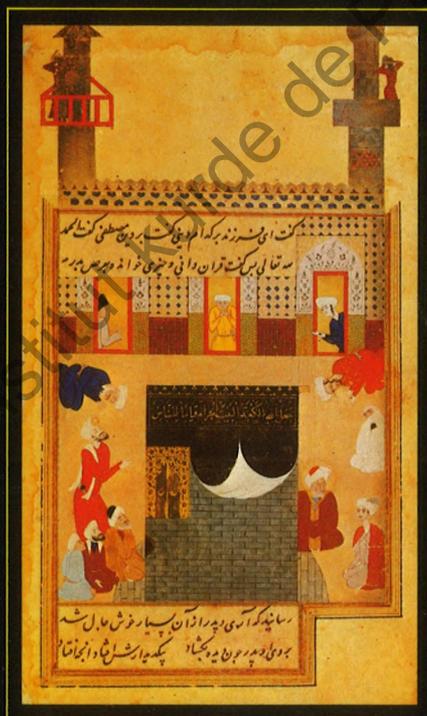


Les  
Mystiques  
Musulmans

*Marijan Molé*



Les Deux Océans  
Paris

*« Les regards ne l'atteignent pas, c'est Lui qui atteint les regards. »*

*(Coran, VI, 103, 104)*

arde de Paris

INSTITUT KURDE DE PARIS

*Bibliothèque*

Les  
Mystiques  
Musulmans

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

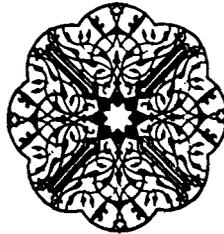
LIV. FR. 5409  
23/03/2018  
240 MOL MYS

INSTITUT KURDE DE PARIS  
*Bibliothèque*  
Reçu le 23/03/2018

Les  
Mystiques  
Musulmans

*Marijan Molé*

INSTITUT KURDE DE PARIS  
*Bibliothèque*  
Offert par G. GAUTIER



Les Deux Océans  
Paris

Institut kurde de Paris

## AVERTISSEMENT

Le présent livre ne prétend pas être une histoire du soufisme ; son format ne le permettrait pas, et il n'est pas encore possible de l'entreprendre. Trop de textes importants restent inédits et trop de facteurs nous échappent. Notre but a été d'en présenter les grandes lignes et de suggérer, sur certains points, la voie dans laquelle le développement de recherches nous paraît devoir être fructueux. Mais nous ne donnons pas de solutions aux problèmes abordés.

Notre présentation suit le cadre chronologique, mais sans rigidité. Là notamment où l'examen d'un problème général à propos d'un mystique nous paraissait l'exiger, nous n'avons pas hésité à poursuivre le développement et à anticiper sur l'époque suivante. D'autre part, aux différentes époques, nous avons concentré notre attention sur quelques problèmes qui se sont posés aux soufis, l'influence chiite et la réaction sunnite, l'expérience mystique et la doctrine de l'être. Sur ce dernier point, nous croyons avoir donné une interprétation nouvelle, mais qui aura besoin d'une élaboration plus poussée dans un travail plus technique. Ce problème permet également d'entrevoir une liaison plus grande et plus intime entre la théorie et la pratique soufies, entre la méta-

physique de l'être, la conception de l'extase mystique et la coutume du *samā'*, cette liaison étant fondée sur la représentation du « Covenant » primordial.

Ceci nous a conduit à consacrer quelques développements au *samā'*, mais nous n'en donnons pas une description exhaustive. Nous n'analysons pas non plus la Voie soufie, ses pratiques, ses rites, ses institutions. Ces problèmes seront traités ailleurs.

Institut kurde de Paris

## CHAPITRE PREMIER

### LA PRÉHISTOIRE

Le mysticisme islamique présente pour l'observateur européen des difficultés considérables. La difficulté intrinsèque de comprendre une religion étrangère n'est pas la moindre. A quel point m'est-il possible de connaître une expérience religieuse, individuelle par définition, qui non seulement n'est pas la mienne, mais encore se développe à l'intérieur d'un système dont les coordonnées ne me sont pas familières ? L'entreprise exige un effort considérable ; tout en restant lui-même, le chercheur doit se mettre dans la situation de ceux qu'il étudie et suivre leur expérience de l'intérieur.

Les difficultés que présente l'islam sont d'un autre ordre que celles auxquelles nous avons affaire en abordant les religions de l'Inde ou de l'Extrême-Orient, nées dans un milieu culturel qui n'a eu, avec celui d'où est sortie notre civilisation, que des rapports sporadiques et extrêmement lointains. Sur ces domaines, avant de pénétrer dans l'univers de ces religions, un Occidental doit d'abord s'approprier un langage conceptuel dont il sait d'avance qu'aucun terme ne recouvre exactement la valeur de celui qui, dans sa propre langue, a une acception voisine ; et

que tout le système des références et la hiérarchie de valeurs sur quoi ce langage est fondé diffèrent profondément de ceux auxquels il est habitué.

Le cas de l'islam est différent. La plus grande partie des éléments dont est bâti son système religieux sont les mêmes que ceux qui entrent dans la structure des systèmes juif et chrétien, tandis que la philosophie islamique dérive en grande partie des mêmes sources que la scolastique médiévale ; la mystique musulmane continue, en partie, les traditions des mystiques hellénistique et chrétienne. Mais ces éléments communs n'ont ni la même valeur ni la même place dans le système islamique que dans le système chrétien. L'islam n'est pas un christianisme imparfait, ni le christianisme un islam imparfait ; chacune de ces deux religions a une structure *sui generis* qui se suffit à elle-même et dont les différents éléments doivent être compris et jugés selon les critères qui lui sont propres.

Ces réflexions valent notamment pour le problème si controversé des origines du soufisme. Sa théorie contient plusieurs éléments qui sont connus d'autres religions et les pratiques soufies évoquent, plus d'une fois, certains usages analogues des moines chrétiens ou bouddhistes. Mais les soufis n'ont jamais voulu être autre chose que des musulmans ; toutes les doctrines qu'ils professent, et tous leurs gestes, coutumes et usages, s'appuient sur une interprétation du Coran et de la tradition prophétique. Il y a là deux plans à distinguer. Dans leur intention, les soufis ne font autre chose que méditer sur la révélation coranique et pratiquent, avec ferveur, le culte musulman. Mais, au moment de la conquête arabe,

la population du Proche-Orient professe d'autres religions et ne s'islamise que progressivement ; la masse des musulmans au début de l'époque abbasside est constituée par les convertis chrétiens, mazdéens, manichéens, etc. En adoptant la nouvelle religion dominante, ces hommes n'ont pas, du jour au lendemain, oublié leurs traditions ni changé leur façon de penser. L'influence du substrat religieux préislamique sur l'islam dans la période formative de ce dernier ne s'est pas exercée uniquement par contact direct entre théologiens chrétiens et conquérants arabes, mais aussi par la persistance, au-delà du changement de credo, de certaines formes sociales et de certaines structures qui s'insèrent désormais dans un contexte nouveau et y retrouvent un sens nouveau.

La tradition sur Salmān Fārsī, « le barbier perse », ou Salmān-i Pāk « le barbier pur », a ici la valeur d'un symbole. Fils d'un mage, Rōzbih douta de la religion de ses ancêtres et partit à la recherche du vrai prophète. Il se fit tout d'abord moine chrétien ; puis, familier de Muḥammad, il accepta sa religion, et devint son client et son compagnon, voire son confident. Le Prophète aurait dit à son sujet : « Salmān fait partie de nous, gens de la maison », et cette phrase, comprise comme le prototype de l'adoption spirituelle et de l'initiation, joua un grand rôle dans l'ésotérisme islamique. Confident de 'Alī, il se serait opposé à l'élection d'Abū Bakr au califat ; d'autres traditions, visiblement sunnites, en font par contre un confident d'Abū Bakr, et son disciple : et c'est à ce titre qu'il est revendiqué comme ancêtre spirituel par certaines congrégations soufies. Il serait mort

à Madā'in, l'ancienne Ctésiphon, capitale de l'empire des Sassanides. On montre en tout cas sa tombe, objet de pèlerinage, non loin des ruines de cette ville.

Quelle que soit la réalité historique qu'ils recèlent, les récits sur Salmān ont une valeur de symbole : le barbier perse, le client 'adjamī admis dans la famille prophétique, le patron de petits artisans qui peuplent depuis des temps immémoriaux les bazars des grandes villes du Proche-Orient, ne représente-t-il pas ces milliers de *mawālī* non arabes, dont l'adhésion à l'islam permit à ce dernier de surmonter la tentation de n'être qu'un autre judaïsme, une religion réservée aux conquérants arabes, et de s'épanouir pleinement comme une religion universelle qui ne connaît pas de barrière de race ? Son adhésion à la nouvelle foi est entière et sa sincérité ne saurait être mise en doute. Mais, né mazdéen, converti au christianisme, Salmān a-t-il tout oublié de son passé au moment où il devient musulman ?

Voyons la carte religieuse des pays où va se former la nouvelle civilisation : la Perse, l'Iraq, la Syrie et l'Égypte à la veille de la conquête arabe. Des cultes anciens subsistent ici et là, mais la plus grande partie du territoire en question a été soumise au double nivellement hellénistique et chrétien ; ceci apparaît immédiatement pour sa partie occidentale, politiquement romaine, mais la double empreinte est sensible également dans l'Empire perse. La résistance des anciennes religions est inégale ; rien ne subsiste plus de celle de l'ancienne Égypte, du paganisme grec, des cultes syriens. Les Harraniens se rattachent sans doute beaucoup plus à la philosophie néoplatonicienne qu'à ces derniers. Seule des anciennes

religions nationales, le mazdéisme est encore vivant. Le christianisme a pourtant pénétré dans l'Empire perse ; malgré les persécutions, l'Église nestorienne de Perse est majoritaire parmi la population arméenne de l'Iraq et son activité missionnaire la porte en Iran proprement dit, en Transoxiane et, au-delà, jusqu'en Chine.

A la veille de la conquête, la Perse n'est donc pas exclusivement mazdéenne. Le mazdéisme, d'autre part, n'est pas homogène. Il vient de traverser une crise qui a laissé de profondes blessures et amené la naissance d'une nouvelle religion, le mazdakisme. D'une façon générale, l'attraction spirituelle du mazdéisme est épuisée et sa vitalité religieuse bien entamée. Lorsque les mystiques persans parleront de la « taverne des mages » et se proclameront « mazdéens », il s'agira uniquement d'un « chiffre » pour « mauvaise religion », ce qui n'implique ni contact direct, ni, à plus forte raison, influence du mazdéisme sur la mystique islamique.

A l'époque qui nous intéresse, les provinces orientales de la Perse sont bouddhistes. Il est très malaisé de discerner ici les influences possibles. Certaines analogies peuvent s'expliquer par une parenté élémentaire. Le chapelet est d'origine indienne, certains détails du costume soufi peut-être également. La légende d'Ibrāhīm Adham est bien d'origine bouddhique, mais son modèle direct, le *Roman de Barlaam et Budasaf*, a été transmis par les manichéens d'Asie centrale. Quoi qu'il en soit, des survivances bouddhiques sont *a priori* possibles ; il n'en est pas de même de prétendues infiltrations védântines. Dans la période formative de la civilisation islamique, on

voit mal leur assise territoriale. L'essai récent de retrouver du Védânta chez Abū Yazīd Bisṭāmī doit être considéré comme un échec.

Les manichéens sont nombreux. Aux premiers siècles de l'islam, ils représenteront un danger réel pour la nouvelle religion et la polémique contre eux sera à la fois acerbe et féconde. Des infiltrations manichéennes dans le soufisme sont possibles ; la désignation fréquente de saints soufis comme des *ṣiddīqīn* peut continuer un usage manichéen. Il n'y a pas lieu, en revanche, de tirer de conclusions précises du fait que des soufis ont été accusés, ici ou là, d'être *zindīk*. A cette époque, ce terme désigne certes avant tout les manichéens, mais aussi, par extension, tous ceux qui sont, de quelque façon que ce soit, suspects à l'orthodoxie islamique ; l'accusation est on ne peut plus ambiguë.

D'autres sectes gnostiques doivent subsister : les mandéens de nos jours en offrent un échantillon. Certaines de ces sectes se rattachent plus ou moins au christianisme. Des judéo-chrétiens doivent survivre en bordure du désert arabe. Les juifs sont disséminés à travers tout le territoire et forment des communautés importantes en Iraq, en Perse, en Égypte et en Syrie.

C'est pourtant le christianisme qui occupe la place la plus importante. Les controverses christologiques du <sup>v</sup>e siècle ont brisé l'unité de l'Église officielle. L'Église de Perse est nestorienne, celles d'Arménie et d'Égypte, la plus grande partie de celle de la Syrie byzantine, celle d'Éthiopie, sont, au contraire, monophysites. Persécutés par les empereurs, les monophysites accueilleront les Arabes comme libérateurs ;

un essai de compromis, presque contemporain de la conquête, n'aboutira pas à sauver la situation, mais amènera la naissance d'une troisième Église syriaque, l'Église maronite. Face aux monophysites et aux nestoriens, les partisans du concile de Chalcédoine sont beaucoup moins nombreux. Étroitement unis à la Grande Église de Constantinople, ils sont connus sous le nom de melkites, « les impériaux ».

Ces différences dogmatiques ont pour nous ici beaucoup moins d'importance que certains phénomènes, certains traits de structure qui sont communs aux trois Églises en question : le monachisme et l'ascétisme extrêmement puissants et vigoureux, aussi bien en Égypte que dans les pays de langue syriaque, et à l'intérieur de ce monachisme, certains mouvements et courants de pensée hétérodoxes qui présentent des analogies frappantes avec certains courants soufis ; je pense en premier lieu à l'origénisme et au messalianisme.

Le monachisme syriaque se distingue de son homologue égyptien par plusieurs traits notables. A l'époque la plus ancienne, nous avons affaire à une organisation d'ascètes libres, vivant parmi les autres, et ne se distinguant d'eux que par des pratiques ascétiques, supplémentaires et, notamment, par la continence absolue. Ces ascètes, *benai qeyāmā* « fils du covenant », vivent en mariage spirituel avec des vierges ascètes. Plus tard, lorsque aura prévalu une organisation ecclésiastique analogue à celle des communautés grecques, l'institution des *benai qeyāmā* disparaîtra, mais non sans laisser de traces. La phase suivante du monachisme syriaque est formée, comme en Égypte, par l'anachorétisme ; finalement, le cénobitisme prévaut, comme ailleurs.

L'ascétisme syriaque se signale par des mortifications exceptionnellement rudes ; les performances des stylites sont connues, et elles ne sont pas isolées. Dans des cas limites, le mépris de la chair pouvait aller jusqu'à la mort volontaire dans les flammes.

La pauvreté était considérée comme une vertu, et l'ascète parfait abandonnait tout ce qu'il possédait pour se confier entièrement à Dieu. La vie errante en était le corollaire fréquent.

Ne possédant rien, n'ayant pas où poser sa tête, sale, vêtu de loques, le moine errant était un pneumatique. Alors que son apparence extérieure semblait devoir l'exposer au mépris de tous, il atteignait des états mystiques élevés et, notamment, contemplait des visions spirituelles.

Un des phénomènes caractéristiques de cette mystique est l'apparition d'ascètes qui, par leur comportement extérieur, font tout pour s'attirer le blâme de leurs semblables. Ils se comportent de façon que les autres les croient les pires des hommes : leur cœur est pur et ils ont tout abandonné pour Dieu, même leur réputation.

On connaît la captivante histoire que rapporte, au milieu du VI<sup>e</sup> siècle de notre ère, le monophysite Jean d'Éphèse dans le chapitre 52 de ses *Vies des saints orientaux*. Le narrateur, Jean d'Amide, a vu dans sa ville deux jeunes gens qui se comportaient comme des bouffons, plaisantaient avec tout le monde et recevaient des coups. Le garçon portait le costume d'un mime, la fille celui d'une courtisane. Les grands de la ville voulaient l'enfermer dans un lupanar, car personne ne savait où les deux jeunes gens passaient la nuit. Le garçon déclara alors que la fille était sa

femme et la sauva ainsi ; une dame pieuse voulut s'occuper d'elle, mais n'arriva pas à percer le secret du couple. Or, Jean se mit à les observer et finit par les voir prier la nuit. Après lui avoir fait jurer de ne trahir à personne leur véritable état, ils lui confièrent leur secret. Ils s'appelaient Théophile et Marie et appartenaient à de nobles familles d'Antioche. Lorsque Théophile eut 15 ans, son père lui ordonna un jour d'aller à la campagne. Il se rendit à l'écurie pour prendre quelques chevaux. Il vit alors des rayons de lumière qui sortaient de l'écurie. Il s'approcha et regarda à travers le trou de la porte : un pauvre homme se tenait debout sur le fumier et priait, les mains tendues vers le ciel. Des rayons de lumière sortaient de sa bouche et de ses doigts. Théophile se jeta aux genoux de l'inconnu et lui demanda de lui confier son secret. C'était un Romain, nommé Procope, d'une famille de notables. Avant que son père le mariât, il avait tout abandonné et commencé une vie errante qui l'avait amené jusqu'en Orient. Si Théophile a vu des rayons de lumière émaner de lui, c'est que Dieu veut son salut. Avant un an, ses parents et ceux de Marie mourront. Ils abandonneront la fortune qu'ils auront reçue en héritage, se consacreront uniquement à Dieu et adopteront un déguisement sous lequel personne ne pourra les reconnaître. Aussi longtemps qu'ils le garderont, ils pourront gagner de grands mérites et vivre une vie spirituelle. D'autre part, aussi longtemps qu'il ne lui témoignera aucune marque de respect, et qu'il le laissera tel qu'il est, au milieu du fumier, Théophile pourra le voir ; sinon, il s'en ira et il ne le reverra jamais. Tout se passa comme l'avait dit Procope ; après la mort

de leurs parents, Théophile et Marie abandonnèrent tout, se consacrèrent entièrement à Dieu et se déguisèrent en bouffons. C'est ainsi que, priant en secret, gardant une chasteté absolue, ils s'exposent toute la journée au blâme et au mépris des hommes. Théophile répète ici à son interlocuteur la mise en garde que Procope lui avait adressée : aussi longtemps qu'il ne ne leur témoignera aucune marque de respect, qu'il ne les traitera pas, en public, autrement que les autres, il pourra les revoir. Sinon, ils disparaîtront et il ne les reverra jamais.

Pour la préhistoire de la mystique islamique, ce récit est intéressant à plusieurs égards. Retenons-en deux. Des saints vivent parmi les hommes, inconnus et méprisés. Personne ne les reconnaît comme tels, ils ne se révèlent qu'à des élus, destinés à mener la même vie qu'eux et à atteindre la même perfection. C'est, à l'état embryonnaire, la conception qui sera à la base de la représentation soufie d'une hiérarchie invisible d'Amis de Dieu qui passent leur vie ignorés de tout le monde, mais sans lesquels le monde ne pourrait exister.

Le second aspect est étroitement lié au premier. C'est l'idée de la *šitūlā*, « mépris », « blâme » : non seulement le saint parfait doit mener une vie qui ne permette pas aux autres de deviner son état, mais il se fait même insulter, passe pour un fou (*šatē*), se considère comme le pire de tous et agit en conséquence. Ce sera le principe même des *malāmaliya* islamiques.

Un des documents les plus curieux de la littérature mystique syriaque, les plus controversés aussi, le *Livre des degrés* (*Ketābā de-masqātā*), donne une justi-

fication doctrinale de ce comportement. En bref, il s'agit d'une imitation parfaite du Christ. Le parfait a tout abandonné, il n'a pas où poser sa tête. Il s'est confié entièrement à Dieu et vit dans la chasteté absolue. Il se considère comme le pire des hommes, se mêle à tout le monde, est « tout avec tous », sans juger personne. Ayant renoncé à tout, il ne pense qu'à Dieu. L'Esprit Saint, le Paraclet, vient habiter en lui et il retrouve la perfection qu'a possédée Adam avant sa chute.

Cette perfection n'est pas le fait de tous les chrétiens dont le *Ketābā de-masqālā* distingue deux catégories : les justes (*kēnē* ou *zaddīqē*) et les parfaits (*gemīrē*). L'Écriture contient deux sortes de prescriptions : celle de la justice et celle de la perfection. Les faibles, qui sont comme des enfants, doivent suivre les premières, qui sont pour eux comme le lait maternel. Ils pardonneront à leurs ennemis, donneront des aumônes, prendront une seule femme, éviteront le contact des méchants et observeront certaines prescriptions alimentaires. C'est la loi seconde, celle qui fut donnée à Adam après sa chute. Mais les parfaits vivront une vie purement spirituelle. Ils aimeront tout le monde, ami ou ennemi, entreront partout et seront « tout avec tous ». Ayant tout abandonné, ils ne donneront pas d'aumônes visibles — puisqu'ils ne possèdent rien —, mangeront tous les aliments et observeront une chasteté absolue. La loi de la justice suffit pour le salut posthume ; mais seule l'observation de celle de la perfection permet d'obtenir l'inhabitation de l'Esprit Saint et d'atteindre, après la mort, un degré plus élevé.

Une conception métaphysique spécifique est à

l'arrière-plan de cette distinction. Dieu a créé deux mondes, le monde visible et le monde invisible ; le premier n'est que le symbole du second. Il y a de même deux églises : l'église visible et l'église spirituelle invisible. La première, qui est comme une éducatrice, est le symbole de la seconde. Ses rites, ses sacrements, sont l'image de sacrements spirituels : le baptême visible est nécessaire, mais il n'est que l'image du baptême spirituel qui seul confère la perfection et dont le résultat est la venue du Paraclet. Les parfaits tiennent d'ailleurs fermement à l'église visible et à son ministère : elle est comme un chemin qu'il faut nécessairement emprunter, mais qui ne suffit pas.

Les rapports qu'établit le *Livre des degrés* entre le monde visible et le monde invisible, entre les sacrements de l'Église catholique et les sacrements spirituels, sont, compte tenu des différences de climat religieux, exactement superposables à ceux que le soufisme et les sectes shiites extrémistes reconnaissent entre le *zāhir* et le *bāṭin*, entre la lettre de la Loi et la vérité profonde des choses.

On sait que le *Ketābā de-masqālā* passe en général pour refléter les doctrines des messaliens. Ce nom syriaque — auquel correspond le nom grec d'euchites — désigne la secte d'après la pratique qui paraît la plus caractéristique, la prière perpétuelle, qui seule, au dire des hérésiographes, permettait de chasser du cœur de l'homme le démon qui y habite à la suite du péché originel. Il s'agit d'un mouvement ascétique, répandu dans tout le Proche-Orient mais plus particulièrement en Syrie et en Mésopotamie, entre le iv<sup>e</sup> et le ix<sup>e</sup> siècle de notre ère. Condamnés par le

l'Église  
catholique  
?

concile d'Éphèse (431), les messaliens ne nous sont connus que par les notices de leurs adversaires, ainsi que, probablement, par deux documents : les *Homélies* du pseudo-Macaire (que l'on restitue maintenant au messalien Syméon de Mésopotamie) et le *Livre des degrés*. La divergence la plus importante entre ces écrits et les notices des hérésiographes porte sur l'appréciation du rôle de l'Église visible et de ses sacrements. Alors que le *Livre des degrés* l'exalte et insiste sur la nécessité de la pratique extérieure, les messaliens, selon leurs adversaires, mépriseraient l'Église et estimeraient que la pratique de ses sacrements ne peut ni nuire ni profiter ; ils assisteraient en conséquence aux cérémonies de l'Église, mais sans leur attacher d'importance. Cette affirmation peut n'être qu'une déformation malveillante de la première. D'autre part, le messalianisme n'a sans doute jamais formé une secte organisée ; il s'agissait bien plutôt d'un courant d'idées parmi les moines. Des nuances de pensée, des divergences d'attitude sont possibles. Certains messaliens ont pu estimer que la vie sacramentelle de l'Église constituait une propédeutique nécessaire à la vie spirituelle ; d'autres, qu'elle était dénuée de toute valeur intrinsèque.

Cette attitude continue, en fait, celle que le christianisme paulinien a adoptée envers la loi de Moïse. Seulement, les prescriptions de l'Ancien Testament et les sacrements de l'Église tels le baptême et l'Eucharistie sont mis sur le même plan. La confusion a été d'autant plus facile que — le *Livre des degrés* en fait foi — le christianisme syriaque avait dû garder, aux premiers siècles, une partie des pres-

criptions et des coutumes juives, notamment dans le domaine alimentaire. Il importe de souligner ici l'importance des paroles de saint Paul sur l'insuffisance des œuvres que n'accompagne pas la charité : le *Ketābā de-masqālā* appelle en effet la loi de la perfection également « la loi de la charité (*hubā*) ».

Le prolongement islamique est le seul qui nous intéresse ici. Très tôt, la distinction de deux catégories d'Amis de Dieu commence à s'imposer. Un des plus anciens théoriciens du soufisme, Muḥammad ibn 'Alī al-Tirmidhī (mort en 285 h.), connaît deux sortes d'*awliyā* : le *walī* selon le *ṣidq Allāh*, « justice ou loi de Dieu », et le *walī* selon la *minnah*, l'action de grâce. Le premier observe scrupuleusement et laborieusement la Loi révélée, ce qui lui permet d'échapper à la damnation et d'avoir une place au paradis. Le second ne désire que Dieu. Il pratique, certes, les obligations de la Loi, mais il est libre et, dès cette vie, transcende sa condition individuelle : le Trône du Seigneur s'installe dans son cœur et il jouit de la contemplation. C'est à son propos que Tirmidhī commente le célèbre *hadīth* selon lequel Dieu devient la vue, l'ouïe, la main, le cœur de ceux qu'il aime et qui se sont rapprochés de lui.

Or, un reproche fait aux messaliens est qu'ils prétendaient voir Dieu de leurs yeux. Le *Livre des degrés* permet de nuancer : lorsque l'Esprit Saint est installé dans l'âme du parfait, il voit Dieu dans son cœur comme dans un miroir. Pour arriver à cet état, il faut s'y préparer par la prière, le jeûne, les pratiques ascétiques. Mais la perfection n'est pas automatiquement assurée, Dieu seul la donne : on peut parfois

passer des dizaines d'années à pratiquer l'ascèse sans jamais atteindre la perfection.

D'autres témoignages parlent d'apparitions, de photismes ; le phénomène n'est pas limité au messianisme, mais ce dernier semble lui attacher beaucoup de prix. En réfutant les messaliens, Diadoque de Photicée essaie de réduire la portée de ces manifestations. On leur reproche de rechercher des visions, d'en faire le but même de la vie mystique, de croire que la prière perpétuelle seule amène infailliblement les états mystiques. Le reproche est injustifié si l'on se rapporte au *Livre des degrés* ou aux *Homélies* du pseudo-Macaire ; mais un reproche identique sera formulé à l'encontre des soufis, celui de rechercher l'extase pour elle-même et de la provoquer artificiellement et notamment par la pratique du *dhikr*, « souvenir » ou « mention » de Dieu, la répétition inlassable d'un nom de Dieu.

Ce qu'était la prière perpétuelle des messaliens, nous l'ignorons. Nous savons, par contre, qu'une pratique analogue à celle du *dhikr* musulman était (ou plutôt est) courante chez les mystiques chrétiens orientaux : la prière *monologistos*, le souvenir de Dieu (*mnēmē Theou*) ou de Jésus. Elle est connue plusieurs siècles avant la naissance de l'islam : Nil, Cassien, Diadoque de Photicée, Jean Climaque, les hésychastes en portent témoignage. Mais la liaison de ces pratiques avec des exercices respiratoires n'est positivement attestée, aussi bien chez les moines chrétiens que chez les soufis, qu'à une époque beaucoup plus tardive, où des influences venues d'Extrême-Orient sont possibles en islam, d'où elles ont pu rayonner sur le christianisme byzantin. Ces

mention, ou  
rémémoration

techniques s'insèrent dans des contextes théologiques différents de part et d'autre ; la pratique de la « mention » du nom divin est justifiée par des références scripturaires propres à chacune des deux religions. Le but du *dhikr* est de purifier l'âme, de la vider entièrement de la pensée de tout ce qui n'est pas Dieu ; sa pratique est accompagnée de visions de lumières et d'autres phénomènes semblables — dont la description est analogue chez les hésychastes et les soufis —, mais ni chez les uns ni chez les autres il ne s'agit d'un moyen court, d'une technique amenant infailliblement et en vertu de ses qualités intrinsèques jusqu'à l'union à Dieu, ainsi que le leur reprochent leurs adversaires. Ce reproche sera repoussé aussi bien par Grégoire Palamas que par les théoriciens soufis.

Un dernier point commun entre les messaliens et les soufis, mais dont il est très difficile de connaître quelque chose de précis, la danse. Une danse sacrée paraît avoir été pratiquée par des messaliens dont l'un des noms était celui de *Choreutes*. Selon Théodoret de Cyr, au ve siècle, ils se réunissaient pour sauter, en se vantant de sauter par-dessus les démons. Saint Jean de Damas connaît une secte d'Hicètes qui se réunissent dans des monastères, récitent des hymnes et dansent. Une danse en règle est attestée pour les méléciens d'Égypte, mais il ne s'agit pas là de messaliens. Faut-il y voir le modèle des séances de *samā'* si répandues parmi les derviches musulmans et dont les exemples classiques sont la danse des *Mawlawīya* (« derviches tourneurs ») et celle des *'Isawīya* (« Aïssaoua ») du Maroc ?

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, les quelques

ressemblances entre les conceptions messaliennes et soufies nous paraissent dignes d'intérêt. C'est notamment la distinction des deux classes établie par le *Livre des degrés* qui est proche de celle que nous fera connaître le mysticisme islamique ; et, tout comme dans l'écrit syriaque, la classe des parfaits sera caractérisée par leur *šilūtā*, les plus parfaits des Amis de Dieu étant ceux qui acceptent la *malāma*, le blâme. La distinction entre une Église visible et une Église invisible est directement liée à cette classification ; mais, dans le *Ketābā de-masqātā*, elle n'implique pas une interprétation ésotérique de l'Écriture, réservée aux parfaits. Cette interprétation sera très répandue en islam, comme elle l'avait été dans la littérature patristique. Si donc connexion historique il y a, ce n'est pas le messalianisme qu'il faut nécessairement invoquer comme intermédiaire.

Cette méthode d'exégèse de l'écriture fut pratiquée avec le plus d'ampleur par les néoplatonistes chrétiens d'Alexandrie, Clément et Origène. Solidaire d'une philosophie mystique, elle se répandit dans le monachisme chrétien d'Égypte et du Proche-Orient. Dans l'islam, elle fut pratiquée aussi bien par les soufis que par les différents courants shiïtes, en particulier les ismaéliens. Le Coran lui-même fournit quelques précédents : les histoires des prophètes anciens n'y sont pas rapportées par intérêt historique, mais comme préfigurations de la carrière de Muḥammad, de ses épreuves et du châtement de ses ennemis. La plus ancienne exégèse ésotérique du Coran, notamment chez les ismaéliens, suit d'assez près les mêmes lignes que la typologie patristique. Les soufis, eux, chercheront à fonder leur spiritualité

sur une exégèse mystique des versets coraniques, les rapportant aux événements intérieurs de l'âme. La typologie ne sera pas oubliée ; tout comme, depuis Philon jusqu'à Grégoire de Nysse, les mystiques chrétiens et juifs ont vu dans la vie de Moïse le symbole de l'itinéraire de l'âme vers Dieu, les soufis considéreront la vie, la carrière et l'œuvre de différents prophètes comme des manifestations de différents attributs divins, attributs dont la somme se reflète dans l'image de l'Homme Parfait, l'Homme Intégral, en qui Dieu se contemple comme dans un miroir.

Le but de l'ascèse est, chez les moines chrétiens, la gnose, cette connaissance supérieure et intuitive qui conduit à l'union avec Dieu où qui équivaut à celle-ci. Cette gnose n'est pas nécessairement hétérodoxe et c'est sans doute beaucoup plus à la gnose au sens où l'entendent les moines égyptiens qu'à la gnose « classique » que se rattache le concept soufi de la *ma'rifa* qui, pareillement, doit résulter d'une ascèse rigoureuse.

Ascèse et visions, mystique intellectualiste et gnose, disparition de l'homme dans l'Un indifférencié au terme de l'ascension, ces concepts jouent un grand rôle dans la doctrine de l'origéniste Évagre le Pontique dont l'influence fut grande. Bien que condamnées, ses doctrines furent pour une bonne part conservées, en partie en grec, mais beaucoup plus en traduction syriaque et arménienne. Ceci concerne notamment son principal ouvrage, les *Centuries gnostiques*, dont la version intégrale vient seulement d'être retrouvée et publiée, mais qui ont agi surtout sous une forme remaniée. D'autres ouvrages d'Évagre

ont été également répandus dans l'Orient syriaque et des fragments de son *Antirrhélique* ont été retrouvés en sogdien. Ce dernier fait est particulièrement important, puisqu'il montre que l'influence origéniste s'est exercée au-delà même des frontières orientales des territoires qui devaient devenir le centre de la civilisation islamique dans sa période formative.

Chez les Syriens occidentaux, le représentant le plus connu de la mystique hétérodoxe fut Étienne bar Sudailē, auteur présumé du *Livre d'Hiérothée* chez qui l'influence origéniste est très sensible. L'ascension de l'âme, à travers l'identification avec le Christ souffrant, aboutit chez lui à une complète identification avec l'intellect universel. A travers le Dieu Premier, cette identification vise la Dèité indifférenciée et supérieure à tout.

Origénisme et messalianisme se rejoignent dans la dernière grande floraison de la mystique nestorienne, au 1<sup>er</sup> siècle de l'islam, dont les rapports avec la mystique musulmane devraient être examinés de plus près. Les deux mouvements vivent longtemps en symbiose. Peu à peu, la direction des échanges s'intervertit : elle ira désormais de l'islam vers le christianisme. Ce dernier perd progressivement sa prépondérance numérique et intellectuelle. Au iv<sup>e</sup> ou v<sup>e</sup> siècle de l'hégire, des chrétiens se mettront à l'école des musulmans. A l'époque mongole, le dernier grand nom de la littérature syriaque, le maphrien jacobite Grégoire Barhebraeus, dans ses écrits mystiques, s'inspirera directement de Ghazali.

## NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Il n'est pas possible de donner ici l'histoire des recherches européennes sur le soufisme. Nous nous limitons à relever, parmi les travaux du dernier demi-siècle, ceux qui gardent un intérêt majeur, et à dégager l'orientation des travaux actuels dans ce domaine.

Connu surtout, aux débuts, à travers la poésie persane, ainsi que par certains écrits tardifs, tels le *Maqṣad-i aqṣà* de 'Azīz-i Nasafi, le soufisme fut perçu comme une espèce de théosophie orientale panthéiste, apparentée à des phénomènes indiens analogues. L'opposition simpliste entre l'Orient et l'Occident — où l'Orient s'étendait du Maroc au Japon — favorisa naturellement ce rapprochement. Mais ce fut surtout la circonstance que la mystique musulmane fut connue, en partie, à travers l'Inde mogole, qui l'imposa, notamment dans les pays de langue anglaise. L'« Orient » islamique et l'« Orient » hindou coexistaient ici sur le même territoire ; les deux religions étaient professées par des hommes de même origine et donnaient même naissance à des formations hybrides. Opposées au christianisme, on leur découvrirait une parenté profonde.

Cette image du « panthéisme oriental » prit racine en Occident et resta tenace notamment en Angleterre. Elle marqua l'orientation des recherches de plusieurs savants, liée, en partie, à la conviction de l'origine iranienne du soufisme ou, au moins, à celle de l'aptitude spéciale des Iraniens au mysticisme. Telle fut l'attitude d'E. G. BROWNE, de R. A. NICHOLSON — qui, pourtant, souligna les éléments néoplatoniciens de la doctrine soufie — et, à un degré moindre, elle semble inspirer les travaux de M. A. J. ARBERRY.

Parmi les savants qui, dans la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle, ont fait le plus pour notre connaissance du soufisme, il faut mentionner en premier lieu Miguel ASIN Y PALACIOS, Louis MASSIGNON et M. Helmuth RITTER. Prélat espagnol, le premier porta à ses recherches un double intérêt : celui d'un Espagnol désireux de remettre en valeur les gloires de la période arabe de son pays, voire de montrer la persistance de leur héritage dans l'Espagne du siècle d'or ; et celui d'un catholique soucieux de découvrir les éléments chrétiens dans la mystique musulmane, éléments dont la présence en garantirait l'authenticité. Les titres mêmes de ses ouvrages sont caractéristiques : *Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 vol., Madrid-Grenade, 1934-1941, tandis que son principal ouvrage sur Ibn'Arabi porte le titre de *El islam cristianizado*, Madrid, 1931. Son intérêt pour Ibn'Arabi, originaire de Murcie, est compréhensible ; il a consacré des travaux à d'autres mystiques hispano-musulmans, Ibn Masarra, Ibn

'Irrif et Ibn 'Abbād de Ronda en qui il voit un précurseur de saint Jean de la Croix. Son ouvrage le plus connu est pourtant *Escatologia musulmana en la Divina Commedia*, Madrid, 1919. Diversement accueilli à l'époque de sa publication (1919), sa thèse fut puissamment corroborée, un quart de siècle plus tard, par la découverte du *Livre de l'échelle*, récit de l'ascension nocturne du prophète Muḥammad en traduction latine et française.

L'orientation des recherches de MASSIGNON est différente. Profondément chrétien, mais doué d'une rare compréhension œcuménique, il a centré son travail autour de la personne d'al-Hallāg en qui il voit le sommet de l'expérience mystique en pays d'islam. Il s'est attaché à retracer les origines de la mystique musulmane à partir du Coran, son développement jusqu'à l'époque d'al-Hallāg, ses développements ultérieurs. Nourris d'une documentation exceptionnellement importante, ses travaux constituent la base de toute recherche ultérieure et ont profondément marqué l'islamologie moderne : *Kitāb al-tawāsīn*, Paris, 1913 ; *La Passion d'al-Hallādj*, Paris, 1922 ; *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954 ; *Recueil de textes inédits relatifs à l'histoire de la mystique en pays d'islam*, Paris, 1929 ; *Akhbār al-Hallādj*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1957, etc.

Pour sa part, M. RITTER a entrepris le dépouillement systématique des manuscrits des bibliothèques turques, ainsi que l'édition de plusieurs textes importants. En ce qui concerne plus particulièrement la mystique, son principal ouvrage est *Das Meer der Seele* (Leide, 1955), présentation de l'attitude religieuse du grand poète mystique persan Farid al-Dīn 'Attār. Basé sur une documentation très étendue, l'ouvrage est en fait une analyse pénétrante de différents aspects du mysticisme islamique, non seulement de sa doctrine, mais surtout de ses différentes attitudes religieuses et de leurs répercussions dans la vie, les usages, et la poésie.

Parmi les disciples de M. Ritter, il faut mentionner en première ligne les travaux de M. Fritz MEIER. Après s'être intéressé à l'ésotérisme islamique — 'Alī-i Hamadānī, 'Azīz-i Nasafī — et avoir donné quelques études philologiques sur des manuscrits soufis, il s'est signalé surtout par son excellente édition des *Fawā'id al-ġamāl* de Nağm al-Dīn Kubrā, Wiesbaden, 1957, accompagnée d'une étude exhaustive mais objective de la mystique de cet auteur.

M. Henry CORBIN, par contre, essaie de valoriser « au présent » les différentes formes de l'ésotérisme islamique dont il souligne la parenté : soufisme, chiisme, ismaélisme. Mettant volontiers en relief la composante iranienne et gnostique du mysticisme islamique, il étudie ce dernier du point de vue d'une philosophie qui a reçu son impulsion de l'existentialisme allemand et de la

La mer de  
l'âme

psychologie des profondeurs. Dans de nombreux travaux (conférences publiées dans *Eranos-Jahrbuch*, dont certaines réunies en volumes, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris, 1958 ; *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris, 1960, etc.), ainsi que dans les introductions à l'édition de plusieurs textes importants dans le cadre de la *Bibliothèque iranienne*, M. Corbin défend l'idée de l'importance de ces formes ésotériques de l'islam pour un dialogue futur avec une chrétienté spirituelle, libérée des entraves des Eglises établies.

A l'opposé, des chercheurs catholiques soumettent le mysticisme islamique à une interprétation en termes néo-thomistes. Mentionnons ici un nom, celui de M. Louis GARDET, dont le dernier livre, *La mystique musulmane*, Paris, 1961, a été écrit en collaboration avec le P. ANAWATI.

Citons enfin quelques travaux de M. Titus BURKHARD, *L'introduction aux doctrines ésotériques de l'islam*, Alger, 1955, et des traductions d'Ibn 'Arabī et de 'Abd al-Karīm Gīlī, où une expérience personnelle du soufisme est interprétée conformément aux idées de René Guénon.

Les travaux de Massignon ont apporté une démonstration éclatante du caractère islamique du soufisme et de son caractère autochtone. Leur résultat ne saurait être mis en doute ; et le soufisme ne pourra jamais être compris si l'on ne tient pas compte du fait qu'il est, tout d'abord, de l'islam. Les théories antérieures sur ses origines n'ont plus qu'un intérêt historique ; certaines ont néanmoins fait œuvre utile en signalant des emprunts ou des analogies de structure avec tel ou tel autre courant religieux. De ces théories anciennes, on trouvera un aperçu utile dans R. HARTMANN, *Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sūfitums*, *Der Islam*, 6, 1916, 31-70.

Les analogies néo-platoniciennes ont été soulignées notamment par NICHOLSON, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, 316 : l'influence néo-platonicienne est prépondérante dans le soufisme postérieur dont fait partie Galāl al-Dīn Rūmī, qui a tant occupé Nicholson. Ces éléments sont encore plus apparents chez Ibn 'Arabī où leur présence a été soulignée par M. NYBERG, *Kleinere Schriften des Ibn 'Arabī*, Leyde, 1919 (insistant sur des analogies patristiques), et par A. E. AFIFI, *The Mystical Philosophy of Ibn 'Arabī*, Cambridge, 1938.

L'hypothèse d'une influence indienne sur le soufisme, voire de l'origine indienne de ce dernier, a été reprise, avec beaucoup d'exagération, par HORTEN, *Indische Strömungen in der islamischen Philosophie*, Heidelberg, 1928, et, plus récemment, par M. ZAEHNER, dans différentes publications et notamment dans *Hindu and Muslim Mysticism*, Londres, 1960 : le monisme du soufisme postérieur serait dû à des influences védantines via Abū Yazīd Bisjāmī. Cette hypothèse ne paraît guère convain-

cante. Des contacts entre mystiques hindous et mystiques musulmans, des influences réciproques et des formations hybrides sont réels, mais à une époque plus tardive, non seulement dans l'Inde, mais aussi en Asie centrale et en Iran. Ces contacts ont exercé une influence en profondeur sans doute beaucoup plus durable que les essais plus ou moins officiels de syncrétisme religieux de l'empereur Akbar et du prince Dārā Šikōh. L'ouvrage de M. Yusūf HUSAIN, *L'Inde mystique au Moyen Age, Hindous et musulmans*, Paris, 1929, est consacré surtout aux influences islamiques sur la mystique hindoue. Pour l'ensemble du problème, voir la mise au point de M. Martino Mario MORENO, *Mistica musulmana e mistica indiana*, dans *Annali Lateranensi* 12, 1948.

Les rapports entre le soufisme et la mystique chrétienne orientale ont fait l'objet de plusieurs travaux, qui devraient être poursuivis. Deux noms surtout sont à mentionner ici, celui d'A. J. WENSINCK et celui de Thor ANDRAE. Le premier a étudié parallèlement la mystique chrétienne de langue syriaque et le soufisme ancien. C'est en publiant une traduction de traités mystiques d'Isaac de Ninive qu'il révéla de profondes analogies de structure entre les deux mouvements mystiques, notamment en ce qui concerne le phénomène du « blâme » (*šilūtā* en syriaque, *malāma* en arabe), dont nous venons de parler et sur lequel nous reviendrons : voir son introduction à *The Mystic Treatises of Isaac of Nineveh*, Amsterdam, 1923. Wensinck a, d'autre part, essayé de prouver l'influence inverse, celle de Ghazālī sur la mystique syriaque tardive, notamment sur Barhebraeus, voir *Barhebraeus. The Book of the Dove*, Leyde, 1919.

Thor ANDRAE s'est attaché à d'autres aspects de ces rapports. Dans sa thèse, *Die Person Muhammeds im Leben und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, 1918, il releva plusieurs éléments de mystique hellénistique et chrétienne dans le soufisme auquel ils sont parvenus notamment par l'intermédiaire shiite. Plus tard, après avoir insisté sur le rôle joué par le monasticisme nestorien dans le milieu arabe où est né l'islam (*Der Ursprung des Islams und das Christentum*, traduit en français sous le titre *Les origines de l'islam et le christianisme*, Paris, 1955), ANDRAE s'appliqua surtout à déceler des analogies de comportement entre les moines chrétiens et les ascètes musulmans des premiers siècles, voir son article *Zuhd und Mönchtum*, *Le Monde oriental* 25, 1931, 296-327, et notamment son ouvrage posthume *I myrten-trädgården*, traduit récemment en allemand sous le titre de *Islamische Mystiker*, Stuttgart, 1960.

L'hypothèse d'une connexion particulière entre les messaliens et les soufis fut formulée pour la première fois par GOLDZIEHER, *Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 13, 1899, 35 ss.,

c'est-à-dire avant que la découverte du caractère messalien des *Homélie*s du pseudo-Macaire par dom VILLECOURT (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1918, 29-53) et la publication du *Livre des degrés* par Kmosko (*Patrologia syriaca* 3) aient fourni aux recherches sur le messalianisme une base plus solide.

Sur l'ascétisme syriaque, l'ouvrage de base est A. VÖDBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, dont deux volumes (sur les cinq prévus) sont parus à ce jour.

Le problème de la *šitūtā* a été étudié à plusieurs reprises, en dernier lieu dans un long article de M. WIDENGREN, Harlequins-tracht und Mönchskutte, *Orientalia Suecana* 2, 1953, 41 ss. L'épisode de Théophile et de Marie, plusieurs fois cité par des orientalistes, a été publié par E. W. BROOKS, dans son édition des *Vies des saints d'Orient* (*Lives of Eastern Saints*, 510-525 ; *Patrologia Orientalis* 19, 164-179) avec une traduction anglaise.

La mystique nestorienne des VI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles est encore peu étudiée, à l'exception des œuvres d'Isaac de Ninive. Quelques fragments ont été publiés par MINGANA, dans *Woodbrooke Studies* 7, 1934. Voir l'aperçu de A. RÜCKER, Aus dem mystischen Schrifttum nestorianischer Mönche des 6-8 Jahrhunderts, *Morgenland* 28, 38-54. A comp. également WIDENGREN, Researches in Syrian Mysticism, *Numen* 8, 1961, 161-198. — Il y a lieu d'attendre beaucoup des recherches sur l'origénisme chez les Syriens entreprises par M. A. GUILLAUMONT : la découverte du texte intégral des *Centuries gnostiques* d'EVAGRE a permis de renouveler le problème. Voir de cet auteur Le texte véritable des « Gnostica » d'Evagre le Pontique, *Revue de l'histoire des religions* 142, 1952, 156-205, ainsi que son édition de l'écrit dans le volume 29 de la *Patrologia Orientalis*. C'est seulement lorsqu'auront été étudiés plus à fond les mystiques nestoriens et qu'aura été établie l'histoire de l'origénisme chez les Syriens qu'il sera possible d'aborder utilement le problème de leurs rapports avec le soufisme naissant et, notamment, celui du rôle éventuel de l'origénisme extrême dans la transmission à l'islam d'éléments néo-platoniciens, qui ont joué un grand rôle dans la formation de la doctrine soufie de la *waḥdat al-wuḡūd*, et de ses antécédents.

## CHAPITRE II

### LES ORIGINES

Plus qu'une doctrine, l'islam est une règle de vie. La vie quotidienne d'un musulman est marquée par une série d'obligations strictes dont l'accomplissement scrupuleux lui garantit le salut dans l'autre monde et le désigne comme membre de la communauté islamique : profession de foi ; prière, cinq fois par jour, la face tournée en direction de la Kaaba ; jeûne du mois de ramadan ; aumône légale ; pèlerinage de La Mecque.

Cette discipline forme le cadre de la vie d'un musulman. Loin d'être vide de sacré, celle-ci en est pleine. Contrairement à ce qu'on dit très souvent, l'islam n'est pas un déisme rationnel, un pur monothéisme sans clergé ni sacrements. Pour le croyant, il est une loi révélée qui doit être acceptée dans sa substance et dans sa forme, sans qu'il en demande le pourquoi, *bi-lā kaifa*. Il l'assume telle qu'elle est et se soumet à la volonté inscrutable de Dieu qui l'a donnée : il est un *muslim*. Ce caractère gratuit de l'islam, l'absence d'explication rationnelle de ses prescriptions, rassure le fidèle : sa religion vient d'un Dieu qui fait ce qu'il veut, dont la volonté n'a pas

à être sondée, qui fait naître et mourir, dont tout vient et à qui tout aboutit.

Vécue par le croyant, cette discipline contient en elle-même un germe de la vie mystique. Si déjà la vie du simple fidèle est remplie du sacré, combien plus le sera celle des hommes qui ont choisi de se consacrer exclusivement au service de Dieu, qui, en plus de l'accomplissement des obligations communes, s'imposent des pratiques surrétrogatoires et dont Dieu est la seule et unique pensée ! Déjà le Coran mentionne des pratiques louables qui ne sont pas prescrites à tout le monde. Les prières nocturnes ont dû jouer un grand rôle dans la communauté primitive de Médine ; elles ne sont pas devenues obligatoires, mais leur caractère d'œuvres pies a toujours été reconnu. Ces veillées nocturnes, *tahajjud*, seront pratiquées avec prédilection par les mystiques.

La prière rituelle elle-même recèle des virtualités dont les mystiques n'ont pas manqué de tirer profit. Elle comporte bien un minimum de récitation du Coran : la *Fātiha* et trois versets d'une autre sourate ; mais il n'y a pas de maximum, et le croyant pieux peut réciter autant de texte sacré qu'il le peut. A cela s'ajoute la pratique fréquente, dès les premiers temps de l'islam, de la lecture en commun du Coran en dehors même de la prière. Lire et réciter le Coran est, par excellence, une œuvre pie et le mérite en est grand : quelle prière saurait être comparée à la récitation de la parole de Dieu ?

Pour le croyant, le Coran est la parole de Dieu — non pas un livre inspiré comme la Bible, où l'on peut discuter de la validité de tel ou tel passage, admettre ou contester l'attribution de tel livre à tel

auteur sacré, distinguer des genres littéraires et limiter éventuellement la portée des récits historiques sans pour autant manquer de foi. Le Coran est la parole de Dieu, il faut le prendre tel qu'il est, en entier, sans distinction, même si l'on admet ensuite que certains de ses versets en abrogent d'autres, précédemment révélés.

C'est, pour l'immense majorité de la communauté musulmane, une parole incréée. Les mu'tazilités resteront à peu près isolés dans leur tentative d'affirmer le contraire, et l'échec de la *mihna* abbaside pour imposer par la force le dogme du Coran créé sonna le glas de cette école. Pour les aš'arites, l'épithète d'incrée s'appliquera en propre au prototype céleste du Coran, à la Mère du Livre (*umm al-kitāb*), consignée sur la Tablette bien gardée (*Lawḥ al-mahfūz*), dont le Coran arabe est une traduction en langage humain comme l'ont été, avant lui, la Bible, le Psautier et l'Évangile. La position moyenne sera celle qui estimera que le texte du Livre est incréé, mais que sa récitation ne l'est pas : « Ce qui est écrit, appris par cœur ou récité est incréé, le fait d'écrire, d'apprendre par cœur, de réciter est créé. » Mais les plus intransigeants parmi les hanbalites iront plus loin : « Est incréé tout ce qui se trouve entre les deux reliures », et toute récitation du Coran est elle-même incréée. Le croyant qui récite le livre sacré accomplit une action incréée de Dieu — ce qui montre que, dès le départ, le problème de l'unicité de l'être ne se pose pas en islam de la même façon que dans le christianisme.

On ne lit pas le Coran comme on lit la Bible. Le but de la lecture n'est pas de saisir le sens d'un récit

en tant que tel, d'apprendre une histoire. Les récits sur les prophètes d'autrefois qu'il contient ne veulent pas être des récits historiques. Rapportés dans un but homilétique évident, ce sont des paraboles où les péripéties des anciens prophètes permettent de dégager une image type de l'expérience prophétique, image qui permet de tirer un enseignement toujours valable et qui peut être appliqué à la carrière de Muḥammad. Même ici, il ne s'agit pas de narration continue : ce sont de brefs éclairs, des rappels d'événements apparemment connus, des allusions discrètes. Lues et hautement estimées, les *Vies des Prophètes*, même celle du Prophète de l'islam, n'ont jamais acquis une valeur canonique. Les traditions prophétiques, non plus, ne sont pas des récits. On y trouve bien, souvent, le rappel des circonstances qui ont amené le Prophète à dire telle ou telle chose, la mention des personnages qui étaient présents, mais l'intérêt est concentré sur la sentence prononcée par le Prophète et qui porte sur tel point litigieux de la loi ou de la doctrine ; l'événement décrit a la valeur d'un précédent, les personnages nommés garantissent le caractère authentique de la tradition. On n'attache pas d'importance à l'anecdote racontée en elle-même.

Le discontinu caractérise le style des sourates coraniques. L'attention du croyant ne s'attache pas à une sourate comme unité formelle et fermée, mais à des versets isolés qui expriment, avec une force et une vigueur exceptionnelles, les thèmes de base de la prédication coranique. Les répétitions, les formules stéréotypées fatiguent celui qui lit le Coran d'un jet ; elles permettent au croyant de mieux fixer dans son esprit les vérités de sa foi, et les lui imposent

avec beaucoup de force. Composée d'éléments discontinus, révélée par les éclairs solitaires des versets, l'image coranique de Dieu s'est imposée au musulman. En récitant l'écriture sacrée, en l'apprenant par cœur et en méditant sur ses versets, celui-ci croit revivre, en partie, l'expérience du Prophète au moment de la révélation.

Même sans recourir à une exégèse symbolique, à la recherche du sens spirituel caché, différent du sens littéral apparent, un passage admet des explications divergentes selon les circonstances et la situation où il est récité. D'autre part, entre plusieurs interprétations possibles, un homme choisira celle qui correspond le mieux à sa sensibilité et, très souvent, il aura recours au texte sacré non pour s'en inspirer, mais pour justifier ses propres idées.

Compte tenu de ces faits, il n'est pas douteux que le mysticisme islamique, le soufisme, ne soit issu d'une méditation intense du Coran. Ce sont les thèmes coraniques qui l'ont formé et qui lui ont donné le cadre. Parmi ces thèmes, en premier lieu, l'image de Dieu, à jamais ineffaçable : Dieu tout-puissant, qui fait ce qu'il veut. Rien ne lui ressemble, et son essence ne peut être saisie. Il a créé le monde de rien, et le monde périra : tout périra, sauf sa face. Tout ce qui est sur terre passera, la face de Dieu, Puissant et Majestueux, restera. Il a fait naître l'homme, le fera mourir et le ressuscitera une autre fois. Au son de la trompette, les morts surgiront et seront jugés. Ce jour-là, rien ne sera d'aucune utilité à l'homme, ni les biens ni les enfants, il sera seul à la face de son Juge. Car ce jour-là, à qui appartiendra le pouvoir ? A Dieu, l'unique, le Tout-Puissant. Ceux qui ont

établi un autre dieu à côté de Dieu seront jetés dans la Géhenne, et la Géhenne gémera : « En avez-vous encore ? » Il ne leur servira à rien de dire qu'ils n'avaient pas su. Car, le jour où fut créé Adam, Dieu tira de ses reins la semence de tous ses descendants pour leur poser la question : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? » (*a-lastu bi-rabbikum*). Ils répondirent : « Si ». Ils sont ainsi tous engagés par ce Covenant primordial, et leurs excuses n'ont pas de sens. Mais, d'autre part, s'ils n'ont pas cru, c'est que Dieu les a induits en erreur et a scellé leurs cœurs avec de la cire. Il est Celui qui guide et Celui qui laisse errer. Il est également plein de miséricorde. A ceux qui l'ont craint, qui se sont présentés le cœur contrit, Il dira d'entrer en paix au Paradis ; ils y auront tout ce qu'ils désirent, et Dieu leur en réserve plus encore (*mazīd*).

Soumis à la réflexion rationnelle, le Coran présente un certain nombre d'apories, notamment en ce qui concerne le problème de la prédestination et du libre arbitre, de la toute-puissance divine et de la responsabilité de l'homme. Inlassablement, le Coran affirme cette dernière ; mais ailleurs, tout aussi fréquemment, il déclare que rien ne se passe sans la volonté de Dieu, que l'obstination même des pécheurs vient de Dieu. Dans une expérience religieuse authentique, le sentiment de la dépendance absolue de la divinité coexiste avec celui de la responsabilité morale des actes, et ils n'apparaissent pas comme contradictoires ; il est plus difficile de les concilier dans une réflexion théologique construite selon des critères rationnels. Les différentes écoles islamiques adopteront des solutions différentes, ce qui ne manquera

pas d'exercer une influence sur l'orientation des écoles mystiques. Les ascètes des premiers siècles de l'hégire vivent dans la crainte perpétuelle du jugement divin. A la même époque, les mu'tazilites soulignent le libre arbitre humain, la justice absolue de Dieu qui ne peut faire ce qui est injuste. L'homme est donc pleinement responsable de ses actes et assume cette responsabilité avec gravité ; mais il ne peut jamais savoir s'il a satisfait la volonté divine, si ses fautes ne l'emportent pas sur ses mérites, s'il n'est pas voué à la damnation éternelle. Plus tard, on sera plus confiant. Ach'arites et hanbalites souligneront la puissance absolue de Dieu, créateur des actes humains. Cette doctrine a inspiré une attitude d'abandon confiant à la volonté divine joint à la certitude du salut futur par le fait même de l'appartenance à la communauté élue. Tandis que la première conception favorisait une métaphysique dualiste où Dieu et la créature étaient radicalement différents, la seconde pousse vers des solutions monistes. C'est là bien entendu, une simplification ; en réalité, le développement fut bien plus complexe et plus nuancé.

L'accomplissement ponctuel des prescriptions religieuses suffit à sauver un homme du feu de l'enfer. Le mystique, lui, n'aspire qu'à Dieu. Cette aspiration s'exprime très souvent à l'aide d'une image coranique que nous venons de mentionner, celle du « jour du surcroît », *yaum al-mazīd* : pour ses proches, Dieu a plus que les joies du Paradis. L'essence divine se révélera ce jour-là à Ses élus, elle les saluera et les conduira hors du paradis commun. Répandu dès les premiers siècles de l'islam, chanté notamment par

Dhū 'l-Nūn l'Égyptien et Muḥāsibī, ce thème s'enrichira et se transformera avec le temps. Le plus souvent, il sera question de la taverne mystique où l'Aimé apparaît sous les traits d'un jeune échanton, ce qui donnera aux poètes arabes et persans une occasion de chanter l'amour pour l'homme beau, reflet de la beauté divine. D'autres fois, l'image primitive sera préservée plus fidèlement. Le cas le plus notable est celui de la danse des Mevlevi, les célèbres « derviches tourneurs ».

Une autre image d'origine coranique qui aura la prédilection des soufis est celle du Covenant primordial. L'extase mystique devient le rappel ou plutôt la réactualisation de cet événement. Sorti du sommeil dans lequel l'a plongé sa condition charnelle, le derviche se rappelle ses origines véritables et renouvelle son adhésion à Son Seigneur. Ici encore, l'image a eu son prolongement « liturgique » : l'action de la musique sur l'homme, telle qu'elle se manifeste notamment dans les séances de *samā'*, est expliquée par le souvenir de cet événement. Toute voix est censée reproduire le premier appel et susciter, dans l'âme, les mêmes résonances. Le derviche entre en extase mû par le désir de retrouver sa condition initiale, de contempler la beauté divine. Ce rappel lui fait faire des mouvements, l'amène à danser. Le *samā'* n'est point un moyen artificiel de provoquer l'extase, mais un rite qui permet de réactualiser un état antérieur au temps. Il n'est pas étonnant que le *samā'* soit interprété également comme évoquant la parole créatrice, *Kun !* (Sois !), par laquelle toutes choses sont venues à l'existence.

La réflexion des soufis s'emparera de l'image et la

développera. Le jour du Covenant, les hommes n'étaient pas encore nés. Quel était alors leur mode d'existence ? Comment ont-ils pu témoigner ? La vieille représentation de la préexistence des âmes s'insinue dans l'esprit. Plus nuancé, un Ğunaid parlera de l'existence des hommes en Dieu. N'ayant pas encore d'existence autonome, ils n'étaient que l'objet de la science de Dieu. Celui-ci le fit exister, leur posa la question, attesta pour eux. Pourtant, cet état premier était un genre d'existence plus vrai et meilleur que celui que les hommes ont acquis par la création. Au bout de son cheminement, le mystique le retrouvera. S'étant dépouillé de son humanité, il ne vivra que par Dieu et en Dieu.

Ainsi, la réflexion sur un verset coranique ouvre la voie aux idées néo-platoniciennes. Cela ne veut pas dire que la doctrine soufie sera une copie de cette philosophie, mais seulement que des problèmes posés par la méditation du Livre seront très souvent formulés en termes empruntés au néo-platonisme et les solutions adoptées analogues aux siennes. Il est difficile de faire le départ entre l'apport étranger et la réflexion sur les données coraniques et de tracer les limites exactes entre les deux dans chaque cas particulier. Comme dans l'exemple étudié, il y a souvent rencontre des thèmes et des images et il paraît plus indiqué de parler de symbiose que d'influence. En tout cas, certains domaines resteront toujours plus réfractaires ; même lorsqu'elle est définie en termes philosophiques, l'image de la Divinité restera toujours profondément coranique.

Le soufisme est né dans une atmosphère de profonde imprégnation coranique. Mais d'autres mou-

vements islamiques — tel le hanbalisme — en étaient également sortis, sans que pour cela ils aient évolué dans un sens analogue. A l'appel initial du texte sacré, certains individus réagissaient d'une façon spéciale qui était conforme à leurs aspirations profondes.

L'imitation du Prophète, l'obligation de suivre sa *sunna* en toute circonstance, est un trait caractéristique de l'islam. Les soufis, surtout dans les premiers siècles, se distinguent par une observation particulièrement scrupuleuse de la *sunna* ; ils insistent sur certains aspects de l'expérience du Prophète, sa pauvreté initiale, les longues persécutions qu'il a subies dans sa ville natale, la soif du divin qu'il éprouvait en s'isolant dans les montagnes de Hirā, sa rencontre avec Gabriel qui lui révéla sa vocation prophétique et lui dicta les premières paroles du Coran, ses jeûnes, ses prières, son combat. Mais l'épisode de la vie de Muḥammad qui a sans doute le plus influencé les mystiques fut celui de son voyage nocturne : une nuit il fut ravi de la Mosquée Sacrée à la Mosquée Très-Lointaine, de La Mecque à Jérusalem, et de là au ciel. On trouva des allusions à ce voyage dans deux sourates du Coran, 17, 1 : « Gloire à Celui qui transporta la nuit Son serviteur de la Mosquée Sacrée à la Mosquée Très-Éloignée... » et plus encore dans les premiers versets de la sourate 53 qui décrivent une vision du Prophète. Monté au septième ciel, ce dernier s'approcha de la Divinité « de deux arcs ou moins » (*qāba qausaini au adnà*), et il l'a vue « près du Lotus de la Limite (*sidrat al-muntahà*), à côté duquel se trouve le jardin al-Ma' wa ». Les récits de cette ascension nocturne (*al-mi'rāğ*),

**très nombreux, formeront la piété musulmane. Pour les mystiques, l'ascension du Prophète constitue le modèle de leur propre expérience extatique. Elle marque en même temps ses limites ; l'essence divine reste inaccessible, le *qāba qausain* est le maximum de ce qu'un homme peut atteindre, car personne ne saurait dépasser le Prophète.**

A d'autres égards encore, l'imitation de Muḥammad informe la mystique musulmane. Bien que la femme ne jouisse pas d'une haute opinion et que sa fréquentation soit considérée comme occasion de péchés, très peu nombreux seront les soufis qui pratiqueront le célibat, et moins encore ceux qui le prêcheront pour les autres. Comme tout musulman, le mystique doit se marier et contribuer ainsi au renforcement de la communauté. Le soufi n'est pas un moine, il vit au milieu de ses semblables et partage leur vie, leurs joies et leurs peines.

Or, c'est comme un ascétisme que commence le mysticisme islamique. Il s'agit d'une piété pratique qui ne s'embarrasse pas encore de spéculations métaphysiques, qui prêche la primauté de l'intention sur l'acte, qui met l'accent sur la pureté intérieure, la contrition, la crainte de Dieu. La note dominante est pessimiste. Un homme ne sait jamais comment il affrontera le jugement divin, il ignore s'il n'est pas voué à la damnation éternelle. Cette vie périssable est sans valeur, chaque jour nous rapproche de la mort. Il ne faut pas s'attacher à ce monde-ci, Dieu lui-même le déteste ; il n'a de valeur que comme préparation à l'au-delà, mais on ne peut jamais être sûr que la foi et les œuvres accomplies nous préservent de la colère divine. On ne doit pas rire, pleurer convient

davantage au pénitent. Renoncer aux biens de ce monde est recommandé, non comme un but en soi, mais parce que leur usage détourne de l'amour de l'autre monde.

Parmi les compagnons du Prophète on cite quelques cas d'ascètes, tels Abū Dharr al-Ghiffārī ou 'Imrām b. al-Ḥusain al-Khuzā'ī. Ce n'est cependant pas sur eux qu'insiste la tradition hagiographique. Elle parle d'un groupe de dévots désignés comme *ahl al-ṣuffa* « les gens de la banquette » qui se seraient adonnés à des pratiques ascétiques et à des exercices surrogatoires à la mosquée de Médine ; et elle mentionne avec prédilection la légende de 'Uwais al-Qaranī, qui est très importante pour la compréhension de certaines tendances du mysticisme islamique et sur laquelle nous reviendrons. Les hagiographes aiment à revenir également sur la piété des quatre premiers califes qui, notamment Abū Bakr et 'Alī, auraient joué un grand rôle dans la transmission de la science mystique.

Dans la seconde moitié du 1<sup>er</sup> siècle de l'hégire, le nombre d'ascètes croît, non seulement à Médine, en Syrie ou en Irak, mais aussi dans le Khurāsān qui forme alors la marche orientale de l'empire des califes. Parmi ces ascètes, quelques noms se détachent de la masse, en premier lieu celui de Ḥasan de Baṣra, en qui les soufis verront plus tard leur patriarche.

Né en 21 de l'hégire, probablement à Médine, il passe la plus grande partie de sa vie à Baṣra, où il meurt en 110. Sa personnalité eut une influence considérable dans tous les domaines de la pensée islamique. Prêchant l'imminence de la mort et du jugement, la nécessité de conformer les actions et les

paroles, les pensées et les actes, il insiste sur l'importance de l'examen de conscience et sur le devoir de correction fraternelle. Correction fraternelle mais non insurrection armée : il refuse de prendre parti dans les querelles intestines qui, de son vivant, déchirent la communauté islamique. Dans la question si importante de la prédestination et du libre arbitre, il occupe une position intermédiaire, et les partisans des deux solutions le revendiqueront. Il est ascète, mais ne préconise pas l'abstinence sexuelle et sa cuisine non plus n'est pas dépourvue d'attrait. Le juste gain est considéré par lui comme légitime, et l'argent n'est pas répudié : seulement il entend se contenter, pour sa part, de l'indispensable, et distribuer le reste.

Tous ces traits resteront caractéristiques du mysticisme islamique. Le soufi vit dans le siècle, son existence n'a de sens que parce qu'il appelle les autres à Dieu et les fait bénéficier de son intimité avec Dieu.

Mentionnons quelques autres ascètes des premiers siècles : 'Abd al-Wāḥid ibn Zaid, organisateur et fondateur du cloître d'Abādān ; Ibrāhim ibn Adham, prince de Balkh, dont le récit de la conversion est influencé par la légende du Bouddha ; la grande sainte Rabī'a al-'Adawīya, et Abū Sulaimān al-Dārānī. Les tendances au renoncement, l'attachement scrupuleux à la Loi, se combinent chez ces ascètes avec un sens très profond de la pureté intérieure et un amour passionné de Dieu.

La Loi islamique considère un certain nombre d'aliments comme impurs : la viande du porc, le sang, etc. Ces interdits sont observés par les soufis ; ils en ajoutent d'autres, qui ne sont pas sans rappeler

des usages courants parmi les anciens chrétiens. Toute nourriture acquise d'une façon illicite est impure ; tout ce qui est acheté avec de l'argent gagné dans des jeux de hasard, par la rapine, par le mensonge, est impropre à la consommation. On ne mange pas ce qui n'a pas été donné de bon cœur, et très souvent on considérera comme impur tout ce qui vient des puissants de ce monde, émirs et rois, parce que leurs biens sont acquis de façon illicite, que leur pouvoir est usurpé et qu'ils sont des « tyrans ». A la limite, tout aliment acheté au marché est suspect, on n'a confiance que dans la nourriture qu'on a préparée soi-même. La nourriture licite a une vertu propre, sa consommation rapproche le fidèle de Dieu. Au contraire, les aliments impurs rendent l'homme plus animal, l'abaissent et l'induisent au péché.

Voici quelques exemples de cette attitude, empruntés à la littérature soufie plus récente, mais tout à fait conformes à la tradition.

Dans les débuts de sa carrière, le Khwāḡa Bahā' al-Dīn Naqšband (xiv<sup>e</sup> siècle) fut reçu, un soir, par le roi de Hérat. Ce dernier avait pris des précautions pour que la nourriture servie fût rituellement pure. Le saint homme n'y toucha point : c'était un repas offert par un roi, donc irrémédiablement impur.

Son contemporain, 'Alī-i Hamadānī, tomba en extase dans les débuts de sa carrière. Son état mystique fut tellement fort qu'il fallut le lier pour qu'il se tint tranquille. Finalement, on acheta de la nourriture au marché : elle n'était plus absolument pure et sa consommation par le mystique interrompit son extase et le ramena à son état normal.

Le moindre manquement à la pureté a ainsi pour effet d'éloigner l'homme de Dieu et de le réduire à son niveau humain. De ce point de vue, le dernier récit cité est comparable à cet autre que l'on rapporte d'un cheikh anonyme. Un jour, après des années d'exercices ascétiques et d'efforts, ce dernier atteignait la lumière sans borne et sans limite qui remplit le monde et constitue sa véritable essence. Il resta stupéfié et terrassé, et ne put ni manger ni dormir. Il ne sut comment retrouver son état normal. Un ami lui conseilla de soulever, dans un champ, un brin de paille sans la permission du propriétaire. Le cheikh le fit, la lumière disparut et il revint à lui.

L'amour de Dieu est une des notes dominantes de cette mystique. C'est aussi un de ses traits qui scandalisent le plus les docteurs. Étant donné la transcendance absolue de Dieu et son incommensurabilité avec les créatures, il leur paraît scandaleux d'envisager leurs rapports en termes érotiques. Toute la mystique postérieure emploiera un vocabulaire érotique et parlera de Dieu comme du Bien-Aimé et des mystiques comme de ses amants. La poésie soufie popularisera ces images qui constitueront un thème de prédilection de poètes persans, turcs ou urdu. Bien que, dans les premiers siècles, on soit encore loin de cette rhétorique, certains aspects de cet amour sont, par contre, déjà présents.

De cet amour, Dieu est le seul et l'unique objet. On le désire pour lui-même, indépendamment de la récompense qu'il peut donner. On connaît les paroles célèbres de Rabī'a sur les deux amours, l'amour qui implique son propre bonheur — par la jouissance de Dieu — et celui qui est vraiment digne de Lui, où

elle-même n'a plus de part. Des idées analogues se trouvent formulées dans un *hadith* : « Ce monde-ci est interdit aux hommes de l'autre monde ; et l'autre monde est interdit aux hommes de ce monde-ci ; et ils sont tous les deux interdits aux hommes de Dieu Très-Haut. » Ni jouissance des biens de ce monde, ni de ceux de l'autre, mais dévotion exclusive pour Dieu. Même malgré lui, voire contre son ordre.

Abū Sulaimān al-Dārānī dit : « Mon Seigneur ! Si Tu m'as réclamé mes pensées secrètes, je t'ai réclamé Ton Unicité ; et si Tu m'as réclamé mes péchés, je T'ai réclamé Ta générosité ; et si Tu m'a mis parmi les gens de l'enfer, j'ai proclamé aux gens de l'enfer mon amour pour Toi. »

L'amant mystique se sent rejeté par son Bien-Aimé, mais il continue à lui témoigner son amour. Un peu plus tard, cette attitude se cristallisera dans un symbole qu'affecteront les plus grands parmi les soufis, depuis al-Hallāğ jusqu'à Ibn 'Arabī : la réhabilitation d'Iblīs.

On connaît la version coranique du récit de la chute des anges. Ayant créé Adam, Dieu exige des anges qu'ils se prosternent devant lui. Iblīs n'obéit pas, est rejeté et devient démon. Mais pourquoi Iblīs ne s'est-il pas prosterné ? Les mystiques savent la réponse : il refusa d'adorer un être créé. Contre l'ordre formel de Dieu, il témoigna de l'unité divine. Dans sa réjection, il reste le parfait monothéiste. Il a enfreint un ordre de Dieu, non sa volonté. Il reste le modèle de l'amant de Dieu.

Certains en ajoutent un autre : le Pharaon de l'exode. En refusant d'obéir à Moïse, celui-ci n'a fait que récuser un intermédiaire créé entre Dieu et lui-même.

Ces sommets de spéculation sont rarement atteints dans les deux premiers siècles. Plus fréquente est encore l'attitude classique qui oppose ce monde-ci et l'autre, l'infinie majesté divine et le peu de valeur de l'homme, l'obligation pour celui-ci d'accomplir les devoirs prescrits sans s'attendre à une récompense, Dieu est souverain, il agit comme il veut et donne ce qu'il veut et à qui il veut. Aḥmad b. 'Āsim al-Antakī dit : « Estime grandement le peu de subsistance que Dieu t'a donné, pour que tes remerciements soient purifiés ; et estime comme peu de choses les nombreux actes d'obéissance envers Dieu que tu pratiques en meurtrissant ton âme et l'exposant au pardon. »

L'accomplissement des devoirs et des actions surérogatoires rapproche l'homme de Dieu ; c'est même la seule voie qui conduise vers lui. Dans un *hadīth qudsi* célèbre, attesté pour la première fois au III<sup>e</sup> siècle de l'hégire, mais sans doute plus ancien, Dieu dit : « En vérité, les hommes ne se rapprochent de moi que par des œuvres semblables à celles qui leur ont été prescrites. Et le serviteur ne cesse pas de se rapprocher de moi par des œuvres surérogatoires jusqu'à ce que je l'ai pris en affection. Et lorsque je l'ai pris en affection, je suis devenu sa vue, son ouïe, sa main et sa langue : c'est par moi qu'il entend, c'est par moi qu'il voit, c'est par moi qu'il touche, c'est par moi qu'il parle. » Par des œuvres de dévotion, l'homme se rapproche ainsi de Dieu. A un moment, il rencontre l'amour de Dieu qui vient au-devant de lui. Il perd alors ses qualités humaines, Dieu remplit tout son être et il n'existe plus qu'en Dieu.

Le mépris de ce monde entraîne celui de la science

profane, voire de toute science qui ne soit pas celle de Dieu. Antakī affirme : « En vérité, j'ai étudié les sciences, j'ai éprouvé les principes, j'ai goûté la pensée, j'ai absorbé la théorie, je me suis efforcé de retenir en mémoire, je me suis plongé dans la sagesse, j'ai appris l'art sermonnaire, j'ai coordonné la parole avec la pensée, j'ai fait correspondre l'expression et le sentiment, mais je n'ai trouvé aucune science plus riche en connaissance, plus guérissante pour la poitrine, plus pieuse dans ses intentions, plus vivifiante pour le cœur, plus attirante au bien et plus répugnante au mal, plus dominante au cœur et plus nécessaire au serviteur que la science de la connaissance (*ma'rifa*) de l'Adoré, de la profession de son Unité (*tawhīd*), de la foi et la certitude de son au-delà, afin que s'établissent sûrement la crainte de son châtement et l'espoir de sa récompense, la reconnaissance pour ses faveurs, la pensée qui n'a pas de fins, et l'inspiration qui n'a pas de bornes. Par des arguments rationnels, on apprend la résolution, et la force de la résolution arrive à dominer les passions. Mais on pénètre les vérités profondes des traditions par effort, compréhension et réflexion. Alors la certitude est acquise, tandis que les actions sont assurées ; sinon, les actes sont sujets au doute. N'est pas roi celui qui obéit à la passion et offre le royaume de ce monde ; est roi celui qui domine la passion et demande pardon du royaume de ce monde. »

Ainsi le refus de la science profane, la reconnaissance de sa vanité, débouche sur l'exaltation de la seule science utile, de la *ma'rifa* du Créateur. Cette *ma'rifa* — gnose — est celle des réalités ultimes ; y

arriver, connaître les *ḥaqā'iq*, influe sur le comportement du mystique. Il n'erre plus, sait à quoi s'en tenir et agit avec certitude.

La gnose peut être tout simplement une connaissance plus exacte et plus sûre de la doctrine islamique, voire de la Loi révélée. Elle peut aussi cacher un savoir ésotérique, « gnostique » au sens de la gnose classique. En fait, la spéculation soufie se développe ici autour du thème central de la doctrine islamique, du *lawḥid* « profession de l'Unité divine » et aboutit parfois à des conclusions fort éloignées de celles des oulémas. Pour les deux premiers siècles de l'islam, nous ne savons pas grand-chose sur le contenu de ces spéculations ; il nous suffit de constater que, tout comme chez les moines chrétiens, la pratique ascétique est accompagnée de l'acquisition de la gnose qui en constitue l'aboutissement ; et que cette gnose est en quelque sorte équivalente à la reconnaissance amoureuse de Dieu.

Nous sommes mieux renseignés sur les spéculations d'un autre milieu, celui des différents mouvements chiïtes. Né comme un mouvement politique d'allégeance à la famille du Prophète, plus spécialement à son cousin 'Alī et sa fille Fāṭima ainsi qu'à leurs descendants, le chiïsme évolue rapidement dans un sens religieux ; ou plutôt, le religieux et le politique y sont dès le début inextricablement mêlés. La lignée principale des imans 'alides a renoncé à l'action armée. Jusqu'à l'extinction de la lignée, ses représentants vivent, tout d'abord à Médine, ensuite comme prisonniers d'honneur des califes abbassides à Bagdad et à Samarra, se vouant exclusivement à une activité religieuse. La tradition nous les montre entourés

de disciples, interprétant la révélation et la loi, se désintéressant du pouvoir politique, mais d'autant plus jaloux de leurs prérogatives religieuses. Preuves de Dieu sur terre, ils se transmettent, de génération en génération, un savoir ésotérique qu'ils ne communiquent qu'à des initiés, et jamais en entier. Ils passent leur existence inconnus de la grande masse. Pourtant, pour être sauvé, il faut les connaître. Car « celui qui est mort sans connaître l'imam de son temps est mort païen ». Leurs partisans, leur *šī'a* ne constituent qu'une petite minorité parmi les croyants ; mais c'est une élite. Selon certaines sectes extrémistes, les prophètes, les imams et leurs partisans ont été créés d'une autre substance que le reste des hommes ; mais une tradition qui l'affirme se retrouve dans le recueil duodécimain de Kulainī. Plus généralement, les chiites se considèrent comme une élite, la *khāṣṣa*, par opposition à la grande masse des musulmans, la *'āmma*.

Détenteur de la science ésotérique, intermédiaire nécessaire entre les hommes et la divinité, maître d'un groupe de disciples, l'imam est désigné aussi par le terme de *walī* « ami » (de Dieu), de *waṣī* « héritier » (du Prophète). A une époque plus tardive, les mêmes termes se trouvent appliqués aux maîtres soufis. Eux aussi transmettent à leurs disciples un savoir ésotérique ; c'est grâce à l'enseignement du cheikh que le soufi parvient à Dieu, et sa personne lui sert d'intermédiaire obligatoire. On discute alors pour savoir qui est le véritable héritier du Prophète : l'imam, l'ouléma, le cheikh soufi. Chaque parti affirme que c'est à lui que s'applique le *hadīth* : « Les oulémas de ma communauté sont comme les

prophètes des fils d'Israël » et « les oulémas sont les héritiers des prophètes ». Ces discussions mettent en jeu un problème vital auquel doit faire face la communauté islamique. Dans le passé, Dieu a toujours suscité des prophètes qui, soit apportaient à l'humanité une nouvelle révélation, soit l'appelaient à Dieu. Désormais, l'ère de la prophétie étant close, il s'agit de savoir qui doit guider l'humanité vers Dieu. La majorité se fie à l'interprétation de la loi révélée par les savants et la croit suffisante, car « ma communauté ne sera jamais d'accord sur une erreur ». Mais, argumentent les chiïtes, les oulémas peuvent se tromper et les versets du Coran sont souvent ambigus. Il faut donc un guide infailible, et ce guide est désigné par Dieu, il est son ami. Non seulement il interprète la révélation, mais il rapproche les hommes de Dieu. Le cheikh soufi, lui aussi, appelle les hommes à Dieu ; non seulement il se prononce sur la conformité de leurs actions avec la lettre de la loi, mais aussi sonde leurs cœurs et leurs pensées. Tout comme les chiïtes, les soufis se distinguent de la grande masse, de la *'amma*. Comme eux, ils possèdent un savoir ésotérique ; comme leurs imams, ils sont des *awliyā*, des Amis de Dieu. Seulement, ce privilège ne leur est pas venu par voie d'héritage, ni en vertu de leur appartenance à une certaine famille. La gnose leur fut, certes, transmise, par leurs maîtres ; mais aussi et surtout ils l'ont acquise par une inspiration directe, distincte de l'inspiration prophétique, et également légitime.

Soufisme et chiïsme résolvent ainsi, chacun à sa manière, un problème posé par la doctrine islamique elle-même ; l'un et l'autre permettent à leurs adhé-

rents de vivre, à l'intérieur d'un groupe restreint, une vie religieuse plus intense que celle de la masse des croyants. Ces analogies de structure ne suffisent pas à prouver, entre les deux mouvements, une connexion historique autre que leur appartenance commune à la communauté islamique. Mais des faits plus précis permettent d'aller un peu plus loin, sans que le problème se laisse entièrement résoudre.

A une époque plus récente, il est vrai, toutes les congrégations soufies revendiquent 'Alī comme ancêtre spirituel et lui attribuent notamment l'origine de leur science ésotérique. Selon l'une des versions de la chaîne initiatique classique, 'Alī transmet son froc à Ḥasan al-Baṣrī ; selon l'autre, le froc et la science ésotérique furent transmis dans la ligne des imams 'alides jusqu'au huitième d'entre eux, 'Alī al-Riḍhā... La tradition peut s'expliquer de deux façons : ou bien elle atteste des liens réels entre chiïtes et soufis au moment où elle fait son apparition ; ou, au contraire, il s'agit d'un exemple de cette « défense sunnite » dont le soufisme donnera plusieurs exemples au cours de son histoire. En se plaçant sous le patronage de la famille du Prophète, unanimement vénérée par les musulmans, en affirmant posséder une science ésotérique dérivée de 'Alī, on retirait aux chiïtes une partie de leur force et l'on intégrait, sous une forme atténuée, celles de leurs doctrines qu'il était possible de concilier avec l'appartenance à la majorité. Les deux explications ne s'excluent d'ailleurs pas ; la différence est dans l'intention, non dans le fait de la présence d'éléments chiïtes. Il est en tout cas caractéristique que la tradi-

tion en question apparaisse à une époque où la puissance politique de différents courants chiites est à son sommet : les Bouyides sont à Bagdad, les Fatimides au Caire.

Un dernier fait : le cas d'al-Hallāğ. On sait que le célèbre mystique fut condamné, pour ses prétentions à la divinité et que l'accusation fut formulée par les chiites. Un juge chiite siégea d'ailleurs au tribunal. Antérieurement, il avait fréquenté des milieux ismaéliens et qarmates et avait même été considéré par certains comme un missionnaire qarmate. A Qum, centre chiite depuis toujours, il se serait prétendu envoyé par l'imam caché et aurait montré une lettre qu'il tenait de lui, provoquant ainsi la fureur des oulémas imamites. Rien de tout cela n'est très précis, mais il y a le fait indéniable de la fréquentation de différents milieux chiites. Et il ne faut pas oublier qu'al-Hallāğ est l'un des premiers auteurs soufis dont les écrits présentent un caractère gnostique évident. On y trouve notamment des spéculations sur la valeur mystique des lettres de l'alphabet, spéculations très répandues dans les milieux chiites depuis au moins le temps du vieil hérétique Muğīra b. Sa'īd au temps de l'imam Muḥammad Bāqir et qui, à l'époque même d'al-Hallāğ, étaient couramment pratiquées par les ismaéliens.

Quoi qu'il en soit, au III<sup>e</sup> siècle, la jonction est faite entre les spéculations gnostiques et les pratiques ascétiques. Ce siècle voit les grands classiques du soufisme, Dhū 'l-Nūn l'Égyptien, Hārith al-Muḥāsibī, Abū Yazīd Bisṭāmī, 'Alī b. Muḥammad al-Tirmidhī, Ġunaid et Ḥallāğ.

## NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Pour les origines du soufisme, voir les travaux cités au chapitre précédent, notamment ceux de Louis MASSIGNON, de Tor ANDRAE et de HARTMAN. On trouvera, dans l'*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* du premier, une vue d'ensemble sur l'ascétisme et le mysticisme islamiques des premiers siècles. ANDRAE donne un aperçu non seulement des doctrines des soufis, mais surtout de leurs pratiques. Pour Hasan Başrı, voir RITTER, *Studien zur Geschichte islamischer Frömmigkeit, Der Islam* 21, 1933, 1-83. Les témoignages concernant Rabi'a al-'Adawiya ont été réunis par M. Abdurrahman BADAWI, *Şahidat al-'işq al-ilahî*, Le Caire, 1951.

La source principale pour toute cette période est la monumentale *Hilyat al-awliyā* d'ABŪ NU'AIM AL-IŞFAHĀNĪ, publiée au Caire en dix volumes, entre 1933 et 1938. À côté d'elle, on utilisera les *Ṭabaqāt al-sūfiya* de 'ABD AL-RAḤMAN ŞARIBA, dont il existe deux éditions, celle de Nūr al-Dīn Şariba (Le Caire, 1953) et celle de Johannes Pedersen (Leiden, 1960).

L'idée d'une influence chiite sur le soufisme a été défendue par Tor ANDRAE, dans les différents chapitres de son ouvrage *Die Person Muhammads im Leben und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, 1918, qui n'oublie cependant pas de signaler des précédents hellénistiques pour les différentes représentations en jeu. Un examen plus approfondi de la même question vient d'être entrepris par M. Corbin, dans ses différentes publications de ces dernières années et dans son enseignement de l'École des Hautes Études. Il estime notamment que la théosophie chiite est en grande partie d'origine ismaélienne. Plus récemment, à propos de Haidar Amulî, son attention fut attirée sur les différentes traditions chiites utilisées par cet auteur, dont le but, au XIV<sup>e</sup> siècle de notre ère, était déjà de démontrer que, malgré leur inimitié apparente, les chiites et les soufis poursuivent le même but.

## CHAPITRE III

### L'ESSOR

La tradition soufie et, après elle, l'orientalisme européen, considèrent le III<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle de l'hégire comme l'âge d'or du soufisme. Le développement ultérieur n'est souvent considéré que comme une sorte de décadence dont le développement de la théorie de la *waḥdat al-wuḡūd* « l'unicité de l'être » serait un des symptômes. En agissant ainsi, les orientalistes acceptent, d'une part, l'image idéale dressée par les soufis eux-mêmes qui, d'accord avec toute la vision musulmane du monde, voient l'âge d'or dans le passé ; d'autre part — et cela vaut notamment pour leur attitude envers la *waḥdat al-wuḡūd* — ils obéissent à un réflexe plus ou moins inconscient qui leur fait considérer comme décadence tout ce qui s'écarte des normes et des schémas auxquels l'orthodoxie chrétienne nous a habitués. Il est possible également de renverser la question en demandant si la mystique de l'école d'Ibn 'Arabī ne représente pas un progrès sur celle des ascètes de Bagdad, en ce sens qu'elle prend conscience des virtualités propres à l'islam et les développe. Nous refusant de prendre parti, nous considérons comme les grands siècles du soufisme

toute la période qui va du III<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle de l'hégire ; ce qui ne veut pas dire qu'à une époque plus tardive il n'y ait pas eu de développements intéressants. Mais les grandes options sont désormais prises et les attitudes fondamentales varieront peu.

Un des maîtres les plus anciens du soufisme au III<sup>e</sup> siècle de l'hégire est Dhū 'l-Nūn l'Égyptien, mort en 246 h. Considéré par la tradition comme magicien et alchimiste, il aurait appris les hiéroglyphes et étudié les livres hermétiques. De ses écrits alchimiques, il ne subsiste plus rien ; quant à ses écrits mystiques, on n'en a que des extraits, préservés par des historiens du soufisme, notamment par Abū Nu'aim. Dans un poème d'une exquise beauté, il chante l'amour divin avec des accents passionnés. Dans un autre fragment, en prose celui-ci, il décrit les joies du *samā'* au Paradis, description basée sur le thème coranique du *yaum al-mazīd*. C'est sans doute l'attestation la plus ancienne de l'interprétation du *samā'* en termes eschatologiques, interprétation qui devait faire fortune. Dhū 'l-Nūn est, en effet, un des théoriciens les plus anciens du *samā'*. Il passe aussi pour avoir, sinon introduit, au moins précisé la notion de la *ma'rifa* dans le soufisme.

Nous sommes beaucoup mieux renseignés sur son contemporain Hārith al-Muḥāsibī, mort en 243 h., un des plus anciens représentants de l'école mystique de Bagdad, dont plusieurs écrits sont parvenus jusqu'à nous. Lui aussi chanta le *yaum al-mazīd* dans son *Kitāb al-lawahhum*, et son traité sur l'amour s'attache à définir les problèmes que pose l'amour divin. Mais c'est surtout comme théoricien de l'examen de conscience — à quoi se réfère son surnom

et où il continue la tradition de Ḥasan Baṣrī — qu'il passera à la postérité ; c'est à ce problème qu'est consacré son ouvrage principal, le *Kitāb al-ri'āya li-ḥuqūq Allāh*. Cet ouvrage définit, entre autres, le comportement et la règle de vie qui s'imposent au mystique et qui produisent dans son âme une série d'états qui constituent autant d'étapes sur la voie menant à Dieu.

Passons rapidement sur des soufis comme Ibn Karrām, Yaḥyā ibn Mu'ādh al-Rāzī, Saḥl Tuṣṭarī pour nous arrêter sur quelques cas qui permettent d'étudier de plus près certains grands problèmes de la mystique musulmane. Le premier est Abū Yazīd Bisṭāmī.

Paysan rude et inculte, observant scrupuleusement les prescriptions de la loi religieuse, Bayāzīd Bisṭāmī pratiqua une ascèse austère. Descendant d'un mage, il eut comme maître dans le *tawḥīd* un Abū 'Alī Sindī à qui il apprit en échange les quelques sourates du Coran récitées dans la prière rituelle. Certains orientalistes en ont conclu qu'il s'agissait d'un converti et que les secrets du *tawḥīd* qu'il aurait appris à son disciple étaient ceux du Védānta. Ces essais ne résistent pas à la critique, même si l'expérience mystique de Bisṭāmī peut rappeler, par certains côtés, celle de quelques mystiques indiens. Mais il est foncièrement musulman et attache beaucoup d'importance à l'accomplissement des devoirs, tout en insistant sur la pureté intérieure sans laquelle ces actes restent sans valeur.

On demanda à Abū Yazīd : « Les hommes disent que la profession de foi « il n'y a pas de dieu sauf Dieu » est la clef du paradis. » Il répondit : « Ils disent la vérité ;

mais une clef sans serrure n'ouvre rien ; et les serrures du « Il n'y a pas de dieu sauf Dieu » sont au nombre de quatre : Une langue pure de mensonge et de distraction ; un cœur pur de ruse et de trahison ; un ventre pur de toute nourriture illicite ou douteuse ; des actions pures de passion et d'innovation. »

Ces actes de piété ne sont pourtant rien à côté de la majesté de Dieu, dont rien ne peut donner aucune idée.

Abū Yazīd disait : « Les hommes se repentent de leurs péchés et moi, je me repens de mes paroles « Il n'y a pas de dieu sauf Dieu », car je parle avec des sens et des lettres ; or, Dieu est en dehors des sens et des lettres. »

Face à Dieu, les hommes et leurs actions ne valent rien.

Abū Yazīd dit : « Si, depuis Adam jusqu'au jour de la résurrection, Tu as pardonné (leurs péchés à tous les hommes), Tu as pardonné à une poignée de terre. Si, depuis Adam jusqu'au jour de la résurrection, tu fais brûler dans le feu (tous les hommes), tu fais brûler une poignée de terre. »

L'homme doit se confier entièrement à Dieu.

Abū Yazīd dit : « Pour ce qui est de l'abandon confiant en Dieu, qu'il te suffise : de ne voir personne d'autre que Lui qui t'aide ; de ne voir d'autre trésorier pour ta subsistance que Lui ; de n'avoir aucun autre témoin de tes actes que Lui. »

Et c'est à Dieu, et à Dieu seul, qu'Abū Yazīd demande de le guider.

On demanda à Abū Yazīd : « Comment es-tu arrivé là où tu es arrivé ? » Il dit : « Je fis plusieurs choses ; la première est : J'ai pris comme maître Dieu — Gloire à Lui ! — et je me suis dit : Si ton Seigneur ne te suffit

pas, qui d'autre que Lui te suffira dans les Cieux et sur terre ? Puis j'ai occupé ma langue par Sa mention et mon corps par son service. Toutes les fois qu'un membre de mon corps n'en pouvait plus, je me tournais vers un autre. C'est alors qu'il me fut dit : « Abū Yazīd ! Abū Yazīd ! »

Humilité, compassion universelle et dépouillement de la personnalité : il n'y a pas d'autre voie pour arriver à Dieu :

Abū Yazīd dit : « Je vis le Seigneur de la Puissance en rêve et lui demandai : « Quel est le chemin qui mène vers Toi ? » Il me dit : « Dépouille-toi de ton toi et élève-toi ! »

Le chemin est long et difficile, ses sommets sont impossibles à atteindre :

On raconte qu'Abū Yazīd dit : « Je me suis plongé dans les océans des connaissances mystiques jusqu'à ce que j'arrive à celui de Muḥammad. Je vis entre lui et moi un millier de degrés ; et si je m'en rapprochais d'un seul, je brûlerais. »

Pourtant, dans l'ivresse de l'extase, il croit avoir atteint des sommets, se dit Dieu, voire supérieur à lui. Il s'exclame alors : « Gloire à moi, combien grande est ma puissance ! », en employant à propos lui-même une expression qu'il n'est licite d'employer que pour Dieu.

Abū Yazīd est, historiquement, le premier mystique musulman chez qui des exclamations de ce genre soient attestées, et chez qui elles paraissent les plus spontanées. L'attitude qui s'y reflète n'est qu'en apparence opposée à celle dont témoignent les paroles que nous avons citées tout à l'heure. Au point de départ, le mystique s'est dépouillé de son propre moi ; une fois

entré en extase, il est rempli de Dieu et les exclamations qu'il profère n'expriment plus sa propre individualité.

La valeur du récit suivant, souvent cité, est à peu près la même :

On raconte qu'Abū Yazīd dit : « Il m'éleva un jour et me plaça devant Lui », et dit : « O Abū Yazīd ! Mes créatures veulent te voir. » Je dis alors : « Orne-moi de Ton unicité, habille-moi de Ton individualité, élève-moi à Ton unité, afin que, me voyant, tes créatures disent : « Nous t'avons vu. Et ce sera Toi, et moi je n'y serai pas. »

Les partisans de l'idée de l'influence védântine sur Bistāmī ont fait de ce passage un de leurs arguments favoris ; l'expression « et ce sera toi » (*watākūnu anta dhāka*) serait une traduction de l'affirmation bien connue des Upanishad, « toi tu es cela » (*tat tvam asi*). Il suffit pourtant de comparer les contextes pour constater que la démarche dans les deux cas est exactement inverse. Alors que dans le chapitre célèbre de la *Chandogya Upaniṣad*, Uddalaka Aruṇi s'adresse à son fils Śvetaketu pour lui expliquer que, sous des dehors variés, la réalité de toutes choses est la même, que lui-même, Śvetaketu, « est cela », Bistāmī dit à Dieu que, lorsque les créatures le regarderont, lui, Bistāmī, il aura disparu et il n'y aura plus que Dieu. D'un côté, l'extension de la personnalité du mystique jusqu'à ce qu'elle coïncide avec l'essence de toutes les choses ; de l'autre, son oblitération complète et sa disparition en Dieu.

Dans l'ivresse de l'extase, le mystique croit avoir atteint Dieu et réalisé l'union avec Lui. Mais péné-

**trant plus loin, il finit par comprendre que ce n'était qu'une illusion.**

On raconte également qu'il dit : « Dès que j'allai vers son unicité, je devins un oiseau dont le corps était en unité et les ailes en éternité. Et je ne cessai de voler dans le ciel de la qualité pendant dix ans jusqu'à ce que je l'aie survolé cent millions de fois. Et je ne cessai de voler jusqu'à ce que je fusse arrivé sur l'esplanade de la Prééternité et là je vis l'Arbre de l'Unité. » — Il décrit alors le terrain où était planté cet arbre, ses racines, son tronc, ses branches, ses feuilles et ses fruits. Il dit alors : « Je regardai et je vis que tout cela n'était que tromperie. »

L'image est coranique, non védântine. Ce n'est pas la réalité du monde phénoménal qui est niée, mais celle de l'expérience mystique. Bāyazīd a cru atteindre le but, il comprend qu'il s'est trompé.

Avec Bistāmī, nous n'en sommes pas encore aux interprétations métaphysiques de l'expérience mystique. Il reste que c'est avec lui que le problème commence à se poser avec acuité ainsi que ceux de la nature de l'être et des rapports entre l'existence de Dieu et celle de Ses créatures.

Une des constantes de l'expérience mystique semble être le sentiment que rien d'autre que Dieu n'a d'existence réelle. Selon un mystique byzantin comme Syméon le Nouveau Théologien, ce sentiment-là est à la base de la vie mystique. Dans l'islam, les conditions du développement de ce sentiment paraissent, dès le départ, beaucoup plus favorables que dans le christianisme ; et le problème ne s'y pose pas dans les mêmes termes, on ne le soulignera jamais assez.

Il est inutile de rappeler l'absolue transcendance du Dieu du Coran : elle n'a jamais été mise en doute.

Mais ce n'est pas elle qui constitue le trait dominant de l'image islamique de Dieu ; c'est sa toute-puissance. C'est autour de ce problème, qui est aussi celui de la prédestination et du libre arbitre, qu'ont lieu les discussions les plus acharnées des théologiens des premiers siècles. La solution qui finit par prévaloir, et vers laquelle s'oriente dès le début le sentiment de la majorité, accentue cette toute-puissance au point d'attribuer directement à Dieu la création des actes de Ses créatures. Dans ces conditions, la profession de foi islamique « il n'y a pas de dieu sauf Dieu », en vient à signifier, entre autres choses, « il n'y a pas d'agent sauf Dieu ». Ceci accentue à son tour le sentiment du caractère illusoire de l'existence humaine et prépare un terrain favorable aux spéculations, dérivées de l'expérience mystique, à propos du Covenant primordial et de la réflexion hellénisante sur l'Être nécessaire.

Tout ce qui existe, ou bien existe *ab aeterno*, ou bien a un début dans le temps. Dans le second cas, l'être qui a une origine dans le temps postule nécessairement un être éternel. Ce dernier est un être nécessaire ; l'autre n'est que possible. Or, l'Être nécessaire existe nécessairement, l'être possible peut exister ou non, et son existence provient de l'Être nécessaire. L'Être nécessaire, qui ne saurait qu'être unique, est alors identifié au Dieu du Coran. Dieu seul a une existence nécessaire, les créatures n'existent que grâce à lui et n'ont d'existence que par lui. Mais celui qui n'existe que par un autre, autant dire qu'il n'existe pas, plus exactement qu'il n'a pas d'existence propre. La profession de foi équivaldra, ici, à « il n'y a pas d'être sauf Dieu ».

La terminologie philosophique arabe n'est pas exactement superposable à la terminologie à laquelle nous a habitués la scolastique chrétienne, qui a développé certains thèmes transmis par les philosophes arabes dans un sens différent. Ainsi la distinction entre l'être, l'essence et l'existence, basée sur la distinction entre l'Être nécessaire et l'être possible, ne se retrouve pas sous cette forme chez les penseurs musulmans qui nous intéressent. Le terme *wuġūd* désigne tantôt l'un tantôt l'autre ; il n'est pas dérivé d'une racine signifiant à proprement parler « être », ce qui lui confère une orientation spéciale. Étymologiquement, *wuġūd* est le substantif verbal de *waġada* « trouver » et signifie aussi bien « le fait de trouver » que « le fait de se trouver ». Dans la première acception, le terme est couramment employé par le soufisme en connexion avec deux autres, dérivés de la même racine, *tawāġud* et *waġd*. Le premier désigne l'effort pour provoquer l'état du *waġd* et, équivaut très souvent à la danse par laquelle on cherche à entrer en extase ; quant au *waġd*, il est la recherche nostalgique de Dieu, le désir de sa rencontre. C'est cette dernière qui est désignée par le mot *wuġūd*.

En ce qui concerne le *wuġūd*, il intervient lorsqu'on a dépassé le *waġd* ; et le *wuġūd* de Dieu n'a lieu qu'après l'extinction de la nature humaine, car il n'y a pas de persistance possible pour la nature humaine lorsque apparaît la puissance de la réalité. C'est ce qu'entend dire Abū 'l-Hasan al-Nūrī : « Depuis vingt ans je me trouve entre le *waġd* et la perte (*faqd*) », c'est-à-dire « lorsque je trouve mon Seigneur, je perds mon cœur ; et lorsque je trouve mon cœur, je perds mon Seigneur ». C'est à quoi pense également al-Ġunaid en

disant : « La science du *tawhīd* élimine son *wuġūd* et son *wuġūd* élimine sa science. » A ce sujet on récite :

« Mon *wuġūd* est que je disparaisse devant le *wuġūd* par la part de la contemplation (*šuhūd*) qui m'apparaît. »

Le *tawāġud* est le début, le *wuġūd* l'aboutissement, tandis que le *waġd* est l'intermédiaire entre le point de départ et l'aboutissement. J'entendis dire le maître Abū 'Alī al-Daqqāq : « Le *tawāġud* exige de l'homme l'application, le *waġd* l'absorption, le *wuġūd* la disparition. C'est comme quand quelqu'un contemple la mer, y entre, s'y noie. L'ordre est ici : tout d'abord résolution, ensuite pénétration, ensuite contemplation (*šuhūd*), ensuite *wuġūd*, ensuite extinction, et c'est selon la quantité de *wuġūd* que l'on possède qu'on acquiert l'extinction. Celui qui possède le *wuġūd*, est soit (en état de) sobriété (*saḥw*), soit dans celui d'absorption (*maḥw*). L'état de sobriété, c'est sa persistance en Dieu ; celui d'absorption, sa disparition en Dieu. Ces deux états se suivent toujours l'un l'autre. Lorsque c'est la sobriété qui l'emporte en lui, c'est Dieu qui remue en lui et qui s'exprime par lui. Le Prophète dit en parlant de Dieu : « Et c'est par moi qu'il entend et c'est par moi qu'il voit » (Qušairī, *Risāla*, éd. Le Caire, 1367/1948, p. 34 s. ; cf. Gīsū Dirāz, *Šarḥ-i Risāla-i qušairīya*, p. 285 et suiv.).

Intentionnellement, nous avons laissé le terme *wuġūd* tel quel sans le traduire. D'une façon générale, il est impossible de rendre dans une langue occidentale le jeu des racines arabes sans trahir les nuances qu'elles recèlent. C'est ainsi que, dans le vers cité, *šuhūd* veut bien dire « expérience » ou « contemplation » ; mais par son autre sens, celui de « présence », il s'oppose aux mots « que je disparaisse » (*an aghiba*) du premier hémistiche ; donc : il faut que je disparaisse par ma présence (qui est en même temps une perception). De cette polyvalence sémantique, *wuġūd*

offre un autre exemple. C'est bien le fait de « trouver » Dieu, mais aussi celui de « se trouver », d' « être présent », d' « être ».

D'une façon analogue, lorsqu'on dit que le *wuġūd* de Dieu apparaît après l'extinction de la nature humaine (ou inversement), il ne s'agit pas seulement de l' « expérience » que le mystique a de lui, mais aussi de sa présence. Au bout du chemin mystique, seul Dieu est présent. Le saint peut alors disparaître complètement en Dieu : c'est l'état du *fanā'* ; il peut aussi, à d'autres moments, « subsister » par Dieu : c'est l'état du *baqā'*. Mais dans les deux cas, c'est Dieu qui agit en lui.

Le concept de *wuġūd* est ainsi un concept beaucoup plus dynamique que ceux que nous désignons par les termes « être », ou « existence ». La *waḥdat al-wuġūd* n'est pas simplement l'unicité de l'être, mais aussi celle de son existenciation et de sa perception : *wuġūd* est quasi synonyme de *šuhūd*.

Un des premiers théoriciens de l'expérience mystique, et notamment de celle de Bistāmī, a été Abū'l-Qāsim al-Ġunaid, le vénérable maître de l'école soufie de Bagdad, une des autorités les plus estimées du soufisme. Descendant d'une famille originaire de Nihāvand, dans l'Ouest de la Perse, mais établie depuis quelque temps à Bagdad, Ġunaid fut élevé, après la mort de son père, par son oncle Sarī al-Saqatī, qui fut également son premier initiateur à la vie mystique. Il commença pourtant par étudier la tradition et le droit, et attachera toujours beaucoup d'importance à cette formation. Plus tard, il fit un apprentissage systématique du soufisme, auprès de maîtres comme Ma'rūf Karkhī ou Ḥārith al-Muḥāsibī.

A son tour, il devint le maître de nombreux mystiques tels qu'Abū Bakr al-Šiblī, Ğa'far al-Khuldī, Abū 'Alī al-Rūdhbārī, Ḥusain b. Maṣṣūr al-Ḥallāġ ; parmi ses amis, il faut citer d'autres noms célèbres dans les annales du soufisme, Ibn 'Aṭā, Ruwaim, Abū 'l-Ḥusain al Nūrī, etc.

Les écrits de Ğunaid que nous possédons sont de la plus haute importance pour le développement de la théosophie soufie ; c'est un des cas les plus anciens où celle-ci nous apparaît, et elle apparaît toute formée.

Son caractère ésotérique est évident. Souvent, l'auteur dit qu'il ne lui est pas possible de dire plus sur un sujet ou met en garde ses correspondants devant la divulgation de secrets qu'il leur confie : discipline d'arcane, interdiction de dire certaines choses à des esprits qui n'y sont pas préparés, pudeur du mystique à décrire ses expériences les plus élevées. Le secret ésotérique n'implique pas nécessairement que les doctrines que l'on professe soient en contradiction avec l'orthodoxie, ni que l'on joue double jeu : il y a plutôt la crainte que des esprits incapables d'assimiler certaines vérités ne les considèrent comme hétérodoxes.

Le point de départ de la spéculation de Ğunaid est la profession de foi islamique, le *tawḥīd* : « Il n'y a pas de dieu sauf Dieu. » Selon les individus, ce *tawḥīd* revêt des formes différentes. Celui des gens du commun affirme bien l'unicité de Dieu et son caractère incomparable, mais implique encore l'espoir ou la peur dont l'objet n'est pas Dieu. Celui des hommes qui connaissent bien la science ésotérique implique en outre l'accomplissement extérieur des actions

prescrites et l'omission des actions interdites, tout en restant dominé par l'espoir et par la crainte. Le premier type du *tawhīd* de l'élite implique l'observation extérieure et intérieure des commandements, la disparition complète de la crainte et de l'espoir dont l'objet ne serait pas Dieu, tout cela découlant de la prise de conscience de la présence de Dieu.

La deuxième catégorie du *tawhīd* de l'élite est que la personne (de l'homme) se trouve face à face avec Dieu sans qu'il y ait de tiers entre eux ; les interventions de Son commandement se déversent sur lui, dans les rivières des ordres de Sa puissance, dans l'abîme des océans de Son Unité ; de sorte que son individualité disparaît, de même que l'appel que Dieu lui a adressé et la réponse qu'il Lui a donnée, dans les réalités profondes du *wuġūd* de Son Unicité, dans la réalité de Sa proximité ; ses sens et ses mouvements l'ont abandonné afin que Dieu s'établisse en lui en ce qu'Il a voulu pour lui. Le sens de cela est que le serviteur a fini par rejoindre son point de départ, qu'il est devenu tel qu'il était avant qu'il ne fût. Ce qui l'indique, ce sont les paroles du Puissant et Majestueux : « Lorsque ton Seigneur tira des reins des fils d'Adam leur descendance et les fit témoigner sur eux-mêmes : « Ne suis-je point votre Seigneur ? », ils dirent : « Si. » » Mais qui était, et comment était-il avant qu'il ne fût ? Personne d'autre a-t-il répondu que les esprits purs, légers et saints en qui étaient présentes la puissance pénétrante et la volonté complète ? Il est maintenant parce qu'il était avant qu'il ne fût. Telle est la réalité suprême du *tawhīd* professé par celui qui atteste l'Unique après s'être dépouillé de son individualité (*Rasā'il al-Ġunaid*, éd. Abdel-Kader, 56 s.).

Le Covenant primordial se place ainsi au centre de la spéculation. C'est la réflexion sur lui qui permet de donner des réponses aussi bien aux problèmes ontologiques qu'à celui de l'union mystique. La

première question qui se pose est celle du statut ontologique des hommes lors du Covenant. On trouve une réponse plus élaborée dans le *Kitāb al-Mithāq* le Livre du Covenant. Après avoir constaté qu'il existe une élite de serviteurs de Dieu, que Dieu a distingués par son amitié et à qui il a conféré des grâces, Ğunaid continue :

Il leur donna libre accès aux abîmes des mystères de la *malakūt* ; leur seul refuge est vers Lui, leur seul point de repos en Lui. Ce sont eux qu'Il fit exister devant Lui dans l'être prééternel chez Lui et dans (Son) Unité auprès de Lui. Lorsqu'Il les appela et qu'ils répondirent précipitamment, ce fut par une grâce qui leur venait de Lui et par une faveur. Il y répondit pour eux en leur conférant existence, et ils étaient un appel venant de Lui. Il se fit connaître Lui-même d'eux pendant qu'ils n'étaient que le dessein qu'Il avait conçu en Lui-même ; Il les transposa par Sa volonté et les posa comme des semences qu'Il produisit en tant que créatures selon Son dessein. Et Il en fit la semence d'Adam — salut sur Lui ! Le Puissant et le Majestueux dit : « Lorsque ton Seigneur tira des reins des fils d'Adam leur descendance et les fit témoigner sur eux-mêmes : « Ne suis-je point votre Seigneur ? », ils dirent : « Si ». » Dieu fit ici savoir qu'Il s'adressait à eux alors qu'ils n'existaient qu'en tant qu'Il les existenciait (*illa bi-wuġūdi-hi la-hum*, litt. qu'en tant qu'Il les trouvait). Ils percevaient alors Dieu sans qu'ils se percussent eux-mêmes, tandis que Dieu était en vérité présent d'une façon qui demeure inconnue à tout autre que Lui et que personne d'autre ne saurait trouver. En les « trouvant », embrassant, contemplant, Il les créa à l'état d'extinction (*fanā'*). Tels qu'ils étaient dans la prééternité de la prééternité, tels ils existent, éteints à l'état de leur extinction, perdurants à l'état de leur persistance. Les attributs seigneuriaux, les vestiges prééternels et les signes perdurables les ont absorbés. Il fit transparaître cela en eux lorsqu'Il voulut leur extinction afin que dure leur

persistance là-bas, pour leur révéler, dans la science des choses cachées, Son propre mystère, et pour leur faire voir les abîmes cachés de Sa science et les réunir avec Lui-même. Ensuite, Il les sépara (de Lui) et les rendit absents dans leur union et présents dans leur séparation ; leur absence devint la cause de leur présence et leur présence la cause de leur absence. Il les ravit par des signes qu'Il leur fit apparaître, en les rendant présents ; et Il les en priva en les rendant absents. Il parfit leur extinction dans l'état de leur persistance et leur persistance dans l'état de leur extinction. Les choses les absorbent lorsque Sa volonté se déverse sur eux selon ce qu'Il a voulu, conformément à son attribut sublime qu'Il ne partage avec personne. Cette (leur) existence est l'existence la plus complète, la plus fondamentale, la plus sublime et la plus apte à recevoir la violence, le triomphe et la domination véritable qui se déversent sur eux venant de Lui, de sorte que leur trace disparaît, que leurs signes s'évanouissent et que leur existence s'en va. Il n'y a pas alors d'attributs humains, ni d'existence qui puisse être connue, ni de vestiges perceptibles ; car tout cela constitue des voiles qui cachent aux esprits ce qui leur appartient de prééternité (*ibid.*, p. 41 et suiv.).

La place nous manque pour citer davantage, mais ce passage donne une idée de la doctrine de Ğunaid. La spéculation sur le Covenant se situe sur deux plans logiquement distincts : celui de l'événement « historique », dont l'interprétation engage le statut ontologique de l'homme, voire une philosophie de l'être ; celui, plus restreint, de l'expérience mystique.

L'état primitif de l'esprit humain est celui qu'il possédait le jour du Covenant, où il n'était qu'une idée en Dieu et n'avait pas d'existence propre. Ce genre d'existence était pourtant plus parfait que celui qu'il possède actuellement, et ses délices incomparables. Détaché de l'Unité divine, il devient

présent au monde ; détaché du monde, il est présent à Dieu. Il oscille ainsi entre ces deux états qui sont celui de son absorption en Dieu et de sa persistance par Dieu.

Cette oscillation entre les deux états explique l'union mystique. Ayant atteint le sommet du *tawhīd*, le mystique retrouve l'état qui fut le sien lors du Covenant primordial ; mais l'état d'extinction ne dure pas, Dieu ramène le saint à l'état de sobriété et le rend au monde. Ce processus est comparable à ce qui se passe depuis le Covenant quand Dieu, après avoir conclu un pacte avec les hommes qui n'existent qu'en Lui, les crée dans le monde et les y fait agir. La seule différence semble être que, désormais, le mystique est conscient de toutes ces réalités et que, tout en ayant retrouvé son individualité, il vit dans l'intimité de Dieu. Tour à tour, il se trouve à l'état du *fanā'* et à celui du *baqa'* et c'est le rythme de cette alternance qui caractérise le degré qu'il a atteint. Elle n'empêche pas son action dans le monde, bien plutôt elle la rend possible ; et c'est seulement ainsi qu'il peut « appeler » les autres hommes à Dieu.

Il convient de souligner ici certains aspects de la doctrine étudiée. Les esprits humains ont une existence intermittente, ou plutôt leur mode d'existence change, tantôt ils existent en Dieu, tantôt se trouvent séparés de lui. Dans les deux cas, leur être, leur *wuġūd*, vient de lui ; mais jamais ils ne deviennent Dieu ni ne s'identifient à lui. Ils se dépouillent de leurs qualités humaines, n'ont plus d'existence autre que celle de Dieu, existent dans son Unité, mais ils ne sont pas Dieu. Contrairement à la mystique

hellénistique et chrétienne, le but que se propose la mystique musulmane n'est pas une déification, mais le dépouillement des attributs humains et l'assomption des attributs divins.

C'est à la lumière de ces faits qu'il faut comprendre la coexistence, chez le même auteur, de deux attitudes qui paraissent à première vue contradictoires : l'affirmation de l'unicité de l'être et la répudiation de toute idée d'union substantielle (*ittihād*) dans l'expérience mystique. Les deux découlent simplement et logiquement du monothéisme intransigeant qui est celui de l'Islam ; les spéculations de Ğunaid sont un des exemples les plus anciens de leur formulation.

Nous comprenons aussi pourquoi, pour Ğunaid, l'expérience mystique d'un Bistāmī ne l'a pas mené bien loin. Selon le maître de Bagdad, Abū Yazīd s'est enivré des premiers feux de l'extase où tout avait disparu sauf son propre moi, et c'est cela qu'il a pris pour l'union avec Dieu.

Tels que nous les voyons aujourd'hui, les écrits de Ğunaid présentent la théosophie soufie arrivée à sa maturité. Solidement fondée sur les données coraniques, elle reste fidèle à l'inspiration profonde de l'Islam, à sa représentation d'un Dieu Unique et Tout-Puissant, à ses images et à ses symboles. Une certaine influence néo-platonicienne se fait peut-être sentir, beaucoup plus d'ailleurs dans la description de l'union mystique que dans l'interprétation métaphysique. Les éléments proprement gnostiques, par contre, semblent totalement absents.

Spéculations métaphysiques, imagerie gnostique, réflexions cabalistiques sur les lettres de l'alphabet jouent, par contre, un rôle de tout premier plan dans

les écrits du disciple le plus fameux de Ğunaid, Ḥusain ibn Manṣūr al-Ḥallāğ.

Son cas est une cause célèbre. Renié par les soufis, condamné pour hérésie, mort d'une mort ignominieuse, il devient, plus tard, l'expression la plus pure de l'amour de Dieu dont il fut le martyr. Son gibet, notamment dans la poésie persane, turque et indienne, est le symbole même de l'union mystique.

Il n'est pas facile de le juger. Dans les écrits qui sont parvenus jusqu'à nous, on sent le souffle passionné avec lequel il propose des doctrines sensiblement analogues à celles de Ğunaid, sous un revêtement gnostique plus apparent, en usant d'un vocabulaire proche de celui des ismaéliens. La forme sous laquelle il présente sa collection de traditions, où les chaînes des transmetteurs habituelles sont remplacées par celles des entités métaphysiques, témoigne à tout le moins de sa volonté de confirmer des prescriptions religieuses par une inspiration directe. Quant aux traditions concernant Ḥallāğ, il y a eu certainement des retouches, et non pas seulement pour rendre ses paroles plus acceptables ; on peut se demander, notamment, dans quelle mesure sont authentiques les allusions que font au supplice qui l'attend des propos qui lui sont attribués.

Né en 244 de l'hégire à Baidhā dans le Fārs, Ḥallāğ fut élevé à Wāsiṭ en Irak. Son premier maître en soufisme fut Sahl Tustarī, à Ahwāz. Plus tard, à Bagdad, il devint le disciple de Ğunaid. Il fréquenta ainsi les soufis pendant une vingtaine d'années ; mais cette fréquentation se termina par une rupture. Horrifié par ses audaces, Ğunaid finit par le répudier. Ḥallāğ partit alors pour prêcher sa doctrine et répan-

dre l'islam dans les pays les plus lointains, l'Inde, le Turkestan ; il parcourut la Perse, alla jusqu'à Jérusalem et fit trois fois le pèlerinage de La Mecque. Revenu à Bagdad, il se mit à prêcher en public, et sa prédication rencontra des résistances. Emprisonné en 301 de l'hégire, accusé d'être un *dā'ī* qarmate, il fut détenu pendant neuf ans ; finalement, en 309, eut lieu un second procès, sous l'inculpation d'usurpation de la divinité. Il fut condamné et mis à mort. Son cadavre fut brûlé et ses cendres jetées dans le Tigre.

La doctrine de Hallāg ne diffère pas sensiblement de celle de Ġunaid, mais il la prêche avec beaucoup plus de passion, ouvertement, sans les précautions dont s'entoure le maître. Dans un passage célèbre, il se présente comme le signe de Dieu et s'écrie en extase *Anā'l-ḥaqq* « Je suis la Vérité », c'est-à-dire « Je suis Dieu ». Certaines expressions laissent voir qu'il enseignait effectivement l'incarnation de l'Esprit Saint dans l'âme purifiée du mystique dont les actions devenaient des actions divines. Un hérésiographe rapporte à son sujet :

Il dit : « Celui qui dompte son âme par des actes d'obéissance et s'abstient de donner libre cours aux jouissances et aux passions, s'élève au rang des Très-Proches ; il ne cesse alors de se purifier et traverse les degrés de purification jusqu'à ce qu'il soit dépouillé de la nature humaine. Lorsque rien d'humain n'est resté en lui, alors s'infuse en lui l'Esprit de Dieu qui s'était infusé en Jésus, fils de Marie. Il ne désire plus rien d'autre que ce que Dieu a voulu, et toutes ses actions sont des actions de Dieu Très-Haut » (Baġdādī, *Farq bain al-firaq*, Le Caire, 1367/1948, 158 s.).

Effectivement, certains de ses disciples affirmaient que Dieu se manifestait à toute époque sous la forme

d'un homme, et qu'à leur époque Ḥallāğ était cette manifestation. Il est permis de douter que telle fut l'idée du maître lui-même ; mais l'apparition de cette secte montre bien les dangers que faisait courir la prédication de Ḥallāğ à l'unité de la communauté islamique, unité que menaçaient à la même époque le mouvement ismaélien et les insurrections qarmates. C'est pour cela qu'il fut condamné. Les soufis diront plus tard : pour avoir trahi la discipline d'arcanes — ce qui est la même chose, envisagée d'un point de vue différent.

La répression eut vite raison des Ḥallāğīya en tant que secte autonome, mais les soufis, dont la majorité l'avaient renié de son vivant, ne tardèrent pas à le prendre pour l'exemple le plus parfait du pur amour. Les rares écrits qui restent de lui seront cités et utilisés ; son cri *Anā' l-ḥaqq*, son gibet s'imposeront comme symboles ; des versets isolés de ses poèmes, plus rarement des *qasīda* entières, seront récités. Un des fragments les plus connus est :

Je suis celui que j'aime, et celui que j'aime est moi.

Nous sommes deux esprits infus en un seul corps.

Si tu me vois, tu le vois ; et si tu le vois, tu me vois.

(*Le Divan d'al-Ḥallāğ*, éd. Massignon, M 57.)

Ce fragment contient une allusion à l'incarnation, ce qui ne sera plus admis après Ḥallāğ. D'autres présentent des accents qui paraîtront plus acceptables, notamment lorsque le mystique affirme l'identité profonde de son être avec celui de Dieu :

O secret de mon secret, tu es si tenu que tu demeures

[caché à l'imagination de tout vivant.

Manifeste ou caché tu te révéles dans toute chose à

[toute chose,

De sorte que, si je m'excuse devant toi, c'est igno-  
 [rance,  
 énormité de doute, exagération de verbiage.  
 O réunion du tout, tu n'es pas autre que moi,  
 et mon excuse ne s'adresse, alors, qu'à moi-même.  
 (*Ibid.*, M 68.)

Un autre fragment propose une métaphore qui sera développée par des mystiques postérieurs et dont Ghazālī fera le point de départ de son *Miškāt al-anwār* :

Pour les lumières de la lumière de la religion parmi les  
 [créatures il y a des lumières,  
 Pour le secret, il y a des secrets dans le secret de ceux  
 [qui le cachent,  
 Pour l'existence, il y a parmi les existences celle d'un  
 [Existenciateur...  
 (*Ibid.*, M 22.)

D'autres fragments attestent la prise de conscience de son élection, de son union avec Dieu. Mais tout aussi souvent il parle de son extrême humilité, de son désir d'être méprisé, de mourir, d'être tué :

Tuez-moi, ô mes amis, car c'est dans mon meurtre  
 [qu'est ma vie,  
 Ma mort est dans ma vie, et ma vie est dans ma mort.  
 En vérité, selon moi la disparition de mon essence est  
 [une des faveurs insignes  
 Et ma persistance tel que je suis est un des pires  
 [péchés...  
 (*Ibid.*, *Qasida* 10.)

Dans un récit, nous voyons Ḥallāğ appeler les musulmans à le tuer et affirmer qu'il n'y a pas pour eux de tâche plus urgente que de le faire. Ailleurs, un habitant de Bašra, ennemi convaincu du mystique, lui demande la guérison de son frère, gravement

malade. Ḥallāğ consent à condition que le demandeur continue à s'opposer à lui, à le taxer encore davantage d'infidèle, à travailler à le faire tuer. Ces récits ne sont pas isolés, et nous comprenons pourquoi le mystique peut proclamer que les deux damnés, Pharaon et Iblīs, sont ses maîtres.

Toute proportion gardée, l'attitude adoptée par Ḥallāğ dans l'histoire de l'habitant de Baṣra est analogue à celle de Théophile et Marie dans le récit de Jean d'Éphèse que nous avons résumée en parlant du phénomène de la *šilūlā* dans le mysticisme chrétien d'expression syriaque, phénomène que nous retrouvons dans le mysticisme musulman sous le nom de *malāma* « blâme » : Ḥallāğ est un *malāmālī*.

L'attitude *malāmālī* est plus ancienne que l'islam, nous l'avons vu ; elle est pourtant justifiée par des références coraniques et le nom même de *malāma* est compris comme une allusion aux deux versets du Livre, 5, 57 et 75, 2. Dans le premier, il est question de « ceux qui combattent dans la voie de Dieu et ne craignent pas que quelqu'un les blâme (*la yakhāfūna lawmata lā'imīn*) » ; dans le second, il est question de « l'âme qui blâme » (*al-naṣf al-lawwāma*). Dans la psychologie des mystiques, cette âme blâmante est la première étape de purification de l'âme qui, en elle-même, est ordonnatrice du mal. Ils s'efforcent, en conséquence, de la dompter, de la détourner de ses passions et de la purifier. Les *malāmālīya* se distinguent ici par le zèle tout particulier qu'ils mettent à blâmer leur âme, à se blâmer eux-mêmes. C'est qu'ils ne craignent pas le blâme des autres, et même le provoquent. L'idée de base est ici d'éviter toute ostentation dans l'accomplissement des actes de piété,

de cacher l'état mystique qu'on a atteint, de ne pas paraître différent des autres, en un mot, de combattre toute hypocrisie et tout pharisaïsme.

Ces tendances *malāmātī* sont diffuses dans le soufisme dès le début. Au III<sup>e</sup> siècle de l'hégire, elles donnent cependant naissance à un mouvement spécifique, opposé à celui des soufis. Leur centre est à Nīchāpour dans le Khurāsān, leurs chefs sont des mystiques comme Abū Ḥafṣ Ḥaddād et Ḥamdūn Qaṣṣār. Nous les connaissons grâce à l'écrit que leur a consacré l'historien du soufisme, Abū 'Abd al-Raḥman al-Sulamī, mort en 421 de l'hégire. Voici comment il les caractérise. Après avoir décrit deux classes des hommes de Dieu, les oulémas et les soufis il poursuit :

La troisième classe est formée par ceux qu'on appelle les *malāmātīya*. Dieu Très-Haut a orné leur intérieur de grâces de différentes espèces, comme proximité, approche, union ; et ils ont éprouvé avec certitude, dans le secret de leur secret, la signification de la réunion, car aucun état n'est plus capable de les en séparer. Après qu'ils ont été fixés avec certitude en des degrés élevés, tels que réunion, proximité, intimité et union, Dieu s'est gardé de les révéler aux créatures, auxquelles il n'a révélé d'eux que leur comportement extérieur qui paraît être séparation : sciences exotériques, observance soigneuse des commandements de la Loi et des bienséances de différentes sortes, entretien des rapports sociaux. Mais ils ont conservé l'état qu'ils avaient acquis par rapport à Dieu dans l'association de la réunion et de la proximité. Et l'état le plus élevé consiste précisément en ce que l'intérieur ne se reflète pas dans le comportement extérieur. Cet état ressemble à celui du Prophète lorsque, élevé au degré le plus haut de la proximité, Il « fut à deux tirs d'arc ou moins », puis que retournant parmi les hommes, il parla avec eux des choses exté-

rieures, sans que l'état de proximité et d'intimité qu'il possédait influençât en quoi que ce fût son comportement extérieur. Par contre, l'état de ceux que nous avons décrits auparavant est comparable à celui de Moïse, en ce que personne ne pouvait le regarder, son visage après qu'il eût parlé avec Dieu Très-Haut ; ce qui rappelle l'état des soufis qui constituent la deuxième classe que nous avons décrite tout à l'heure : les lumières de leurs secrets apparaissent, visibles, sur eux. Aux novices qui les fréquentent, les *malāmātiya* enseignent les choses que l'on peut voir en eux-mêmes : l'application à accomplir ses devoirs, l'observation des *sunan* à tous les instants, la conformité des actions aux usages, extérieurement et intérieurement, dans toutes les circonstances. Ils ne leur inculquent pas de prétendre à des miracles et à des charismes, de les révéler ou de s'y fier, mais ils leur enseignent à réformer leur comportement et à poursuivre leurs efforts. Le novice est alors reçu dans leur voie et on lui apprend leurs usages. Lorsqu'ils s'aperçoivent qu'il exalte une de ses actions ou un de ses états, ils lui remontrent ses manquements et lui apprennent à se débarrasser de ce manquement, afin qu'ils n'exaltent aucune de leurs actions et qu'ils ne se fient à aucune. Et lorsqu'un de leurs novices prétend avoir atteint un état ou un degré, ils le déprécient à ses yeux, aussi longtemps que la sincérité de sa vocation et la manifestation des états en lui ne sont pas assurées. Ils lui enseignent le comportement qui est le leur, à savoir cacher leurs états et observer ostensiblement les usages relatifs aux commandements et aux interdictions...

(*Risālat al-malāmātiya*, éd. Affi,  
p. 87 s.)

La définition suivante, empruntée à l'un des maîtres de *malāmātīya*, Abū Ḥaḥḥ, insiste sur d'autres aspects de leur pratique :

C'est un groupe d'hommes qui s'attachent, avec Dieu Très-Haut, à préserver leurs « moments » et à protéger leurs secrets, et se blâment eux-mêmes chaque fois

qu'il leur arrive de laisser paraître quelque chose de leur proximité (à Dieu) et leurs actes d'obéissance. Ils montrent aux hommes les turpitudes de leur état, mais leur cachent leurs vertus, et les hommes les blâment pour leur comportement extérieur ; ils se blâment pour ce qu'ils savent de leur état intérieur, mais Dieu les honore en leur révélant des secrets, en leur faisant connaître des choses cachées, en leur assurant la clairvoyance parmi les hommes et en leur manifestant des miracles. Ils cachent ce qu'ils ont reçu de Dieu et ne montrent que ce qui venait d'eux-mêmes au début, à savoir le blâme de leur âme et le combat contre elle. Ils révèlent ce qui les isole, afin que les hommes les abandonnent et que s'établisse en sécurité leur rapport avec Dieu. Telle est la voie des gens du blâme (*ibid.*, 89).

Les *malāmaliya* se montrent pires qu'ils ne sont, ils font même montre d'impiété, mais ce n'est qu'une apparence. Il se s'agit pour eux que de combattre l'hypocrisie :

Une partie des Amis de Dieu parmi les plus grands, comme le cheikh Yūsuf b. Ḥusain Rāzī, ont choisi la voie du blâme pour éviter l'hypocrisie. Une fois, un commerçant de Nichāpūr avait une jolie esclave. Il l'envoya dans la maison du cheikh Abū 'Uthmān Ḥirī pour une affaire honnête. Involontairement, le regard de celui-ci se porta sur la belle et ses pensées en furent occupées. Lorsqu'il devint visible que son esprit était troublé, il soumit le cas à son maître Abū Ḥaṣṣ Ḥaddād. Celui-ci lui dit : « Va à Ray, et rends-toi auprès de Yūsuf b. al-Ḥusain Rāzī. » Abū 'Uthmān se rendit donc à Ray et s'enquit de la maison de Yūsuf ; tous ceux à qui il posait la question le blâmaient et se scandalisaient en disant : « Qu'est-ce que peut bien chercher un homme si vertueux chez un tel pécheur et hérétique ? » Sans l'avoir vu, il s'en retourna honteux à Nichāpūr et raconta ce qui était arrivé. Le cheikh lui dit de nouveau : « Il faut que tu ailles voir Yūsuf ! » Ne pouvant faire autrement, il repartit pour Ray. Il

ne fit pas attention aux injures des hommes et, en s'informant ici et là, il arriva à un endroit où il n'y avait que des ruines. A l'extrémité des ruines, il trouva la maison (de Yūsuf). Il entra et salua. Yūsuf se leva, reçut Abū 'Uthmān, lui témoigna du respect et de l'estime, lui ouvrit la porte des connaissances mystiques et des vérités profondes, et lui exposa des états sublimes et des degrés élevés. Cependant un jeune garçon de grande beauté était assis près de lui, tandis qu'une cruche (à vin) était posée à côté. Après que Yūsuf l'eut renseigné sur les degrés sublimes, Abū 'Uthmān lui demanda : « Alors que tu possèdes de telles perfections, que signifie cela ? » Yūsuf dit : « Un tyran apparut dans ce royaume et transforma cet endroit en ruines. Pour ce qui est de la maison que j'habite, elle me vient par héritage. Le garçon est mon propre fils, tandis que la cruche contient de l'eau. » Abū 'Uthmān regarda ; c'était bien de l'eau. Il dit : « J'ai reconnu qu'il n'y a là rien de contraire à la Loi. Mais pourquoi vous exposez-vous aux calomnies ? » Il dit : « Afin que les hommes ne me considèrent pas comme ascète pieux et fidèle, qu'une fille ne jette pas de dévolu sur moi et que je ne m'attache pas à elle. » Abū 'Uthmān entendit ces paroles qui décrivaient son propre cas, se jeta par terre et se mit à pleurer. Il sut que faire montre de ses vertus n'était pas agréé, et comment il fallait vivre, qu'il avait été envoyé à Ray pour apprendre la juste mesure, se séparer des hommes, ne pas vendre sa qualité d'ascète, et s'efforcer d'être humble, conformément à ce qu'a dit le Maître de l'Amitié ('Alī) : « Sois pour Dieu le meilleur des hommes, sois pour toi-même le pire des hommes, sois pour les hommes comme l'un d'entre eux. » Les plus grands parmi les Amis de Dieu se sont efforcés de cacher leur état et ont soustrait aux regards des hommes leurs dévotions surérogatoires ; tandis que les imposteurs et les hypocrites perdent leur religion en faisant montre de leurs vertus et en s'efforçant de plaire aux gens du commun...

(NŪRBAKHŠ, *Risāla-i ma'āš-i sālikīn*,  
ms. Esad Ef. 3702, ff. 58 b-59 a.)

Ces *malāmaliya* du III<sup>e</sup> siècle de l'hégire paraissent respectueux de la Loi islamique dont ils observent scrupuleusement les prescriptions ; ils ignorent, en revanche, certaines pratiques spécifiquement soufies : séances du *samā'*, du *dhikr* public, construction des cloîtres, port du costume spécial. Contrairement aux soufis, qui portent un costume de laine (*ṣūf*) grossière, les *malāmali* portent le même costume que le milieu où ils évoluent, revêtant tout au plus un froc rapiécé, la *muraqqa'a*. Ce comportement fut celui de Ḥallāḡ, ce qui est un indice de plus de ses connexions *malāmali*.

Faisant montre d'impiété, injuriés, méprisés des hommes, les vrais Amis de Dieu sont toujours face à face avec lui et ne le quittent pas un instant. L'attitude qu'ils adoptent n'est pourtant pas sans danger. Faire montre d'impiété peut devenir un but en soi, ce qui mène tout droit à l'antinomianisme. De là, la décadence d'un certain malāmatisme, ou plutôt l'apparition d'un type de *qalandar* qui se signalera par ses excentricités. Mais ce n'était pas la seule évolution possible : l'attitude des anciens *malāmaliya* sera fidèlement préservée par un ordre aussi respectable que celui des Naqšbandīya, tandis que le fait qu'un mystique tel qu'Ibn 'Arabī ait adopté leur nom pour désigner le courant soufi auquel il appartenait mérite toute notre attention.

Le *malāmali* n'est qu'un cas spécial d'une représentation complexe et largement répandue du saint caché et méconnu, qui vit à l'écart du monde, mais dont le monde ne pourrait se passer. Cela aussi, nous l'avons constaté dans le récit de Jean d'Éphèse à l'état embryonnaire. Dans le soufisme, la doctrine

d'une hiérarchie des saints invisibles sans laquelle le monde ne saurait subsister est largement acceptée. Il existe toujours des *awliyā*, « amis (de Dieu », sg. *walī*), qui se distinguent de la masse des hommes par des charismes spéciaux. Leur fonction n'est pas la même que celle des prophètes. Alors que ces derniers appelaient les hommes à Dieu, soit en proposant une Loi nouvelle — c'est le cas des 'ulū 'l-'azm, Adam, Noé, Abraham, Moïse et Jésus —, soit en luttant pour l'observation d'une loi déjà existante, les *awliyā* se consacrent exclusivement à leur perfection intérieure. Désormais, le cycle de la prophétie est fini, le Prophète de l'islam a été le Sceau des Prophètes et la Loi qui lui fut révélée la dernière. Les oulémas veillent à son application, l'enseignent aux hommes et, en cette qualité, sont les héritiers des Prophètes.

Or, selon une théorie répandue dans les milieux soufis, la prophétie possède une double face : la *nubuwwa*, « prophétie » proprement dite, et la *walāya*. La seconde est tournée vers Dieu, dont le prophète reçoit l'influx ; la première est tournée vers les hommes à qui il le transmet. Tout prophète est également *walī*, mais tout *walī* n'est pas prophète.

A partir de ces données, on discute sur les mérites respectifs des prophètes et des *awliyā*. Rares sont ceux qui admettent expressément la supériorité des seconds ; parfois on distingue : la *walāya* est supérieure à la *nubuwwa*, mais c'est par sa *walāya* que le Prophète de l'islam était supérieur à tous les autres. D'autres, comme 'Alā' al-Dawla Simnānī, au VIII<sup>e</sup> siècle de l'hégire, apporteront des distinctions encore plus subtiles, en se basant sur les deux vocalisations possibles du terme, *walāya* et *wilāya*, la première

étant réservée aux prophètes, la seconde aux autres *awliyā*.

Un cas spécial de la doctrine de la *walāya* est l'imamologie chiite. Les chiites considèrent leurs imams comme de véritables *awliyā*. Guidés par l'inspiration divine, les imams interprètent infailliblement le Coran et en révèlent le sens caché. Selon un *hadith* célèbre, Muḥammad a combattu pour la révélation (*tanzīl*) du Coran, 'Alī pour son sens ésotérique (*ta'wīl*). Les imams chiites mènent une vie retirée, le dernier est caché. Pourtant, sans lui, le monde s'écroulerait. Il est toujours là, il est le Maître de l'époque. Un jour, il reviendra, et alors le sens caché de toutes choses apparaîtra et les réalités ultimes pourront être enseignées à tout le monde. Pour l'instant, ce n'est qu'un savoir ésotérique qu'il ne faut pas trahir, et les adeptes eux-mêmes ont la permission, voire l'obligation, de ne pas s'avouer tels devant les non-initiés et les adversaires. Telle est la justification théorique de la pratique de la *taqiya*, le devoir de renier extérieurement ses convictions lorsqu'il y a danger de mort. Il s'agit, en fait, d'une variante de l'attitude *malāmatī*.

L'imam caché des chiites trouve son pendant dans la doctrine soufie d'un pôle, *qutb*, qui se trouve à la tête d'une hiérarchie invisible d'*awliyā* et qui doit toujours exister, car autrement le monde s'écroulerait. Lorsqu'un *qutb* meurt, il est immédiatement remplacé par le *walī* qui occupait, sous lui, l'échelon hiérarchique le plus élevé, tandis que la place de ce dernier est prise par un autre, etc. Ne voulant pas analyser ici la structure de cette hiérarchie compliquée des *abdāl*, des *awlād*, etc., structure qui n'est

pas constante chez les divers auteurs, nous nous bornerons à citer quelques passages de Simnānī :

Ils ont la même nature humaine que nous, ils mangent, boivent, font des excréments, urinent, tombent malades et se soignent, ils vendent et achètent et se procurent sur les marchés les choses dont ils ont besoin, à cette différence près que, lorsqu'un d'eux est entré dans leur cercle, il quitte ses femmes et ses enfants et ne revient plus... Un de leurs charismes propres est de disparaître à volonté aux yeux des hommes. Ils entrent dans les mosquées et prient derrière les imams des musulmans de quelque rite qu'ils soient, à cela près qu'ils aiment accomplir la prière en groupe au début du temps prescrit. Un de mes compagnons entra dans leur cercle ; il s'appelait Zarrīnkamar, je l'ai appelé 'Abd al-Karīm. Il resta dans leur cercle environ dix ans, avant de mourir, après 720. Leurs tombes sont au ras du sol, et personne d'autre qu'eux-mêmes ne les connaît. Ils ont des vicaires parmi les hommes, ils les connaissent, mais les vicaires ne les connaissent pas. Au temps du Prophète, Hilāl fut un des sept vicaires. Hadhīfa b. al-Yaman transmettait leur salut au Prophète et à eux le salut du Prophète. Il leur fut ordonné de suivre le Prophète et d'accepter sa Loi sans qu'il les connût dans le monde sensible. A toute époque, ils ne fréquentent qu'un seul homme parmi ceux qui vivent dans le monde sensible. Lorsque cet homme unique meurt, ils en fréquentent un autre, sur l'ordre de Dieu. A l'époque de Ġunaid, Mīmšād al-Dīnavarī fut cet homme unique (qu'ils fréquentaient). Quant au pôle, c'était, à l'époque du Prophète, 'Usam al-Qarnī, oncle paternel de 'Uwais. Quant au *qutb* dont Dieu a honoré notre époque, il est le dix-neuvième depuis l'époque du Prophète...

(*Ṣafwat al-'urwa*,  
ms. Laleli 1432, f. 120 b-121 b.)

Le prototype du *qutb* est, pour Ibn 'Arabī, Salmān Fārsī l'étranger, accueilli dans la famille du Prophète

dont il partage les privilèges grâce à une adoption spirituelle. Pour Simnānī, c'est un oncle de 'Uwais Qaranī, cet ascète du Yémen dont le parfum de sainteté était parvenu jusqu'au Prophète, qui ne l'a jamais vu : ayant une mère âgée, il ne voulait pas la quitter et il gagnait leur subsistance à tous deux en gardant des chameaux. Le Prophète lui légua son manteau, qu'il reçut en effet de la main de 'Umar et de 'Alī. Les gens du Yémen ignoraient sa sainteté et lorsque les deux califes envoyèrent des hommes le chercher, on parut étonné par l'intérêt dont était objet un homme aussi insignifiant. 'Uwais est donc *malāmalī*, et cette qualité s'exprime dans la tradition selon laquelle, le jour de la résurrection, au moment où 'Uwais sera sur le point de monter au paradis, Dieu créera soixante-dix mille anges ayant la même apparence que lui, afin qu'il ne soit pas reconnu. Car, selon un hadīth *qudsī* célèbre, « Mes Amis sont sous mes tentes, personne d'autre que moi ne les connaît ».

Mais l'importance que les traditions relatives à 'Uwais présentent pour la physionomie spirituelle du soufisme est ailleurs. Ce Yéménite, qui n'a jamais vu le Prophète, n'en est pas moins devenu un musulman parfait. On appellera *'uwaisī* des mystiques qui n'auront pas de maître vivant et recevront leur initiation en esprit d'un saint mort depuis longtemps ou d'un saint qu'ils n'auront jamais vu. Nous rencontrons des *'uwaisī* surtout dans des chaînes initiatiques qui se rattachent d'une façon ou d'une autre au malāmatisme, telle la chaîne initiatique des Naqšbandīya où, après Salmān, nous trouvons Abū Yazīd Bisṭāmī, instruit en esprit par l'imam Ġa'far, Abū'l-Qāsim Kharraqānī instruit en esprit par Bis-

tāmī, Naqšband lui-même instruit en esprit par 'Abd al-Khālīq Ghuḡduwānī.

Les aspects malāmatīs n'épuisent pas l'image de *awliyā*. Ceux-ci sont bien des Amis de Dieu, Ses proches, des initiés ; mais, bien qu'ils « n'appellent » pas les hommes à Dieu, ils ont leurs adeptes qu'ils guident, perfectionnent et initient. Les soufis se considèrent comme étant ces *awliyā* et les maîtres soufis forment toujours de nouveaux adeptes. Mentionnons ici un cas isolé où cet état des choses se reflète dans la terminologie. Dans un traité écrit en persan, 'Ammār Bidlīsī (fin vi<sup>e</sup> siècle h.) distingue entre un *walī*, qui est un mystique arrivé au but, mais qui ne s'occupe pas de la formation des autres, et un *walī muwallī* qui s'occupe activement du progrès des autres.

La hiérarchie invisible des *qutb* et des *abdāl* est communément admise dans le soufisme ; plus rare est la représentation du « Sceau des *awliyā* ». Tout comme la prophétie a un Sceau — Muḡammad, la *walāya* en a un, dont l'avènement est en général considéré comme futur. Très souvent, ce Sceau de la *walāya* est identifié avec le Mahdī dont l'avènement est attendu pour la fin des temps. Le Mahdī est très souvent — mais pas toujours — l'imam caché des duodécimains ; de temps à autre, des soufis ont prétendu être le Mahdī, ce qui aboutissait chaque fois à la formation de sectes autonomes. Tel était le cas, au ix<sup>e</sup> siècle de l'hégire, du Sayyid Muḡammad Nūrbakhš en Iran et, au siècle suivant, celui du Sayyid Muḡammad Jəunpūrī dans l'Inde. D'autres identifient le Sceau de la *walāya* avec Jésus qui, selon une tradition bien connue, doit descendre un jour sur le minaret de la mosquée de Damas. Ibn 'Arabī

dédouble le personnage et distingue entre le Sceau de la *walāya* absolue et le Sceau de la *walāya* muḥammadienne. Il ne manque pas, d'autre part, d'auteurs — tel 'Alā' al-Dawla Simnānī — qui intériorisent toute la tradition et voient dans l'avènement du Mahdī le symbole de la sanctification intérieure de l'homme.

Le premier auteur qui ait proposé la doctrine du Sceau de la *walāya* semble avoir été, au III<sup>e</sup> siècle de l'hégire, Muḥammad ibn 'Alī Ḥākīm Tirmidhī, que nous avons déjà rencontré en parlant de la distinction des deux classes de serviteurs de Dieu, ceux du *sidq* et ceux de la *minna*, distinction apparentée à celle proposée par les théoriciens du malāmātisme (elle apparaît aussi chez Ğunaid, qui distingue entre le *sidq* et l'*ikhhlās*). Tirmidhī semble en effet proche des *malāmātīya*, qui subirent avec le temps l'influence de certaines de ses idées, et cette influence se perpétuera chez les Naqšbandīya. L'ouvrage principal de Tirmidhī, *Khatam al-walāya*, a, d'autre part, influencé profondément Ibn 'Arabī.

#### NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Pour toute cette période, voir MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*.

Dhū'l-Nūn Miṣrī est parmi les auteurs les plus cités par ANDRAE, *Islamische Mystiker*, d'après la *Ḥilyat al-awliyā*.

Pour Ḥārith al-Muhāsibī, nous avons maintenant une étude d'ensemble de M. VAN ESS, *Die Gedankenwelt des Hariths al-Muhāsibī*, Bonn, 1961, qui permet de dépasser les études antérieures de Margaret Smith et Abdelhalīm Mahmūd. Parmi ses écrits, le *Kitāb al-ri'āya* a été publié par Margaret SMITH.

Les logia de Biṣṭāmī ont été réunis par M. Abdurrahman BADAWI, *Ṣataḥāt al-ṣūfiya* I, Le Caire, 1949. La vieille thèse de Horten sur l'influence védantine subie par Biṣṭāmī a été reprise par M. ZAEHNER, de façon peu convaincante, dans plusieurs pu-

blications, en dernier lieu *Hindu and Muslim Mysticism*, London, 1960. L'opposition entre la théorie de la *wahdat al-šuhūd* et la *wahdat al-wugūd* a été élaborée dans un sens thomiste par M. Louis Gardet, voir en dernier lieu GARDET-ANAWATI, *Mystique musulmane*, Paris, 1961. — Quelle que soit la valeur intrinsèque de cette élaboration, il paraît anachronique de parler de la *wahdat al-šuhūd* comme dominant aux premiers siècles de l'hégire. Et l'opposition entre Bistāmi, Ḥallāğ, Ğunaid et Ibn 'Arabī est loin d'être aussi tranchée.

Pour Ğunaid, nous disposons maintenant de l'édition de ses principales œuvres, voir ABDEL-KADER, *The Life, Personality and Writings of al-Junaid*, London, 1962 ; son *Dawa' al-arwāh* avait été déjà publié par A. J. ARBERRY, *The Book of the Cure of Souls*, J.R.A.S., 1937, 219-231 ; voir aussi ID., Ğunayd, *ibid.*, 1935, 499-507.

Pour Hallāğ, voir les ouvrages classiques de L. MASSIGNON, *La passion d'al-Hallāj*, Paris, 1922 ; *Akhbār al-Hallādj*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1957 ; *Le Divan d'al-Halladj*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1953.

Pour les *malāmaliya*, l'ouvrage de base est 'AFĪFĪ, *Al-malāmaliya wa'l-šūfiya wa ahl al-futuwwa*, Le Caire, 1945, qui contient également le texte du traité de Sulamī. Ömer Riza Doğrul en a donné, en 1951, une version turque. Pour les rapports entre les *malāmaliya* et les *Naqšbandiyya*, voir mon article, *Autour du Daré Mansour...*, R.E.I. 27, 1959.

La théorie de la *walāya* n'a pas fait l'objet d'une monographie d'ensemble. Pour sa théorie chez Simnānī, voir CORBIN, *Eranos-Jahrbuch*, 1958. M. Osman YAHYA donne les extraits des principaux auteurs qui se sont occupés du problème dans son édition du *Kitāb khatam al-walāya* de TIRMIDHĪ, sous presse. Voir aussi, du même, la bibliographie de TIRMIDHĪ, *Mélanges Massignon*, t. III.

## CHAPITRE IV

### LA MATURITÉ

Au début du iv<sup>e</sup> siècle de l'hégire, le soufisme a atteint sa maturité. Ses pratiques sont plus ou moins fixées, sa doctrine ébauchée. Le temps est venu du travail en profondeur, de l'élargissement des bases, de l'expansion à l'intérieur du monde islamique, de l'activité missionnaire au dehors.

Ce iv<sup>e</sup> siècle de l'islam est celui où l'influence chiite est la plus forte, et où le califat abbaside, réduit à l'impuissance, est près de succomber.

Le soufisme est appelé à jouer un rôle de tout premier plan dans cet antagonisme, mais ce n'est pas un rôle confortable. Partageant les sentiments pro-'alides avec la grande majorité des musulmans, les soufis seront accusés, à certaines époques et dans certains pays, d'être des agents chiites. Le procès de Ḥallāḡ est un bon exemple de ces risques. Nous avons déjà mentionné le cas des soufis qui, tout le long de l'histoire de l'islam, se sont proclamés Mahdī, et c'est un développement qui, dans les conditions particulières des congrégations soufies demeure toujours possible. Le mahdisme a forcément un aspect politique et des mystiques fonderont des états

d'inspiration chiite : tel cet État des Sarbadār, au VIII<sup>e</sup> siècle de l'hégire, dans le Khurāsān, et surtout celui des Safavides, un bon siècle plus tard : chefs d'un ordre religieux sunnite, les descendants de Ṣafī al-Dīn Ardabilī obtiennent l'adhésion de tribus turmènes chiites d'Anatolie, se proclament descendants du Prophète, passent au chiisme et finissent par établir un état chiite en Iran. A partir de ce moment, des soufis de tendance chiite pourront de nouveau être soupçonnés de propagande politique et persécutés comme émissaires safavides : nombreux seront les mystiques turcs qui, au X<sup>e</sup> et au XI<sup>e</sup> siècle de l'hégire, paieront de leur vie leurs convictions religieuses.

Mais, la plupart du temps, les soufis n'ont pas d'aspiration politique ; leur attachement à la famille de 'Alī est sentimental et se concilie avec des convictions sunnites sincères ; de plus le chiisme organisé se montre beaucoup plus défavorable aux mystiques que le sunnisme. Un des reproches les plus fréquents adressés par les oulémas chiites aux soufis est, précisément, leur appartenance au sunnisme.

C'est que, tout en professant des idées voisines de celles que propageaient les différentes sectes chiites, les soufis leur donnaient une forme sunnite, compatible avec l'appartenance à la communauté majoritaire dont ils ne voulaient pas se séparer. A des esprits tourmentés, les cercles des mystiques ouvraient une possibilité de vivre une vie spirituelle intense et exaltée, mais qui ne débouchait pas, comme les associations secrètes des ismaéliens, sur une perspective politique et la rupture avec la grande masse des croyants. Dans ces conditions, les congrégations

soufies jouaient un rôle de défense sunnite, canalisant au profit de la communauté des ferments spirituels qui, autrement, auraient pu contribuer à sa dislocation. Certains gouvernements surent tirer parti de cette situation. Au moment de la restauration sunnite, dans la deuxième moitié du v<sup>e</sup> siècle de l'hégire, le danger principal était constitué par la propagande ismaélienne. Le grand vizir seldjoukide, Nizām al-Mulk, favorisa alors la fondation aussi bien des *madrassa*, écoles pour théologiens, que celle des cloîtres soufis. La doctrine ach'arite, enseignée à la Nizāmīya de Bagdad comme à celle de Nīchāpūr, était un instrument efficace pour s'opposer à la diffusion de la théosophie ismaélienne propagée du Caire. Les cheikhs soufis enseignaient, pour leur part, une doctrine ésotérique et initiatique de structure voisine, mais avec des intentions opposées, de celle que colportaient les missionnaires d'Alamūt. Des phénomènes analogues se reproduiront plus tard, sous les Mamelouks en Égypte et en Syrie, sous les Ottomans en Anatolie.

Ce rôle de défense sunnite n'empêcha pas des oulémas d'attaquer les derviches, de leur reprocher leur impiété, leurs doctrines incompatibles avec les principes de l'islam tel qu'ils le concevaient. Il s'agit de deux familles spirituelles différentes, dont la coexistence et l'antagonisme paraissent caractéristiques de la civilisation islamique. Mais cet antagonisme n'implique pas que le soufisme ait eu besoin d'être réconcilié avec l'orthodoxie musulmane. Il aurait fallu pour cela qu'il en fût sorti, qu'il se fût développé en dehors de cette orthodoxie et contre elle, ce qui ne fut jamais le cas. A toute époque, il y eut des soufis qui étaient

en même temps juristes : le cas de Ğunaid est bien connu, et il ne fut pas le seul. Leurs doctrines ne sont pas exclusives de la Loi, elles s'y ajoutent. Les pratiques particulières aux mystiques n'occupent qu'une place relativement restreinte dans leur vie ; pour le reste, ils partagent les peines et les labeurs des autres croyants.

Les manuels du soufisme sont ainsi de deux sortes. Certains se limitent à décrire ce qui est particulier à ses adeptes, à exposer leurs doctrines et leurs expériences ; d'autres, plus ambitieux, se proposent d'embrasser toute la vie du mystique, ce qui lui est commun avec les autres musulmans et ce qui lui est particulier. Nous trouvons ainsi, dans ces ouvrages, une discussion détaillée des devoirs religieux dans les mêmes termes que dans les ouvrages de jurisprudence classiques, mais avec un effort d'intériorisation plus grand ; un exposé de différentes vertus, présentées comme des états ou des stations mystiques ; enfin, une présentation des pratiques particulières aux soufis tels le *dhikr* ou le *samā'*. Une troisième classe d'écrits soufis est constituée par des recueils de sentences des grands maîtres, accompagnées ou non de données biographiques. Certains de ces ouvrages ont pour objet la vie et les paroles d'un seul mystique ; d'autres embrassent toute l'histoire du soufisme, à commencer par les quatre premiers califes et les autres compagnons du Prophète.

Les deux siècles qui suivent la mort de Ḥallāğ voient l'apparition des plus anciens manuels soufis qui nous soient parvenus. C'est une époque d'intense activité intellectuelle où, arrivé à sa maturité, le soufisme dresse l'inventaire de son acquis et essaie de définir sa place. Mentionnons, en premier lieu, le

*Kitāb al-luma'* d'Abū Naṣr al-Sarrāg de Ṭūs, une source de premier ordre pour la connaissance du soufisme originel. Plus lu, et ayant exercé une influence beaucoup plus durable, est le *Qūt al-qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī. L'auteur appartenait à l'école théologique des Salīmīya, dont il rapporte les thèses ; sur certains points, il suit Aḥmad ibn Ḥanbal pour lequel il éprouvait une grande estime. Traitant de tous les points de la pratique religieuse, l'écrit constitue en quelque sorte le modèle de l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* de Ghazālī, qui l'admirait. Les mystiques postérieurs le liront beaucoup, et pour d'aucuns, comme pour 'Alā' al-Dawla Simnānī, le livre de Makkī servira d'initiation dans le soufisme.

L'ouvrage d'Abū Bakr al-Kalābādī, *Kitāb al-ta'arruf li-madḥhab ahl al-taṣawwuf*, également du iv<sup>e</sup> siècle, a un caractère différent. D'inspiration hanafite, le livre traite brièvement de différents points de la doctrine islamique, de pratiques soufies et de leurs usages. Presque aussitôt, l'écrit fut objet d'un commentaire, écrit en persan par Abū Ibrahīm Mustamlī Būkhārī, qui est une véritable somme de renseignements sur l'ancien soufisme, malheureusement presque inexplorée.

Parmi les écrits du v<sup>e</sup> siècle de l'hégire, il faut mentionner deux recueils des logias des soufis, les *Tabaqāt al-ṣūfiya* d'Abū 'Abdurraḥman al-Sulamī et la *Ḥilyat al-awliyā* d'Abū Nu'aim al-Iṣfahānī. Le dernier est sans doute le plus important, vu la masse de renseignements qu'il transmet, non seulement des paroles isolées des maîtres du passé, mais aussi des éléments de leur biographie, voire des passages étendus de leurs écrits.

Les *Tabaqāt* de Sulamī sont de dimensions et de propos plus modestes que la *Hilya*. De chaque mystique dont il est question, on trouve une vingtaine de dits, avec la chaîne de leurs transmetteurs.

Des notices biographiques se trouvent également dans deux autres manuels du soufisme du ve siècle. Le premier en est le *Kašf al-maḥḡūb* de Huḡwīrī, le plus ancien manuel soufi en persan. Originaire de Ghazna en Afghanistan, son auteur est mort à Lahore où il avait été emmené en captivité : à son époque, l'islam a déjà pris pied dans le bassin de l'Indus et la langue persane devenait la langue religieuse des musulmans du sous-continent. La caractéristique principale de l'ouvrage semble être la description systématique de plusieurs sectes ou écoles de soufis qui existaient du temps de Huḡwīrī et qui se distinguaient par des doctrines et des pratiques propres. Mais il y a là, de toute évidence, un excès de systématisation ; les doctrines spécifiques attribuées aux différentes écoles sont souvent simplement des points de doctrine auxquels leurs maîtres avaient prêté une attention particulière. D'autres fois, cependant, il s'agit de différences réelles d'attitude spirituelle : Ğunaid et ses adhérents apprécient davantage la sobriété (*sahw*), Bāyazīd Bistāmī l'ivresse (*sukr*). Il serait intéressant d'étudier si et comment ces différentes attitudes se sont perpétuées dans les congrégations de date plus récente.

L'autre ouvrage qui nous intéresse ici est le *Traité* d'Abū'l-Qāsim al-Qušairī. Théologien ach'arite et juriconsulte, Qušairī représente un soufisme modéré et orthodoxe, accentuant plutôt son côté ascétique que son côté gnostique, préoccupé avant tout de la

réforme des mœurs. Le biographe du grand soufi persan, Abū Sa'īd b. Abī l-Khair, son contemporain, nous le montre réticent envers certaines pratiques soufies telles que le *samā'*. Il met en garde contre la surestimation de l'importance des visions. Il est pourtant le premier qui donne une description approfondie du *dhikr* et des expériences suprasensibles qui l'accompagnent.

Disciple de Sulamī, Qušairī est ach'arite. De son temps, cette école théologique s'impose de plus en plus, notamment parmi les chaféites qui constituent alors la majorité de la population de la Perse. Les sultans seldjoukides, originaires de la Transoxiane, sont hanafites. Leur vizir, Nizām al-Mulk, un Persan, est chaféite ; les écoles qu'il fonde sont chaféites en droit, ach'arites en théologie. Et chaféite et ach'arite sera le maître le plus célèbre qui y ait enseigné, la « Preuve de l'Islam », Abū Ḥamīd Muḥammad al-Ghazālī.

Originaire de Tūs, comme Qušairī, Ghazālī connaissait non seulement la théologie et le droit, mais aussi la philosophie et la mystique. Il resta pourtant avant tout un *faqīh* soucieux de défendre l'intégrité du credo sunnite, même si, après une crise spirituelle, il abandonna son enseignement à la Nizāmīya de Bagdad pour vivre dans une retraite d'une dizaine d'années. C'est à ce moment-là qu'il se serait tourné vers le soufisme.

Son œuvre est riche et variée. Elle se situe au confluent des principaux courants intellectuels de l'époque, la théologie scolastique (ou *kalām*), la philosophie néo-platonisante de Farābī et d'Avicenne,

le soufisme, mais surtout la théosophie ismaélienne qui, avec Ḥasan Sabbāḥ et la fondation de l'État nizārī d'Alamūt, posait un problème actuel et terriblement menaçant. C'est cette menace qui détermine l'orientation de l'œuvre de Ghazālī. Il s'oppose ouvertement au bāṭinisme des ismaéliens ; il combat également les philosophes, auxquels il reproche notamment leur thèse sur l'éternité du monde ; il comprend pourtant que la dialectique des théologiens scholastiques est incapable de s'opposer efficacement à la propagande ismaélienne auprès de ceux pour qui l'essentiel de la religion ne réside pas dans la forme apparente des rites et des obligations religieuses, mais dans leur sens ésotérique, leur *bāṭin*, que seul est capable de dévoiler — infailliblement — l'imam de la Maison du Prophète, en l'occurrence le calife fatimide d'Égypte. En empruntant aux ismaéliens leur méthode, Ghazālī explique le sens caché des rites, leurs mystères. Seulement, ce faisant, il n'invoque pas l'autorité de l'imam fatimide ; son guide à lui, le critère de l'infailibilité des thèses défendues, est le Prophète, et le credo qu'il défend est le credo sunnite tel qu'il a été formulé dans l'école ach'arite. L'expérience mystique, la voie des soufis, permet d'obtenir ici la certitude. La doctrine de Ghazālī est ici parallèle à la politique de Nizām al-Mulk. Finalement, pour exposer ses vues, le maître adopte la terminologie, parfois les théories et les idées, des philosophes néo-platonisants qu'il combat : telle la distinction entre les mondes du *mulk*, de la *mala-kūt* et de la *ḡabarūt*, et leurs correspondants sur le plan psychologique.

Le principal ouvrage de Ghazālī est, on le sait,

l'*Ihyā 'ulūm al-dīn*. Conçu sur le modèle des ouvrages de jurisprudence, l'écrit embrasse la totalité des sciences religieuses éclairées d'un point de vue qui s'approche de celui des soufis. Sans être à proprement parler un écrit soufi, l'ouvrage devait exercer sur les mystiques une influence durable et profonde. Une autre partie de l'œuvre de Ghazālī est plus nettement orientée dans le sens soufi. Citons, en premier lieu, la *Miškāt al-anwār*, un de ses derniers ouvrages, qui développe une métaphysique de la lumière et expose en termes clairs une doctrine de la *waḥdat al-wuḡūd*, comparable à celle qui s'épanouira plus tard dans les écrits d'Ibn 'Arabī et de son école. Après avoir analysé le phénomène de la lumière matérielle et de la lumière spirituelle, Ghazālī constate que toutes les sources de lumière connues doivent leur lumière, directement ou indirectement, au soleil, qui est la seule véritable source de lumière ; on ne devrait même pas appeler « lumière » autre chose que celle de sa source ultime. Les choses sont comparables en ce qui concerne la lumière spirituelle, dont la source est Dieu.

Ayant compris que la lumière se rapporte à la manifestation et à la révélation, ainsi qu'à leurs degrés, sache maintenant qu'il n'y a pas de ténèbres pires que celles du néant, car elles obscurcissent, et ceci parce qu'une chose n'apparaît pas aux yeux si elle ne devient pas existante (*mawḡūdan*) pour la vue, même si elle existe pour elle-même ; une chose qui n'existerait ni pour autrui ni pour elle-même, comment ne serait-elle pas la pire des ténèbres ? Au contraire, l'existence (*wuḡūd*) est la lumière ; et, de même qu'une chose qui n'apparaît pas en elle-même, n'apparaît pas à autrui, l'existence en elle-même est également de deux catégories : celle dont l'existence vient de sa propre essence

et celle dont l'existence vient d'autrui. Celle dont l'existence vient d'autrui, son existence est empruntée et ne subsiste pas par elle-même ; et même, si tu considères son essence en tant que telle, elle est pur néant, tandis que son existence vient de sa relation avec autrui. Ce n'est pas une existence réelle, ainsi que tu as pu l'apprendre de la parabole des vêtements et des richesses empruntés. L'Existant vrai est Dieu Très-Haut, de même que la Lumière vraie est Dieu Très-Haut, la Réalité des Réalités. De là, les gnostiques avancent et accomplissent leur ascension depuis les abîmes de la métaphore jusqu'au sommet de la réalité : par la contemplation révélatrice, ils voient que rien n'est dans l'existence sauf Dieu, et que « toute chose périra sauf Sa Face » ; car tout ce qui est destiné à périr à un moment quelconque, a déjà péri dans la prééternité et la postéternité ; et ceci ne peut être imaginé autrement. Mais, si toute chose autre que Lui est pur néant tant que l'on considère son essence en tant que telle, mais apparaît comme existante, si l'on considère l'aspect par lequel l'existence lui est conférée à partir du Premier Réel, non dans son essence, mais par l'aspect par lequel elle est tournée vers son Existenciateur, alors tout existant est un aspect de Dieu. Toute chose a deux aspects : un aspect par rapport à elle-même, et un aspect par rapport à son Seigneur. Par rapport à elle-même, elle est néant, et par rapport à Dieu, elle est existence. Mais si rien n'existe sauf Dieu et Sa face, et si « toute chose périt sauf Sa Face », prééternellement et postéternellement, ils (les gnostiques) n'ont pas besoin de l'avènement de la résurrection pour entendre la voix du Créateur disant : « A qui est le royaume aujourd'hui ? A Dieu l'Unique, le Tout-Puissant » ; mais cette voix reste constamment présente dans leurs oreilles. Et ils ne comprennent pas Ses paroles, « Dieu est plus grand », comme signifiant qu'Il est plus grand qu'autre chose. Dieu a bien besoin qu'on dise qu'Il est plus grand qu'autre chose, si rien d'autre n'existe que Lui ! ... D'autre part, c'est un non-sens que de dire qu'Il est plus grand que son aspect. La locution veut dire qu'Il est plus grand, qu'on L'appelle

plus grand dans le sens d'une comparaison ou d'une relation, plus grand aussi que le sommet de Sa grandeur tel que se l'imagine un autre que Lui, prophète ou ange...

Après s'être élevés au ciel de la Réalité, les gnostiques sont d'accord qu'ils ne voient dans l'existence qu'Une seule Réalité ; cependant, pour certains d'entre eux, cet état est savoir et gnose, tandis que pour d'autres il est expérience. La pluralité disparaît pour eux entièrement et ils sont noyés dans la pure Singularité. Leurs intellects sont ensorcellés et c'est comme s'ils en perdaient la parole. Il ne reste plus en eux de place pour le souvenir d'autre chose que de Lui, ni pour la pensée d'eux-mêmes ; il ne reste plus en eux que Dieu. Ils s'enivrent d'une ivresse qui échappe à la puissance de leurs intellects. L'un d'eux dit alors : « Je suis la Vérité » ; tel autre : « Gloire à moi, que mon rang est élevé ! » ; tel autre : « Il n'y a rien d'autre sous mon manteau que Dieu. » Mais les paroles d'amants en état d'ivresse restent secrètes et ne sont pas imitées. Lorsque l'ivresse les a abandonnés, et qu'ils ont recouvert l'usage de leur raison qui est la balance de Dieu sur Sa terre, ils savent que ce n'était pas l'union véritable, mais quelque chose qui ressemblait à l'union, et que leurs paroles étaient comparables à celles d'un amoureux quand l'amour l'emporte :

*Je suis celui que j'aime et celui que j'aime est moi  
Nous sommes deux esprits et habitons un seul corps.*

C'est à peu près comme lorsqu'un homme bute sur un miroir et y regarde dedans, sans savoir que c'est un miroir. Il croit que la forme qu'il voit dans le miroir est le miroir lui-même ; ou comme lorsqu'un homme voit une coupe remplie de vin et croit que la couleur du vin est celle de la coupe. Lorsqu'il s'habitue à cette illusion, il s'y perd au point de dire :

*Transparente est la coupe et clair est le vin,  
Ils se ressemblent et ont la même forme,  
C'est comme s'il y avait le vin et pas de verre,  
Ou comme s'il y avait le verre et pas de vin.*

Or, ce sont deux choses différentes si l'on dit : « Le vin est la coupe », ou si l'on dit : « Comme s'il était la coupe. » L'état en question est appelé, par rapport à celui qui le subit, « annihilation », voire « annihilation de l'annihilation », car il est annihilé de lui-même et il est annihilé de l'annihilation. Dans cet état, il ne se sent pas lui-même, ni ne sent qu'il ne se sent pas lui-même ; car s'il sentait qu'il ne se sent pas lui-même, il se sentirait lui-même. Par rapport à celui qui le subit, cet état est appelé en langage métaphorique « union » (*ittihād*), et dans le langage de la réalité « affirmation de l'unité » (*tawḥīd*). Derrière ces réalités, il y a des mystères sur lesquels il n'est pas permis de s'étendre.

(*Miskāt al-anwār*, Le Caire, 1322, 17 ss.)

L'avant-dernière phrase fournit la clef du passage. La discussion se déroule en réalité sur deux plans distincts, celui de la réalité et celui de la métaphore. Sur le premier, Dieu est seul à exister, parce qu'Il est la seule réalité qui ne change ni ne passe, la seule qui existe d'elle-même éternellement. Tout ce qui a un commencement dans le temps, aura également une fin ; tout ce qui change, périra ; tout ce qui est créé n'a pas d'existence par lui-même, son existence, qui vient de Dieu, est métaphorique ; et l'« existence », *wuġūd*, c'est notamment la possibilité d'être perçu par quelqu'un. Le début du passage que nous venons de citer l'affirme clairement ; surtout si nous tenons compte du fait que *mawġūd li-nafsihi* et *mawġūd li-gairi-hi*, resp. « existant pour soi-même » et « pour autrui » signifient « se trouvant pour » ou « trouvé par » : les choses existent en tant que trouvées, perçues par Dieu : seule leur face tournée vers Dieu est réelle, le reste est pur néant. Ce qui ne veut pas dire que tout est Dieu, ni que, métaphoriquement,

une sorte d'existence ne puisse être attribuée aux créatures. Dans l'expérience des mystiques, ceux-ci pensent s'être unis à Dieu, ce qui n'est qu'illusion ; en vérité, ils reconnaissent alors que seul Dieu existe, et c'est cela le véritable *tawhīd*. Car, selon Ğunaid, « le *tawhīd* c'est la séparation de l'éternel et du contingent ».

Une autre thèse de la *Miškāl* accentue le caractère sunnite de la doctrine : la prééminence conférée au prophète Muḥammad. Tous les prophètes et tous les oulémas doivent leur lumière à la sienne, car il est la lampe brillante qui éclaire les créatures et leur transmet l'influx divin. Cette thèse est directement opposée aux doctrines ismaéliennes où la Raison universelle et l'Âme universelle sont représentées par le Prophète et l'Imam et où, en pratique, notamment chez les ismaéliens d'Alamūt, le second tend à l'emporter sur le premier.

L'époque de Ghazālī voit des mystiques éminents. Son propre frère Aḥmad est soufi au sens propre du terme. Théoricien du *samā'* — mais son frère l'est aussi — il chante l'amour divin en de courts aphorismes passionnés. La postérité se souviendra de lui surtout comme d'un grand amoureux et racontera des anecdotes sur ses amours avec de jeunes garçons — ce que ses propres écrits sont loin de confirmer. A côté de lui, il faut signaler son jeune élève, 'Ain Al-Qudhāt Hamadānī, mort à la suite d'intrigues obscures, et qui a laissé une œuvre considérable, entre autres un recueil de lettres sur des sujets mystiques.

Un peu plus tard, nous trouvons, à Bagdad, 'Abd al-Qādir Ğilānī, fondateur du plus ancien ordre

des derviches, qui sut concilier la ferveur mystique avec la doctrine hanbalite la plus stricte.

La métaphysique de la lumière fut développée, dans la deuxième moitié du vi<sup>e</sup> siècle de l'hégire, par Šihab al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī, le šaikh al-išrāq. Proposant une philosophie illuminative, il l'opposa, en tant que philosophie orientale, à l'aristotélisme d'Avicenne. Se réclamant à la fois des sages de la Grèce, Platon compris, et des anciens prophètes iraniens, Suhrawardī développe une interprétation angéologique des idées platoniciennes et intègre, dans le cadre des hiérarchies angéliques, certains éléments empruntés à la religion de l'ancien Iran. L'année de sa mort, 587 de l'hégire, tombe déjà à l'intérieur d'une nouvelle époque d'or du soufisme. Un autre Suhrawardī — Šihāb al-Dīn 'Umar — déploie une activité intense à Bagdad. Théoricien du soufisme modéré, strictement conforme aux règles de la Loi islamique, il formule ses thèses dans le manuel, resté classique, *'Awārif al-ma'ārif*. Lié au dernier calife abbaside de Bagdad qui ait joué un rôle politique important, al-Nāṣir li-dīn-allah, il participa à la réorganisation, entreprise par celui-ci, des associations de la *futuwwa*, ce pacte d'honneur des corporations artisanales dont al-Nāṣir voulut faire le fondement de l'unité des pays islamiques, pacte qui s'imprègne d'esprit soufi et qui, à son tour, influence les congrégations des mystiques. Sur un autre plan, 'Umar Suhrawardī continue les traditions de l'école de Bagdad ; c'est ainsi que, contrairement à Sulamī, il place les soufis plus haut que les *malāmatī*. Finalement, c'est de lui et de son oncle Naḡīb

al-Dīn que se réclame l'ordre des Suhrawardīya, encore aujourd'hui très répandu, notamment aux Indes. Une de ses branches, les Khalwatīya, se répandra plus tard dans les états ottomans ; une autre, les Safawīya, finira par adopter le chiisme et fondera un État chiite en Iran au x<sup>e</sup> siècle de l'hégire.

C'est également aux Suhrawardīya que se rattache le grand mystique de Chiraz, Rūzbihān Baqlī, auteur de plusieurs ouvrages sur l'amour divin et l'amour profane, dont l'étude permet de comprendre l'œuvre du plus grand poète lyrique de la Perse, Ḥāfiz.

Puisque nous sommes en Iran, mentionnons un autre mystique iranien célèbre de cette époque, Nağm al-Dīn Kubrā. Originnaire de Khīva, dans le Khwārizm, au sud de la mer d'Arak, Kubrā voyagea beaucoup à travers le monde islamique. Il étudia tout d'abord le droit chaféite, puis se tourna vers le soufisme. Il forma de nombreux élèves (Mağd al-Dīn Bağdādī, Mağd al-Dīn Dāya Rāzī, Sa'd al-Dīn Ḥamū'i, 'Azīz Nasafī...), noyau de la congrégation des Kubrawīya qui s'épanouira aux siècles suivants et dont les restes subsistent encore. Il laissa également une œuvre écrite importante. Pour la première fois, semble-t-il, dans l'histoire du soufisme, il analyse la perception des phénomènes suprasensibles de la *khalwa* pratiquée par les soufis, la vision des lumières de couleurs différentes, des apparitions, etc. Cette analyse sera toujours pratiquée dans son école ; 'Alā'al-Dawla Simnānī, un siècle après Kubrā, en fera un système où les différentes couleurs seront mises en rapport non seulement avec les sens intérieurs, de plus en plus profonds de l'homme, mais

aussi, symboliquement, avec les sept prophètes législateurs. Aujourd'hui encore, chez les Dhahabīya de Chiraz, l'intérêt pour l'expérience visionnaire paraît plus grand que chez les adhérents des autres ordres des derviches.

Le maître dont la personnalité dominera désormais le soufisme et qui a donné la formulation classique à la doctrine de la *waḥdat al-wuḡūd*, Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī, était un contemporain de Kubrā. Descendant de la tribu arabe des Ṭayy, Ibn 'Arabī naquit à Murcie, en Espagne, en 560 de l'hégire et passa la première moitié de son existence en Andalousie et dans le Maghreb. C'est là qu'il conçut sa doctrine, et les écrits qu'il produisit à cette époque la montrent déjà formée. Il est possible qu'il ait subi l'influence de l'école d'Ibn Masarra que les sources désignent comme un *bāṭinī*, mais dont les idées sont mal connues. En tout cas, Ibn 'Arabī n'est pas ismaélien. En attribuant au prophète Muḥammad — ou plutôt à la Réalité muḥammédienne, *al-ḥaqīqa al-muḥammadiya* — le rôle du Logos, il s'oppose, comme Ghazālī, aux spéculations sur l'imam infallible et impeccable. En droit, il adopte le rite zāhirite, le plus littéraliste qui soit. Maintes pages de ses écrits sont consacrées à la discussion de problèmes de casuistique juridique et il souligne, contrairement aux ismaéliens d'Alamūt qui sont en train de proclamer la « Grande Résurrection », que le *zāhir* et le *bāṭin*, l'ésotérique et l'exotérique, doivent être observés simultanément.

A 38 ans, Ibn 'Arabī quitte définitivement le Maghreb et commence son voyage en Orient, voyage qui le mènera jusqu'à La Mecque, à Konya — à cette

époque capitale du sultanat seldjoukide de Rûm et centre culturel important — et à Damas, où il mourra en 638 de l'hégire. Son tombeau s'y trouve toujours, dans un faubourg du nord de la ville, sur les pentes du Qassioun, objet de pèlerinages et lieu de rassemblement des derviches. C'est en Orient que voient le jour ses principaux ouvrages, l'énorme *al-Fuṭūḥāt al-makkīya* (*Les révélations mecquoises*), les *Fuṣūṣ al-ḥikam*, exposé systématique de sa cosmologie et de sa prophétologie, le *Tarǧuman al-ašwāq*, recueil de poèmes abstrus qui ne sont compréhensibles que grâce au commentaire dont l'auteur les a accompagnés ; d'autres encore, dont la liste comprend plusieurs centaines de titres.

Les *Fuṣūṣ al-ḥikam* sont l'ouvrage d'Ibn 'Arabī qui a été le plus lu, le plus commenté, le plus attaqué aussi. Parmi ses commentateurs, les plus connus sont ceux de Kamāl al-Dīn 'Abd al-Razzāq Kāšānī, de Dāwūd Qaiṣarī, de Bali Efendi, de 'Abd al-Ġanī al-Nablūsī, en arabe ; de 'Alī Hamadānī, en persan ; de Ğāmī, en arabe et en persan. Même des adversaires, comme 'Alā' al-Dawla Simnānī s'y sont essayés, en donnant au moins un commentaire partiel des passages moins compromettants.

L'écrit est divisé en 27 chapitres dont chacun traite d'un « verbe » prophétique ; chaque prophète correspond ici à un Nom de Dieu par lequel celui-ci se manifeste et agit. Le choix de ces Noms est dicté par certains détails ou certaines allusions des récits coraniques relatifs à ces prophètes. Le propos de l'auteur n'a rien d'historique, les prophètes dont il parle ne sont que des archétypes dont chacun représente un aspect de la manifestation de Dieu. Chaque

chapitre décrit ainsi un aspect divin dans la mesure où il se reflète dans le monde. Les verbes prophétiques se retrouvent tous dans le verbe moḥammédien, *al-ḥaqīqa al-muḥammadiya*, qui est le moyen par lequel Dieu agit dans le monde. Tous les prophètes en sont la manifestation ; la manifestation la plus parfaite est le prophète Muḥammad, qui en est le Sceau. Les *awliyā* y ont part également, ils ont également un Sceau sur la réalité duquel Ibn 'Arabī ne se prononce pas d'une façon non équivoque, se bornant à distinguer entre le Sceau de la *walāya* muḥammadienne et celui de la *walāya* absolue.

Les êtres autres que Dieu n'ont d'existence que relative, n'existent que par Dieu. Ils sont des manifestations des Noms divins ; chaque créature même les anges en représente un, seul l'homme les manifeste tous : « Dieu créa l'homme à son image. » Telle est la signification du récit coranique où Dieu ordonna aux anges de se prosterner devant Adam, parce que ce dernier savait ce qu'ils ne savaient pas.

L'Homme Parfait est la manifestation parfaite de Dieu qui se regarde en lui comme dans un miroir. Il est la cause efficiente de la création, car, selon un *hadith qudsi*, Dieu dit : « J'étais un trésor caché et j'ai voulu être connu ; c'est pourquoi j'ai créé le monde pour être connu en lui. » En conséquence, le monde existe aussi longtemps que l'Homme Parfait est en lui.

La création s'opère *ab aeterno*, selon un processus émanationniste compliqué ; le mystique remonte les mêmes degrés et retrouve son Seigneur, le Nom divin avec lequel il est en rapport particulier ; comme l'homme est une image de Dieu, il se saisit

comme tel au bout de l'expérience mystique et connaît ainsi Dieu : « Celui qui se connaît lui-même connaît son Seigneur » — et le connaît conformément au degré qui lui est propre.

La créature est la manifestation de Dieu, Dieu est l'essence de la créature, l'absolu dont elle dérive. Il ne faudrait pas voir ici du panthéisme, car, dans leur existence actuelle, les créatures ne sont pas identiques à Dieu, mais seulement le reflet de ses attributs.

La thèse que tout ce qui existe reflète les attributs de Dieu a une autre conséquence : elle fournit une base théorique à l'un des traits les plus attrayants du soufisme, sa tolérance pour les autres religions. Déjà, dans un fragment célèbre, Ḥallāğ disait qu'il ne fallait pas faire de distinction entre les religions, que leur diversité masquait l'unité de leur origine et de leur but. Ibn 'Arabī dit de même que, puisque toutes les créatures sont des manifestations de Dieu, les hommes ne peuvent adorer que Lui, quoi qu'ils adorent. Deux siècles plus tard, 'Abd al-Karīm Ğilī tâchera même de définir à quel aspect de la Divinité se réfèrent les religions qu'il connaît, voire celles des matérialistes et les athées. Sur le terrain pratique, l'attitude des mystiques envers les minorités religieuses, l'aide fraternelle qu'ils leur ont parfois apportée en des moments difficiles, contrastera souvent avec l'intransigeance des oulémas.

Il ne faut pas ici parler d'indifférence religieuse, ni de tendances syncrétistes. Le schéma de Ğilī est un schéma hiérarchique, les différentes religions se trouvant rattachées à des aspects de plus en plus profonds de la Divinité, et la même remarque vaut

pour Ibn 'Arabī. Un Simnānī n'hésite pas à faire appel à un moine bouddhiste pour lui demander de l'aider à former un de ses disciples ; il considère pourtant que les expériences les plus élevées sont réservées aux musulmans et que nul ne peut y avoir accès sans embrasser l'islam.

Ces différentes thèses doivent être replacées dans un contexte plus large, celui de la révélation religieuse telle que la conçoivent le Coran et la tradition islamique. Le point de départ est la représentation coranique des *ahl al-kitāb*, chrétiens, juifs, Sabéens, mages, dont les religions contiennent chacune une part de la vérité, mais qui ont eu le tort de croire que leur prophète était le dernier, et de déformer son message. Les théologiens et les hérésiographes élargissent le champ de vision et rattachent toutes les autres religions qu'ils connaissent à un prophète connu : Adam, Noé, Abraham, etc. Pour s'exprimer d'une façon originale, la tolérance soufie n'a pas d'autre signification : chaque religion contient une part de vérité, ce qui ne veut pas dire que toutes les religions se valent.

Conçue dans le Maghreb almohade d'où les dernières traces d'influence fatimide venaient d'être extirpées, développée dans la Syrie ayyoubide où le danger ismaélien était toujours présent et où une partie de la côte était encore aux mains des Croisés. la théosophie d'Ibn 'Arabī servait la cause sunnite. Elle pouvait cependant prêter à des malentendus, A certains esprits, la théorie de la *waḥdat al-wuḡūd*, telle qu'elle se reflétait dans les thèses du mystique andalou, paraissait contredire la transcendance divine ; la tolérance soufie pouvait passer pour de l'indiffé-

rentisme religieux ; le caractère ésotérique de la doctrine évoquait enfin des associations fâcheuses avec l'ésotérisme ismaélien ; l'emploi, de part et d'autre, d'un vocabulaire philosophique d'origine hellénistique accentuait ce rapprochement et rendait le tout encore plus suspect. Mais, quoi qu'il en fût, Ibn 'Arabī n'eut jamais à souffrir de persécution de son vivant. Les attaques, violentes, viendront plus tard.

Ses adversaires se recrutent dans des milieux fort différents. On comprend fort aisément la violence d'un Ibn Taimīya, hanbalite vivant dans la Syrie mamelouke : les croisés venaient d'être entièrement éliminés, les ismaéliens soumis. Mais les Mongols, hier encore païens, menaçaient toujours, et des oulémas chiites vivaient sous leur protection, tandis que, dans les États mamelouks eux-mêmes, la puissance économique des Coptes chrétiens était encore considérable. Ces circonstances ne prédisposaient guère à la tolérance. Ibn Taimīya condamnera Ibn 'Arabī comme infidèle et proclamera sa doctrine contraire à l'islam. Plus intéressant, plus important peut-être est le fait que des mystiques s'élèveront également contre les thèses du maître andalou et combattront son influence. Un des plus notables est 'Alā' al-Dawla Simnānī, contemporain d'Ibn Taimīya.

Originaire d'une famille de notables de Simnān, dans le Nord de la Perse, Simnānī entre à 15 ans au service du souverain mongol de la Perse, Argun, un bouddhiste. A sa cour, il côtoie des adhérents de diverses religions, des moines bouddhistes, des juifs, sans doute aussi des chrétiens. Argun est en guerre contre le premier des Mongols qui ait embrassé

l'Islam, Aḥmad Takudar. Lors de la bataille décisive, Simnānī a une crise ; il abandonne le service du roi, se retire dans sa ville natale et, après avoir beaucoup réfléchi, opte pour l'orthodoxie sunnite et s'attache au soufisme. Il devient disciple d'un kubrawī, Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥman Isfarā'inī ; devenu maître à son tour, il fonde le cloître de Ṣūfīābād qui sera le centre de l'ordre pendant un bon siècle.

La doctrine de Simnānī intègre des éléments de provenances diverses : la psychologie des visions de Kubrā, la théorie des sens intérieurs de son maître Isfarā'inī, ses entretiens avec les adhérents des autres religions, son opposition au chiisme confessionnel. Sur ce dernier plan, il intègre des éléments chiïtes dans sa conception du soufisme, concevant ce dernier comme une sorte de chiisme sunnite. Il est également opposé aux idées d'Ibn 'Arabī. Le témoignage le plus net de son opposition est fourni par sa correspondance avec 'Abd al-Razzāq Kāšānī, le célèbre commentateur des *Fuṣūṣ al-ḥikam*.

A une lettre que Kāšānī lui avait adressée et dans laquelle il défendait les idées d'Ibn 'Arabī avec des arguments puisés dans le Coran et dans la tradition, Simnānī répond que la première chose qui compte est l'observation scrupuleuse de la Loi ; si celle-ci fait défaut, on est exposé aux pires dangers. Tant qu'il était au service de son maître, il n'a jamais entendu parler des *Fuṣūṣ* ; plus tard, il trouva par hasard ce livre qui commença par lui inspirer de l'enthousiasme. Il se rendit pourtant bientôt compte de son caractère néfaste et mensonger. Pour quelques versets douteux, on écarte le témoignage de versets bien plus nombreux qui disent exactement le contraire, en affirmant

l'altérité absolue de Dieu et des créatures, et sa transcendence. Ce qui est plus important encore, l'expérience mystique montre que l'état d'union est passager, illusoire, et que c'est après l'ivresse de l'extase que la vérité se révèle au mystique : l'état suprême de l'expérience mystique n'est pas le *tawḥīd*, mais bien la *'ubūdīya*, « le servage ».

Une nouvelle théorie de l'expérience mystique commence ainsi à se dessiner. Malgré les apparences, elle n'est pas identique à la théorie de la sobriété de Ġunaid. Cette dernière laissait intact le problème ontologique, l'existence du mystique, pendant l'extase et hors de l'extase, était de la même nature que celle des hommes au temps du Covenant primordial : son *wuġūd* était celui de Dieu. Mais chez Simnānī, dont la théorie est expressément dirigée contre Ibn 'Arabī, *wuġūd* est compris comme « existence » ; l'altérité de Dieu et de la créature se trouve ainsi soulignée avec beaucoup plus de force.

Dans l'immédiat, les vues de Simnānī ne semblent pas avoir rencontré beaucoup de succès. Lui-même, d'ailleurs, n'était pas exempt de l'influence d'Ibn 'Arabī : n'avait-il pas commenté au moins en partie, les *Fuṣūṣ* (ce commentaire n'a pas encore été étudié) et écrit des gloses sur les *Futūḥāl* ? En tout cas, ses successeurs dans l'ordre dont il fait partie furent plutôt accueillants aux doctrines d'Ibn 'Arabī, alors qu'ailleurs une réticence plus grande se manifesta. Dans l'Occident musulman la confrérie des Šādhiliya, en Orient celle des Naqšbandiya feindront de l'ignorer : Il faudra attendre trois siècles pour qu'un mystique influent reprenne ses idées et leur donne une forme définitive : Aḥmad Fārūqī Sarhindī, le « Rénovateur

du second millénaire », qui réagira contre la tentative du syncrétisme religieux de l'empereur Akbar.

Né en 971, mort en 1023 de l'hégire, Sarhindī fut initié, dès son enfance, à plusieurs congrégations soufies : la *čišṭīya*, la *suhrawardīya*, la *kubrawīya*, la *qādirīya* et la *šaṭṭārīya*. L'événement décisif de sa vie fut pourtant sa rencontre avec le Khwāḡa Bāqī bi-'llah qui, disciple de maîtres naqšbandī de la Transoxiane, introduisit cette « voie » dans l'Inde. Initié au naqšbandisme, Sarhindī donne à cette *ṭarīqa* la préférence sur les autres. Cela est de toute première importance ; car, chez les Naqšbandī, la métaphysique d'Ibn 'Arabī n'a jamais pu s'acclimater et, déjà chez leurs représentants, les plus anciens, on trouve des affirmations allant dans le sens de leur refus. Défenseur de l'orthodoxie sunnite, Sarhindī adopta ce point de vue et développa sa doctrine de la *waḥdat al-šuhūd*, opposée à la *waḥdat al-wuḡūd* de l'école d'Ibn 'Arabī et 'Abd al-Karīm Ġilī.

Comme Simnānī, Sarhindī dit être arrivé à sa conception par expérience mystique. Il distingue deux sortes de *tawḥīd*, *šuhūdī* et *wuḡūdī*. Ce dernier est une perception intellectuelle de l'unité de l'être, ou plutôt de la non-existence de toute chose autre que Dieu ; c'est une théorie qui ne résulte pas directement ni n'est toujours accompagnée d'une expérience ; elle se situe donc au niveau le moins élevé de la certitude telle que la conçoivent les soufis ; le *'ilm al-yaqīn* « savoir de la certitude ». Le *tawḥīd šuhūdī*, au contraire, exige une expérience : celle de l'union mystique où l'homme se voit identique à Dieu ; il se situe ainsi sur le plan du *'ain al-yaqīn*, « vue de la

certitude ». Mais c'est un état passager qui n'implique aucunement l'unité ontologique de l'homme et de Dieu. En avançant dans la voie mystique, on acquiert la certitude qu'ils sont distincts et l'on parvient ainsi au degré suprême, le *ḥaqq al-yaqīn* « réalité de la certitude ».

A cette interprétation de l'union mystique correspond une métaphysique originale qui exclut toute possibilité de la *waḥdat al-wuḡūd*. Sans doute, Sarhindī est trop ancré dans la tradition pour ne pas admettre que Dieu seul est l'Être nécessaire, *wāḡib al-wuḡūd*. Mais il interprète ce donné en termes nouveaux. Alors que les anciennes écoles affirmaient que le *wuḡūd* des créatures vient de Dieu et que, par conséquent, il est identique à celui de Dieu, notre cheikh dit que, tandis que les créatures existent par le *wuḡūd* de Dieu, celui-ci existe par sa propre essence (*dhāt*), non par le *wuḡūd* d'un autre ; existant nécessairement, Il n'a pas besoin de *wuḡūd*. La valeur ancienne de *wuḡūd* « le fait d'être trouvé » donc « être perçu » est ici patente : pour exister, les créatures ont besoin d'être perçues par Dieu qui, existant de Soi-même, n'a pas besoin d'être perçu par qui que ce soit. Comparée à la théorie courante, cette analyse en diffère par des nuances ; mais elle permet beaucoup mieux de sauvegarder la transcendance et l'altérité absolues de Dieu.

Défenseur de l'orthodoxie sunnite — il combattit également le chiisme — Sarhindī resta connu à la postérité sous la désignation du Rénovateur du second millénaire, *Muḡaddid-i alf-i thānī*. Ses lettres, réunies par ses disciples sous le titre des *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, jouissent d'un immense prestige dans tout

l'Orient islamique. L'original persan fut lithographié à plusieurs reprises aux Indes ; les versions turque et arabe ont été imprimées respectivement à Istanbul et au Caire. Il y a quelques années, un recueil de morceaux choisis publié en Turquie désignait l'ouvrage comme l'écrit religieux le plus important après le Coran et les *hadith*. Aux Indes même, son influence fut durable et contribua beaucoup au repli de la communauté islamique sur elle-même, depuis Awrangzeb, qui s'opposa par les armes à son frère Dārā Šikōh, partisan d'un rapprochement avec l'hindouisme jusqu'aux fondateurs du Pakistan moderne. Sur le plan de la théorie soufie, des Naqšbandī indiens proposèrent différentes modifications ; la tentative la plus notable devait être celle du célèbre mystique Šāh Walīyullah de Delhi, un des précurseurs du réformisme islamique moderne, qui entendait concilier Ibn 'Arabī et Sarhindī.

La place nous manque pour évoquer ici, ne serait-ce que brièvement, les principaux soufis ayant vécu entre l'époque d'Ibn 'Arabī et celle de Sarhindī. Quelques noms suffiront.

Parmi les disciples directs d'Ibn 'Arabī, mentionnons en premier lieu Šadr al-Dīn Qonyawi, son gendre, un des premiers commentateurs des *Fuṣūṣ*. Son enseignement inspira à son tour un des plus fameux poètes mystiques persans, Fakhr al-Din 'Irāqī, chantre passionné de l'amour divin. A la même époque, la ville de Konya abrite d'autres mystiques de marque : Sa'd al-Dīn Ḥamū'ī, Nağm al-Dīn Dāya — ce dernier fuyant l'invasion mongole — et, surtout celui dont le nom demeurera associé pour jamais à la ville, Ğalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī.

Fils d'un ouléma distingué, Bahā' al-Dīn Walad, lui-même mystique, Rūmī naquit à Balkh, l'ancienne Bactres, dans le Nord de l'Afghanistan actuel. Son père quitta sa patrie pour mener une vie errante dans les différents pays de l'Orient islamique. Il finit par se fixer à Konya ; Ğalāl al-Dīn avait alors 21 ans. Un groupe de mystiques se forma autour de Bahā' al-Dīn. Nous ne sommes pas très bien renseignés sur les pratiques et les doctrines de ce groupe. Il n'aurait pas pratiqué le *samā'* ni la danse, mais certains indices permettent de penser que la thèse de la Beauté de Dieu se reflétant dans le monde y était déjà enseignée. Après la mort de Bahā' al-Dīn, son disciple Burhān al-Dīn Tirmidhī prit la tête du groupe ; quelques années plus tard, Ğalāl al-Dīn lui succéda. Au début, les pratiques et les doctrines restèrent les mêmes qu'au temps de son père, jusqu'au jour où apparut à Konya un personnage mystérieux, Šams al-Dīn Tabrīzī. Derviche errant, d'origine inconnue, Šams-i Tabrīz était un soufi « ivre » et représentait un autre type de soufisme que le savant Bahā' al-Dīn Walad. Cette rencontre changea la vie de Ğalāl al-Dīn. Saisi d'une passion violente pour Šams, Mawlānā Ğalāl al-Dīn fut complètement subjugué. Il aurait adopté la forme d'extase mystique que celui-ci pratiquait ; enivré, il se serait mis à danser au moindre bruit rythmique. Ces récits des biographes appellent assurément une certaine réserve. Ce qui est sûr, c'est que désormais, le *samā'* devint le centre de la vie spirituelle de l'ordre ; c'est pour le *samā'* que furent composés les ghazals que son attachement passionné pour Šams inspira à Mawlānā. Ces ghazals furent même publiés sous le nom du

premier, sans que personne ait jamais douté de l'identité véritable de leur auteur : le disciple s'est identifié avec le maître : selon la doctrine constante des mystiques, le cheikh est pour le novice la voie qu'il doit emprunter pour parvenir à Dieu.

Certains, dans l'entourage de Rūmī, prirent ombrage de l'influence que Šams exerçait sur lui. Un beau jour, le derviche de Tabrīz disparut ; on apprit qu'il s'était réfugié à Damas et Mawlānā partit le chercher. Au bout d'un certain temps, Šams disparut une seconde fois, et pour de bon. On soupçonna un des fils de Ġalāl al-Dīn de l'avoir fait assassiner, mais la vérité ne fut jamais établie.

Tandis que le divan des poèmes lyriques de Rūmī lui fut inspiré par Šams-i Tabrīz, son autre œuvre majeure, le *Mathnawī*, fut conçue sous l'influence de la passion que le maître éprouva plus tard pour un autre derviche, Husām al-Dīn de Konya. La partie la plus connue du poème est son prologue, où le son du roseau éveille en l'homme la nostalgie de son origine et la passion d'amour qui révèle ses secrets. En six livres, des histoires se suivent dans un ordre qui n'obéit à aucun principe autre que celui d'association occasionnelle. Ces histoires ont une valeur symbolique évidente et leur ensemble constitue une somme du soufisme : on l'avait appelé « le Coran en persan ». Alors que les ghazals ont été composés pour être récités dans les séances du *samā'*, le *Mathnawī* se veut didactique : l'art du poète, qui est ici à son sommet, consiste à suggérer, en présentant des symboles, la réalité profonde des choses.

Mawlānā Ġalāl al-Dīn mourut en 672 de l'hégire ; son fils, Sulṭān Walad, lui succéda à la tête du groupe

des soufis qui s'était formé autour de lui. Il lui donna la forme d'un ordre organisé, avec des coutumes bien définies. Des séances de *samā'*, réglées selon un scénario immuable dans tous les détails, constituent la principale cérémonie en commun des Mevlevi, appelés « derviches tourneurs » par les voyageurs occidentaux. Jusqu'à la suppression des confréries par la République turque, leur centre se trouvait à Konya où, à côté du mausolée de Mawlānā et de Sultān Walad, résidait le grand maître de l'ordre, le Ālebi, qui était toujours un de leurs descendants. Des Mevlevi jouèrent un rôle important dans la vie politique, religieuse et culturelle de l'Empire ottoman.

L'œuvre poétique de Rūmī constitue un des sommets de la poésie mystique persane. Dans le genre de l'épopée mystique, il avait eu comme prédécesseurs Sanā'ī, au VI<sup>e</sup> siècle de l'hégire, et, un peu plus tard, Farīd ad-Dīn Attār. Le premier est l'auteur d'un poème intitulé *Hadīqat al-ḥaqā'iq* et de quelques autres moins importants ; au second, un nombre impressionnant d'œuvres sont attribués par la tradition. Ces poèmes se divisent en trois groupes qui diffèrent par la forme et par le contenu. Le premier comprend des pièces sûrement authentiques, *Mantiq al-ṭair*, *Ilahi-nāma*, *Asrār-nāma* et *Muṣibat-nama*. Dans un récit-cadre, important surtout dans le premier, sont réunis de petits récits portant sur les différents problèmes du soufisme et de la vie mystique. Un deuxième groupe comprend des épopées mystiques telles que *Uṣtur-nāma*, *Hailāğ-nāma* et *Ġawhar al-dhāt*, où Hallāğ et son gibet deviennent le symbole de l'amour divin et de l'union mystique. L'authenticité de ces poèmes est douteuse, mais non pas exclue : les

mêmes idées se retrouvent dans le *divan* lyrique, incontesté, et déjà Ġalāl al-Dīn Rūmī, qui aurait rencontré 'Attār dans sa jeunesse, disait que l'esprit de Ḥallāġ s'était incarné en lui. Le troisième groupe comprend quelques poèmes ultra-chiïtes dont l'attribution à 'Attār est sûrement fautive. À côté de cette œuvre poétique, 'Attār a laissé des ouvrages en prose, au premier rang desquels il faut mentionner la *Tadhkirat al-awliyā*, recueil de vies de saints qui a joui d'une immense popularité et a été traduit deux fois au moins en turc.

À partir de cette époque, peu nombreux sont les poètes persans qui n'ont pas reçu une empreinte soufie ; inversement, peu nombreux sont les mystiques de renom qui ne s'essayaient pas à écrire en vers. Quiconque a tant soit peu fréquenté les milieux soufis, sait avec quelle facilité les derviches improvisent les poèmes pour toute circonstance, séance du *dhikr* ou célébration d'une fête. Et, en dehors même de ces séances organisées, ils aiment à se rencontrer pour lire des extraits du Coran, discuter des *ḥaqā'iq* et réciter des poésies mystiques.

Mentionnons ici, parmi les poètes soufis les plus notables, Qāsim al-anwār, au début du ix<sup>e</sup> siècle de l'hégire ; son contemporain, Šah Ni'matullah Walī, dont se réclament la plupart des congrégations chiïtes ; le « dernier classique persan », 'Abd al-Raḥman Ġāmī, dans la seconde moitié du même siècle ; le génial poète indien Bedil au xii<sup>e</sup> siècle, qui composa des odes non seulement en persan, mais aussi en plusieurs dialectes indiens ; enfin, un siècle à peu près plus tard Nūr 'Alī Šāh qui, venu du Deccan, réimplanta le soufisme dans plusieurs régions de la Perse

et, presque de nos jours, Ṣafī 'Alī Šāh qui composa même en vers un commentaire du Coran.

A côté de cette poésie persane, il ne faut pas oublier la poésie soufie de langue arabe où nous ne mentionnerons qu'un nom, celui de 'Umar Ibn al-Farīd, un Égyptien contemporain d'Ibn 'Arabī dont les *qaṣīda*, de style difficile et volontairement obscur, ont été commentées d'un bout à l'autre du monde islamique.

Il existe une poésie soufie, peu connue en Occident, en sindhi, en panjabi, en ourdou, en bengali et en malais ; dans les langues iraniennes autres que le persan, le kurde, le gurani, le pashto. Mais soulignons surtout l'importance et la richesse de la littérature soufie en turc. Déjà au vi<sup>e</sup> siècle de l'hégire, un des premiers mystiques turcs, Aḥmad Yesewi, compose un recueil de courts poèmes en turc oriental, très apprécié à travers toute l'Asie centrale. En Anatolie, les plus anciens poètes d'expression turque sont déjà mystiques. Presque au début, quelques dizaines d'années après Mawlānā Ğalāl al-Dīn, apparaît un génie, Yunūs Emré, à qui se rattache une tradition populaire opposée à celle des Mevlevi de Konya, plus savante et plus fidèle à la langue persane ou, en tout cas, à la forme métrique arabo-persane.

Mentionnons encore quelques noms, dans l'une ou l'autre de ces traditions : au ix<sup>e</sup> siècle de l'hégire, Nesīmī, écorché vif à Alep pour ses idées ḥurūfies ; un demi-siècle plus tard, Khatā'ī, c'est-à-dire Šāh Ismā'īl Safavī, le fondateur de l'État chiite iranien, dont les poèmes, expression de ses sentiments chiites extrémistes, sont restés extrêmement populaires en Anatolie ; un demi-siècle plus tard encore, Pīr

Sultān Abdāl, mis à mort à Sivas comme émissaire safavide, dont les poèmes expriment une immense nostalgie de justice et l'amour passionné de la Divinité qui lui apparaît sous le triple nom de Allah, de Muḥammad et de 'Alī ; au même moment, les deux poètes classiques, Fuzulī de Bagdad et Lami'i ; au XI<sup>e</sup> siècle, le cheikh Khalwatī Niyāzī Miṣrī. Et, pour en venir à notre propre époque, nous ne pouvons pas mentionner Ismail Emré, « le nouveau Yunus Emré » qui, simple employé des chemins de fer, est connu pour ses improvisations mystiques.

Parmi les autres mystiques de l'époque qui s'étend de la mort d'Ibn 'Arabī à l'activité de Sarhindī, un des plus notables est 'Abd al-Karīm Ğilī qui vécut au début du IX<sup>e</sup> siècle de l'hégire, sans doute au Yémen. Sa vie est très peu connue. Il paraît avoir été un descendant de 'Abd al-Qādir Ğilānī et en tout cas appartenait à l'ordre des Qādirīya. Son principal ouvrage, *Al-Nāmūs al-a'zam*, n'a pas encore fait l'objet d'une étude critique et est très peu connu en Europe. Son livre le plus célèbre est *Al-Insān al-kāmil* où, après avoir esquissé une métaphysique apparentée à celle d'Ibn 'Arabī, mais indépendante de la sienne, il développe la conception de l'Homme Parfait.

D'autres soufis sont plus connus comme organisateurs et missionnaires que comme théoriciens originaux.

Bahā' al-Dīn Naqšband vécut au VIII<sup>e</sup> siècle de l'hégire, à Bukhara. Partant de traditions anciennes, sans doute courantes dans certains milieux de la Transoxiane et remontant en dernière analyse aux *malāmaliya* du Khurasan, il devint le fondateur d'une

congrégation dont le signe distinctif principal est le *dhikr* secret et dont les doctrines et les pratiques ne s'écartent de l'usage du commun des croyants que par un plus haut degré de spiritualisation. Dans les états ottomans, les Naqšbandiya furent relativement bien reçus par les milieux d'oulémas ; la résistance à la métaphysique d'Ibn 'Arabī fut grande dans leurs rangs et, nous l'avons vu, c'est à leur tradition que se rattache Sarhindī.

'Alī Hamadānī représente un soufisme assez différent. Initié à l'ordre *kubrawī*, il se fait de sa dignité et de son importance une opinion exagérée. Pour ses disciples, il devient ainsi « le second 'Alī » et une manifestation de l'Homme Parfait. Descendant du Prophète, initié à la *futuwwa* qui, à cette époque, est fortement imprégnée d'idées chiites, il contribue à l'évolution de son ordre dans un sens chiite, voire à la naissance d'une secte plus ou moins autonome. Deux générations après lui, dans le premier quart du ix<sup>e</sup> siècle, le *kubrawī* Muḥammad Nurbakhš se proclamera effectivement le Mahdī et l'imam attendu.

C'est encore entre l'Iran et l'Inde que s'exerce l'activité d'un troisième contemporain, Šāh Ni'matullah Walī. Descendant d'une famille du Fārs, Ni'matullah naquit à Alep. Après avoir reçu sa formation dans les écoles de Chiraz, il fit un pèlerinage à La Mecque où il rencontra le célèbre soufi et faqih chaféite, 'Abdallah Yāfi'ī dont il devint le disciple. Par Yāfi'ī, Ni'matullah se rattache à la tradition occidentale, au soufisme andalou et maghrébin, adhérant fermement aux idées d'Ibn 'Arabī, ainsi qu'en témoignent ses nombreux écrits. Ayant achevé son apprentissage à La Mecque, Ni'matullah se transporte en

Transoxiane, aux environs de Samarcande. Là, sur les montagnes environnantes, il s'adonne aux exercices ascétiques et gagne l'adhésion de nombreux nomades. Tīmūr prend ombrage de son influence et l'expulse du pays. Le mystique gagne Hérat, puis Māhān, près de Kerman, où il fonde un cloître. C'est là que se trouve encore aujourd'hui, avec son mausolée, le centre de l'ordre qui se réclame de lui. D'une façon peu claire, Ni'matullah gagna l'adhésion du souverain bahmanide du Deccan, Ahmad Šāh, en sorte que sa « voie » se propagea également aux Indes. Divisées en plusieurs branches qui n'ont pas plus de cent cinquante ans d'existence, les Gunābādī, les Dhū'l-riyāsatainī, les Safī-'Alī-šāhī notamment, les Ni'matullahīya sont actuellement chiïtes et constituent la congrégation la plus importante de la Perse ; mais, en attendant que des recherches aient fait la lumière sur sa personnalité, l'attitude personnelle du fondateur en matière confessionnelle est peu claire.

L'histoire du soufisme ne se termine pas avec le siècle qui a vu Ğilī, Naqšband, Hamadānī et Ni'matullah ; ni avec le siècle suivant où faisant pendant à Ğāmī déjà mentionné, l'Égyptien 'Abd al-Wahhāb Ša'rānī donne, pour le monde arabe, une série de manuels, compilations, certes, mais qui serviront de base à des générations de soufis, et où, en Iran même, 'Abd al-Razzāq Lāhīgī fournit, dans son commentaire du poème de Maḥmūd Šabīstarī, *Gulšan-i rāz*, une somme du soufisme d'inspiration plus ou moins chiïte ; ni avec celui où vit Sarhindī. Seulement, son visage change et acquiert les traits qu'il gardera presque jusqu'à nos jours. Le principal

en est le rôle important qu'y jouent dorénavant les congrégations.

Celles-ci se sont formées, à partir du vi<sup>e</sup> siècle de l'hégire, autour de maîtres célèbres. La plus ancienne est celle des Qādirīya ; une des plus récentes, qui n'a pas deux siècles d'existence, est celle des Sanūsīya dont nous avons vu les chefs, de nos jours, monter sur le trône de Libye. Le processus de formation est toujours le même : des disciples se rassemblent autour d'un maître à forte personnalité qui leur enseigne une discipline particulière, une forme de *dhikr* spéciale, des doctrines plus ou moins originales. Après sa mort, son enseignement est transmis oralement ou consigné par écrit, dans l'une des innombrables *Vies* de soufis que connaissent toutes les littératures du monde islamique. La maison-mère de l'ordre se trouve très souvent au mausolée même du fondateur, où réside son successeur ; mais la structure de l'ordre n'est pas toujours rigide et la centralisation est même plutôt exceptionnelle.

Ces ordres diffèrent entre eux par leur doctrine, par leur discipline, par leurs pratiques. Chacun représente une « voie » menant à Dieu, d'où leur nom de *ṭarīqa* (pl. *ṭuruq*). L'adepte est formé et, le moment venu, initié : on lui révèle alors la *silsila*, la chaîne initiatique, succession ininterrompue des maîtres depuis le temps du Prophète.

À partir du x<sup>e</sup> siècle de l'hégire, on peut être initié à plusieurs *salāsil*. Aussi bien aux Indes que dans les États ottomans, la coutume d'affiliation multiple se développe. On collectionne les diplômes, les *iğāza* des cheikhs des différentes *ṭuruq*, comme on collectionne ceux des oulémas avec qui on a lu les diffé-

rents ouvrages de jurisprudence. Il s'agit d'acquérir la connaissance de plusieurs méthodes d'approche vers Dieu, avant de choisir la plus appropriée. Un même cheikh, d'ailleurs, peut enseigner selon plusieurs méthodes et initier ses disciples à plusieurs congrégations à la fois. Il existe même une possibilité d'affiliation globale, d'admission simultanée dans deux ou trois *ṭarīqa*. Nous avons déjà vu le cas de Sarhindī, affilié à six congrégations au moins. A son époque et dans son milieu, cela n'avait rien d'exceptionnel.

Dans l'Iran safavide, au contraire, l'affiliation multiple a toujours été très mal vue et l'on voit même apparaître, à l'inverse, des spirituels qui, malgré leurs tendances mystiques, refusent l'affiliation au mouvement soufi ; l'exemple le plus notable a été fourni par quelques personnalités de l'école philosophique d'Isfahan, notamment par Mullā Muḥsin Faīdh Kāšānī.

Mais, même dominé par la pratique d'affiliation multiple, le soufisme maniéré de l'Empire ottoman a produit quelques personnalités marquantes. La plus connue sans doute est, au XII<sup>e</sup> siècle de l'hégire, celle du mystique syrien 'Abd al-Ġanī al-Nablūsī. Né et mort à Damas, Nablūsī a beaucoup voyagé, et a laissé une relation de ses voyages. Affilié à la fois aux Mevlevīya, aux Qādirīya et aux Naqšbandīya, il a écrit des traités sur ces congrégations. Mais il est surtout connu comme commentateur d'Ibn 'Arabī et d'Ibn al-Farīd. On a de lui également plusieurs petits écrits où il prend position sur certains points du droit et de la doctrine. Nous ne mentionnerons que son *Idah al-maqṣūd fi ma'nā waḥdat al-wuġūd*. Il

commence par constater que, parmi les gens de Dieu, il y a deux catégories, les oulémas et les mystiques. Les premiers basent leur science sur le raisonnement et l'étude des livres écrits, les seconds sur la découverte mystique et les exercices ascétiques ; les premiers ont pour objectif l'accomplissement des devoirs religieux, les seconds l'obtention de la contemplation de Dieu. D'où certains malentendus entre les deux groupes. Nablūsī s'élève avec force contre la représentation selon laquelle la *waḥdat al-wuḡūd* signifierait que Dieu est l'essence des créatures et les créatures l'essence de Dieu ; il maintient leur distinction absolue :

... Ce que signifie le *wuḡūd* par lequel tout existant existe, éternellement ou dans le temps, est plus facile à établir : il signifie que l'existant possible ne peut absolument pas se passer de l'Être éternel ; et que son *wuḡūd* est celui de cet Être. Certes, l'essence et la forme de l'être possible sont distinctes de celles de l'être éternel, ce sont bien deux (êtres) distincts, mais le *wuḡūd* par lequel ils existent tous les deux est unique ; en ce qui concerne l'Être éternel, il Lui vient de Son essence ; en ce qui concerne l'être créé dans le temps, il lui vient d'un autre. L'Éternel existe par un *wuḡūd* qui est la quintessence de son essence (*'ain dhātih*), le temporel par un *wuḡūd* qui est la quintessence de l'essence de l'Éternel. Mais l'Éternel n'est pas la quintessence de l'Essence du temporel, et le temporel n'est pas la quintessence de l'essence de l'Éternel, chacun d'eux est distinct de l'autre en ce qui concerne son essence et ses attributs, même s'ils ont en commun de se manifester par un *wuḡūd* unique et de persister par lui. Or, si le *wuḡūd* unique appartient à l'Éternel par Sa propre essence et au temporel par l'Éternel et non par sa propre essence, ce *wuḡūd* unique est, chez l'Éternel, un *wuḡūd* absolu selon une modalité on ne peut plus grande, et, chez le temporel, un *wuḡūd*

conditionné, selon une modalité qui convient au temporel, inférieure à la première selon une infériorité due au temporel, non à l'Éternel.

(Citée d'après le ms. 2266 de la bibliothèque des Awqāf d'Alep, copié en 1119 de l'hégire. L'original fut composé le vendredi 12 Ša'ban 1091 h.)

Telle est la conception de la *waḥdat al-wuḡūd* que professe Nablūsī et pour laquelle il invoque le patronage des maîtres comme Ibn 'Arabī, Ibn Sab'īn, Ibn al-Farīd et Abd al Karīm Ġilī. Malgré quelques différences — surtout terminologiques — elle n'est pas tellement éloignée de celle que proposa, un siècle plus tôt, Ahmad Fārūqī Sarhindī. Car, en défendant la pureté du message islamique, le soufisme a pu formuler sa métaphysique en des termes variables selon les cas, surtout lorsqu'il s'agissait de prendre ses distances à l'égard de mouvements inspirés par les religions étrangères ; mais le fond de la doctrine restait toujours le même, à savoir l'exaltation de la puissance absolue de Dieu, un amour ardent pour Dieu, la contemplation de Dieu en toutes choses. Jamais il n'a tourné au panthéisme, et la mystique musulmane est toujours restée fidèle à son inspiration coranique. Et, par-delà le Coran, à travers des formulations philosophiques d'allure néo-platonicienne, elle a toujours défendu la distinction établie par Parménide entre la Voie de la Vérité et celle de l'Opinion, entre le domaine de la Réalité et celui de la Métaphore. Car, pour le soufisme comme pour Goethe, *alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis*, « tout ce qui passe n'est que ressemblance ».

## NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Pour la présentation générale de la montée chiite et de la réaction sunnite aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles de l'hégire, voir l'introduction de M. LAOUST à son édition de la *Profession de foi d'Ibn Batta*, Damas, 1958.

Le *Kitāb al-tuma'* de SARRĀĠ fut édité par Nicholson, en 1914, avec une traduction anglaise abrégée. Du *Qūt al-qulūb*, on possède une édition égyptienne, Le Caire, 1932, où certains passages semblent abrégés. Le *Kitāb al-ta'arruf* fut publié par ARBERRY, au Caire, en 1934 ; la traduction anglaise parut l'année suivante à Cambridge ; le commentaire de Mustamlī fut lithographié en 1912, à Cawnpore.

Du *Ṭabaqāt al-sūfiya*, il existe deux éditions, Nūr al-Dīn Šariba, Le Caire, 1952 ; et J. Pedersen, Leiden et Paris, 1960. Pour la *Hilyat al-awliyā*, voir plus haut. Les *Ṭabaqāt* de HARAWĪ n'ont pas encore été publiées ; des *Nafahāt al-uns*, il existe plusieurs éditions, la dernière en date est celle de M. Tawhīdīpūr, Téhéran, 1337, h. s.

Le *Kaṣf al-mahjūb* fut publié par Žukovskij, à Léninegrad, en 1926, réimpression photomécanique, 1336, h. s. ; traduction anglaise par NICHOLSON, Londres, 1908 ; dernière réimpression 1958. La *Risāla* de QUŠAIRĪ fut publiée à plusieurs reprises au Caire.

Sur Ghazālī, à consulter maintenant les deux ouvrages de P. JABRE, *La notion de la Ma'rifa selon Ghazali*, Beyrouth, 1958, et *La notion de la certitude selon Ghazali*, Paris, 1958. Par son essai d'explication cohérente de la pensée de Ghazālī, Jabre s'oppose aux essais plus anciens qui y voyaient une juxtaposition de plusieurs systèmes mal assimilés. Cf., en ce sens, encore, F. RAHMAN, *Prophecy in Islam*, London, 1958. Une autre tendance des recherches actuelles sur Ghazālī est d'éliminer du *corpus ghazalianum* un certain nombre d'écrits reconnus apocryphes. Voir en premier lieu, BOUYGES et ALLARD, *Essai de chronologie des œuvres d'al-Ghazali*, Beyrouth, 1959, ainsi que les articles de M. MONTGOMERY WATT. Pour l'arrière-plan batinite de l'œuvre d'al-Ghazālī, voir encore CHELHOT, « Al-Qistas al-Mustaqim » et la connaissance rationnelle chez Ghazali, *Bulletin d'Etudes orientales* 15, 7-98. Pour les études plus anciennes, voir notamment J. OBERMAN, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis*, Leipzig-Wien, 1921 ; ASIN-PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel*, Madrid-Grenada, 1934-1941 ; WENSINCK, *La pensée d'al-Ghazali*, Paris, 1940 ; M. SMITH, *Al-Ghazali the Mystic*, London, 1944.

Les *Bawāriq al-ilma'* d'Ahmad GHAZĀLĪ furent édités par J. ROBSON, *Tracts on Listening to Music*, London, 1938 ; ses

aphorismes sur l'amour par H. RITTER. — Une édition complète des œuvres de 'Ain al-qudhât Hamadânî est en cours à Téhéran, par les soins de M. 'Afif Oseirân.

Le plus grand spécialiste de Suhrawardî šaikh al-īsrāq est M. Henry Corbin, qui a jusqu'ici publié deux volumes de ses œuvres (Istanbul, 1945 et Téhéran, 1952).

Les 'Awārif al-ma'arif de 'Umar SUHRAWARDĪ ont été imprimées plusieurs fois en marge de l'*Ihyā* de GHAZĀLĪ ; une édition séparée a paru au Caire en 1938.

Nagm al-Din Kubrā a fait objet d'une étude exhaustive de la part de M. Fritz MEIER, dans la préface allemande à son édition, des *Fawā'ih al-ġalāl*, Wiesbaden, 1957. J'ai publié, pour ma part, quatre autres de ses traités, *Annales islamologiques* I, 1-78, où sont signalés d'autres traités inédits. La *Tuhfat al-barāra* de BAGDĀDĪ doit être publiée. Le *Miršād al-'ibād* de DĀYA a été publié à trois reprises au moins à Téhéran, pour la dernière fois en 1338 h.

Les œuvres de Rūzbihān BAQLĪ sont en cours de publication à la Bibliothèque iranienne par les soins de MM. Corbin et Moïn.

La première édition critique d'un ouvrage de NASAFĪ a été donnée par moi, *Le Livre de l'Homme Parfait*, Téhéran-Paris, 1962.

Sur Ibn 'Arabī, voir NYBERG, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*, Upsal-Leiden, 1918 ; ASIN PALACIOS, *El islam cristianizado*, Madrid, 1931 ; AFIFI, *The Mystical Philosophy of Muhyi 'l-Din Ibn al-'Arabi*, Cambridge, 1938, ainsi que dans son commentaire à l'édition critique des *Fuṣūṣ*, Le Caire, 1948. Sous l'influence de Nicholson, Afifi a vu en Ibn 'Arabī un panthéiste et dans la doctrine de la *waḥdat al-wuġūd* la négation de la transcendence divine. Cette interprétation a provoqué des réactions de divers côtés. Le théologien égyptien Taha 'Abd al-Bāqī Surūr a réfuté cette manière de voir avec beaucoup de passion, en refusant de faire une distinction ici entre Ibn 'Arabī et les autres mystiques ; de son côté, dans son *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, M. CORBIN a refusé de voir du panthéisme chez Ibn 'Arabī, dont il accentue le caractère gnostique et les connexions chiïtes. — Il existe une traduction française, partielle, des *Fuṣūṣ*, *La Sagesse des Prophètes*, par M. Titus BURCKHARDT.

Ibn TAIMĪYA attaque Ibn 'Arabī notamment dans son écrit *Al-radd al-aqwam 'alā mā fi kitāb Fuṣūṣ al-ḥikam*, ap. *Magmū'a rasā'il*, Le Caire, 1324 h.

Sur Simnānī voir, à part l'article de M. MEIER dans la nouvelle édition de l'*Encyclopédie de l'Islam* et l'article de M. CORBIN cité plus haut, mon étude, *Les Kubrawiya entre sunnisme et chiïsme aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles de l'hégire*, *R (vue des) E (tudes) I (islamiques)*, 29, 1961, 61-142.

Sur Sarhindī, voir Burhān Ahmad FĀRUQĪ, *The Mujaddid's*

*Conception of Tawhid*, Lahore, 1940 ; Aziz AHMAD, Religious and Political Ideas of Shaikh Ahmad Sarhindi, *Rivista degli studi orientali*, 36, 1961, 259-270 ; voir aussi, du même, Akbar, hérétique ou apostat ?, *J.A.*, 1961, 21-38. Sur Walīyullah, BAUSANI, Note su Shah Waliullah di Delhi, *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n. s. 10, 1961, 93-147.

Sur Ġalāl al-Dīn Rūmī, l'ouvrage le mieux informé est celui de M. Abdūlbakī GÖLPINARLI, *Mevlana Celaleddin*, 3<sup>e</sup> éd., Istanbul, 1959. Voir aussi du même auteur, *Mevlanadan sonra Mevlevilik*, Istanbul, 1953. Le *Mathnawī* a fait l'objet d'une édition critique, accompagnée d'une traduction anglaise et du commentaire dus à Nicholson. La première édition critique du *Divān-i Kabīr* (plus connu sous le nom de *Divān-i Šams-i Tabriz*), due à M. Furūzānfarr, vient de paraître à Téhéran.

Parmi les biographies des premiers Mevlevīs, la *Risāla-i Sipahsālār* a été publiée par M. Sa'īd Naficy, Téhéran, 1947 ; les *Manāqib al-'arīfīn*, d'ĒFLĀKĪ, jadis traduits en français par HUART sous le titre *Les saints des derviches tourneurs*, sont désormais accessibles dans une édition critique préparée par M. Tahsin YAZICI, Ankara, 1960.

Sur 'Attār, voir notamment le livre de M. Helmut RITTER, déjà cité, *Das Meer der Seele*, ainsi que les derniers articles de la série *Philologica, Oriens*, XI ss. Sur les épopées « hallāgiennes » qui lui sont attribuées, MASSIGNON, L'œuvre halladjienne d'Attar, *R.E.I.* 14. Le *Manīq al-tair* a été traduit au siècle dernier par GARCIN DE TASSY ; une traduction française du *Ilāhī-nāma* vient de paraître, par M. Fouad ROUHANI, Paris, 1961.

Les trois biographies principales de Šāh Ni'matullah Walī ont été réunies par M. Jean AUBIN, *Matériaux pour la biographie de Šāh Ni'matullah Walī Kermānī*, Téhéran-Paris, 1956.

Sur Yunus Emrē, voir en dernier lieu A. SCHIMMEL, *Nu-men*, 1961.

*Al-Insān al-kāmil* de ĠİLĪ a été étudié par IQBAL, *The Development of Metaphysics in Persia* ; NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921 ; CORBIN, *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris, 1960. Traduction française partielle par Titus BURCKHARDT, *L'homme universel*, Lyon. Un autre écrit de ĠİLĪ a été publié, d'après un manuscrit de Bagdad, par M. E. BANERTH, *Das Buch der vierzig Stufen von 'Abd al-Karīm al Ġili*, Vienne, 1956. Cet ouvrage constitue un résumé commode de la métaphysique de son auteur. L'éditeur est enclin à l'interpréter dans le sens de la *waḥdat al-šuhūd*, et se demande s'il y a jamais lieu de parler de panthéisme dans le soufisme ; en quoi il a sans doute raison.

Pour Bahā' al-Dīn Naqšband, voir mon article de *R.E.I.* 27, cité plus haut... J'ai préparé une édition critique des textes relatifs à sa vie et à sa doctrine, mais qui est encore inédite.

Pour 'Ali Hamadāni, voir maintenant TEUFEL, *Eine Lebensbeschreibung des Schiichs 'Ali-i Hamadani*, Leiden, 1962, ainsi que mon article dans *R.E.I.* 29.

Le traité de Nablūsī sur la *wahdat al-wuġūd* a été édité dans la revue *al-Mašriq*, par le R. P. KHALIFÉ.

Institut kurde de Paris

## TABLE DES MATIÈRES

---

	PAGES
AVERTISSEMENT .....	1
CHAPITRE PREMIER. — <i>La préhistoire</i> .....	3
Note bibliographique .....	22
CHAPITRE II. — <i>Les origines</i> .....	27
Note bibliographique .....	50
CHAPITRE III. — <i>L'essor</i> .....	51
Note bibliographique .....	83
CHAPITRE IV. — <i>La maturité</i> .....	85
Note bibliographique .....	123

Achévé d'imprimer en février 1982  
sur les presses offset  
de l'Imprimerie Corbière et Jugain  
à Alençon (Orne)  
Dépôt légal : février 1982

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

*Ouvrages parus :*

- Zhao Bichen : *Alchimie et Physiologie Taoïste.*
- An Nawâwi : *Les Quarante Hadiths (Les Traditions du Prophète).*
- Pierre Loïy : *Les Commentaires esoteriques du Coran d'après Qâshânî.*
- *Les Entretiens de Mazu, Maître Chan du VIII siècle.*
- Eliot Deutsch : *Qu'est ce que l'Advaita Vedanta ?*
- Toshihiko Izutsu : *Unité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique.*
- Hermès (nouvelle série) : *Les voies de la Mystique.*
- Hermès (nouvelle série) : *Le vide dans les traditions d'Orient et d'Occident.*
- Ibn 'Ata' Allâh : *Traité sur le nom ALLAH*

*A paraître :*

- Ibn 'Arabi : *L'Arbre du Monde.*
- Jâmi : *Les Jaillissements de Lumière*
- Sri Nisargadatta Maharaj : *Je Suis*

La Mystique (au sens étymologique du terme, c'est-à-dire : connaissance des mystères) est une des composantes essentielles de l'Islam, à tel point qu'il est difficile d'aborder la tradition islamique sans se référer à elle.

Dans cet ouvrage, le professeur Molé, spécialiste des religions du Moyen-Orient, et chargé de recherches au C.N.R.S., traite des origines si controversées de la Mystique musulmane ou Soufisme et décrit d'une manière toute nouvelle les méthodes, principes et figures les plus caractéristiques de la vie intérieure de l'Islam, telle qu'elle a été expérimentée par les mystiques musulmans du VII<sup>e</sup> siècle à nos jours.

L'auteur a adjoint à son ouvrage plusieurs traductions inédites qui illustrent et mettent en valeur les divers aspects de ce sujet si essentiel en Islam.