans nos esprits, nous serons voilés loin de Dieu, et un voile est une grande dispersion.* » Il est absurde de penser à ce qu'on ne peut atteindre.

Ainsi, Abû Sa'îd Kharrâz dit : « *N'occupe ton temps précieux qu'avec ce qu'il y a de plus précieux, et la plus précieuse des choses humaines est d'être occupé entre le passé et l'avenir.* » Et le Prophète a dit : « *J'ai un moment* (waqt) *avec Dieu auquel aucun ange ni prophète ne peut prétendre* », c'est-à-dire, « *dans lequel les dix-huit mille mondes ne se présentent pas à mon esprit et n'ont pas de valeur à mes yeux.* » C'est pourquoi, la nuit de l'Ascension, quand le royaume de la terre et du ciel était déployé devant lui dans toute sa beauté, il ne regarda rien (voir *Qor'ân*, LIII, 17), car Mustapha était saint et les saints ne sont charmés que par ce qui est saint.

Les instants *(awqât)* de celui qui croit à l'Unicité divine sont deux : l'un dans le *hâl* (état spirituel) de ravissement *(wajd)*, c'est-à-dire dans l'union, l'autre dans l'état de séparation. A ces deux moments, le soufi est subjugué, parce que son union et sa séparation sont toutes deux effectuées par Dieu, sans une volonté ou une acquisition de sa part qui rendrait possible de les lui attribuer. Quand le pouvoir de volition d'un homme lui est retiré, tout ce qu'il réalise ou expérimente est le résultat du *waqt*.

On rapporte que Junayd a dit : « *J'ai vu un derviche dans le désert, assis en un endroit dur et inconfortable sous un arbre de mimosa, et je lui demandai pourquoi il restait assis aussi tranquillement. Il répondit :* "J'avais un *waqt* et je l'ai perdu ici, maintenant, je reste assis et je me lamente." *Je lui demandai combien de temps il était resté là. Il répondit :* "Douze ans. Est-ce que le shaykh voudra bien offrir une prière pour moi, afin que peut-

être j'obtienne ce que je désire?" *Je le quittai,* dit Junayd, *et j'accomplis le pèlerinage et priai pour lui. Ma prière fut exaucée. A mon retour, je le retrouvai assis au même endroit :* "Pourquoi, dis-je, ne t'en vas-tu pas d'ici, puisque tu as obtenu ce que tu souhaitais?" *Il répondit :* "Ô shaykh, je me suis installé en ce lieu de désolation quand j'ai perdu mon trésor : serait-il juste que je quitte l'endroit où j'ai retrouvé mon trésor et où je jouis de l'intimité de Dieu? Que le shaykh parte en paix, car je mélangerai ma poussière à la poussière de ce lieu, afin de pouvoir me lever, lors de la Résurrection, de cette poussière qui assure mon intimité avec Dieu." »

Aucun homme ne peut parvenir à la réalité du *waqt* en exerçant son choix, car le *waqt* n'est pas à la portée de l'acquisition humaine, pour qu'on puisse l'obtenir par des efforts; il n'est pas non plus vendu dans le bazar, ce n'est pas qu'on puisse offrir sa vie en échange, et la volonté n'a le pouvoir ni de l'attirer, ni de le repousser. Les shaykhs ont dit : « *Le* waqt *est un glaive tranchant* » : la caractéristique d'un glaive est de couper, et le *waqt* coupe les racines de l'avenir et du passé, efface du cœur le souci de la veille et du lendemain. Le glaive est un compagnon dangereux : il rend son maître roi, ou le détruit. Même si l'on s'occupe du glaive et qu'on le porte sur son épaule pendant mille ans, au moment de couper, il ne distingue pas entre le cou de son maître et le cou d'un autre. La violence *(qahr)* est sa caractéristique et la violence ne le quitte pas au gré de son maître.

Hâl (l'état spirituel) est ce qui descend sur le *waqt* et l'orne comme l'esprit orne le corps. Le *waqt* a besoin du *hâl,* car le *waqt* est magnifié par le *hâl* et subsiste grâce à lui. Quand le possesseur du *waqt* entre en possession du *hâl,* il n'est plus soumis au changement et est rendu ferme dans son temps; car, quand il a le *waqt* sans le *hâl,* il peut le perdre, mais quand le *hâl* s'attache à lui, tout son temps devient *waqt,* et cela ne peut être perdu : ce qui semble aller et venir est en réalité le résultat du devenir et de la manifestation, de même que le possesseur du *waqt* avant que lui advienne le *hâl* se trouvait dans une situation changeante;

or, celui qui est dans une telle situation peut être oublieux; sur celui qui est ainsi oublieux, le *hâl* descend et le *waqt* est rendu stable; car le possesseur du *waqt* peut devenir oublieux, mais le possesseur du *hâl* ne le peut.

La langue du possesseur du *hâl* est silencieuse sur son *hâl*, mais ses actions en proclament la réalité. C'est pourquoi ce maître spirituel a dit : « *Interroger au sujet du* hâl *est absurde* » : le *hâl* est l'annulation de la parole *(maqâl)*.

Le maître Abû 'Alî Daqqâq a dit : « *S'il y a de la joie ou de la peine dans ce monde ou dans l'autre, le* waqt, *c'est ce en quoi tu te trouves.* » Mais le *hâl* n'est pas ainsi; quand le *hâl* vient à un homme de la part de Dieu, il bannit tous les sentiments de son cœur. Ainsi, Jacob était possesseur de *waqt* : tantôt il était aveugle par la séparation, tantôt il était rendu à la vision par l'union, tantôt il se lamentait et gémissait, tantôt il était calme et joyeux. Mais Abraham était possesseur de *hâl*, il n'était pas conscient de la séparation, pour être frappé de chagrin, ni de l'union, pour être rempli de joie. Le soleil, la lune et les étoiles contribuaient à son *hâl* : tandis qu'il regardait, il était indépendant d'eux : dans tout ce qu'il regardait, il ne voyait que Dieu, et il disait : « *Je n'aime pas ce qui disparaît* » (*Qor'ân*, VI, 76).

Ainsi, le monde devient parfois un enfer pour le possesseur du *waqt* : il contemple l'absence *(ghayba)*, et son cœur est affligé par la perte de son Bien-Aimé; et, parfois, son cœur est comme un paradis dans la béatitude de la contemplation et chaque moment lui apporte un don et un heureux message de la part de Dieu. En revanche, le possesseur du *hâl* ne perçoit pas de différence, qu'il soit voilé par l'affliction ou dévoilé par le bonheur; il est toujours dans le lieu de la vision *('iyân)*. Le *hâl* est un attribut du maître *(murâd)*, tandis que le *waqt* est le degré du disciple *(murîd)*. Ce dernier est avec lui-même dans le plaisir du *waqt* et l'autre avec Dieu dans le délice du *hâl*. Combien distants l'un de l'autre sont les deux degrés!

Maqâm et *tamkîn*

Maqâm (« station ») indique la persévérance du chercheur dans l'accomplissement de ses obligations à l'égard de l'objet de sa recherche, avec un effort ardent et une intention pure. Quiconque désire Dieu possède une « station » *(maqâm)* qui, au début de sa quête, est un moyen par lequel il cherche Dieu. Bien que le chercheur tire quelque profit de chaque « station » par laquelle il passe, il demeure finalement en une seule, car entre « station » et recherche il y a une relation innée, qui n'a rien à voir avec la conduite et la pratique. Dieu a dit : « *Il n'y a personne parmi nous qui n'a une place désignée* » (*Qor'ân*, XXXVII, 164). La « station » d'Adam était le repentir *(tawba)*, celle de Noé le renoncement *(zuhd)*, celle d'Abraham la soumission *(taslîm)*, celle de Moïse la contrition *(inâba)*, celle de David le chagrin *(huzn)*, celle de Jésus l'espoir *(rajâ)*, celle de Jean-Baptiste la crainte *(khawf)* et celle de notre Prophète la louange *(dhikr)*. Ils tirèrent quelque profit des autres « stations », mais chacun d'entre eux retourna à la fin à son *maqâm* d'origine.

En étudiant la doctrine des muhâsibîs, j'ai donné une explication partielle des « stations » et distingué entre *hâl* et *maqâm*. Cependant, il est nécessaire d'ajouter ici quelques remarques. Vous devez savoir que la voie vers Dieu est de trois sortes : *maqâm*, *hâl*, *tamkîn*. Dieu a envoyé tous les prophètes pour expliquer Sa voie, et pour élucider le principe des divers « *maqâmât* ». Cent vingt quatre mille prophètes et envoyés sont venus avec autant de *maqâm*. A l'arrivée de notre Prophète, un *hâl* est advenu à ceux qui se trouvaient dans chaque *maqâm* et ils parvinrent à un degré où toute acquisition humaine était abandonnée, jusqu'à ce que la religion fut rendue parfaite pour les hommes, ainsi que Dieu a dit : « *Aujourd'hui, J'ai rendu votre religion parfaite, j'ai parachevé Ma grâce sur vous* » (*Qor'ân*, V, 3); alors, la stabilité *(tamkîn)* apparut; mais si je devais énumérer tous les *hâl* et expliquer chaque *maqâm*, je n'y parviendrais pas.

Tamkîn désigne la résidence des adeptes spirituels dans la demeure de la perfection et dans le plus haut degré. Ceux qui

se trouvent dans les « stations » peuvent passer à d'autres *maqâmât*. Mais il est impossible de dépasser le degré de *tamkîn* : *maqâm* est le degré des débutants, tandis que *tamkîn* est le lieu de repos des adeptes; et les *maqâmât* sont des étapes sur la voie, tandis que *tamkîn* est le repos à l'intérieur du sanctuaire. Les amis de Dieu sont absents d'eux-mêmes sur la voie et sont étrangers à eux-mêmes dans les étapes; leurs cœurs sont dans la présence de Dieu, et, dans la présence, chaque instrument est mauvais, et chaque outil indique l'absence de Dieu et est une infirmité.

Au temps de l'ignorance (époque anté-islamique), les poètes avaient coutume de louer les hommes pour leurs exploits, mais ils ne récitaient pas leur panégyrique avant que quelque temps se soit écoulé. Quand un poète arrivait en présence de la personne qu'il avait célébrée, il avait coutume de tirer son épée et de couper les pattes de son cheval, puis il brisait son sabre, comme pour dire : « J'avais besoin d'un cheval pour m'amener d'un lieu éloigné en ta présence, et d'une épée pour repousser les envieux qui m'auraient empêché de te rendre hommage; à présent que je suis parvenu jusqu'à toi, j'ai tué mon cheval, car je ne te quitterai plus jamais; et je brise mon épée, car je n'admettrai pas dans mon esprit la pensée d'être séparé de ta cour. » Puis, après quelques jours, il récitait son poème.

De même, lorsque Moïse parvint au *tamkîn*, Dieu lui ordonna d'enlever ses souliers et de jeter au loin son bâton (*Qor'ân*, XX, 12), afin de le débarrasser des moyens de voyager. Au moment de la réunion avec Dieu, il ne faut pas se préoccuper de distance et de voyage. Le commencement de l'amour est la recherche, mais la fin est le repos : l'eau coule dans le lit de la rivière, mais quand elle atteint l'océan, elle cesse de couler, et change de goût, de sorte que ceux qui désirent de l'eau l'évitent, mais ceux qui désirent des perles acceptent le risque de la mort, attachent la pierre de la plongée à leurs pieds, et plongent dans la mer, pour pouvoir soit gagner la perle cachée, soit perdre la vie.

Et l'un des shaykhs soufis a dit : « Tamkîn, *la stabilité, c'est la suppression de* talwîn. » *Talwîn* aussi est un terme technique des soufis, et il est mis en parallèle avec *tamkîn*, de même que

hâl l'est avec *maqâm*. *Talwîn* veut dire le changement et le passage d'un état à l'autre. La parole mentionnée ci-dessus signifie que celui qui est stable *(mutamakkin)* n'est pas vacillant *(mutaraddid)*, car il a emporté tout ce qui lui appartient en présence de Dieu, et a effacé toute autre pensée que celle de Dieu de son esprit : aucun acte qui lui advient ne transforme sa condition extérieure, et aucun *hâl* ne change sa condition intérieure. Ainsi, Moïse était soumis au *talwîn* : il s'évanouit (voir *Qor'ân*, VII, 139) quand Dieu révéla Sa gloire au mont Sinaï, mais Muhammad était stable : il ne subit pas de changement bien qu'il fût, dans la révélation de gloire de La Mecque, à une portée de deux arcs au plus près de Dieu; et c'est là le plus haut degré.

Or, *tamkîn* est de deux sortes : l'une, se référant à l'influence dominante de Dieu *(shâhid-i haqq)*, et l'autre à la soumission de son propre moi *(shâhid-i khud)*. Celui dont le *tamkîn* est de la seconde espèce, conserve ses attributs, mais celui dont le *tamkîn* correspond au premier genre, n'a plus d'attributs; et les termes effacement *(mahw)*, sobriété *(sahw)*, arrivée *(lahq)*, destruction *(mahq)*, annihilation *(fanâ)*, subsistance *(baqâ)*, être *(wujûd)*, et non-être *('adam)* ne s'appliquent pas convenablement à celui dont les attributs sont annihilés : un sujet est nécessaire pour que demeurent ces qualités et, quand le sujet est absorbé *(mustaghriq)*, il perd la capacité de les conserver.

Muhadhara et *mukashafa*

Muhadhara désigne la présence du cœur dans les subtilités de la démonstration *(bayân)*, tandis que *mukashafa* désigne la présence de l'esprit *(sirr)* dans le domaine de la vision *('iyân)*. *Muhadhara* se réfère aux preuves des signes *(âyât)* de Dieu et *mukashafa* aux preuves de la contemplation *(mushâhada)*. La marque de *muhadhara* est une méditation continuelle sur les signes de Dieu, tandis que la marque de *mukashafa* est un émerveillement continuel de la grandeur infinie de Dieu.

Il y a une différence entre celui qui médite sur les actes divins et celui qui est émerveillé par la majesté divine : l'un est un disci-

ple de l'amitié, l'autre est un compagnon de l'amour. Quand l'ami de Dieu (Abraham) considérait le royaume du ciel et méditait sur la réalité de son existence, son cœur était rendu « présent » *(hâdir)* par ce qu'il faisait : par la contemplation de l'acte, il devint un chercheur de l'Agent; sa « présence » *(hudûr)* fit de l'acte une preuve de l'Agent et, dans une connaissance parfaite, il s'exclama : « *Je tourne mon visage, comme un vrai croyant, vers Celui qui a créé les cieux et la terre* » (*Qor'ân*, VI, 79). Mais quand le Bien-Aimé de Dieu (Muhammad) fut transporté au ciel, il ferma les yeux à tout ce qui s'offrait à sa vue; il ne vit, ni l'acte de Dieu, ni les choses créées, ni lui-même, mais l'Agent lui fut révélé et dans cette révélation *(kashf)* son désir s'accrut : en vain cherchait-il la vision, la proximité, l'union; plus l'éloignement de son Bien-Aimé de telles conceptions devenait pour lui manifeste, plus son désir augmentait; il ne pouvait ni reculer, ni avancer, aussi tomba-t-il dans la stupeur.

Là où était l'amitié, l'émerveillement semblait de l'infidélité, mais là où l'amour était, l'union semblait de l'assimilation *(shirk)* et l'émerveillement devint la seule ressource, parce que dans l'amitié l'objet de l'émerveillement était l'être *(hastî)* et un tel émerveillement ouvre sur la doctrine de l'assimilation, mais dans l'amour, l'objet de l'émerveillement épouse la nature de l'unification *(tawhîd)*. En ce sens, Shiblî avait coutume de dire : « *Ô Guide des émerveillés, augmente mon émerveillement!* » Car dans la contemplation de Dieu, plus l'émerveillement est grand, plus le degré est élevé. »

L'histoire d'Abû Sa'îd Kharrâz et d'Ibrâhîm ibn Sa'd 'Alawî est bien connue. Ils virent un ami de Dieu au bord de la mer et lui demandèrent : « *Quelle est la voie vers Dieu?* » Il leur répondit qu'il existe deux voies vers Dieu, l'une pour le commun des gens et l'autre pour l'élite. Lorsqu'ils le prièrent de s'expliquer, il dit : « *La voie du commun, c'est celle où vous allez : vous acceptez en raison d'une cause et vous refusez en raison d'une autre; mais la voie de l'élite commence quand vous voyez seulement le Causateur, non plus la cause.* » La véritable signification de ces anecdotes vous a déjà été donnée.

Qabd et *bast*

Qabd (la contraction, le resserrement) et *bast* (l'expansion) sont deux actes involontaires qui ne peuvent être instaurés ni bannis par aucun acte ou effort humain. Dieu a dit : « *Dieu referme sa main ou bien Il l'ouvre* » (*Qor'ân*, II, 245).

Qabd désigne le resserrement du cœur quand on est voilé, et *bast* la dilatation du cœur dans la révélation. Ces deux états proviennent de Dieu, sans effort de la part de l'homme. Le *qabd* des mystiques *('ârif)* est comme la crainte des débutants, et le *bast* rappelle l'espoir des débutants. C'est en ce sens que les soufis utilisent les termes *qabd* et *bast*.

Certains shaykhs estiment que *qabd* est supérieur à *bast*, pour deux raisons : 1. il est mentionné avant *bast* dans le *Qor'ân*, 2. *qabd* implique la dissolution et l'oppression, tandis que *bast* implique l'amabilité et la faveur et il est indubitablement meilleur de dissoudre son humanité propre et d'opprimer son âme charnelle que de les favoriser, étant donné qu'elles sont le plus grand voile entre l'homme et Dieu.

D'autres prétendent que *bast* est supérieur à *qabd*. Que *qabd* soit mentionné avant *bast* dans le *Qor'ân*, cela démontre, d'après eux, la supériorité de *bast*, car les Arabes ont l'habitude de mentionner en premier ce qui est inférieur en mérite : par exemple, Dieu a dit : « *Il en est parmi eux qui se font tort à eux-mêmes; il en est parmi eux qui se tiennent sur une voie moyenne, il en est parmi eux qui, avec la permission de Dieu, devancent les autres par leurs bonnes actions* » (*Qor'ân*, XXXV, 32). En outre, ils clament que dans *bast*, il y a de la joie et dans *qabd* du chagrin; les mystiques éprouvent la joie dans l'union avec l'objet de la connaissance, et le chagrin dans la séparation d'avec l'objet de leur désir : rester dans la demeure de l'union vaut mieux que peiner dans le désert de la séparation.

Mon shaykh rappelait que *qabd* et *bast* sont tous les deux le résultat d'une même influence spirituelle qui descend de Dieu sur l'homme, remplit le cœur de joie et soumet l'âme charnelle, ou bien soumet le cœur et remplit l'âme charnelle de joie : dans ce

dernier cas, le resserrement *(qabd)* du cœur se confond avec la dilatation *(bast)* de l'âme charnelle, et dans le premier cas la dilatation *(bast)* du cœur vaut le resserrement *(qabd)* de l'âme charnelle.

Celui qui interprète ce sujet d'une autre façon perd son temps. Abû Yazîd a dit : « *Le resserrement des cœurs consiste dans la dilatation des âmes charnelles et la dilatation des cœurs dans le resserrement des âmes charnelles.* » L'âme « resserrée » est protégée de l'égarement, et le cœur dilaté est empêché de tomber dans le péché; la jalousie est de règle dans l'amour, et le resserrement est un signe de la « jalousie » de Dieu. On raconte que Jean-Baptiste ne riait jamais, tandis que Jésus ne pleurait jamais; Jean-Baptiste était dans le *qabd* et Jésus dans le *bast*. Lors d'une rencontre, Jean-Baptiste lui dit : « *Ô Jésus, ne crains-tu pas d'être coupé de Dieu?* » Et Jésus répondit : « *Ô Jean, n'espères-tu pas la miséricorde de Dieu? Ni tes larmes, ni mes sourires ne changeront le décret éternel de Dieu.* »

Uns et *hayba*

Uns (l'intimité) et *hayba* (la crainte révérentielle) sont deux états des derviches qui voyagent sur la voie vers Dieu. Quand Dieu manifeste Sa gloire au cœur d'un homme, de telle sorte que sa majesté *(jalâl)* prédomine, l'être éprouve de la crainte révérencielle *(hayba);* mais quand la beauté *(jamâl)* de Dieu prédomine, il éprouve de l'intimité *(uns) :* ceux qui éprouvent de la crainte sont affligés, tandis que ceux qui éprouvent de l'intimité sont joyeux.

Il existe une différence entre celui qui est brûlé par Sa majesté dans le feu de l'amour, et celui qui est illuminé par Sa beauté dans la lumière de la contemplation. Certains shaykhs ont dit que *hayba* est le degré des mystiques et *uns* le degré des débutants, parce que, plus l'on s'est avancé en la présence de Dieu, plus l'on a éliminé ses attributs, plus le cœur est dominé par la crainte, et plus il est opposé à l'intimité. On est intime avec ceux de sa propre espèce, et l'intimité avec Dieu est inconcevable, étant donné qu'aucune homogénéité ou ressemblance ne peut exister

entre Dieu et l'homme. Si l'intimité est possible, elle ne l'est qu'avec la mémoration de Dieu *(dhikr)* qui est autre que Lui-même, elle est un attribut de l'homme; et, dans l'amour, se satisfaire d'un autre que le Bien-Aimé est de l'erreur, de la prétention et de la vanité.

Hayba, par ailleurs, provient de la contemplation de la grandeur, qui est un attribut de Dieu; et il y a une grande différence entre celui dont l'expérience provient de lui-même et par lui-même, et celui dont l'expérience provient de l'annihilation de soi par la subsistance de Dieu. On rapporte que Shiblî a dit : « *Pendant longtemps, j'ai pensé que je me réjouissais dans l'amour de Dieu et que j'étais intime dans Sa contemplation : à présent, je sais que l'intimité est impossible, sauf avec son semblable.* »

Certains, cependant, allèguent que *hayba* est un corollaire de la séparation et de la punition, tandis que *uns* est le résultat de l'union et de la miséricorde; c'est pourquoi les amis de Dieu doivent se garder des conséquences de *hayba* et s'attacher à *uns*, car *uns* implique l'amour, et comme l'homogénéité est impossible dans l'amour de Dieu, cela est aussi impossible dans *uns*.

Mon shaykh disait : « *Je suis étonné par ceux qui déclarent que l'intimité avec Dieu est impossible, après que Dieu a dit :* "En vérité, Mes serviteurs" *et* "Dis à Mes serviteurs", *et* "Ô Mes serviteurs, n'ayez pas peur, ce jour-là! ne vous affligez pas" (*Qor'ân*, XLIII, 68). *Un serviteur de Dieu, voyant cette faveur, ne peut manquer de L'aimer, et quand il a aimé, il deviendra intime, car la crainte de son Bien-Aimé éloigne, tandis que l'intimité unit. C'est une caractéristique des hommes que de devenir intimes avec leurs bienfaiteurs, et comme Dieu nous a octroyés de si grands bienfaits et que nous avons connaissance de Lui, il est impossible d'évoquer la crainte.* »

Moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, j'affirme que les deux parties dans cette controverse ont raison : le pouvoir de *hayba* s'exerce sur l'âme charnelle et ses désirs, et tend à annihiler la nature humaine; tandis que le pouvoir de *uns* domine le cœur et cherche à y engendrer la connaissance mystique. C'est pourquoi Dieu annihile les âmes de ceux qui L'aiment en leur révélant Sa majesté

et donne à leurs cœurs la vie éternelle en leur révélant Sa beauté. Ceux qui sont adeptes de l'annihilation *(fanâ')* considèrent que *haybat* est supérieur, mais les adeptes de la subsistance *(baqâ')* préfèrent *uns*.

Qahr et *lutf*

Ces deux expressions sont utilisées par les soufis au sujet de leur propre état. Par *qahr* (violence), ils désignent l'état dans lequel Dieu les fortifie en annihilant leurs désirs et en préservant l'âme charnelle de la concupiscence; et par *lutf* (bienveillance), ils se réfèrent à l'aide donnée par Dieu pour la subsistance de leurs cœurs, pour la continuité de la contemplation et pour la permanence de l'extase dans le degré de la fermeté *(istiqâma)*.

Certains ont dit que la grâce divine *(karâma)* consiste en ceci : que Dieu, par Sa volonté, prive un homme de sa propre volonté de sorte que, s'il était assoiffé, et allait à la mer pour boire, la mer s'assécherait.

On raconte qu'il y avait à Bagdad deux derviches éminents, dont l'un possédait *qahr* et l'autre *lutf;* ils se disputaient tout le temps, chacun préférant son propre état à celui du voisin. L'un avait la certitude que c'est *lutf* qui est le meilleur état accordé par Dieu à Ses créatures, et l'autre attribuait la même excellence à *qahr*. Cette discussion ne cessa que le jour où le derviche qui préférait *lutf* partît pour La Mecque; il pénétra dans le désert, mais n'atteignit jamais sa destination. On n'eut aucune nouvelle de lui pendant plusieurs années, mais, à la fin, il fut aperçu par un voyageur sur la route entre La Mecque et Bagdad. « *Ô mon frère,* dit-il, *quand tu reviendras en Iraq, dis à mon ami de Kharq que, s'il désire constater que le désert avec toutes ses difficultés est devenu pour moi aussi agréable que le quartier natal, qu'il vienne me voir.* » Quand le voyageur arriva à Kharq, il transmit le message à l'autre derviche, qui lui répondit : « *A ton retour, dis-lui que la supériorité ne lui est pas acquise si le désert lui a été rendu aussi agréable que Kharq, rien que pour qu'il ne s'enfuie pas de la cour de Dieu; la supériorité pourrait résider*

en ce que Kharq, avec ses merveilles et richesses, est devenue pour moi comme un désert pénible, et néanmoins, je suis heureux ici. »

Et on rapporte que Shiblî, dans son invocation à Dieu, dit : « *Ô Seigneur, je ne me détournerai pas de Toi, même si Tu rendais le ciel un carcan pour mon cou, et la terre une chaîne pour mes pieds, et le monde entier assoiffé de mon sang.* »

Mon shaykh disait : « *Une année, une assemblée des saints de Dieu eut lieu au milieu du désert, et j'y accompagnai mon shaykh. Je vis certains arriver à dos de chameaux, d'autres portés sur des trônes, et d'autres volant, mais Husrî ne leur prêta aucune attention. Puis je vis une jeune homme portant des souliers déchirés et une canne cassée. Ses pieds pouvaient à peine le supporter, sa tête était nue et son corps émacié. Dès qu'il apparut, Husrî bondit, courut à sa rencontre et le conduisit à une place d'honneur. J'en fus tellement étonné que je questionnai le shaykh qui répondit :* "C'est l'un des saints de Dieu qui n'est pas dépendant de la sainteté, mais c'est la sainteté qui dépend de lui; et il ne se préoccupe pas de prodiges *(karâma)*." »

En résumé, ce que nous choisissons pour nous-mêmes nous est néfaste. Je désire seulement ce que Dieu désire pour moi, et que par là je me préserve du mal et me sauve de la perversité de mon âme. S'Il me garde en *qahr*, je ne désire pas *lutf*, et s'Il me garde en *luft*, je ne désire pas *qahr*. Je n'ai d'autre choix que Son choix.

Nafy et *ithbât*

Les shaykhs de cette voie donnent les sens de *nafy* (négation) et *ithbât* (affirmation) à l'effacement des attributs de l'humanité par l'affirmation de l'aide divine *(ta'yîd)*. Par la négation, ils désignent l'affirmation du pouvoir de la vérité ultime *(haqq)* : l'effacement est une perte totale, et la négation totale n'est applicable qu'aux attributs; car la négation de l'essence est impossible tandis que l'Universel subsiste. Il est donc nécessaire que les attributs blâmables soient niés par l'affirmation de qualités louables : la prétention d'aimer Dieu est niée par l'affirmation de la réalité, car la prétention est l'une des vanités de l'âme charnelle.

Mais les soufis, quand leurs attributs sont subjugués par la puissance de la vérité suprême *(haqq)*, disent en général que les attributs de l'humanité sont niés par l'affirmation de la subsistance de Dieu. Cette question a déjà été étudiée dans le chapitre sur la pauvreté et la pureté et dans celui sur l'annihilation et la permanence. Les soufis pensent aussi que les termes en question signifient la négation des choix de l'homme par l'affirmation du choix de Dieu. C'est pourquoi le Prophète a dit : « *Le choix de Dieu pour Son serviteur avec Sa connaissance de Son serviteur est meilleur que le choix de Son serviteur pour lui-même avec son ignorance de son Seigneur* ». L'amour, comme chacun sait, est la négation du choix de l'amoureux par l'affirmation du choix du Bien-Aimé.

J'ai lu dans les « Anecdotes » qu'un derviche était en train de se noyer dans la mer, quand quelqu'un lui cria : « *Frère, désires-tu être sauvé?* Il dit : « *Non. — Alors, désires-tu te noyer? — Non. — Il est étrange que tu ne choisisses pas entre mourir et être sauf. — Qu'ai-je à faire d'être sain et sauf,* dit le derviche, *pour que je choisisse? Mon choix est que Dieu choisisse pour moi* ».

Les shaykhs ont affirmé que la négation de son propre choix est le moindre degré de l'amour. Or le choix de Dieu n'a pas de commencement dans le temps et ne peut être nié, mais le choix de l'homme est accidentel et admet la négation et doit être méprisé, pour que le choix éternel de Dieu puisse subsister à jamais.

Ainsi Moïse, sur lui la paix, lorsqu'il arriva sur la montagne afin de voir Dieu le Tout-Puissant, demanda à Le voir en exerçant son propre choix. Il dit : « *Seigneur, montre-Toi à moi.* » Dieu dit : « *Tu ne Me verras pas* », c'est-à-dire : C'est ton droit de Me voir, mais c'est un péché dans l'amitié que de se livrer à un choix autre que celui du Bien-Aimé.

On a beaucoup discuté sur cette question, mais mon seul désir est que vous sachiez quelle est la signification des termes usités par les soufis. Et parmi eux, j'ai mentionné *jam'* et *tafriqa*, *fanâ'* et *baqâ'*, *ghayba* et *hudûr*, et *sukr* et *sahw* dans le chapitre traitant des doctrines des soufis. Celui qui cherche leur signification doit consulter les passages concernés.

Musâmara et *muhâdatha*

Ces termes désignent deux états du soufi parfait. *Muhâdatha* (conversation) est en réalité une causerie spirituelle conjointe au silence de la langue, et *musâmara* (discours nocturne) est en vérité la continuité de la confidence *(inbisâ)* liée à la dissimulation des plus secrètes pensées. Le sens exotérique de *musâmara* est un état spirituel *(waqtî)* existant entre Dieu et l'homme pendant la nuit; et *muhâdatha* est aussi un état spirituel, pendant le jour, où alternent les questions et les réponses, tant exotériques qu'ésotériques. C'est pourquoi les invocations *(munâjât)* de nuit sont appelées *musâmara*, tandis que les invocations de jour sont appelées *muhâdatha*. L'état diurne est fondé sur le dévoilement *(kashf)* et l'état nocturne sur l'occultation *(satr)*.

Dans l'amour, *musâmara* est plus parfaite que *muhâdatha* : elle est illustrée par l'état du Prophète, quand Dieu lui envoya Gabriel avec Burâq et le transporta de nuit à La Mecque à deux portées d'arc de Sa présence. Le Prophète conversa secrètement avec Dieu, et quand il atteignit son but, sa langue devint muette devant la révélation de la majesté de Dieu, et son cœur fut émerveillé par Sa grandeur infinie et il dit : « *Je ne puis célébrer Ta louange.* »

Muhâdatha se rattache à l'état de Moïse, qui cherchant l'union avec Dieu, après quarante jours, vint au mont Sinaï et entendit la parole de Dieu et demanda à Le voir, et échoua dans son désir. Il y a une nette différence entre celui qui fut conduit (voir *Qor'ân*, XVII, 1) et celui qui vint (voir *Qor'ân*, VII, 139). La nuit est le temps où les amoureux sont seuls, et le jour est le temps où les serviteurs se consacrent à leurs maîtres. Quand un serviteur commet une faute, il est réprimandé, mais un amoureux n'a pas de loi pouvant l'amener à recevoir un blâme en cas de désobéissance : dans la situation amoureuse, aucun acte de l'un ne peut déplaire à l'autre.

'Ilm al-yaqîn, 'ayn al-yaqîn, haqq al-yaqîn

Selon les principes de la théologie, toutes ces expressions indiquent la connaissance *('ilm)*. La connaissance sans certitude *(yaqîn)* dans la réalité de l'objet connu n'est pas de la connaissance; quand la connaissance est obtenue, ce qui est caché devient aussi manifeste que ce qui est effectivement vu. Les croyants qui verront Dieu le jour du Jugement Le verront de la même façon qu'ils Le connaissent à présent : s'ils Le voient autrement, ou leur vision sera imparfaite alors, ou leur connaissance est à présent fautive. Cette alternative est en contradiction avec l'unification *(tawhîd)* qui exige que la connaissance de Dieu par les hommes soit assurée aujourd'hui et que leur vision de Dieu soit garantie demain.

C'est pourquoi la connaissance certaine *('ilm al-yaqîn)* est comme la vision certaine *('ayn al-yaqîn)* et la vérité certaine *(haqq al-yaqîn)* comme la connaissance certaine. Des shaykhs ont dit que *'ayn al-yaqîn* est l'absorption complète *(istighrâq)* de la connaissance dans la vision, mais cela est impossible, parce que la vision est un moyen de parvenir à la connaissance, comme l'ouïe, et étant donné que la connaissance ne peut être absorbée dans l'audition, son absorption dans la vision est également impossible.

Par *'ilm al-yaqîn*, les soufis désignent la connaissance de la pratique religieuse en ce monde, conformément aux commandements divins; par *'ayn al-yaqîn*, ils entendent la connaissance de l'état de mort et du moment du départ de ce monde; et par *haqq al-yaqîn*, ils dénomment la connaissance intuitive de la vision de Dieu, qui sera révélée au paradis, et de sa nature. C'est pourquoi *'ilm al-yaqîn* est le degré des théologiens *('ulamâ)* en raison de leur observance correcte des prescriptions divines, et *'ayn al-yaqîn* est le degré des mystiques *('ârifan)* en raison de leur acceptation de la mort, et *haqq al-yaqîn* est la vision. *'Ilm al-yaqîn* est obtenue par l'ascèse *(mujâhada)*, *'ayn al-yaqîn* par l'intimité *(mu'ânasat)* et *haqq al-yaqîn*, par la contemplation *(mushâhada)*. Le premier degré est celui du commun, le second celui de l'élite, et le troisième de l'élite de l'élite.

'Ilm et *ma'rifa*

Les théologiens n'ont pas distingué entre *'ilm* et *ma'rifa*, excepté quand ils disent que Dieu peut être appelé *'âlim* (sachant) mais non *'ârif* (connaissant), cette dernière épithète étant privée de la bénédiction divine. Mais les shaykhs soufis donnent le nom de *ma'rifa* (connaissance mystique) à chaque connaissance qui s'allie à la pratique religieuse et au sentiment *(hâl)* et dont le connaissant, appelé *'ârif*, exprime son sentiment. Et ils donnent le nom de *'ilm* à chaque connaissance qui est privée de signification spirituelle et dépourvue de pratique religieuse, et celui qui possède une telle connaissance, ils l'appellent *'alîm*.

Celui qui connaît la signification et la réalité d'une chose, ils l'appellent *'ârif* (connaissant) et celui qui connait seulement l'expression verbale et la garde en mémoire sans retenir la réalité spirituelle, ils l'appellent *'âlim*. Pour cette raison, quand les soufis veulent rabaisser un rival, ils l'appellent *dânishmand* (possédant la connaissance). Pour le commun des gens, un tel dénigrement semble critiquable, mais les soufis n'ont pas l'intention de blâmer l'homme d'avoir acquis de la connaissance, ils le blâment d'avoir négligé la pratique religieuse : le *'alîm* dépend de lui-même, et le *'ârif* dépend de son Seigneur. Cette question a été longuement étudiée dans le chapitre intitulé « Le dévoilement de la connaissance mystique », et je n'ai rien à ajouter à présent.

Sharia et *haqîqa*

Ces termes sont utilisés par les soufis pour désigner la justesse de l'état extérieur et le maintien de l'état intérieur. Deux catégories de gens se trompent à ce propos; tout d'abord, les théologiens formalistes qui affirment qu'il n'existe pas de distinction entre *sharia* (la Loi) et *haqîqa* (la Vérité), étant donné que la Loi est la Vérité, et la Vérité la Loi; secondement, certains hérétiques qui prétendent qu'il est possible que l'une de ces notions subsiste sans l'autre, et déclarent que, lorsque la Vérité est révélée, la Loi

est abolie. C'est là la doctrine des qarmates, des shi'ites et de leurs disciples inspirés par Satan.

Il est clair que la Loi est virtuellement séparée de la Vérité car dans la foi, la croyance est séparée de la profession (de foi); et il est tout autant clair que la Loi et la Vérité ne sont pas fondamentalement séparées, mais sont une, car la croyance sans témoignage n'est pas la foi, et, inversement, la profession de foi sans croyance n'est pas la foi; et il existe une différence manifeste entre la profession (de foi) et la croyance.

Haqîqa signifie donc une réalité qui n'admet pas d'abrogation et demeure avec une force égale depuis l'époque d'Adam jusqu'à la fin du monde, comme la connaissance de Dieu et comme la pratique religieuse qui est rendue parfaite par une intention sincère; et la *sharia* signifie une réalité susceptible d'abrogation et d'altération, comme des prescriptions et des commandements. C'est pourquoi la *sharia* est l'acte de l'homme, tandis que la *haqîqa* est le maintien, la préservation et la protection de Dieu; il s'ensuit que la *sharia* ne peut être maintenue sans l'existence de la *haqîqa*, et que la *haqîqa* ne peut l'être sans l'observance de la *sharia*.

Leur relation mutuelle est comparable à celle du corps et de l'esprit : quand l'esprit quitte le corps, le corps vivant devient un cadavre, et l'esprit disparaît comme le vent; leur valeur dépend de leur conjonction. De même, la Loi sans la Vérité produit l'ostentation, et la Vérité sans la Loi fonde l'hypocrisie. Dieu a dit *« Oui, Nous dirigerons sur nos chemins ceux qui auront combattu pour Nous »*. (*Qor'ân*, XXIX, 69). L'ascèse se soumet à la Loi, la direction s'éclaire par la Vérité; la première exige l'observance par l'homme des prescriptions extérieures, tandis que la seconde appelle le maintien par Dieu des sentiments spirituels de l'homme. La Loi est un acte requis par l'homme, mais la Vérité est un don octroyé par Dieu.

Une autre catégorie de termes nécessitant une explication : ce sont ceux qui sont communément utilisés par les soufis en un sens mystique qui n'est pas familier aux philologues :

Khâtir : Par *khâtir* (pensée fugace), les soufis désignent la venue à l'esprit d'une pensée qui est rapidement écartée par une autre, et que son possesseur est capable de chasser de son esprit. Ceux qui ont de telles pensées suivent la première pensée dans les sujets qui viennent directement de Dieu à l'homme. On dit qu'il advint à Khayr Nassâj de penser que Junayd attendait à sa porte, mais il voulut chasser cette pensée : elle revint deux ou trois fois, sur quoi il sortit et trouva Junayd qui lui dit : « *Si tu avais suivi ta première pensée, je n'aurais pas eu besoin de rester ici tout ce temps.* » Comment Junayd connaissait-il la pensée qui vint à Khayr? Cette question a été posée, et on a répondu que Junayd était le shaykh de Khayr, et qu'un shaykh ne peut manquer de connaître tout ce qui arrive à l'un de ses disciples.

Wâqi'a : Par *wâqi'a,* les soufis entendent une pensée qui apparaît à l'esprit et y demeure, à la différence de *khâtir,* et que le chercheur n'a aucun moyen de chasser; ainsi disent-ils, *khatara 'alâ qalbî,* « cela m'est venu à l'esprit », mais *waqa'a fî qalbî* « cela a pénétré dans mon esprit ». Tous les esprits sont sujets à *khâtir* (pensée fugace), mais *wâqi'a* n'est possible que dans un esprit entièrement rempli de la notion de Dieu. C'est pourquoi, quand un obstacle se présente au débutant sur la voie de Dieu, ils l'appellent « une chaîne » *(qayd)* et disent : « Une *wâqi'a* lui est advenue. » Les philologues utilisent aussi le terme *waqî'a* pour désigner une question difficile, et quand on y répond de façon satisfaisante, ils disent : *wâqi'a hall shud,* « la difficulté est résolue. » Mais les mystiques disent que *wâqi'a* est ce qui est insoluble, et que tout ce qui est résolu est un *khâtir,* non une *wâqi'a,* étant donné que les obstacles auxquels sont confrontés les mystiques ne sont pas des domaines sans importance à propos desquels des jugements qui varient sont continuellement portés.

Ikhtiyâr : Par *ikhtiyâr,* ils désignent leur préférence du choix de Dieu à leur choix propre, c'est-à-dire qu'ils sont contents du bien et du mal que Dieu a choisis pour eux. La préférence d'un

homme pour le choix de Dieu est elle-même le résultat du choix de Dieu, car à moins que Dieu ne se soit pas résolu à ce qu'il n'ait pas de choix. il n'aurait jamais renoncé à son propre choix. Quand on demanda à Abû Yazîd : « *Qui est le chef?* » il répondit : « *Celui à qui aucun choix n'est laissé et pour qui le choix de Dieu est devenu le seul choix.* » On rapporte que Junayd, ayant de la fièvre, implora Dieu de lui rendre la santé. Une voix dit dans son cœur : « *Qui es-tu pour plaider dans Mon royaume et procéder à un choix? Je sais diriger Mon royaume Moi-même, ce n'est pas la peine que tu Me le dises. Choisis Mon choix au lieu de te présenter avec le tien.* »

Imtihân : Par cette expression, ils désignent l'épreuve des cœurs des saints par les diverses afflictions qui leur viennent de Dieu, telles que la peur, le chagrin, le « resserrement », la crainte, etc. Dieu a dit : « *Ceux dont Dieu scrute les cœurs pour y mettre sa crainte révérencielle. Ils obtiendront un pardon* » (*Qor'ân*, XLIX, 3).

Balâ : Par *balâ* (affliction), ils désignent l'épreuve des corps des amis de Dieu par divers ennuis, maladies et tribulations. Plus un homme est durement affligé, plus près il s'approche de Dieu, car l'affliction est la vêture des saints, le berceau des purs et la nourriture des prophètes. Le Prophète a dit : « *Nous, les prophètes, sommes les plus affligés parmi les hommes, puis les saints, et enfin les autres hommes, selon leurs rangs respectifs.* » *Balâ* est le nom d'une tribulation qui descend sur le cœur et le corps d'un vrai croyant, et qui, en réalité, est une bénédiction; et, comme le mystère qu'elle recèle lui est caché, il est divinement récompensé pour en avoir supporté les souffrances. La tribulation qui advient aux Incroyants n'est pas l'affliction *(balâ)* mais le malheur *(shaqâwa)* et les Incroyants n'obtiennent jamais le soulagement du malheur : le degré de *balâ* est plus honorable que celui de *imtihân*, car *imtihân* n'affecte que le cœur, tandis que *balâ* affecte ensemble le cœur et le corps et est donc plus puissant.

Tahallî : Imitation d'êtres méritoires en paroles et actions. Le Prophète a dit : « *La foi n'est pas acquise par* tahallî (s'orner des qualités des autres) *et* tamannî (désirer); *mais c'est ce qui pénè-*

tre profondément dans le cœur et qui se traduit dans l'action. » *Tahallî* consiste à imiter les gens sans agir réellement comme eux. Ceux qui semblent être ce qu'ils ne sont pas seront bientôt déshonorés, et leur caractère secret sera révélé. Selon l'opinion des mystiques, cependant, ils sont déjà déshonorés, et leur caractère secret est clair.

Tajallî : C'est l'effet de l'illumination divine sur le cœur des élus de Dieu, qui les rend capables de voir Dieu avec leur cœur. La différence entre la vision spirituelle *(ru'yat ba-dil)* et la vision présente *(ru'yat-i 'iyân)* est que, ceux qui expérimentent *tajallî* (la manifestation de Dieu) voient ou ne voient pas, selon leur désir, ou voient à un moment et ne voient pas à un autre, tandis que ceux qui expérimentent une vision présente dans le paradis ne peuvent éviter de voir, même s'ils désirent ne pas voir; car il est possible que *tajallî* soit caché, tandis que *ru'yâ* (vision) ne peut être voilée.

Takhallî : Se détourner des distractions qui empêchent un homme de parvenir à Dieu. L'une d'elles est ce monde présent, dont il doit libérer ses mains; une autre est le désir pour l'autre monde, dont il doit libérer son cœur; une troisième est la complaisance dans la vanité, dont il doit libérer son esprit, et une quatrième est l'association avec les êtres créés, dont il doit se libérer et de la pensée de laquelle il doit dégager son esprit.

Shurûd : La signification de *shurûd* est : chercher sans répit à échapper aux corruptions et aux voiles terrestres. Car toutes les infortunes du chercheur proviennent du fait qu'il est voilé et, quand le voile est retiré, il devient uni à Dieu. Les soufis appliquent le terme *shurûd* quand ils sont dévoilés *(isfâr)* et qu'ils utilisent chaque possibilité à cette fin; car, au commencement, dans la recherche, ils sont plus impatients; à la fin, dans l'union, ils deviennent plus stables.

Qusûd : Par *qusûd* (buts), ils désignent une résolution parfaite pour rechercher la réalité de l'objet de la recherche. Les buts des soufis ne dépendent pas du mouvement et du repos; l'amoureux, bien qu'il soit en repos dans l'amour, poursuit encore un but *(qâsid).* A cet égard, les soufis diffèrent des hommes ordinaires,

dont les buts produisent en eux quelque effet extérieur ou intérieur; tandis que les amoureux de Dieu Le cherchent sans aucune cause, poursuivent leur but sans mouvement de leur part, et toutes leurs intentions dirigent vers ce but. Lorsque l'amour existe, tout constitue un but.

Istinâ' : Par ce terme, ils veulent dire que Dieu rend un homme pur par l'annihilation de tous ses intérêts personnels et plaisirs sensuels, et transforme en lui les attributs de son âme charnelle, de telle sorte qu'il parvienne à s'oublier lui-même. Ce degré appartient exclusivement aux prophètes, mais certains shaykhs affirment qu'il peut être également atteint par des saints.

Istifâ : Ceci signifie que Dieu vide le cœur d'un homme pour qu'il reçoive Sa connaissance, de sorte que Sa connaissance *(ma'rifa)* diffuse sa pureté par l'entremise de son cœur. A ce stade, tous les croyants, les hommes du commun aussi bien que l'élite, sont semblables, qu'ils soient pécheurs ou pieux, ou saints, ou prophètes, car Dieu a dit : « *Nous avons ensuite donné le Livre en héritage à ceux de Nos serviteurs que Nous avons choisis* (istafaynâ); *il en est parmi eux qui se font tort à eux-mêmes; il est en parmi eux qui se tiennent sur une voie moyenne; il en est parmi eux qui, avec la permission de Dieu, devancent les autres par leurs bonnes actions* » (*Qor'ân*, XXXV, 32).

Istilâm : Manifestations *(tajalliyât)* de Dieu qui poussent un homme à être entièrement subjugué par une épreuve miséricordieuse *(imtihân)*, tandis que sa volonté est réduite à rien. *Qalb-i mumtahan*, « un cœur éprouvé », et *qalb-i mustalam*, « un cœur détruit », ont la même signification, bien que dans l'usage courant du lexique des soufis, *istilâm* est plus particulier et plus raffiné que *imtihân*.

Rayn : Un voile sur le cœur, voile de l'infidélité et de l'erreur, qui ne peut être retiré que par la foi. Dieu a dit, décrivant le cœur des Incroyants : « *Non! Leurs cœurs ont été rouillés par ce qu'ils ont accompli* » (*Qor'ân*, LXXXIII, 14). Certains estiment que *rayn* ne peut être enlevé d'aucune façon, car les cœurs des Incroyants ne sont pas capables de recevoir l'islam, et ceux qui le reçoivent doivent avoir été, dans la prescience de Dieu, de vrais croyants.

Tawâriq : Ce qui pénètre dans le cœur, soit avec des nouvelles joyeuses, soit avec des reproches dans l'entretien secret avec Dieu, la nuit.

Latâ'if : Symbole *(ishâratî)* présenté au cœur des subtilités du sentiment.

Sirr : Dissimulation des sentiments d'amour.

Najwâ : Dissimulation des imperfections de la connaissance d'autre que Dieu.

Ishâra : Donner des informations à quelqu'un sur l'objet du désir, sans les prononcer avec la langue.

Imâ : S'adresser à quelqu'un de façon allusive, sans explication verbale ou muette.

Wârid : Descente des significations spirituelles sur le cœur.

Intibâh : Départ de l'insouciance du cœur.

Isthtibâh : Perplexité éprouvée à trancher entre la vérité et l'erreur.

Qarâr : Se départir de l'hésitation au sujet de la réalité de ses sentiments.

Inzi'âj : Agitation du cœur dans l'état d'extase.

Une autre catégorie de termes techniques est employée par les soufis sans métaphore, dans l'unification *(tawhîd)*, et exposant leur foi profonde dans les réalités spirituelles :

'Âlam : Le terme *'âlam* (monde) désigne les créations de Dieu. On dit qu'il y a 18 000 ou 50 000 mondes. Les philosophes estiment qu'il n'y a que deux mondes, un supérieur, et un autre inférieur, tandis que les théologiens pensent que *'âlam* recouvre tout ce qui existe entre le trône de Dieu et la terre. *'Âlam* est la masse collective des choses créées. Les soufis parlent du monde des esprits *(arwâh)* et du monde des âmes *(nufûs);* mais ils ne confirment pas les philosophes. Ce qu'ils entendent par ce mot, c'est « la masse collective des esprits et des âmes. »

Muhdath : Postérieur dans l'existence, c'est-à-dire, ce qui n'était pas et ensuite fut.

Qadîm : Antérieur dans l'existence, c'est-à-dire, ce qui a toujours été, ce dont l'existence était antérieure à tous les existants. Ce n'est rien d'autre que Dieu.

Azal : Ce qui n'a pas de commencement.

Abad : Ce qui n'a pas de fin.

Dhât : L'être et la réalité d'une chose.

Sifat : Ce qui n'admet pas la qualification, n'étant pas subsistant par soi-même.

Ism : Ce qui n'est pas l'objet nommé.

Tasmiya : Information concernant l'objet nommé.

Nafy : Ce qui implique la non-existence de chaque objet de négation.

Ithbât : Ce qui implique l'existence de chaque objet d'affirmation.

Siyyân : Possibilité de l'existence d'une chose avec une autre.

Diddân : Impossibilité de l'existence d'une chose simultanément avec une autre.

Ghayrân : Possibilité de l'existence de l'une des deux choses, nonobstant l'annihilation de l'autre.

Jawhar : Fondement *(asl)* d'une chose, ce qui subsiste par soi-même.

'Arad : Ce qui subsiste en *jawhar* (substance).

Jism : Ce qui est composé de parties séparées.

Su'âl : Recherche d'une réalité.

Jawâb : Donner une information concernant le contenu d'une question.

Husn : Ce qui est conforme à l'ordre divin.

Qubh : Ce qui n'est pas conforme à l'ordre divin.

Safah : Négligence de l'ordre divin.

Zulm : Mettre une chose en un lieu qui n'en est pas digne.

'Adl : Mettre chaque chose à l'endroit convenable.

Malik : Celui contre les actions duquel il est impossible de s'opposer.

Une autre catégorie de termes et d'expressions est utilisée par les soufis métaphoriquement. Ces termes métaphoriques sont plus difficiles à analyser et à interpréter; je vais quand même les expliquer de façon concise :

Haqq : Par *haqq* (la vérité), les soufis désignent Dieu; *haqq* est l'un des noms de Dieu; Dieu a dit : « *Il en est ainsi, parce que Dieu est la Vérité* » (*Qor'ân*, XXII, 6).

Haqîqa : Par ce mot, ils désignent l'état dans lequel un homme demeure dans l'union avec Dieu, tandis que son cœur reste dans l'abstraction *(tanzîh).*

Khatara : Tout ce qui vient à l'esprit, concernant la séparation d'avec Dieu.

Watana : Toutes significations divines qui demeurent dans le cœur.

Tams : Négation d'une substance dont subsiste quelques traces.

Rams : Négation d'une substance, en même temps que de chacune de ses traces dans le cœur.

'Alâ'iq : Causes secondaires auxquelles s'attachent les chercheurs de Dieu qui, de ce fait, ne parviennent pas à obtenir l'objet de leur désir.

Wasâ'it : Causes secondaires auxquelles s'attachent les chercheurs de Dieu qui, de ce fait, obtiennent l'objet de leur désir.

Zawâ'id : Excès de lumières (spirituelles) dans le cœur.

Fawâ'id : Saisie par l'esprit de ce dont il ne peut se passer.

Malja' : Confiance du cœur dans l'obtention de son désir.

Manjâ : Éloignement du cœur du lieu de l'imperfection.

Kulliyya : Absorption *(istighrâq)* des attributs de l'humain dans l'universel.

Lawâ'ih : Affirmation de l'objet du désir, nonobstant la venue de sa négation.

Lawâmi' : Manifestation de la lumière (spirituelle) du cœur tandis que ses acquisitions *(fawâ'id)* continuent à subsister.

Tawâli' : Apparition des splendeurs de la connaissance mystique au cœur.

Ghayn : Un voile sur le cœur qui est retiré lorsqu'on implore le pardon de Dieu. Il peut être léger ou épais. Ce dernier est pour ceux qui oublient Dieu et commettent de grands péchés; le premier est pour tous, sans excepté les saints ou les prophètes. Le Prophète n'a-t-il pas dit : « *En vérité, mon cœur est obscur et en vérité, je demande pardon à Dieu cent fois chaque jour.* » Pour retirer le voile épais, un repentir convenable est nécessaire, et pour lever le voile léger, il suffit d'un sincère retour à Dieu. Le repentir *(tawba)*, c'est se détourner de la désobéissance vers l'obéissance, et le retour *(rujû')*, c'est se détourner de soi-même vers Dieu. Le repentir est le repentir du péché : le péché des hommes du commun consiste à s'opposer à l'ordre de Dieu, tandis que le péché des amoureux de Dieu consiste à s'opposer à la volonté de Dieu : c'est pourquoi, le péché des hommes du commun est la désobéissance, et celui des amoureux est la conscience de leur propre existence. Si quelqu'un se détourne du mal vers le bien, on dit : « Il est repentant *(tâ'ib)* »; mais si quelqu'un se détourne de ce qui est bien vers ce qui est meilleur, on dit : « Il est "retournant" *(â'ib).* » Tout ceci, je l'ai exposé dans le chapitre sur le repentir.

Talbîs : On désigne par *talbîs* l'apparence d'une chose, quand son apparence est contraire à sa réalité, car Dieu a dit : « *Nous les aurions sûrement induits en erreur* » (*Qor'ân*, VI, 9). Cette possibilité ne peut appartenir à personne qu'à Dieu, qui montre l'Incroyant sous l'aspect d'un croyant, et le croyant sous l'aspect d'un Incroyant, jusqu'à ce que vienne le moment de la manifestation de Son ordre et de la réalité de chaque cas. Quand un soufi dissimule de bonnes qualités sous de mauvais masques, on dit : « Il pratique le déguisement *(talbîs)* »; mais ils utilisent ce terme seulement dans de tels cas, et ne l'appliquent pas à l'ostentation et à l'hypocrisie qui sont fondamentalement *talbîs*, parce que *talbîs* n'est pas utilisé, excepté dans ces limites.

Shurb : Les soufis appellent la douceur de la piété, le délice de la grâce miraculeuse et le plaisir de l'intimité : *shurb* (boire); et ils ne peuvent rien accomplir sans le délice de *shurb*. Comme la boisson du corps est l'eau, la boisson du cœur est le plaisir

et la suavité spirituels. Mon shaykh disait qu'un débutant dépourvu de *shurb* est étranger à la connaissance mystique *(ma'rifa)* et qu'un connaissant *('ârif)* avec *shurb* est étranger à la connaissance mystique : le débutant doit tirer quelque plaisir *(shurbî)* de ses actions, afin de pouvoir remplir les obligations d'un débutant qui recherche Dieu, mais un « connaissant » *('ârif)* ne devrait pas éprouver un tel plaisir, de peur d'être ravi par ce plaisir au lieu d'être ravi avec Dieu.

Dhawq : Dhawq ressemble à *shurb*, mais *shurb* est utilisé uniquement pour les plaisirs, tandis que *dhawq* s'applique à la fois au plaisir et à la souffrance. On dit : *dhuqtu'l-halâwat :* « J'ai goûté la douceur », et *dhuqtu'l-balâ :* « J'ai goûté l'affliction »; mais de *shurb*, on dit : *sharibtu bi-ka'si'l-wasl :* « J'ai bu la coupe de l'union », et *sharibtu bi-ka'si'l-wudd :* « J'ai bu la coupe de l'amour », et ainsi de suite.

Chapitre 25
Le onzième dévoilement concernant l'audition / *samâ'*

Les moyens d'acquérir la connaissance sont au nombre de cinq : l'ouïe, la vue, le goût, l'odorat et le toucher. Dieu a créé pour l'esprit ces cinq portes : de chacune d'elles dépend un type de connaissance. Quatre des cinq sens sont situés dans un organe particulier; et le cinquième, le toucher, est diffusé sur tout le corps. Il est possible, toutefois, que cette diffusion, caractéristique du toucher, puisse être partagée par l'un des autres sens.

Les mu'tazilites affirment qu'aucun sens ne peut exister si ce n'est dans un organe spécial — théorie démentie par le sens du toucher qui ne dispose pas d'un tel organe. Puisque l'un des cinq sens n'a pas d'organe particulier, il s'ensuit que, si le sens du toucher est diffus, les autres sens peuvent être susceptibles de la même diffusion.

Bien que ce ne soit pas mon dessein d'examiner cette question ici, j'ai pensé qu'une brève explication était nécessaire. Dieu a envoyé ses messagers avec des preuves véridiques, mais la croyance en Ses messagers ne devient pas obligatoire avant que l'obligation de connaître Dieu soit prouvée au moyen de l'audition. C'est donc l'audition qui rend la religion obligatoire, et pour cette raison, les sunnites considèrent l'ouïe comme supérieure à la vue dans

le domaine de l'obligation religieuse. Si l'on dit que la vision de Dieu vaut mieux que l'audition de Sa parole, je réponds que notre connaissance de la possibilité par les fidèles de voir Dieu au paradis provient de l'audition; il n'importe pas de savoir si la raison admet que Dieu soit visible ou non : nous en sommes assurés par la tradition orale. L'ouïe est donc supérieure à la vue. Toutes les prescriptions religieuses sont fondées sur l'ouïe et ne pourraient être établies sans elle; et tous les prophètes, lors de leur venue, parlèrent d'abord afin que ceux qui les entendaient puissent croire; ensuite, ils accomplirent des miracles qui étaient aussi corroborés par l'audition. Ce que l'on vient de dire prouve que celui qui récuse l'audition récuse la loi religieuse tout entière.

L'audition du Qor'ân *et ce qui s'y rapporte*

L'audition la plus profitable à l'esprit et la plus délicieuse à l'oreille est celle de la parole de Dieu, que tous les croyants et Incroyants, êtres humains ou péris, sont obligés d'entendre. C'est une qualité merveilleuse du *Qor'ân* que l'on ne se lasse jamais de le lire et de l'entendre, de telle sorte que les Quraysh avaient l'habitude de venir secrètement la nuit pour écouter le Prophète tandis qu'il priait et s'émerveiller de sa récitation, tels que Nadr ibn al-Hârith qui était l'orateur le plus élégant d'entre eux, et 'Utba ibn Rabi'â, qui était d'une éloquence extraordinaire et 'Utba Jahl ibn Hishâm, qui était un merveilleux orateur. Une nuit, 'Utba s'évanouit en entendant le Prophète réciter une sourate du *Qor'ân*, et il avoua à Abû Jahl : « *Je suis sûr que ce ne sont pas là les paroles d'un être créé.* » Les péris vinrent aussi et écoutèrent la parole de Dieu, et dirent : « *Oui, nous avons entendu un* Qor'ân *merveilleux! Il guide vers la voie droite; nous y avons cru, et nous n'associerons jamais personne à notre Seigneur* » (*Qor'ân*, LXXII, 1-2).

Quand 'Umar Ibn-Khattâb apprit que sa sœur et son beau-frère avaient embrassé l'islam, il prit une épée pour les tuer, ayant banni de son cœur l'affection qu'il leur portait. Grâce à la miséricorde

de Dieu, lorsqu'il arriva à la porte de sa sœur Fâtima, il l'entendit lire la sourate *Ta-ha*. Son esprit fut transporté par la beauté de cette sourate, et il devint musulman.

On rapporte qu'un homme récita en présence de 'Abdallâh ibn Hanzala : « *Ils trouveront, dans la géhenne, des lits avec des couvertures qui les envelopperont* » (*Qor'ân*, VII, 41). 'Abdallâh pleura si fort que, nous dit le narrateur, « *je pensai qu'il allait mourir* ». Puis il se mit debout. On le supplia de s'asseoir, mais il s'écria : « *La terreur que m'inspire ce verset m'empêche de m'asseoir* ».

On raconte que le verset suivant fut lu en présence de Junayd : « *Ô vous les croyants! Pourquoi dites-vous ce que vous ne faites pas?* » (*Qor'ân*, LXI, 2). Junayd dit : « *Ô Seigneur, si nous disons, nous disons à cause de Toi, et si nous faisons, nous faisons à cause de Ta bénédiction; où sont donc notre parole et notre action?* »

On rapporte que Shiblî dit, en entendant le verset « *Invoque ton Seigneur, quand tu oublies* » (*Qor'ân*, XVIII, 24) : « *Le souvenir de Dieu implique l'oubli* (de soi) *et le monde entier s'est arrêté en se souvenant de Lui* »; puis il cria, et tomba évanoui. Quand il revint à lui, il dit : « *Je m'étonne du pécheur qui peut entendre la parole de Dieu et rester impassible.* »

Un certain shaykh dit : « *Une fois, je lisais la parole de Dieu :* "Redoutez un jour durant lequel vous reviendrez à Dieu" (*Qor'ân*, II, 281). *Une voix céleste m'appela :* "Ne lis pas à voix aussi haute; quatre péris sont mortes de la terreur que leur avait inspirée ce verset". »

Un derviche dit : « *Ces dix dernières années, je n'ai lu ni écouté le* Qor'ân, *excepté ces petites parties qu'on utilise dans la prière.* » On lui demanda pourquoi; il répondit : « *De peur que ce soit cité comme une accusation contre moi* ».

Un jour, je vins en présence du shaykh Abû'l-'Abbâs Shaqâni, je le trouvai en train de lire : « *Dieu propose en parabole un serviteur, un esclave qui ne peut rien* » (*Qor'ân*, XVI, 75) et il pleurait et criait de telle sorte qu'il s'évanouit et que je le crus mort. « *Ô shaykh*, m'écriai-je, *qu'as-tu donc?* » Il dit : « *Après onze*

années, je suis arrivé à cet endroit dans ma partie du Qor'ân *et je suis incapable d'aller plus loin.* »

On demanda à Abû'l-'Abbâs ibn 'Atâ combien du *Qor'ân* il lisait chaque jour. Il répondit : « *Jadis, je lisais deux fois le* Qor'ân *tout entier en un jour et une nuit, mais maintenant, après l'avoir lu pendant quatorze ans, je ne suis arrivé qu'à la sourate* al-Anfâl ("Le butin", 8e sourate). »

On rapporte qu'Abû'l-'Abbâs Qassâb dit à un lecteur du Qor'ân : « *Récite* ». Sur quoi, il récita : « *Ô Grand Intendant! Le malheur nous a touchés, nous et notre famille. Nous apportons une marchandise de peu de valeur* » (*Qor'ân*, XII, 88). Il dit à nouveau : « *Récite.* » Sur quoi le lecteur récita : « *S'il a volé, un de ses frères aussi a volé autrefois* » (*Qor'ân*, XII, 77). Abû'l-'Abbâs lui dit de réciter une troisième fois, et il récita : « *Qu'aucun reproche ne vous soit fait aujourd'hui, que Dieu vous pardonne* », etc. (*Qor'ân*, XII, 92). Abû'l-'Abbâs s'écria : « *Ô Seigneur, je suis plus injuste que les frères de Joseph et Tu es plus bienveillant que Joseph : traite-moi comme il a traité ses méchants frères.* »

Tous les musulmans, qu'ils soient pieux ou désobéissants, sont obligés d'écouter le *Qor'ân*, car Dieu a dit : « *Lorsque le* Qor'ân *est récité, écoutez-le et taisez-vous. Peut-être vous sera-t-il fait miséricorde* » (*Qor'ân*, VII, 204).

Et on rapporte que le Prophète dit à Ibn Mas'ûd : « *Récite-moi le* Qor'ân. » Ibn Mas'ûd dit : « *Le réciterai-je, à toi auquel il a été révélé?* » Le Prophète répondit : « *Je désire l'entendre de quelqu'un d'autre.* » Cette anecdote est une preuve évidente que l'état de l'auditeur est plus parfait que celui du lecteur, car le lecteur peut réciter avec ou sans un véritable sentiment, tandis que l'auditeur éprouve une émotion vraie, parce que dans la parole il y a une sorte de vanité, et dans l'audition une sorte d'humilité. Le Prophète a dit aussi qu'entendre la sourate de Hud avait blanchi ses cheveux. On explique qu'il a dit cela à cause du verset à la fin de la sourate : « *Sois droit, comme tu en as reçu l'ordre* » (*Qor'ân*, XI, 112). Car l'homme est incapable d'observer avec une

réelle droiture les commandements divins, puisqu'il ne peut rien entreprendre sans l'aide de Dieu.

Le Prophète avait éprouvé une telle douleur à cette lecture qu'il perdit ses forces. Un jour, dans sa maison, il tenta de se lever, et dut s'appuyer des deux mains pour se mettre debout. Abû Bakr lui dit : « *Ô Envoyé de Dieu, tu es jeune et en bonne santé. Qu'as-tu donc?* » Le Prophète répondit : « *La sourate de Hud m'a rendu vieux : elle m'a tellement impressionné qu'elle m'a enlevé mes forces.* »

Abû Sa'îd al-Khudrî a dit : « *Un jour, je me trouvais avec quelques derviches. Certains étaient vêtus et d'autres en haillons. Le lecteur du* Qor'ân *récitait et nous l'écoutions lorsque le Prophète arriva. Il nous salua et demanda :* "Que faisiez-vous?" *Nous répondîmes :* "Ô Envoyé de Dieu! Nous étions en train d'écouter le *Qor'ân.*" *Il dit :* "Dieu soit loué! Au sein de ma communauté, Il a créé certains hommes avec lesquels je dois rester." *Ensuite, il s'assit avec nous, c'est-à-dire qu'il nous traita comme des égaux. Parmi nous, il y avait des gens qui ne connaissaient pas le Prophète. Ce dernier leur dit :* "Bonne nouvelle pour vous, les derviches qui venez de loin! Au jour de la Résurrection, vous entrerez au paradis bien avant les personnalités importantes, une demi-journée avant eux, qui est égale à cinq cents ans." »

Section

Zurâra ibn Abî 'Awfâ, l'un des principaux compagnons du Prophète, tandis qu'il dirigeait la prière communautaire, récita un verset du *Qor'ân,* poussa un cri, et mourut. Abû Ja'far Juhanî, l'un des chefs des compagnons, entendant un verset que Sâlih Murrî lui lisait, poussa un grand gémissement et quitta ce monde. Ibrâhîm Nakha'î raconte que, tandis qu'il traversait un village dans le voisinage de Kûfa, il vit une vieille femme debout en prière. Comme les marques de la sainteté étaient manifestes en son apparence, il attendit qu'elle eut fini sa prière et ensuite il la salua

dans l'espoir d'obtenir sa bénédiction. Elle lui dit : « *Connais-tu le* Qor'ân? » Il dit : « *Oui.* » Elle dit : « *Récite un verset.* » Il le fit, sur quoi elle se mit à crier et envoya son âme à la rencontre de la vision de Dieu.

Ahmad ibn Abî'l-Hawârî raconte l'histoire suivante : « *Je vis dans le désert un jeune homme vêtu d'un froc grossier, debout auprès d'un puits. Il me dit :* "Ô Ahmad, tu es venu à temps, car il me faut entendre le *Qor'ân*, afin de pouvoir rendre l'âme. Récite-moi un verset." *Dieu m'inspira de réciter :* "En vérité, ceux qui disent "*Notre Seigneur est Dieu* » et qui persévèrent dans la rectitude" (*Qor'ân*, XLI, 30). "Ô Ahmad, *dit-il*, par le Seigneur de la Ka'ba, tu as récité le même verset qu'un ange était en train de me lire juste à présent", *et avec ces paroles, il rendit l'esprit.* »

L'audition de la poésie

Il est permis d'écouter de la poésie. Le Prophète l'écoutait, et les compagnons non seulement l'écoutaient, mais aussi la récitaient. Le Prophète dit : « *Une certaine poésie est de la sagesse* » ; et il a dit : « *La sagesse est la chamelle perdue du croyant : où qu'il la trouve, il a les meilleurs droits sur elle.* » Et il a dit aussi : « *La parole la plus vraie jamais dite par les Arabes est le distique de Labîd :*

"*Tout, excepté Dieu, est vain,*
Et tout bonheur est inévitablement fugace." »

'Amr ibn al-Sharîd raconte que son père disait : « *Le Prophète me demanda si je pouvais réciter une poésie de Umayya ibn Abi'l-Salt, alors je récitai une centaine de vers, et à la fin de chaque vers, il s'écriait :* "Continue!" »

De nombreuses histoires de ce genre sont racontées à propos du Prophète et des compagnons. Des opinions erronées existent à ce sujet : certains déclarent qu'il est illicite d'écouter quelque poésie que ce soit, et passent leur vie à médire de leurs frères musulmans. Certains, au contraire, affirment que toute poésie est licite,

et passent leur temps à écouter des chants d'amour et des descriptions du visage, des cheveux, et du grain de beauté de la bien-aimée. Je n'ai pas l'intention d'examiner les arguments que les deux parties apportent dans cette controverse.

Les shaykhs soufis suivent l'exemple du Prophète qui, interrogé sur la poésie, dit : « *Ce qui est bon là-dedans est bon, et ce qui est mauvais, est mauvais.* » Est mauvais ce qui est illicite, comme la médisance, la calomnie, les injures, le blâme et les déclarations d'infidélité, que ce soit exprimé en prose ou en vers; est bon ce qui est licite, comme la moralité, les exhortations, les déductions tirées des signes de Dieu, la contemplation des preuves de la Vérité suprême, quelle qu'en soit la forme d'expression, prose ou vers.

En résumé, de même qu'il est illicite et défendu de regarder ou de toucher ce qui est une source du mal, de même, il est illicite et défendu de l'écouter et d'écouter la description qui en est faite. Ceux qui considèrent qu'entendre cela est absolument licite doivent aussi considérer que la vue et le toucher sont licites, ce qui est de l'impiété et de l'hérésie. Si quelqu'un dit : « *Je ne vois que Dieu et ne cherche que Dieu dans l'œil, la joue, le grain de beauté et la bouche* », il s'ensuit qu'un autre peut regarder une joue et un grain de beauté, et dire qu'il voit et cherche Dieu seul, parce que l'œil et l'oreille sont des sources de savoir et de connaissance; ensuite, un autre pourra dire qu'en touchant une personne dont on pense qu'il est permis d'entendre la description et dont on pense qu'il est permis de la contempler, lui aussi, ne cherche que Dieu, étant donné qu'un sens n'est pas mieux adapté qu'un autre à saisir une réalité; alors, toute la Loi religieuse est rendue nulle, et la parole du Prophète selon laquelle les yeux commettent une fornication perd toute sa force, et le blâme encouru en touchant des personnes avec lesquelles le mariage peut légalement être contracté n'existe plus et les prescriptions de la religion disparaissent.

De stupides aspirants au soufisme, voyant des soufis absorbés dans l'extase durant l'audition *(samâ')*, imaginaient que c'était par plaisir et disaient : « *C'est licite, sinon ils n'auraient pas agi*

ainsi », et les imitaient, adoptant l'apparence et négligeant la réalité jusqu'à ce qu'ils soient perdus et conduisent les autres à la perdition. Ceci est l'un des grands maux de notre temps. Je l'exposerai complètement à la place qui convient.

L'audition des voix et des mélodies

Le Prophète a dit : « *Embellissez vos voix en récitant le* Qor'ân *à voix haute* »; et il a dit : « *Embellissez le* Qor'ân *avec une belle voix.* » Et Dieu a dit : « *Dieu ajoute à Sa Création ce qu'Il veut* » (*Qor'ân*, XXXV, 1), ce qui signifie, à ce que pensent les commentateurs, une belle voix; et le Prophète a dit : « *Celui qui désire entendre la voix de David, qu'il écoute la voix d'Abû Mûsâ al-Ash'arî.* »

Il est indiqué dans les Traditions que les habitants du paradis jouissent de l'audition, car de chaque âme proviennent une voix et une mélodie différentes. Quand différents sons sont mélangés, cela devient un très grand plaisir pour les êtres vivants. Ce genre d'audition est commun pour toutes les créatures vivantes, parce que l'esprit est subtil, et il y a une subtilité dans les sons, de sorte que lorsqu'on les entend, l'esprit tend à ce qui est homogène à lui-même.

Les médecins et les philosophes qui affirment posséder une profonde connaissance de la Vérité ont étudié ce sujet de manière étendue et ont écrit des livres sur l'harmonie musicale. Les résultats de leur invention sont manifestes aujourd'hui dans les instruments de musique qui ont été fabriqués pour exciter la passion et procurer de l'amusement et du plaisir, d'accord avec Satan, et si adroitement que (à ce qu'on raconte) un jour que Ishâq de Mawsil jouait dans un jardin, un rossignol, ravi par cette musique, s'arrêta de chanter pour l'écouter et tomba mort de sa branche. J'ai entendu de nombreuses histoires de cette espèce, mais là n'est pas mon dessein. J'ai voulu seulement rapporter ce qu'on prétend, à savoir que les tempéraments de toutes les créatures vivantes sont composés de sons et de mélodies mélangés et harmonisés.

Ibrâhîm Khawwâs raconte : « *Un jour, je vins chez une tribu arabe et m'arrêtai à la demeure hospitalière de l'un de leurs chefs. Je vis un Noir couché, enchaîné et avec des menottes, dans la chaleur du soleil. J'éprouvai de la pitié pour lui et résolus d'intercéder en sa faveur auprès du chef. Lorsque la nourriture fut apportée pour mon plaisir, je refusai de manger, sachant que rien n'afflige plus un Arabe. Le chef me demanda pourquoi je refusai, et je répondis que j'espérais que sa générosité m'accorderait un don. Il me supplia de manger, m'assurant que tout ce qu'il possédait était à moi.* "Je ne veux pas de votre richesse, *lui dis-je,* mais pardonne pour moi à cet esclave. — Tout d'abord, *répondit le chef,* écoute quelle était son offense, et ensuite retire-lui ses chaînes, car tant que tu es notre hôte, c'est toi qui commandes. Cet esclave conduit les chameaux en chantant et il a une jolie voix. Je l'ai envoyé avec quelques chameaux dans mes propriétés pour me rapporter du blé. Il a placé une double charge sur chaque chameau et chantait si bien sur la route que les chameaux couraient à toute vitesse. Ils revinrent ici après très peu de temps, et dès qu'il les eût déchargés, ils moururent. — Ô prince, *m'écriai-je étonné,* un noble tel que toi ne parle pas faussement, mais j'aimerais avoir une preuve de cette histoire." *Tandis que nous parlions, un certain nombre de chameaux furent amenés du désert au bord des puits, pour qu'ils puissent boire. Le chef demanda combien de temps ils étaient restés sans eau, on lui répondit :* "Trois jours." *Il ordonna alors à l'esclave de chanter. Les chameaux devinrent si attentifs à son chant qu'ils ne voulurent pas boire une seule gorgée d'eau; soudain, ils se retournèrent et s'enfuirent, et se dispersèrent dans le désert. Le chef libéra l'esclave et lui pardonna pour moi.* »

Nous voyons souvent, par exemple, comme les chameaux et les ânes sont remplis de plaisir quand leurs conducteurs chantent. Dans le Khorassan et l'Iraq, c'est la coutume des chasseurs, lorsqu'ils poursuivent les gazelles, la nuit, de taper sur une bassine de cuivre afin que la gazelle s'arrête, écoutant le bruit, et qu'ainsi on puisse la capturer.

En Inde, il est bien connu que des gens vont dans la campagne,

chantent et produisent un son mélodieux; en l'entendant, la gazelle approche, alors les chasseurs l'encerclent et chantent, et la gazelle, bercée par la jolie chanson, est facilement capturée.

Le même effet est manifeste chez les petits enfants qui cessent de pleurer dans leur berceau quand on leur chante une chanson, et ils l'écoutent. Les médecins disent d'un tel enfant qu'il est sensible et sera intelligent quand il grandira. A la mort de l'un des anciens rois de Perse, ses ministres voulaient placer sur le trône son fils, âgé de deux ans. Buzurjmihr[1], consulté, dit : « *Très bien, mais nous devons le mettre à l'épreuve pour voir s'il est sensible* » et il ordonna à des chanteurs de chanter. L'enfant fut ému et se mit à bouger des bras et des jambes. Buzurjmihr déclara que c'était un bon signe, et consentit à sa succession.

Quiconque dit qu'il ne trouve pas de plaisir dans les sons, les mélodies et la musique est un menteur et un hypocrite, ou bien il n'est pas normal et se trouve en dehors de la catégorie des hommes et des animaux. Ceux qui prohibent la musique sont obligés d'agir ainsi afin de respecter l'ordre divin, mais les théologiens s'accordent à dire qu'il est permis d'entendre des instruments de musique s'ils ne sont pas utilisés pour un vain passe-temps et si l'esprit n'est pas incité au mal en les entendant.

On cite de nombreuses traditions à l'appui de cette opinion. Ainsi, l'on raconte que 'Aïsha dit : « *Une jeune esclave chantait dans ma maison quand 'Umar demanda la permission d'entrer; dès qu'elle entendit ses pas, elle s'enfuit en courant. Il entra, et le Prophète sourit.* "Ô envoyé de Dieu, *s'écria 'Umar,* qu'est-ce qui t'a incité à sourire?" *Le Prophète répondit :* "Une jeune esclave chantait ici, mais elle s'est enfuie lorsqu'elle entendit tes pas. — Je ne partirai pas, *dit 'Umar,* avant d'entendre ce que le Prophète entendait". *Alors, le Prophète rappela la jeune fille et elle se mit à chanter, le Prophète l'écoutant.* »

De nombreux compagnons ont rapporté des traditions similaires qu'Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî a rassemblées dans son *Kitâb al-Samâ'* (« le Livre de l'audition »); et il a déclaré qu'une

1. Vizir du roi sassanide Khosrow Anûshîrwân, 531-578.

telle écoute était permise. En pratiquant l'audition, toutefois, les shaykhs soufis désirent, non la laxité permise au commun des gens, mais des avantages spirituels. La licence convient aux animaux, mais les hommes soumis aux obligations de la religion doivent s'efforcer de tirer un profit spirituel de leurs actions.

Une fois que je me trouvais à Merv, l'un des chefs des *ahl-i hadîth* et le plus célèbre d'entre eux, me dit : « *J'ai composé un ouvrage sur l'autorisation de l'audition.* » Je répondis : « *C'est une grande calamité pour la religion que l'imam rende licite un amusement qui est la racine de l'immoralité. — Si tu ne le considères pas comme licite,* dit-il, *pourquoi le pratiques-tu?* » Je répondis : « *Son caractère licite dépend des circonstances et ne peut être défini d'une manière absolue : si l'audition produit sur l'esprit un effet licite, alors elle est licite; elle est illicite si l'effet est illicite, et tolérée quand l'effet est tolérable.* »

Les principes de l'audition

Il vous faut savoir que les principes de l'audition varient selon la diversité des tempéraments, de même qu'il y a des désirs différents dans les cœurs, et c'est injuste d'édicter une seule loi pour tout le monde. Les auditeurs peuvent se diviser en deux catégories : ceux qui entendent la signification spirituelle, et ceux qui écoutent les sons matériels. Il existe de bons et de mauvais résultats dans chaque cas.

Écouter des sons agréables produit une effervescence *(ghalayân)* dans la nature humaine : si une telle effervescence provient de la pureté, elle est pure, et si elle provient de l'impureté, elle est impure. Quand la nature d'un homme est mauvaise, ce qu'il entend est mauvais.

Toute cela est illustré par l'histoire de David, dont Dieu fit Son lieutenant, et à qui Il donna une douce voix et de la gorge de qui Il fit un instrument mélodieux, de telle sorte que les bêtes sauvages et les oiseaux venaient des montagnes et de la plaine pour l'entendre, et l'eau cessait de couler, et les oiseaux tombaient des airs.

On rapporte que, durant un mois, les gens réunis autour de lui dans le désert ne mangèrent pas de nourriture, et les enfants ne pleurèrent ni ne demandèrent du lait, et chaque fois que les gens partaient, on s'apercevait qu'un grand nombre était mort du ravissement qui les avait saisis en entendant sa voix : une fois, dit-on, le nombre des morts s'éleva à sept cents jeunes filles et douze mille vieillards. Alors Dieu, désirant séparer ceux qui écoutaient la voix en fonction de leur propre nature, de ses disciples de la vérité *(ahl-i haqq)* qui écoutaient la réalité spirituelle, autorisa Iblis à agir à son gré et à déployer ses ruses. Iblis fabriqua un luth et une flûte et se plaça en face de l'endroit où David chantait. L'auditoire de David se divisa en deux : d'un côté, les élus, de l'autre, les damnés. Ceux qui étaient destinés à la damnation prêtaient l'oreille à la musique d'Iblis, tandis que ceux dont le destin était la félicité restaient à écouter la voix de David.

Les gens de la spiritualité *(ahl-i ma'nî)* n'étaient conscients de rien d'autre que de la voix de David : en l'entendant, ils ne voyaient que Dieu; s'ils entendaient la musique du démon, ils la considéraient comme une tentation provenant de Dieu, et s'ils entendaient la voix de David, ils la reconnaissaient comme étant une instruction venue de Dieu; c'est pourquoi ils renoncèrent à toutes les choses purement secondaires et perçurent le bien et le mal tels qu'ils sont en réalité. Quand un homme acquiert une audition de ce genre, tout ce qu'il entend est licite pour lui.

Quelques imposteurs, cependant, disent que leur audition est contraire à la réalité. Ceci est absurde, car la perfection de la sainteté consiste à voir chaque chose telle qu'elle est en réalité, afin que la vision soit juse : si l'on voit autrement, la vision est erronée. Le Prophète disait : « *Ô Seigneur, montre-nous les choses telles qu'elles sont.* » De même, l'audition juste consiste à entendre chaque son tel qu'il est dans sa qualité. La raison pour laquelle les hommes sont séduits et leurs passions excitées par les instruments de musique, c'est qu'ils écoutent ce qui n'est pas réel : si leur audition correspondait à la réalité, ils échapperaient à toutes les conséquences mauvaises.

Les gens égarés entendirent la parole de Dieu, et leur erreur

devint plus grande qu'auparavant. Certains citaient : « *Les regards des hommes ne L'atteignent pas* » (*Qor'ân*, VI, 103) pour démontrer qu'il n'y aura pas de vision de Dieu ; certains citaient : « *Puis Il S'est assis en majesté sur le trône* » (*Qor'ân*, VII, 54) pour prouver qu'on peut parler de position et de direction à propos de Dieu et certains prétendaient que Dieu « vient » effectivement puisqu'Il a dit : « *Quand ton Seigneur viendra, ainsi que les anges, rang par rang* » (*Qor'ân*, XXXIX, 22). Étant donné que l'erreur était enracinée dans leurs esprits, cela ne leur servait à rien d'entendre la parole de Dieu. Le monothéiste, par ailleurs, quand il lit un poème, considère le Créateur de la nature du poète et le Maître de ses pensées, et tirant de cela un enseignement, perçoit dans l'acte la preuve de l'Agent. Ainsi, il découvre la voie juste même dans l'erreur, tandis que ceux que nous avons mentionnés ci-dessus perdent leur chemin au sein de ce qui est vrai.

Section

Les shaykhs ont beaucoup de paroles à ce sujet. Dhu'l-Nûn l'Égyptien dit : « *L'audition est une influence divine qui incite le cœur à chercher Dieu : ceux qui l'écoutent spirituellement parviennent à Dieu et ceux qui l'écoutent sensuellement tombent dans l'hérésie.* » Ce vénérable soufi ne veut pas dire que l'audition est la cause permettant d'arriver à Dieu, mais il veut dire que l'auditeur doit écouter la réalité spirituelle, non le simple son, et que l'influence divine doit pénétrer dans son cœur et le mouvoir. Celui qui, dans cette audition, suit la vérité, expérimentera une révélation, tandis que celui qui obéit à son âme charnelle sera voilé et aura recours à l'interprétation.

Zandaqa (l'hérésie) est un mot persan qui a été arabisé. Dans la langue arabe, il signifie « interprétation ». En conséquence, les Persans ont appelé le commentaire sur *l'Avesta*, *Zand u Pazând*. Les philologues désirant donner un nom aux descendants des Zoroastriens les appelèrent *zindiq*, à cause de l'affirmation de ces

derniers que tout ce qui est énoncé par les musulmans comporte une interprétation ésotérique qui détruit son sens exotérique. Aujourd'hui, les shi'ites d'Égypte prônent le même principe. Dhu'l-Nûn, en employant ce terme, voulait dire que les êtres spirituels dans l'audition arrivent à la réalité, tandis que les êtres sensuels se livrent à une interprétation forcée et, par là, tombent dans la perversité.

Shiblî dit : « *L'audition est extérieurement une tentation, et intérieurement une admonition* » : celui qui connaît les signes mystiques peut licitement écouter l'admonition; autrement, il a recherché la tentation et s'est exposé à la calamité; l'audition est une calamité et une source de mal pour celui dont le cœur n'est pas totalement absorbé dans la pensée de Dieu.

Abû 'Alî Rûdbârî répondit à un homme qui le questionnait sur l'audition : « *Puissé-je en être débarrassé complètement!* » Car l'homme est incapable d'agir comme il devrait agir, et quand il ne parvient pas à agir convenablement, il s'aperçoit qu'il a échoué et désire être exempté de l'audition.

L'un des shaykhs dit : « *L'audition est ce qui rend le cœur conscient des choses qui se trouvent en lui et qui produisent l'absence* », de sorte que son effet est de rendre le cœur présent avec Dieu. L'absence *(ghayba)* est une qualité très blâmable du cœur. L'amoureux, bien qu'absent de son Bien-Aimé, doit être présent avec lui dans son cœur; s'il est absent dans son cœur, son amour a disparu.

Mon shaykh disait : « *L'audition est la provision de route du pauvre : celui qui est arrivé au bout du voyage n'en a plus besoin.* » En effet, l'audition n'apporte rien à qui se trouve dans l'union; on entend des nouvelles de l'absent, mais l'audition n'est rien quand deux êtres sont face à face.

Husrî dit : « *A quoi sert une audition qui cesse chaque fois que la personne que tu entends devient silencieuse? Il est nécessaire que ton audition soit continuelle et ininterrompue* ». Cette parole prouve la concentration de ses pensées dans le domaine de l'amour. Quand un homme parvient à un degré aussi élevé, l'univers tout entier change pour lui en un *samâ'*.

Diverses opinions sur l'audition

Les shaykhs et les hommes spirituels ont des opinions différentes concernant l'audition. Certains pensent qu'elle constitue un moyen en relation avec l'absence car dans la contemplation de Dieu, l'audition est impossible, l'amoureux qui est uni à son Bien-Aimé fixe son regard sur lui et n'a pas besoin de l'écouter; en conséquence, l'audition est un moyen destiné aux débutants : ceux-ci l'utilisent, quand ils sont perturbés par l'oubli, afin d'obtenir la concentration; mais celui qui est déjà concentré sera inévitablement distrait par l'audition.

D'autres estiment que l'audition est un moyen en relation avec la présence de Dieu, car l'amour exige tout; jusqu'à ce que l'être tout entier de l'amoureux soit absorbé dans l'être tout entier du Bien-Aimé, il est imparfait dans l'amour; c'est pourquoi, comme dans l'union, le cœur *(dil)* dispose de l'amour tandis que l'intime de l'âme *(sirr)* possède la contemplation, l'esprit agit dans l'union et le corps dans le service; et l'oreille doit jouir d'un plaisir semblable à celui que l'œil tire de la vision. Combien excellentes sont les paroles, bien que sur un sujet frivole, du poète qui déclara, dans son amour pour le vin :

« Donne-moi du vin à boire et dis-moi que c'est du vin : ne me le donne pas en secret, quand il peut être donné ouvertement. »
Abû Nuwâs

C'est-à-dire que mon œil le voie, et que ma main le touche, et que mon palais le goûte, et que mon nez le sente : cependant, il reste un sens à satisfaire, à savoir, mon ouïe : dis-moi donc que c'est du vin, afin que mon oreille puisse éprouver le même plaisir que mes autres sens.

Et l'on dit que l'audition est en relation avec la présence de Dieu, parce que celui qui est absent de Dieu est un Incroyant *(munkir)* et ceux qui ne croient pas ne sont pas dignes de jouir de l'audition. En conséquence, il existe deux sortes d'audition : directe et indirecte. L'audition dont un récitant *(qâri)* est la source est une

cause d'absence. Mais l'audition dont le Bien-Aimé *(Yârî)* est la source est une cause de présence. C'est pour cela qu'un maître spirituel disait : « *Je ne placerai aucune créature créée en un endroit où je peux entendre ses paroles ou converser avec elle.* »

Les degrés de réalité de l'audition

Il vous faut savoir que chaque soufi possède un degré particulier dans l'audition, et que les sentiments qu'il en tire sont proportionnels à son degré. Ainsi, tout ce qui est entendu par des pénitents augmente leur contrition et leurs remords; tout ce qui est entendu par des amoureux nostalgiques augmente leur désir de la vision; tout ce qui est entendu par ceux qui ont une foi certaine confirme leur certitude; tout ce qui est entendu par les débutants corrobore l'explication (de leurs problèmes); tout ce qui est entendu par les amoureux les incite à couper tous les liens terrestres; et tout ce qui est entendu par ceux qui sont déficients sur le plan spirituel constitue un motif de désespérance.

L'audition est comme le soleil qui brille sur tous les êtres mais les affecte différemment selon leur rang : il brûle ou illumine, dissout ou nourrit. Toutes les catégories que j'ai mentionnées se rangent à ces trois degrés : débutants, moyens et accomplis. Je vais à présent insérer une section traitant de l'état de chacune de ces trois catégories en ce qui concerne l'audition, afin que vous puissiez comprendre ce sujet plus aisément.

Section

L'audition est une influence provenant de Dieu et, comme ce corps est composé de stupidité et de sensualité, la nature du débutant n'est aucunement capable de supporter la parole de Dieu, mais elle est complètement dominée par la descente de cette réalité spirituelle, de sorte que certains s'évanouissent pendant l'audi-

tion et d'autres meurent, et il n'en est aucun qui conserve l'équilibre.

Il est bien connu que dans les hôpitaux de Byzance, on a inventé un objet étrange qui s'appelle *angalyûn*, nom que les Grecs donnent à tout ce qui leur semble merveilleux, tels que les livres saints et celui de Mani qui s'appelle Artang. Cet objet ressemble à un instrument de musique à cordes. Les malades sont amenés là deux fois par semaine et sont obligés de l'écouter, tandis qu'on en joue, pendant un laps de temps proportionnel à la maladie dont ils souffrent, puis on les ramène. Si l'écoute se prolonge, la mort peut s'ensuivre. Les médecins et autres peuvent écouter continuellement cet instrument sans être nullement affectés, parce qu'il convient à leur tempérament.

J'ai vu en Inde un ver qui se trouvait dans un poison mortel et y vivait, parce que ce poison était son milieu naturel. Dans une ville du Turkestan, aux frontières de l'islam, je vis une montagne brûlante, des rochers desquels des vapeurs de sel ammoniaque sortaient, et au milieu se trouvait un petit animal qui mourut lorsqu'il quitta cette chaleur.

Mon but, en citant ces exemples, est de montrer que toute l'agitation des débutants, lorsque l'influence divine descend sur eux, est due à la non-disposition de leurs corps; mais quand cette influence devient continuelle, le débutant la reçoit sans dommage. Au début, le Prophète ne pouvait supporter la vision de Gabriel mais, à la fin, il était malheureux quand Gabriel tardait à venir, ne fût-ce que quelques instants. De même, les histoires que j'ai racontées ci-dessus montrent que les débutants sont agités, et ceux qui sont « arrivés » sereins.

Junayd avait un disciple qui était toujours grandement agité pendant le *samâ'*, de telle sorte que les autres derviches étaient troublés. Ils se plaignirent à Junayd, lequel menaça le disciple de ne plus l'associer à la séance s'il manifestait une telle agitation à l'avenir. « *Je surveillai ce derviche*, dit Abû Muhammad Jurayrî, *pendant le* samâ'; *il ferma les lèvres et resta silencieux jusqu'au moment où chaque pore de son corps s'ouvrit; puis, il s'évanouit et resta ainsi durant un jour entier. Je ne sais ce qui*

était le plus parfait, de son audition ou de son respect pour son directeur spirituel. »

On rapporte qu'un homme cria pendant le *samâ'*. Son maître spirituel lui enjoignit de se taire. Il posa sa tête sur son genou, et quand ils regardèrent, ils virent qu'il était mort.

J'ai entendu shaykh Abû Muslîm Fâris ibn Ghâlib al-Fârisî dire que quelqu'un posa sa main sur la tête d'un derviche qui était agité pendant le *samâ'* et lui dit de s'asseoir : il s'assit, et mourut aussitôt.

Raqqî raconte que Darrâj dit : « *Lorsque Ibn al-Qûtî et moi marchions sur le bord du Tigre entre Basra et Ubulla, nous arrivâmes à un pavillon, et vîmes un bel homme assis sur la terrasse et à côté de lui une jeune fille qui chantait ce distique :*

"Mon amour t'a été octroyé dans la voie de Dieu;
tu changes chaque jour : il te conviendrait mieux de ne pas agir ainsi." »

Un jeune homme avec une cruche et un froc rapiécé se tenait debout sous le pavillon. Il s'exclama : « *Ô demoiselle, pour l'amour de Dieu, chante à nouveau ces vers, car je n'ai plus qu'un moment à vivre; que je l'entende et meure!* » La jeune fille répéta sa chanson. Sur quoi, le jeune homme poussa un cri et rendit l'esprit. Le propriétaire de la jeune fille lui dit : « *Tu es libre* » et descendit de la terrasse, et il s'occupa des préparatifs pour l'enterrement du jeune homme. A ses funérailles, tous les habitants de Basra célébrèrent des prières à sa mémoire. Puis le maître de la jeune fille se leva et dit : « *Ô gens de Basra, moi, Untel, fils de Untel, j'ai consacré toute ma fortune à des œuvres pieuses, et j'ai affranchi mes esclaves.* » Après ces paroles, il partit, et nul n'apprit jamais ce qu'il était devenu. La morale de cette histoire est que le débutant doit être transporté par l'audition à tel point que son état libère les pécheurs de leur péché.

Mais, à notre époque, certaines personnes assistent à des réunions où des êtres mauvais écoutent de la musique et cependant elles disent : « *Nous écoutons Dieu* »; et les mauvais se joignent

à elles dans cette audition, et sont encouragés dans leur méchante conduite, de sorte que les uns et les autres sont détruits.

On demanda à Junayd : « *Pouvons-nous aller dans une église afin de nous éclairer et de constater l'indignité de leur incroyance et de rendre grâces d'avoir reçu le don de l'islam?* » Il répondit : « *Si vous pouvez aller dans une église et ramener quelques-uns des orants avec vous à la cour de Dieu, alors allez-y, mais autrement, non.* »

Quand un ermite va dans une taverne, la taverne devient une cellule, et quand celui qui fréquente les tavernes va dans une cellule, celle-ci devient sa taverne.

Un shaykh éminent raconte que, comme il marchait à Bagdad avec un derviche, il entendit un chanteur :

« Si cela est vrai, c'est là le meilleur de tous les objets de désir; sinon, nous y avons vécu une vie agréable. »

Le derviche poussa un cri et mourut.

Abû 'Alî Rudbâri dit : « *J'ai vu un derviche qui écoutait la voix d'un chanteur. Je prêtais moi aussi l'oreille, je désirais savoir le contenu du chant. En voici les paroles, qui étaient modulées avec des accents tristes :*

"Je tends humblement la main à celui qui octroie généreusement la nourriture."

Alors, le derviche poussa un grand cri et tomba. Quand nous nous approchâmes de lui, nous vîmes qu'il était mort. »

Un homme dit : « *Je marchais sur une route de montagne avec Ibrâhîm Khawwâs, une émotion soudaine s'empara de mon cœur et je chantai :*

"Tous les hommes sont sûrs que je suis amoureux,
mais ils ne savent pas qui j'aime.
Il n'existe pas dans l'homme de beauté
qui ne soit surpassée en beauté par une voix merveilleuse!"

Ibrâhîm me demanda de répéter ces vers, ce que je fis. En extase, il frappa du pied le sol pierreux. Je remarquai que ses pieds s'enfonçaient dans le roc comme si c'était de la cire. Puis il s'évanouit. En revenant à lui, il me dit : "Je me trouvais au paradis, mais tu ne le savais pas". »

Une fois, je vis un derviche marchant en méditant dans les montagnes de l'Azerbaïdjan; il pleurait et récitait ces vers :

« Mon Dieu, le soleil ne s'est jamais couché sans que Tu sois le désir de mon cœur et mon rêve;
et je ne me suis jamais trouvé conversant avec des gens sans que Tu sois le sujet de ma conversation au milieu de mes camarades;
et je ne T'ai jamais mentionné dans la joie ou le chagrin sans que l'amour pour Toi soit mélangé à mon souffle;
et je n'ai jamais décidé de boire de l'eau, quand j'étais assoiffé, sans voir Ton image dans la coupe;
et si j'avais pu venir, je T'aurais rendu visite, en rampant sur mon visage ou marchant sur ma tête. »

Puis il s'assit un moment, s'adossant à un rocher, et rendit l'esprit.

Section

Certains shaykhs se sont opposés à l'audition d'odes et de poèmes et à la récitation du *Qor'ân* quand les mots sont psalmodiés de façon exagérée; ils ont mis en garde leurs disciples contre ces pratiques, ils s'en sont eux-mêmes écartés et ont déployé le plus grand zèle pour mener leur opposition. Il existe plusieurs catégories de ces objecteurs, et chaque catégorie a des raisons différentes.

Certains se sont appuyés sur des Traditions déclarant que ces pratiques sont illicites et ont suivi les pieux musulmans d'autrefois en les condamnant. Ils citent, par exemple, le reproche du Prophète à Shîrîn, la servante de Hassân ibn Thâbit, à qui il inter-

dit de chanter, et 'Umar fouettant les compagnons qui écoutaient de la musique; et 'Alî critiquant Mu'âwiya et les chanteuses qu'il entretenait, et ne permettant pas à Hasan de regarder la femme abyssinienne qui chantait, et l'appelant « la compagne du diable ». Ils disent, en outre, que leur principal argument pour déclarer la musique condamnable est le mépris que lui vouaient les compagnons du Prophète, ainsi que la communauté musulmane, jadis et maintenant, laquelle est généralement d'accord pour considérer la musique à tout le moins avec désapprobation.

Certains vont jusqu'à la juger comme absolument illicite, citant Abû'l-Harîth Bunânî, qui raconte ce qui suit : « *J'étais très assidu dans l'audition* (samâ'). *Un soir, quelqu'un vint à ma cellule et me dit qu'un certain nombre de chercheurs de Dieu s'étaient rassemblés et souhaitaient me voir. Je sortis avec lui et les rejoignis bientôt. Ils me reçurent avec d'extraordinaires marques de respect. Un vieillard, autour duquel s'était formé un cercle, me dit :* "Avec ta permission, on va réciter de la poésie." *J'acceptai, sur quoi l'un d'eux se mit à chanter des vers que les poètes avaient composés au sujet de la séparation d'avec le bien-aimé. Ils se levèrent tous en extase, poussant des cris mélodieux et enchaînant des gestes gracieux, tandis que je demeurais stupéfait de leur comportement. Ils continuèrent à témoigner de cet enthousiasme jusqu'au lever du jour, puis le vieillard me dit :* "Ô shaykh, n'es-tu pas curieux d'apprendre qui je suis et qui sont mes compagnons?" *Je répondis que le respect que j'éprouvais à leur égard m'empêchait de leur poser cette question.* "Moi, *dit-il,* je suis Iblis, et tous les autres sont mes enfants. Deux profits m'adviennent de tels concerts : tout d'abord, je déplore ma propre séparation d'avec Dieu, et je me souviens des jours de ma prospérité, et, en second lieu, j'égare les saints hommes et les jette dans l'erreur." *Depuis ce temps, je n'ai plus jamais eu le moindre désir de pratiquer le* samâ'. »

Moi, 'Alî ibn 'Uthmân al-Jullâbî, j'ai entendu le shaykh et imâm Abû'l-'Abbâs al-Ashqânî raconter qu'un jour, se trouvant dans une séance de *samâ'*, il vit des démons nus dansant parmi les mem-

bres de l'assemblée et soufflant sur eux, de sorte qu'ils devinrent chauds.

D'autres refusent de pratiquer le *samâ'* en prétendant que, s'ils s'y livraient, leurs disciples les imiteraient, encoureraient un grand risque de tomber dans la perversité et de retourner de la pénitence au péché, et que leurs passions seraient violemment excitées et leur vertu corrompue. On rapporte que Junayd dit à un disciple nouvellement repenti : « *Si tu désires préserver ta foi et maintenir la pénitence, ne participe pas au* samâ' *des soufis, et quand tu seras vieux, ne deviens pas une cause de péchés pour autrui.* »

D'autres divisent les auditeurs en deux catégories : ceux qui sont frivoles *(lâhî)* et ceux qui sont divins *(ilâhi)*. Les premiers résident au cœur même du péché et ne le craignent pas, tandis que les seconds séjournent loin du péché et s'en défendent au moyen de l'ascèse, des austérités et de la renonciation à toutes les choses créées. « *Puique nous* (disent les personnes dont je parle à présent) *n'appartenons à aucune de ces deux catégories, il nous est préférable de nous abstenir du* samâ' *et de nous occuper de ce qui convient à notre état.* »

D'autres disent : « *Étant donné que l'audition est dangereuse pour le commun des gens, et que leur foi est troublée si nous y prenons part, et étant donné qu'ils sont incapables d'atteindre à notre degré, et qu'ils encourent une culpabilité à cause de nous, nous avons pitié du commun des gens et nous donnons des conseils sincères à l'élite et, pour des raisons altruistes, nous refusons de participer au* samâ'. » Cette conduite est méritoire.

D'autres s'appuient sur la Tradition prophétique qui dit : « *Cela contribue à l'excellence de l'islam d'un homme que d'abandonner ce qui ne le concerne pas.* » En conséquence, ils renoncent à l'audition comme n'étant pas nécessaire : c'est une perte de temps que de se consacrer aux choses vaines, et le temps est précieux entre les amoureux et le Bien-Aimé.

D'autres au sein de l'élite affirment que l'audition est orale, que le plaisir qu'elle procure consiste en la satisfaction d'un désir et que c'est là un simple jeu d'enfants. Quelle valeur a ce qui

est oral quand on est face à face? Ce qui possède une véritable valeur, c'est la contemplation de Dieu.

Tels sont, en résumé, les principes de l'audition.

Wajd, wujûd, tawâjûd

Wajd et *wujûd* sont des noms issus du même verbe, le premier signifiant « chagrins » et le second « le fait de trouver ». Ces termes sont employés par les soufis pour désigner deux états qui se manifestent dans l'audition : un état est rattaché au chagrin et un autre à l'obtention de l'objet de son désir. « Chagrin » signifie aux yeux des soufis « *la perte du Bien-Aimé et l'impossibilité d'obtenir l'objet de son désir* », tandis que le « fait de trouver » signifie : « *parvenir à l'objet désiré* ».

La différence entre *hazan* (chagrin) et *wajd* est que *hazan* s'applique à un chagrin personnel, tandis que *wajd* désigne le chagrin pour un autre dans la voie de l'amour, quand même l'altérité appartiendrait seulement au chercheur de Dieu, car Dieu Lui-même n'est jamais autre qu'Il n'est.

Il est impossible d'expliquer la nature de *wajd*, parce que *wajd* contient une souffrance dans la vision, et la souffrance *(alam)* ne peut être décrite par la plume *(qalam). Wajd* est un mystère entre le chercheur et le Cherché, que seule une révélation peut expliquer.

Il n'est pas aisé non plus de cerner la nature de *wujûd*, parce que *wujûd* apporte un frémissement d'émotion dans la contemplation de Dieu, et l'émotion *(tarab)* ne peut être atteinte par l'investigation *(talab). Wujûd* est une grâce octroyée par le Bien-Aimé à l'amoureux, une grâce dont aucun symbole ne peut suggérer la vraie nature.

Dans mon opinion, *wajd* est une douleur du cœur, provenant de la joie ou de la tristesse, du contentement ou du chagrin; et *wujûd* est l'effacement du chagrin du cœur, et la découverte de l'objet qui en était la cause. Celui qui éprouve *wajd* est soit agité par un désir ardent dans l'état d'occultation *(hijâb)*, soit apaisé par la contemplation dans l'état de dévoilement.

Les shaykhs ont des opinions différentes sur le point de savoir lequel de *wajd* et de *wujûd* est le plus parfait.

Certains estiment que, *wujûd* étant caractéristique des débutants et *wajd* des mystiques *('ârifan)*, et ces derniers ayant atteint un rang plus exalté que les novices, il s'ensuit que *wajd* est plus élevé et plus parfait que *wujûd;* car, disent-ils, tout ce qui peut être trouvé, possède la qualité de ce qui est susceptible d'être saisi, et la saisie est caractéristique de l'homogénéité partagée entre deux entités : cela implique la finitude, alors que Dieu est infini. C'est pourquoi, ce qu'un homme trouve n'est rien d'autre qu'un sentiment; mais ce qu'il n'a pas trouvé, et que dans son désespoir, il a cessé de chercher, est la vérité ultime que Dieu seul trouve.

D'autres encore déclarent que *wajd* est la passion brûlante des débutants, tandis que *wujûd* est un don octroyé aux amoureux; et puisque les amoureux sont plus élevés que les débutants, une jouissance paisible du don doit être plus parfaite que la recherche passionnée.

Ce problème ne peut être résolu sans une histoire, que je vais maintenant raconter. Un jour, shaykh Abû Bakr Shiblî arriva chez Junayd transporté d'extase. Voyant que Junayd était triste, il lui demanda quelle était l'origine de sa peine. Junayd dit : « *Celui qui cherche trouvera.* » Shiblî s'écria : « *Non, celui qui trouve cherchera.* » Cette anecdote a été discutée par les shaykhs : des deux protagonistes l'un pensait à *wajd* et l'autre à *wujûd.* Je considère que l'opinion de Junayd a plus d'autorité, car quand un homme sait que son objet d'adoration n'est pas de la même espèce que lui-même, son chagrin est sans borne. Ce sujet a été traité dans le présent ouvrage.

Les shaykhs s'accordent à dire que le pouvoir de la connaissance doit être plus grand que le pouvoir de *wajd,* car si *wajd* est plus puissant, la personne qui l'éprouve se trouve en péril, tandis que celui chez qui la connaissance prédomine est en sécurité.

Il convient au chercheur, en toutes circonstances, de suivre la connaissance et la Loi religieuse, car quand il est subjugué par *wajd,* il est privé de discrimination, et il ne mérite pas de récompense ou de châtiment, et il est exempt d'honneur et de honte :

en conséquence, il périclite dans la situation des fous, non dans celle des saints et des favoris de Dieu.

Celui chez qui la connaissance prévaut sur le sentiment reste dans le sein des commandements et des prohibitions de Dieu, et il est toujours loué et récompensé dans le royaume de gloire; mais celui chez qui le sentiment prévaut sur la connaissance est en dehors des lois, et demeure, ayant perdu la faculté de discrimination, dans sa propre imperfection.

C'est là précisément le sens des paroles de Junayd. Il existe deux voies vers le Bien-Aimé : celle de la connaissance, et celle de l'action. L'action sans la connaissance, bien qu'elle puisse être bonne, est ignorante et imparfaite; mais la connaissance, même si elle n'est pas accompagnée d'action, est glorieuse et noble. C'est pourquoi Abû Yazîd a dit : « *L'incroyance du magnanime est plus noble que la foi de l'envieux.* » Et Junayd a dit : « *Shiblî est ivre; s'il devenait sobre, il serait un imam dont les gens tireraient profit.* »

C'est une histoire bien connue que Junayd, Ahmad ibn Masrûq et Abî'l-'Abbâs Ahmad ibn 'Atâ étaient ensemble; un chanteur chantait un distique. Junayd resta calme, tandis que ses deux amis tombaient en extase *(tawâjud);* et lorsqu'ils lui demandèrent pourquoi il n'avait pas pris sa part du *samâ'*, il récita la parole de Dieu : « *Tu verras les montagnes, que tu croyais immobiles, passer comme des nuages* » (*Qor'ân,* XXVII, 88).

Tawâjud signifie « *se donner de la peine pour produire* wajd », en se représentant à l'esprit, par exemple, les bontés et les preuves de Dieu, et en pensant à l'union, et en désirant les pratiques des saints. Certains effectuent le *tawâjud* d'une manière formelle, et les imitent par des mouvements extérieurs, la danse et la grâce des gestes : un tel *tawâjud* est asbolument illicite. D'autres le font d'une manière spirituelle, avec le désir de parvenir à leur condition et à leur rang. Le Prophète a dit : « *Celui qui se rend semblable à certaines gens est l'un d'entre eux.* » Et il a dit : « *Quand vous récitez le* Qor'ân, *pleurez, ou si vous ne pleurez pas, alors, efforcez-vous de pleurer.* » Cette tradition déclare que *tawâjud*

est permis. C'est pourquoi ce maître spirituel disait : « *Je parcourerai mille lieues dans la fausseté, afin qu'un pas de ce voyage puisse être vrai.* »

La danse

Il vous faut savoir que la danse *(raqs)* n'a de fondement ni dans la Loi religieuse *(sharia)*, ni dans la voie mystique *(tarîqa)*; tous les hommes raisonnables s'accordent à penser qu'elle constitue une distraction quand elle est sérieuse, et une chose méprisable quand elle se limite à être un amusement. Aucun des shaykhs ne l'a recommandée ni n'a outrepassé les limites à ce sujet, et tous les arguments donnés en sa faveur par les anthropomorphistes *(ahl-i hashw)* sont sans valeur.

Mais étant donné que les mouvements extatiques et les pratiques de ceux qui s'efforcent de produire l'extase *(ahl-i tawâjud)* lui ressemblent, certains imitateurs frivoles s'y sont complus immodérément et s'en sont fait une religion. J'ai rencontré un certain nombre de gens du commun qui adoptèrent le soufisme en pensant que la voie n'était rien d'autre que cette danse.

D'autres l'ont condamnée totalement. En bref, tous les pas de danse *(pây-bâzî)* sont mauvais selon la Loi et la raison, quelle que soit la personne qui les pratique, et les meilleurs hommes ne peuvent guère la pratiquer; mais quand le cœur frémit de ravissement, que le transport devient intense, que l'agitation de l'extase se manifeste, et que les formes conventionnelles ont disparu, ce désordre *(idtirâb)* n'est ni la danse ni un plaisir du corps, mais une fusion de l'âme. Ceux qui l'appellent « danse » sont entièrement dans l'erreur. C'est un état qui ne peut être expliqué avec des mots : « *Sans expérience, pas de connaissance.* »

Regarder les jeunes gens / ahdâth

Regarder les jeunes gens et s'associer avec eux sont des pratiques interdites et quiconque déclare que c'est permis est un

Incroyant. Les arguments donnés à ce sujet sont vains et stupides. J'ai vu des personnes ignorantes qui soupçonnaient les soufis du péché en question, et les considéraient avec horreur, et j'ai remarqué que certains en établissaient une règle. Tous les shaykhs soufis, cependant, ont reconnu la perversité de telles pratiques, que certains de la secte des hulûliyân — que Dieu les maudisse! — ont laissées comme une marque d'infamie sur les saints de Dieu et les aspirants au soufisme.

La lacération des vêtements / fi'l-kharq

C'est une coutume des soufis que de déchirer leurs vêtements, et ils ont souvent agi ainsi dans de grandes assemblées où des shaykhs éminents étaient présents. J'ai rencontré des théologiens qui s'opposaient à cette pratique et disaient qu'il n'est pas bien de mettre en pièces un vêtement intact, et que c'est un péché. Je réponds qu'un mal dont le but est bon doit lui-même être bon. N'importe qui peut couper en morceaux un vêtement intact et le recoudre, et lui redonner sa condition originelle; et il n'y a pas de différence entre déchirer un vêtement en cinq morceaux ou en cent.

En outre, chaque pièce réjouit le cœur d'un croyant, quand il la coud sur son froc rapiécé, et lui apporte la satisfaction de son désir. Bien que la lacération des vêtements n'ait pas de fondement dans le soufisme et ne devrait certainement pas être pratiquée pendant le *samâ'* par quiconque dont les sens sont parfaitement contrôlés, néanmoins, si l'auditeur est tellement subjugué que son sens de la discrimination est perdu, et qu'il devient inconscient, alors, il peut être excusé de déchirer son vêtement; et il est permis que toutes les personnes présentes déchirent leur vêtement par sympathie pour lui.

Il y a trois circonstances dans lesquelles les soufis déchirent leurs vêtements : premièrement, quand un derviche déchire son propre vêtement à cause de l'extase produite par le *samâ'*; secondement, quand un shaykh ordonne à certains amis d'un derviche de déchirer le vêtement de ce dernier; et troisièmement, quand on le fait

dans l'état spirituel *(hâl)* de repentir pour demander le pardon d'un péché.

Le cas le plus difficile est celui du vêtements rejeté ou déchiré pendant le *samâ'*. Il peut être abîmé ou intact. S'il est déchiré, il doit être recousu et rendu à son propriétaire, ou octroyé à un autre derviche, ou mis en pièces en vue d'obtenir une bénédiction, et distribué parmi les membres de l'assemblée. S'il est intact, il nous faut considérer quelle était l'intention du derviche qui l'a rejeté. S'il était destiné au chanteur, que le chanteur le prenne, et s'il était destiné aux assistants, que ceux-ci le prennent, et s'il l'a rejeté sans intention, le shaykh décide ce qu'il en sera. Si le derviche le destinait au chanteur, il n'est pas nécessaire que ses compagnons rejettent eux aussi leur vêtement par sympathie pour lui, car le vêtement rejeté ne sera pas pour ses compagnons, et il l'avait donné, volontairement ou involontairement, sans leur participation. Mais si le vêtement a été rejeté dans l'intention d'être offert aux assistants, ou même sans aucune intention, dans ce cas, tous doivent rejeter leur vêtement par sympathie; et s'ils agissent ainsi, le shaykh ne devra pas octroyer le vêtement au chanteur. Mais il est permis que n'importe quel amoureux de Dieu parmi eux sacrifie quelque bien lui appartenant et rende le vêtement aux derviches, afin qu'il puisse être mis en pièces et distribué.

Si un vêtement est jeté par terre pendant que son propriétaire est en état d'extase, les shaykhs ont différentes opinions sur la manière d'agir, mais la majorité d'entre eux estiment qu'on doit le donner au chanteur, en accord avec la Tradition prophétique : « *Le vêtement du mort est pour celui qui l'a tué* »; et ne pas le donner au chanteur, c'est ne pas se conformer aux obligations imposées par le soufisme. D'autres prétendent — et je penche pour cette opinion — que, de même que certains théologiens affirment que le vêtement d'un homme tué ne doit pas être donné à son meurtrier, sauf avec la permission de l'autorité religieuse, de même aussi, dans le cas cité, ce vêtement ne devrait pas être donné au chanteur, sauf sur ordre du shaykh, mais si le shaykh ne désire pas permettre un tel don on ne peut l'y obliger.

Les règles de l'audition prescrivent qu'elle ne devrait pas être recherchée avec insistance et qu'il ne faut pas l'instituer en habitude, mais la pratiquer rarement, afin de ne pas cesser de la considérer avec respect.

Il est nécessaire qu'un shaykh soit présent pendant l'exécution du *samâ'*, et que l'endroit où il a lieu soit débarrassé des gens ordinaires et que le chanteur soit une personne respectable, et que le cœur soit purifié des pensées mondaines, et que la disposition n'encline pas à l'amusement, et que chaque effort artificiel soit abandonné.

Il ne faut pas dépasser les limites convenables jusqu'à ce que l'audition manifeste sa puissance et, quand elle atteint sa plénitude, il ne faut pas la récuser mais la suivre comme elle l'exige : si elle agite, vous devez être agités, et si elle apaise, vous devez être apaisés; et vous devez être en mesure de distinguer une impulsion naturelle forte de l'ardeur de l'extase. L'auditeur doit avoir assez de sagacité pour être capable de recevoir l'influence divine et de l'accueillir. Quand sa puissance se manifeste dans son cœur, il ne doit pas s'efforcer de la repousser, et quand sa force se brise, il ne doit pas s'efforcer de l'attirer.

Tandis qu'il se trouve dans un état d'émotion, il ne doit ni s'attendre à ce que quelqu'un l'aide, ni refuser l'aide de quelqu'un si elle lui est offerte. Et il ne doit pas déranger quelqu'un qui est absorbé par le *samâ'* ni le troubler, ni chercher à comprendre quelle est son intention; un tel comportement est très ennuyeux et décevant pour la personne qui écoute.

Il ne doit pas dire au chanteur : « Tu chantes bien »; et s'il chante d'une manière non mélodieuse ou afflige son auditeur en récitant de façon non harmonieuse, il ne doit pas l'apostropher ou être fâché contre lui, mais il doit être inconscient de la présence du chanteur et le remettre à Dieu, qui Lui entend tout de façon belle. Et s'il ne participe pas à l'audition telle qu'elle est éprouvée par les autres, il n'est pas convenable qu'il considère sobrement leur ivresse, mais il doit rester paisible au sein de son

propre état et s'y soumettre, afin que les bénédictions du *samâ'* puissent lui parvenir.

Moi, 'Alî ibn 'Uthman al-Jullâbî, je pense qu'il est préférable que les débutants ne soient pas autorisés à assister au *samâ'*, de peur que leurs natures ne soient dépravées. Ces concerts sont extrêmement dangereux et corrupteurs : les femmes sur les terrasses ou ailleurs regardent les derviches occupés au *samâ'*; et les auditeurs rencontrent de grands obstacles et il ne convient pas que de jeunes hommes se trouvent parmi eux, étant donné que certains soufis ignorants ont fait de cela leur coutume, au détriment de la vérité.

Je demande pardon à Dieu pour tous mes péchés de toutes sortes, et j'implore Son secours, afin qu'Il me préserve extérieurement et intérieurement, et garde notre esprit pur de toute souillure, et je demande aux lecteurs de ce livre de le traiter avec considération et de prier que l'auteur puisse croire jusqu'à la fin et que lui soit octroyée la vision de Dieu au paradis.

Table

9 *Présentation*, par Djamshid Mortazavi
25 Préambule

Soufisme et connaissance

37 *Chapitre 1 :* De l'affirmation de la connaissance
45 *Chapitre 2 :* De la pauvreté
56 *Chapitre 3 :* Du soufisme
Maximes de conduite / mu'âmalât
68 *Chapitre 4 :* Du port des frocs rapiécés / *muraqqa'a*
81 *Chapitre 5 :* Des opinions concernant la pauvreté et la pureté
85 *Chapitre 6 :* Du blâme / *malâma*

Les Compagnons : premiers Califes et Imâms

97 *Chapitre 7 :* Leurs Imâms qui étaient du nombre des Compagnons

Le calife Abû Bakr, le Véridique / al-Siddiq .97; *Le calife 'Umar ibn al-Khattâb* .99; *Le calife 'Uthmân ibn 'Affân* .100; *Le calife 'Alî ibn Abî Tâlib*. 101

103 *Chapitre 8 :* Leurs Imâms qui appartenaient à la maison du Prophète

Abû Muhammad Hasan ibn 'Alî .103; *Husayn ibn 'Alî ibn Abî Tâlib* .104; *'Alî ibn Husayn ibn 'Alî, appelé Zayn al-'Âbidîn* .105; *Abû Ja'far Muhammad ibn 'Alî ibn Husayn al-Bâqir.* 107; *Abû Muhammad Ja'far ibn Muhammad Sâdiq* .108

110 *Chapitre 9 :* Les gens du Banc / *Ahl-i suffa*

112 *Chapitre 10 :* Leurs Imâms qui étaient du nombre des disciples des Compagnons / *Al-Tâbi'ûn*

Uways al-Qaranî .112; *Harim ibn Hayyân al-Abdî* .114; *Abû Sa'îd al-Hasan ibn Abû al-Hasan Yassâr Basrî* .115; *Abû Muhammad Sa'îd ibn al-Mussayyib* .116

127 *Chapitre 11 :* Leurs Imâms qui vivaient après les disciples des Compagnons jusqu'à nos jours

Abû Muhammad Habîb al-Fârisî al-'Ajamî .117; *Mâlik ibn Dînâr* .118; *Abû Halîm Habîb ibn Salîm al-Râ'î* .119; *Abû Hâzim al-Madanî* .120; *Abû Bakr Muhammad ibn Wâsî al-Azdî* .121; *Abû Hanîfa Nu'mân ibn Thâbit al-Kharrâz* .122; Abû 'Abd al-Rahmân 'Abdallâh ibn Mubârak al-Marwazî .125; *Abû 'Alî al-Fudayl ibn 'Iyâd* .127; *Abû'l-Fayd Dhu'l-Nûn ibn Ibrâhîm al-Misrî* .130; *Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Adham ibn Mansûr al-Balkhî* .133; *Abû'l-Nasr Bishr ibn al-Hârith al-Hâfi* .135; *Abû Yazîd Tayfûr ibn 'Isâ al-Bistâmî* .136; *Abû 'Abdallâh al-Hârith ibn Asad al-Muhâsibî* .138; *Abû Sulaymân Dâwud ibn Nusayr al-Tâ'î* .140; *Abû'l-Hasan Sarî ibn Mughallis al-Saqatî* .141; *Abû 'Alî Shaqîq ibn Ibrâhîm al-Balkhî* .142; *Abû Sulaymân 'Abd al-Rahmân ibn 'Atiyya al-Dârânî*.143; *Abû Mahfûz Ma'rûf ibn Fîrûz al-Karkhî* .144; *Abû 'Abd al-Rahmân Hâtim ibn 'Uwân al-Asamm* .145; *Abû 'Abdallâh Muhammad ibn Idrîs al-Shâfi'î* .146; *L'Imâm Abû 'Abdallâh Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal* .147;

Abû'l-Hasan Ahmad ibn Abî'l-Hawârî .149; *Abû Hâmid Ahmad ibn Khadrûya al-Balkhî* .150; *Abû Turâb 'Askar ibn al-Husayn al-Nasafî* .152; *Abû Zakariyyâ Yahyâ ibn Mu'âdh al-Râzî* .153; *Abû Hafs 'Amr ibn Sâlim al-Nishapurî al-Haddâdî* .154; *Abû Sâlih Hamdûn ibn Ahmad ibn 'Umârâ al-Qassâr* .156; *Abû'l-Sarî Mansûr ibn 'Ammâr al-Marvazî* .157; *Abû 'Abdallâh Ahmad ibn 'Asim al-Intâkî* .158; *Abû Muhammad 'Abdallâh ibn Khubayq al-Kûfi* .159; *Abû'l-Qâsim al-Junayd ibn Muhammad ibn al-Junayd al-Qawârîrî al-Baghdâdî* .159; *Abû'l-Hasan Ahmad ibn Muhammad al-Nûrî* .162; *Abû 'Uthmân Sa'îd ibn Ismâ'îl al-Hîrî* .164; *Abû 'Abdallâh Ahmad ibn Yahyâ al-Jallâ* .166; *Abû Muhammad Ruwaym ibn Ahmad* .166; *Abû Ya'qûb Yûsuf ibn al-Husayn al-Râzî* .167; *Abû'l-Hasan Sumnûn ibn 'Abdallâh al-Khawwâs* .168; *Abû'l-Fawâris Shâh Shujâ' al-Kirmânî* .169; *'Amr ibn 'Uthmân al-Makkî* .170; *Abû Muhammad Sahl ibn 'Abdallâh al-Tustarî* .171; *Abû 'Abdallâh Muhammad ibn al-Fadl al-Balkhî* .172; *Abû 'Abdallâh Muhammad ibn 'Alî al-Tirmidhî* .172; *Abû Bakr Muhammad ibn 'Umar al-Warrâq* .173; *Abû Sa'îd Ahmad ibn 'Isâ al-Kharrâz Baghdâdî* .174; *Abû'l-Hasan 'Alî ibn Sahl al-Nasrabâdî al-Isfahânî* .175; *Abû'l-Hasan Muhammad ibn Ismâ'îl Khayr al-Nassâj* .176; *Abû Hamza al-Khurâsânî* .177; *Abû'l-'Abbâs Ahmad ibn Masrûq al-Tûsî* .178; *Abû 'Abdallâh Muhammad ibn Ismâ'îl al-Maghribî* .179; *Abû 'Alî al-Hasan ibn 'Alî al-Jûzajânî* .179; *Abû Muhammad Ahmad ibn al-Husayn al-Jurayrî* .180; *Abû'l-'Abbâs Ahmad ibn Muhammad ibn Sahl ibn 'Atâ al-'Adâmî* .180; *Abû'l-Mughîth al-Husayn ibn Mansûr al-Hallâj al-Baghdâdî* .181; *Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Ahmad al-Khawwâs* .185; *Abû Hamza al-Baghdâdî al-Bazzâz* .185; *Abû Bakr Muhammad ibn Mûsâ al-Wâsitî* .186; *Abû Bakr ibn Dulaq ibn Jahdar al-Shiblî* .187; *Abû Muhammad Ja'far ibn Nusayr al-Khuldî al-Baghdâdî* .188; *Abû 'Alî Ahmad ibn Muhammad al-Rûdbârî* .189; *Abû'l-'Abbâs*

Qâsim ibn al-Mahdî al-Sayyârî al-Marwazî .190; *Abû 'Abdallâh Muhammad ibn Khafîf al-Shirâzî* .190; *Abû 'Uthmân Sa'îd ibn Sallâm al-Maghribî* .191; *Abû'l-Qâsim Ibrâhîm ibn Muhammad ibn Mahmûd al-Nasrâbâdî* .191; *Abû'l-Hasan 'Alî ibn Ibrâhîm al-Husrî al-Basrî* .192

Les Soufis fondateurs et les confréries

197 *Chapitre 12 :* Les principaux Soufis de ces derniers temps
Abû'l-'Abbâs Ahmad ibn Muhammad al-Qassâb .198; *Abû 'Alî Hasan ibn Muhammad al-Daqqâq Nishapurî* .199; *Abû'l-Hasan 'Ali ibn Ahmad al-Kharqânî* .199; *Abû 'Abdallâh Muhammad ibn 'Alî, connu sous le nom d'al-Bâstânî* .200; *Abû Sa'îd Fadlallâh ibn Muhammad al-Mayhanî* .201; *Abû'l-Fadl Muhammad ibn al-Hasan al-Khuttalî* .202; *'Abd al-Karîm Abû'l-Qâsim ibn Hawâzin al-Qushayrî* .203; *Abû'l-'Abbâs Ahmad ibn Muhammad al-Ashqânî* .204; *Abû'l-Qâsim ibn 'Alî ibn 'Abdallâh al-Gurgânî* .205; *Abû Ahmad al-Muzaffar ibn Ahmad ibn Hamdân* .206

209 *Chapitre 13 :* Soufis modernes dans différents pays
Syrie et Iraq .209; *Fars (Perse)* .210; *Khouziztân, Azerbaïdjân, Tabaristân et Kish* .210; *Kirmân* .210; *Khorassân* (où est maintenant l'ombre de la faveur divine) .211; *Transoxiane* .212; *Ghazna* .212

214 *Chapitre 14 :* Doctrines des différentes confréries soufies
Les muhâsibîs .215; *De la véritable nature de la « satisfaction »* .215; *La distinction entre un « état »* / hâl *et une « station »* / maqâm .219; *Les qassârîs* .222; *Les tayfûrîs* .222; *Sur l'énivrement et la sobriété* .223; *Les junaydîs* .227; *Les nûrîs* .228; *Sur l'abnégation* / ithâr .229; *Les sahlîs* .234; *De l'âme charnelle* / nafs *et de la passion* / hawâ .235; *Sur la mortification de l'âme charnelle* / nafs .240; *Sur la véritable nature du désir* / hawâ .247; *Les hakîmîs* .250;

De la sainteté / wilâya .250; *Sur l'affirmation des prodiges* / karâmât .258; *De la distinction entre les miracles* / mu'jizât *et les prodiges* / karâmât .261; *Sur l'accomplissement des miracles* / mu'jizât *par ceux qui prétendent à la divinité* .264; *Concernant leurs miracles* .270; *De la supériorité des prophètes sur les saints* .277; *De la supériorité des prophètes et des saints sur les anges* .280; *Les kharrâzîs* .283; *Sur la permanence* / baqâ *et l'annihilation* / fanâ .283; *Les khafîfîs* .288; *De l'absence* /ghayba *et de la présence* / hudûr .289; *Les sayyâris* .292; *De l'union* / jam' *et de la séparation* / tafriqa .293; *Les hulûlis* .301; *De l'esprit* / rûh .302

Les onze dévoilements

311 *Chapitre 15 :* Le premier dévoilement concernant la connaissance de Dieu / *ma'rifat Allâh*

323 *Chapitre 16 :* Le second dévoilement concernant l'Unité divine / *tawhîd*

331 *Chapitre 17 :* Le troisième dévoilement concernant la foi / *Imân*

336 *Chapitre 18 :* Le quatrième dévoilement concernant la purification de la souillure

Sur le repentir et ses corollaires .339

345 *Chapitre 19 :* Le cinquième dévoilement concernant la prière rituelle / *salât*

De l'amour et des sujets qui lui sont rattachés .350

360 *Chapitre 20 :* Le sixième dévoilement concernant la dîme / *zakât*

Sur la libéralité et la générosité .363

367 *Chapitre 21 :* Le septième dévoilement concernant le jeûne / *sawm*

374 *Chapitre 22 :* Le huitième dévoilement concernant le pèlerinage / *hajj*

De la contemplation / mushâhada .378

382 *Chapitre 23 :* Le neuvième dévoilement concernant les rapports entre compagnons, leurs règles et principes
Des rapports entre compagnons et des sujets qui s'y rattachent .384; *Des règles de la conduite fraternelle* .386; *Des règles de conduite entre les résidents* .390; Leurs règles de conduite durant les voyages .394; *Des règles alimentaires* .396; *Des règles de la marche* .398; *Des règles du sommeil en voyage et chez soi* .400; *Des règles de la parole et du silence* .404; *Des règles de la quête et de la mendicité* .407; *Des règles du mariage et du célibat qui s'y rapportent* .410

417 *Chapitre 24 :* Le dixième dévoilement expliquant leur lexique, les définitions de leurs termes et la vérité de leurs idées
Hâl et *waqt* .417; *Maqâm* et *tamkîn* .421; *Muhadhara* et *mukashafa* .423; *Qabd* et *bast* .425; *Uns* et *hayba* .426; *Qahr* et *lutf* .428; *Nafy* et *ithbât* .429; *Musâmara* et *muhâdatha* .431; *'Ilm al-yaqîn, 'ayn al-yaqîn, haqq al-yaqîn* .432; *'Ilm* et *ma'rifat* .433; *Sharia* et *haqîqa* .433

444 *Chapitre 25 :* Le onzième dévoilement concernant l'audition / *samâ'*
L'audition du Qor'ân *et ce qui s'y rapporte* .445; *L'audition de la poésie* .449; *L'audition des voix et des mélodies* .451; *Les principes de l'audition* .454; *Diverses opinions sur l'audition* .458; *Les degrés de réalité de l'audition* .459; *Wajd, wujûd, tawâjûd* .466; *La danse* .469; *Regarder les jeunes gens* / ahdâth .469; *La lacération des vêtements* / fi'l-kharq .470; *Les règles de l'audition* / sama' .472

Cet ouvrage de La Bibliothèque de l'Islam
tiré sur papier vergé
a été achevé d'imprimer en Janvier 1988
sur les presses de l'Imprimerie Tardy Quercy S.A., Bourges
Dépôt légal : 1er trimestre 1988 - N° d'Imp. : 14731
Numéro d'éditeur : 129