

Eva de Vitray-Meyerovitch

Anthologie du soufisme



Islam/Sindbad

Qui sont ces soufis dont le nom vient de la laine dont ils se vêtaient ? Il y a un appel. Il y a un désir. Le feu intérieur exalte l'être qui entre dans la Voie. Le soufisme, c'est l'expérience spirituelle qui, d'étape en étape, élève le disciple. Marcher sur les traces des maîtres, suivre le secret des prophètes et des sages, méditer et pénétrer le sens caché du Qor'ân : alors la Vérité se dévoile, plus rien ne sépare le soufi de l'Etre essentiel. Le monde est vécu comme le miroir l'Un. Des séances de remémoration exaltent, à travers musique et danse, l'Union suprême.

Apporter une première connaissance de la mystique musulmane — une initiation —, c'est la richesse de cette anthologie qui rassemble les plus grands témoignages de toutes les époques et de tous les pays : du savant au populaire : de l'enseignement de Ghazâlî à la légende indonésienne, des chants de Rûmî à la poésie peule, de la gnose d'Ibn ul-Arabî à la prière du Haut-Atlas, des invocations de Yunus Emre à la pensée d'Iqbal. Un trésor spirituel.

Eva de Vitray-Meyerovitch est membre du CNRS, professeur à l'Université d'Al-Azhar et à l'Université du Caire. Elle a consacré deux essais au soufisme : "Mystique et poésie en Islam" et "Rûmî et le soufisme." De Rûmî, fondateur de la confrérie des Derviches tourneurs, elle a traduit "Le Livre du Dedans" et les "Odes mystiques", et d'Iqbal, philosophe, poète et homme d'Etat pakistanais, "Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam", "Le Livre de l'Eternité" et "Le message de l'Orient."

Eva de Vitray-Meyerovitch

Anthologie du soufisme



Sindbad
1 et 3 rue Feutrier
Paris 18

Du même auteur

Mystique et poésie en Islam
Paris, 1973, 2^e éd., Desclée de Brouwer éd.

Rûmi et le soufisme
Paris, 1977, Le Seuil éd.

Traductions

Mohammed Iqbal
Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam
préface de Louis Massignon
Paris, 1965, Librairie d'Amérique et d'Orient-Adrien Maisonneuve éd.

Mohammed Iqbal
Le Message de l'Orient
traduction en collaboration avec M. Achena
Paris, 1956, Les Belles Lettres éd.

Mohammed Iqbal
Le Livre de l'Éternité
traduction en collaboration avec M. Mokri
Paris, 1962, Albin Michel éd.

Rûmi
Odes mystiques
traduction en collaboration avec M. Mokri
Paris, 1973, Klincksieck éd.

Rûmi
Le Livre du Dedans
Paris, 1975, Sindbad éd.

Introduction

La diversité de la transcription est due à la variété des systèmes adoptés par les traducteurs; cette diversité est également due aux différences de prononciation (arabe, turc, persan, etc.).

Seuls les titres entre « » sont les titres originaux des extraits choisis. Bien entendu ces extraits n'en comportaient généralement pas, mais les textes sont ordonnés de telle sorte qu'ils apportent une connaissance progressive du soufisme, une première initiation à la mystique musulmane; d'où leur titrage.

Certains textes — publiés dans une autre langue que le français, ou parfois jamais édités — ne comportent pas, dans la note qui en indique la source, de nom de traducteur : l'auteur de cette Anthologie les a traduits. Nous remercions les éditeurs qui nous ont accordé des droits de reproduction.

L'Éditeur.

Toute anthologie se veut offrande et partage : d'un savoir, d'une esthétique, parfois d'une intériorité. Elle s'organise — au prix de refus souvent cruels — en fonction d'une idée directrice qui la structure, tendant à donner une vue d'ensemble de l'œuvre d'un écrivain, d'une époque, d'une culture, ou d'un genre.

Notre propos était quelque peu différent. Les textes que nous avons choisis — avec, là aussi, les joies et les regrets que comporte ce terme ambivalent — ne sont pas représentatifs d'un pays déterminé ou d'un moment donné : s'ils le sont, ce n'est pas sous cet éclairage qu'ils ont été réunis. Bien plutôt, nous avons cherché à en faire comme autant de jalons, d'indices, sur une voie spirituelle, afin qu'ils retracent un itinéraire suivi depuis treize siècles par des centaines de millions d'hommes de Tanger à Djakarta, du Caire à Lahore. Une chose frappe dès l'abord : l'unité profonde sous-jacente à une si grande diversité de temps et de lieux. Les langues du monde musulman : arabe, persan, turc, et aussi javanais, pashtou, ourdou, oualof, peul, serbo-croate, d'autres encore, peuvent différer : le « langage », lui, varie très peu. Et jamais sur l'essentiel.

Le Qor'ân désigne la « variété des parlers et des peuples » comme l'un des signes de Dieu. Mais il dit aussi que la Réalité ultime, au-delà de cette multiplicité, est Une, Unique, Pérenelle.

Diversité des races et des langues, et donc diversité des sensibilités au niveau de l'expérience. De même que les lois de la nature sont immuables, mais se manifestent dans des climats changeants, de même l'Islam éternel et immuable nous apparaîtra sous maints aspects. Ainsi, une mosquée de Casamance, de Cordoue ou d'Istanbul, ou même ces humbles cercles de pierres qu'on trouve dans le désert, refléteront-elles cette intention — *niya* — qui confère sa valeur spirituelle et sa validité légale à chaque acte de la vie musulmane, et que symbolise, dans le temps et dans l'espace, son orientation géographique et spirituelle : construites autour, et en fonction de la qibla, c'est-à-dire de l'orientation vers la Mecque, elles se situent par rapport à une Transcendance qui ne se peut imaginer ou représenter. Si la disposition et l'ajustement des matériaux représentent les conceptions de l'architecte, et donc la vision particulière à une époque, si l'écriture des versets qoraniques gravés dans la pierre, le marbre ou le stuc, varie de style, le contenu en est transhistorique, c'est une parole intemporelle.

La culture musulmane tout entière est faite de ces apports convergents : elle a recueilli l'héritage de la Grèce : Arabes, Syriens, Persans, Turcs, Espagnols, Égyptiens, Africains, vinrent l'enrichir sans détruire cette homogénéité qui lui confère sa couleur propre, et cela malgré le déplacement au cours des siècles des grands foyers de culture : Koufa et Basra, au 8^e siècle, Bagdad puis le Caire à partir du 9^e, sans oublier ces grands centres d'Afrique du Nord d'où rayonnaient la science et la foi, ni la contribution si importante de l'Iran, de l'Inde, des Ottomans.

Partout, nous retrouverons un certain nombre de constantes, qui conditionnent et reflètent à la fois une vision du monde : une mentalité commune, forgée en premier lieu par la médiation de la parole révélée et des Traditions inspirées. On pourrait s'exercer à retrouver en filigrane, sous tous les textes que nous citons, si différents soient-ils par leur origine, le souvenir précis ou la réminiscence vague de versets du Livre Saint ou de Dits du Prophète. Et lorsque l'idiome usité n'est pas l'arabe, c'est pourtant à la langue liturgique de l'Islam que se font toutes les références, conscientes ou inconscientes : soit que l'on traduise, librement ou non ; soit, que, plus profondément encore, cette

parole vécue ait informé l'esprit à un niveau situé au-delà des paroles. Un ami musulman me parlait un jour de sa pieuse aïeule qui, née dans un pays non arabophone, déplorait de ne pas saisir le sens des versets qoraniques qu'elle avait répétés, heure après heure, tout au long d'une vie. Son petit-fils lui en ayant expliqué quelques passages, elle s'était exclamée toute joyeuse : « Mais c'est exactement cela que j'avais toujours compris ! » Puissance de proclamation et d'interpellation d'un texte dont la beauté incomparable et inimitable constitue le seul miracle — *i'jâz* — revendiqué par l'Islam, certes ; mais il s'agit de bien autre chose encore : d'un pouvoir de transformation, de transmutation ; et peut-être certaines pages de cette anthologie laisseront-elles apparaître ce que les soufis conçoivent, ou plutôt ce dont ils vivent, quand ils font allusion à ce point vierge de l'âme qui reçoit la Connaissance.

Qui sont ces soufis, c'est-à-dire ceux qui pratiquent le *tasawwuf*, la mystique musulmane, et dont l'appellation tire son origine de la laine — *sûf* — dont ils se revêtaient par humilité ? Eux-mêmes se défendent d'expliquer de façon discursive ce qui est avant tout une intériorisation vécue d'un donné traditionnel. Car — et c'est un point important — il n'est de soufis véritables que ceux qui se conforment, non seulement à l'esprit, mais aussi à la lettre du message divin et donc aux prescriptions qu'il enjoint. Nous citons quelques-unes des définitions proposées par des traités de soufisme : elles laissent entrevoir que la « science » recherchée est à l'opposé d'un « savoir », qu'elle ne s'obtient, la grâce aidant, qu'au terme d'une pratique dont les étapes sont précisées.

Que le soufisme soit fondamentalement islamique, nul n'en saurait douter, en dépit des affiliations plus ou moins arbitraires qui lui sont attribuées par l'orientalisme occidental. Il suffit pour le prouver de se rappeler ce que nous venons de dire : c'est la méditation approfondie et la pratique fervente des données de la foi musulmane qui ont, toujours et partout, servi d'aliment à cette tradition spirituelle. La critique s'est efforcée de rechercher quelle influence auraient pu exercer sur le *tasawwuf* le néo-platonisme, le védanta, la gnose ou le christianisme. Il est certes loisible de comparer des structures et des attitudes ; quelle que soit la dénomination confessionnelle à laquelle il se

rattache, l'orant prie toujours le même Dieu et s'adresse à Lui avec de pauvres mots humains. Il serait étonnant que des pèlerins n'empruntent pas, occasionnellement, les mêmes sentiers. Mais ce n'est pas de cela dont il est ici question.

Les textes que nous avons rassemblés montreront, nous l'espérons, le caractère profondément original de cette mystique. Aussi bien, avons-nous voulu inviter à un dépaysement, à un décentrement spirituel.

L'un des plus grands maîtres spirituels du soufisme, Djalâl ud-Dîn Rûmî — cet extraordinaire voyant qui parlait, au 13^e siècle, de l'atome en des termes que ne désavouerait pas un physicien nucléaire — nous raconte, dans sa vaste théodicée, le Mathnavî, une parabole qui vient illustrer notre dessein. Un certain 'Alî de Bagdad, nous raconte-t-il, ayant dilapidé son héritage et prié Dieu de l'aider, vit en songe qu'un trésor était caché dans le sol, en un certain endroit de la ville du Caire. Il se rendit donc dans cette ville, reconnut le lieu qu'il avait aperçu en rêve, et se préparait à creuser la terre quand une patrouille de police l'arrêta et finit par lui faire avouer que s'il rôdait dans les rues en dépit du couvre-feu, c'était pour rechercher un trésor vu en songe. Le lieutenant de police se moqua de lui. « Je vois, lui dit-il, que tu n'es pas un voleur, mais un imbécile. Moi, j'ai bien souvent rêvé que chez un certain 'Alî, demeurant dans telle maison, telle rue, de Bagdad, un trésor était enfoui. Suis-je aussi fou que toi pour faire un tel voyage ? » 'Alî, rentré chez lui, découvrit dans sa propre demeure les richesses qui mettaient fin à sa misère. Mais il lui avait fallu s'expatrier pour les découvrir.

Au terme du périple auquel nous vous convions, peut-être trouverons-nous le trésor de sagesse et d'amour caché au plus secret d'une culture qui ne nous est pas familière. Ceci vaut pour chaque pèlerinage ; à plus forte raison quand il s'agit de l'Islam, objet, depuis des siècles, d'une méconnaissance bien plus dangereuse que l'ignorance. Sans même parler des jugements simplistes qui nous heurtent à tout moment (« l'Islam, c'est la religion des Arabes » ; ou « celle de la guerre sainte », etc.) nous n'en voulons pour exemple que cette affirmation reprise à l'envi : Dieu serait, pour le musulman, un despote arbitraire et terrible. Il suffirait pourtant, au lieu de se reporter sans cesse à des ouvrages désuets et polémiques, de lire ou d'écouter un seul

instant les textes, les prières islamiques, pour y entendre la voix même de la tendresse, de la compassion, de la miséricorde : n'est-ce pas par ces attributs qu'Allâh Se désigne Lui-même dans le Qor'ân ?

Sur ce chemin spirituel, nous avons indiqué de notre mieux quelques points de repère : une certaine notion du temps, des prescriptions d'ascèse, le saint, la mort, la joie, la mise au diapason de la beauté dans un cosmos sacralisé, une psychologie transcendente ; et, embrassant le tout, l'unité de Dieu, l'unicité de l'existence, et donc l'universalisme essentiel de l'Islam.

D'un bout à l'autre de l'immense aire territoriale que recouvre l'Islam et qu'habitent aujourd'hui 800 millions de croyants, de grandes voix se font écho, comme ces appels à la prière qui se répondent, d'un minaret à l'autre, au Caire comme à Dakar, à Fès ou Djakarta. Tel le muezzin qui répète à sa communauté qu'il convient de préférer l'office religieux au sommeil, ces voix qui se sont tues s'efforcent de tirer les âmes endormies de l'insouciance et de l'oubli : elles sont porteuses d'éveil. Nous avons demandé à ces hérauts quel était leur message, et pour cela nous avons groupé leurs réponses, selon des thèmes, et non d'après un ordre chronologique, géographique ou linguistique. Des notes, placées en fin de volume pour ne pas distraire l'attention, rappelleront brièvement les biographies des soufis qui nous ont ainsi parlé, et éclaireront, si besoin est, certaines des expressions employées dans ce vaste contrepoint. Nous avons le bonheur de pouvoir présenter des textes importants, pour la plupart inédits — nous les avons généralement traduits pour la première fois — ou très difficiles d'accès (ouvrages anciens, épuisés, etc.). Nous avons conscience de l'imperfection inhérente à la traduction, trop heureux si nous avons pu cependant laisser transparaître quelque chose de la beauté, de la profondeur, de ce qui nous est offert.

Aussi bien, le rôle des soufis n'est-il pas de guérir les cœurs et d'éliminer tout ce qui voile l'œil intérieur. Ils s'efforcent d'établir leur demeure en l'Esprit, devant la Face de Celui qui est la Très Haute Vérité, jusqu'à ce qu'ils soient, par Lui, retirés de tout ce qui est autre ; leurs essences étant éteintes en Son Essence et leurs qualités en Ses Qualités. Parmi eux, les gnostiques, ceux qui ont atteint le but de leur voyage, sont, après

les Prophètes, au plus haut degré de la perfection humaine¹.
Car ils transmettent, comme le dit admirablement l'un des plus
grands d'entre eux² : « Cette Lumière secourable qui est
l'origine de toute naissance. » E. de V. M.

Sommaire

Le soufisme / *tasawwuf*
L'homme capable de Dieu
L'appel de Dieu
La Voie / *tarîqa*

1. L'enseignement
2. La connaissance / *ma'rifa*
et la contemplation / *mushâhada*
3. L'expérience spirituelle
4. L'amour divin
5. Le langage soufi

La vie spirituelle

1. La prière
2. La mémoration de Dieu / *dhikr*
3. Le concert spirituel / *samâ'*
4. La sympathie universelle
5. Vies et coutumes des soufis
6. L'amour des êtres

La mort physique et la « mort » mystique / *fanâ'*

L'unité divine / *tawhîd*

et l'unicité de l'être / *wahdat al-wujûd*

Le symbolisme du voile

Le monde, miroir de Dieu

L'homme parfait

1. Explication du mot « soufi », par Muhammad 'Abduh, le grand réformateur et penseur d'Égypte (dont il fut le grand mufti) (1849-1905) dans son édition des *Maqâmat de Badi'az-Zamân al-Hamadhânî*.

2. Djalâl ud-Dîn Rûmî : *Odes Mystiques*, traduction d'Eva de Vitray-Meyero-vitch et Mohammed Mokri, Paris, 1973, éd. Klincksieck, ode 1003.

Le soufisme / *tasawwuf*

Cœur vivant de l'Islam, au sein duquel le lien entre maître et disciple réactualise, par le contrat de deux volontés, le pacte remontant au Prophète par la silsila, chaîne initiatique, elle-même symbole de la dépendance de l'âme vassale envers son Seigneur¹; intériorisation vécue d'un donné révélé, conjointement à l'observance fidèle des pratiques rituelles : certes le tasawwuf, c'est cela.

Veut-on tenter d'en cerner les contours ? Les traités, tant arabes que persans, vont en donner d'innombrables définitions. Le plus ancien, celui d'al-Hujwîrî, en rappelle quelques-unes :

Le Messager de Dieu a dit : « Celui qui entend la voix des soufis — *ahl at-tasawwuf* — et ne dit pas « amen » à leur prière est devant Dieu au nombre des insouciantes. » La véritable signification de ce nom, ajoute Hujwîrî, a fait l'objet de bien des discussions et de nombreux livres ont été rédigés à ce sujet. Certains affirment que le soufi est ainsi appelé parce qu'il porte un vêtement de laine — *jâma'i sūf* —; d'autres, parce qu'il est au premier rang — *saff-i auwal* —; d'autres encore, que ce nom provient de ce que les soufis prétendent appar-

1. Cf. *Mystique et Poésie en Islam*, par Éva de Vitray-Meyerovitch, Desclée de Brouwer éd., Paris, 1973, 2^e éd., p. 9.

tenir aux *ashâb-i suffa*, puisse Dieu être satisfait d'eux² ! Enfin, certains déclarent que son étymologie est *safâ* (la pureté). Ces explications du sens véritable du soufisme sont loin d'être satisfaisantes, bien que chacune d'elles s'appuie sur des raisonnements subtils...

Le traité conclut :

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

Ce nom n'a pas de racine répondant aux exigences de l'étymologie, car le soufisme est trop sublime pour être dérivé; or, la dérivation d'une chose par rapport à une autre nécessite une homogénéité. Tout ce qui existe est l'opposé de la pureté — *safâ* — et les choses ne proviennent pas de leurs contraires. Pour les soufis, la signification du soufisme est plus claire que le soleil et n'appelle aucune explication ou indication. Donc, le monde entier en est l'interprète, qu'il reconnaisse ou non la dignité de ce nom... *La pureté (safâ) est un état de sainteté, et le tasawwuf consiste à tenter sans se plaindre de se conformer à la pureté (hikâyat li'l-safâ bilâ shikâyat)*³.

Les définitions proposées par les grands maîtres du soufisme ne constitueront donc que des approches, puisqu'il y a autant de « voies » que de pèlerins, et l'âme ne perçoit que ce qu'elle est capable de saisir. A la suite de Ghazâlî, Djalâl ud-Dîn Rûmî illustre cette vérité fondamentale par une parabole.

2. Ce terme désigne un certain nombre des premiers compagnons du Prophète qui demeuraient dans sa mosquée, à Médine, et avaient renoncé au monde pour se consacrer à la prière.

3. Al-Hujwiri, *Kashf al-mahjûb* (« Le dévoilement... »), trad. R.A. Nicholson, p. 30 sq.

Parabole de l'éléphant

Différend au sujet de sa description et de sa forme.

Des Indous avaient amené un éléphant; ils l'exhibèrent dans une maison obscure.

Plusieurs personnes entrèrent, une par une, dans le noir, afin de le voir.

Ne pouvant le voir des yeux, ils le tâtèrent de la main.

L'un posa la main sur sa trompe; il dit : « Cette créature est telle un tuyau d'eau. »

L'autre lui toucha l'oreille : elle lui apparut semblable à un éventail.

Lui ayant saisi la jambe, un autre déclara : « L'éléphant a forme de pilier. »

Après lui avoir posé la main sur le dos, un autre dit : « En vérité, cet éléphant est comme un trône. »

De même, chaque fois que quelqu'un entendait une description de l'éléphant, il la comprenait d'après la partie qu'il avait touchée.

Leurs affirmations variaient selon ce qu'ils avaient perçu : l'un l'appelait *dal*, l'autre *alîf*⁴.

Si chacun d'eux avait été muni d'une chandelle, leurs paroles n'auraient pas différé.

L'œil de la perception est aussi limité que la paume de la main qui ne pouvait cerner la totalité (de l'éléphant).

L'œil de la mer est une chose, l'écume en est une autre; délaisse l'écume et regarde avec l'œil de la mer.

Jour et nuit, provenant de la mer, se meuvent les flocons d'écume; tu vois l'écume, non la mer. Que c'est étrange!

Nous nous heurtons les uns contre les autres comme des barques; nos yeux sont aveuglés; l'eau est pourtant claire.

O toi qui t'es endormi dans le bateau du corps, tu as vu l'eau; contemple l'Eau de l'eau.

4. Ces deux lettres de l'alphabet arabe, respectivement *d* et *a*, ont, la première la forme d'un angle, la seconde d'un trait vertical.

L'eau a une Eau qui la pousse, l'esprit un Esprit qui l'appelle⁵.
Djalâl ud-Dîn Rûmî

Du soufisme, définitions

Dhû'l-Nûn l'égyptien a dit : « Le soufi est celui dont le langage, quand il parle, reflète la réalité de son état, c'est-à-dire qu'il ne dit rien qu'il n'est pas, et quand il est silencieux sa conduite explique son état, et son état proclame qu'il a brisé tous les liens de ce monde. »

Abû'l-Hasan Nûrî a dit : « Le soufisme est le renoncement à tous les plaisirs égoïstes. » Ce renoncement est de deux sortes : formel et essentiel. Si l'on renonce à un plaisir et qu'on trouve un plaisir dans ce renoncement, c'est là un renoncement formel; mais si le plaisir renonce à lui, alors le plaisir est annihilé, et c'est là un cas de contemplation véritable — *mushâhada* —⁶. C'est pourquoi le renoncement au plaisir est l'acte de l'homme, mais l'annihilation du plaisir est l'acte de Dieu.

Abû'l-Hasan Nûrî a dit aussi : « Le soufi est celui qui n'a rien en sa possession et qui n'est lui-même possédé par rien. » Ceci désigne l'essence de l'annihilation — *fanâ'*⁷ — puisque celui dont les qualités sont annihilées ne possède pas ni n'est possédé, étant donné que le terme « possession » ne peut s'appliquer à bon droit qu'aux choses existantes.

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

Shiblî a dit : « Le soufi est celui qui ne voit dans les deux mondes rien d'autre que Dieu. »

Et 'Alî ibn Bundâr al-Sayrafi de Nishâpûr a dit : « Le soufisme consiste en ce que le soufi ne considère pas son propre extérieur et intérieur, mais regarde tout comme appartenant à Dieu. »

J'ai rapporté, ajoute *Hujwîrî*, un certain nombre des paroles des sheikhs sur le soufisme, afin que cette Voie puisse vous apparaître clairement — Dieu vous accorde la félicité! — et que vous puissiez dire aux sceptiques : « Comment pouvez-vous nier la vérité du soufisme? » S'ils se contentent de récuser le nom, ils ne font rien de grave, car les idées sont sans rapport avec les choses qui portent des noms; et s'ils nient les idées essentielles, ils récusent toute la loi sacrée du Prophète et ses qualités. Et je vous adjure dans ce livre — Dieu vous accorde la félicité avec laquelle Il a béni Ses saints! — de tenir ces idées en due considération et de satisfaire à leurs justes revendications, de sorte que vous puissiez vous abstenir de toute prétention vaine et avoir une foi parfaite dans les soufis eux-mêmes⁸.
Hujwîrî

5. Djalâl ud-Dîn Rûmî : *Mathnawî*, III, 1259 et suiv.

6. Voir le présent ouvrage, p. 76.

7. *Ibid.*, p. 223 et suiv.

8. Hujwîrî : *Kashf al-Mahjûb*, traduction anglaise de R.A. Nicholson, Londres, 1911, Luzac éd., p. 30 et suiv.

L'homme capable de Dieu

« Dieu, dit le Qor'ân, n'a pas placé deux cœurs dans la poitrine de l'homme. » *Djâmi commente ainsi cette parole :*

« La Majesté Incomparable qui t'a conféré le bienfait de l'existence n'a placé en toi qu'un seul cœur, afin qu'avec lui tu n'aimes que Dieu seul, et que tu renonces à tout le reste et ne te consacres qu'à Lui, en t'abstenant de diviser ton cœur ¹. »

Connaître Dieu : c'est la fin ultime de l'homme, et la raison de la création. Le Prophète de l'Islam nous rapporte que Dieu lui a révélé que si ce n'avait été pour lui — c'est-à-dire pris comme archétype et modèle de l'Homme ayant atteint sa pleine stature spirituelle — Il n'aurait pas créé les cieux.

Dans une autre parole inspirée — hadîth qudsî — Dieu déclare : « J'étais un trésor caché et J'ai voulu être connu, c'est pour cela que J'ai créé l'univers. »

Dieu a créé l'homme à Son Image, Il a insufflé en lui de Son Esprit ², Il l'a établi comme son vice-gérant sur terre ³, Il lui

1. Nûr ud-Dîn 'Abd ur-Rahmân Djâmi : *Lawâih*, traduction anglaise de Whinfield et Kazvini, Londres, 1906, Oriental translation fund, p. 20.

2. *Qor'ân* : XV, 29.

3. *Qor'ân* : II, 30 et suiv.

a enseigné les noms de toutes choses ⁴, Il lui a confié ce « mandat » ou « Dépôt » — *amâna* — de la responsabilité qui lui confère sa dignité propre ⁵. En Lui est le retour ⁶. Lors du pacte (*mithâq*) prééternel avec les âmes des hommes non encore nés, la semence de la race adamique qui se trouvait encore dans l'Adam primordial, Dieu a interrogé les germes de cette humanité future : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? » Elles répondirent : « Oui » ⁷. Et c'est pourquoi chaque être humain est par nature un aspirant à la connaissance de Dieu. Au plus secret de lui-même, il est conscient de cette nostalgie du retour, car, dit Ghazâlî, « dans le tréfonds de son être, il a entendu la question : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? » et il a répondu : « Oui » ⁸.

Si l'esprit a été envoyé dans le monde dans sa condition corporelle, c'est pour lui permettre de remplir ce « mandat » ⁹ qui est sa véritable destinée. Ainsi que le dit le Qor'ân, Dieu a ordonné : « Descendez tous ! Une direction vous sera certainement donnée de Ma part » ¹⁰. « L'homme, dit encore Ghazâlî, doit en effet acquérir en ce monde, par l'usage de ses sens corporels, une certaine connaissance des œuvres de Dieu et, par ce truchement, de Dieu Lui-même ¹¹. » Pourquoi cette « descente » à un niveau inférieur d'existence, sinon parce que la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu après avoir vécu en ce monde est plus riche qu'elle n'aurait pu l'être s'il n'y était pas venu. Le mystère de la vie humaine consiste en cette tension entre le désir de « retour » et l'impossibilité de le faire sans connaissance de Dieu. La quête de la vérité ultime va donc impliquer à la fois une prise de conscience du monde phénoménal — d'où notamment, l'accent mis par l'Islam sur la nécessité du savoir : « L'encre des savants, disait le Prophète, est aussi

précieuse que le sang des martyrs », et il ajoutait qu'« il convient d'aller rechercher la science, fût-ce jusqu'en Chine ». Mais s'il s'agit de données profanes, ce niveau doit être dépassé. Il faut laver le cœur des modes exotériques de connaissance, car de tels niveaux sont ignorants de la Voie. Toute la théorie de la connaissance dans le soufisme repose sur la supériorité de la sagesse ésotérique — *ma'rifa* — sur la science discursive — *'ilm*. Or cette connaissance, cette gnose, représente par rapport à tout ce qui l'a précédé une véritable rupture de niveau qui nécessite l'intervention de la grâce divine.

Ainsi, l'itinéraire spirituel présuppose-t-il tout d'abord, et du point de vue ontologique, que l'âme soit par nature capable de Dieu. L'Islam a toujours condamné le *taqlîd*, la soumission irraisonnée au conformisme. Une parole célèbre du Prophète dit : « Chacun est né avec une « nature pure » (*fitra*, c'est-à-dire avec une disposition innée pour chercher et connaître Dieu); ce sont ses parents qui font de lui un juif, un chrétien, ou un zoroastrien. » La purification du cœur, en dernière analyse, aura pour but de permettre à l'homme de « devenir ce qu'il est ».

Comme le dit admirablement Ghazâlî ¹² : « Chaque cœur, malgré les différences individuelles, est prédisposé à connaître la réalité des choses, car il est une chose divine — *amr-rabbânî* — et noble, qui par cela même se distingue des autres substances du monde, [car il est] le lieu de la science des choses divines. »

4. *Ibid.*

5. Qor'ân : XXXIII, 72.

6. Qor'ân : II, 156.

7. Qor'ân : VII, 172.

8. « L'alchimie du Bonheur » (*Alchemy of Happiness*), traduction anglaise de Claude Field, *Wisdom of the East* éd., Londres 1910, p. 43.

9. Notons que pour Ghazâlî, ce « mandat » ou « dépôt » (*amâna*) représente l'obligation inéluctable assumée par l'homme de connaître les œuvres du Créateur.

10. Qor'ân : II, 38.

11. *Alchemy of Happiness*, traduction anglaise citée, p. 43.

12. *Ihyâ' 'ulum ud-Dîn*, III, 361.

La nature primordiale / *fitra*

Le célèbre ouvrage d'Ibn Tufayl, philosophe arabe du 12^e siècle, intitulé Hayy ibn Yaqdhân, c'est-à-dire « Le vivant fils du vigilant », eut un immense succès et fut traduit en plusieurs langues à partir de 1349. L'Occident le connut sous le titre du Philosophus autodidactus, et Defoe s'en serait inspiré pour écrire son Robinson Crusoe. Il nous conte l'histoire d'un enfant abandonné sur une île déserte; une gazelle le nourrit. Peu à peu, il acquiert, sans aucun secours extérieur, les connaissances les plus sublimes. Lorsqu'il rencontre, bien plus tard, un savant versé dans les sciences religieuses, ce dernier ne peut que constater que « toutes les traditions de sa loi religieuse relatives à Dieu, Puissant et Grand, à Ses anges, à Ses livres, à Ses envoyés, au jour dernier ¹³ », c'est là ce que Hayy, le solitaire, avait perçu sans maître; et quant à lui, la révélation ne fait que confirmer la véracité de ce qu'il avait découvert. Car — et c'est là un trait fondamental de la pensée islamique — il ne peut y avoir de désaccord entre la raison et la tradition.

Une légende indonésienne traite le même thème de la nature originelle.

Hayy ibn Yaqdhân parvient à la connaissance de l'Auteur de l'univers :

« Lorsqu'il eût acquis la connaissance de cet Être dont l'existence n'a pas de cause et qui est cause de l'existence de toutes les choses, il voulut savoir par quoi il avait acquis cette connaissance, par quelle faculté il percevait cet Être. Il passa en revue ses sens, l'ouïe, la vue, l'odorat, le goût et le toucher, et vit qu'ils ne perçoivent tous que des corps, ou ce qui réside dans des corps; l'ouïe ne perçoit que les sons, lesquels résultent des ondulations de l'air qui se produisent lorsque les corps s'entrechoquent; la vue ne perçoit que les couleurs; l'odorat

les odeurs; le goût les saveurs; le toucher les températures, la dureté et la mollesse, le rugueux et le lisse; de même, la faculté imaginative n'atteint que ce qui a longueur, largeur et profondeur. Tous ces objets de perception sont des propriétés des corps; et les sens ne peuvent rien percevoir d'autre, parce qu'ils sont des facultés répandues dans des corps, divisibles en même temps qu'eux : aussi ne perçoivent-ils que des corps, susceptibles de division. Car une telle faculté se trouvant répandue dans une chose divisible, il est hors de doute que, lorsqu'elle saisit un objet, cet objet doit nécessairement être divisé suivant les divisions de la faculté elle-même. Et par conséquent toute faculté (répandue) dans un corps ne saisit que des corps ou ce qui réside dans des corps. Or, il était déjà établi que cet Être nécessaire est absolument exempt de qualités corporelles; il ne saurait donc être perçu que par quelque chose qui ne soit ni un corps, ni une faculté (répandue) dans un corps, ni une dépendance des corps à un titre quelconque, qui ne soit ni intérieur ni extérieur aux corps, ni joint aux corps, ni séparé des corps. Il lui était dès lors évident qu'il percevait cet Être par sa propre essence, et qu'il en avait la notion gravée en lui; d'où il concluait que sa propre essence, par laquelle il Le percevait, était une chose incorporelle, à laquelle ne convenait aucune des qualités des corps; que toute la partie extérieure et corporelle qu'il percevait dans son être n'était point sa véritable essence, et que son essence véritable ne consistait que dans cette chose par laquelle il percevait l'Être nécessaire ¹⁴. » *Ibn Tufayl*

« Celui qui garde le fleuve »

Suman Kalidjaga, le plus important des « neuf apôtres », wali sanga, considérés traditionnellement comme ayant introduit l'Islam à Java et avoir, à eux seuls, et sans recourir

13. Ibn Tufayl : *Hayy ibn Yaqdhân*, traduction française de Léon Gauthier, Alger, 1900, p. 109. Réédité sous le titre *Le philosophe sans maître* par la Sned, Alger, 1970.

14. Ibn Tufayl : *Hayy ibn Yaqdhân*, traduction de Léon Gauthier, Alger, Sned éd., p. 69-70.

à la force, converti sa population, est devenu un héros légendaire et une figure exemplaire. Il était, dit-on, le fils d'un haut fonctionnaire royal de Madjapahit, le plus grand et le dernier des royaumes indonésiens hindou-bouddhistes. L'époque où il vécut est appelée par les Javanais « le temps entre les temps » : c'est le moment où l'ancienne civilisation de l'Inde disparaît devant l'Islam. Lorsqu'il arriva à Djapara, il était le type accompli du vaurien, qui volait sa propre mère pour boire et jouer. Quand tout l'argent de sa mère fut dépensé, il devint un brigand de grand chemin répandant la terreur. On l'appelait Raden Djaka Sahid.

C'est en ce temps que Sunan Bonang, musulman, arriva à Djapara, revêtu d'habits somptueux, couvert de bijoux, portant une canne en or massif. A cette vue, le jeune voleur s'élança, brandissant un poignard et voulant le dépouiller. Bonang se contenta de rire et lui dit : « O Sahid ! Nous ne vivons qu'un moment. Regarde cet arbre. » Sahid se retourna, et vit que le banyan s'était transformé en or et que des bijoux étaient suspendus à ses branches. Il s'émerveilla qu'un homme qui pouvait accomplir de tels prodiges ne désirât pas les richesses. Il dit à Bonang qu'il ne voulait plus voler, jouer, boire, mais désirait être instruit dans sa « science ». Bonang répondit : « D'accord, mais c'est très difficile. Auras-tu assez de courage et de persévérance ? » Sahid lui affirma qu'il persévérerait jusqu'à la mort. Sur quoi, Bonang lui enjoignit de l'attendre au bord de la rivière jusqu'à ce qu'il revienne, et s'en alla.

Sahid l'attendit au bord du fleuve, vingt, trente, ou quarante années, perdu dans ses pensées. Des arbres poussèrent autour de lui, des bâtiments furent construits, les foules passaient, les inondations le recouvraient, mais il resta immobile. A la fin, Bonang revint. Mais au lieu de lui enseigner les doctrines de l'Islam, il dit à Sahid : « Tu as été un bon élève, tu en connais à présent plus long que moi. » Et il se mit à l'interroger sur des questions religieuses, auxquelles le disciple répondit parfaitement. Bonang lui donna son nouveau nom — Kalidjaga, « celui qui garde le fleuve » — et lui dit d'aller prêcher l'Islam, ce qu'il fit avec un succès inégalé.

Il était devenu musulman sans avoir jamais lu le *Qor'ân*,

ni pénétré dans une mosquée, ni entendu une prière. Il devint musulman parce qu'il avait réformé sa vie ; il ne réforma pas sa vie parce qu'il était devenu musulman. Car si, par sa nature originelle — *fitra* — l'homme est apte à connaître la vérité — c'est-à-dire, l'Islam, on ne connaît et comprend que ce que l'on s'est rendu apte à saisir par la purification de l'esprit et du cœur.

Légende indonésienne

« L'essence merveilleuse »

Destiné par ta naissance à la poussière, pourquoi ériger dans ce monde ici-bas des palais élevés ?

Tu seras piétiné dans la poussière ; à quoi bon construire un palais aussi haut que le ciel ?

Même si tu amasses l'or et l'argent, tu ne pourras sans douleur boire une gorgée d'eau.

Compatis à ton état, car nul ne suppléera à ton insouciance. Ton corps est voué à la poussière, mais pas ton âme si elle est pure.

Les anges ne se sont-ils pas prosternés devant toi ¹⁵ ? Ne portes-tu pas la couronne de « vicaire de Dieu » ¹⁶ ?

Successeur du vicaire de Dieu, quitte les lieux impurs ; secoue la torpeur de ton âme et mérite le paradis.

La souveraineté t'attend en Égypte. Pourquoi comme Joseph rester au fond du puits ?

Si tu n'as pas d'empire sur ton âme, c'est qu'au lieu de Salomon y règne le démon.

C'est toi le souverain, au commencement et à la fin. Mais, hélas, l'homme voit double.

Au lieu de un, tu vois deux, au lieu de deux, tu vois cent. Un, deux ou cent, tu es tout.

Tu n'as, malheureux, qu'un seul cœur chargé de cent fardeaux. Comment viendrais-tu à bout de tant de tâches ?

15. *Qor'ân*, XX, 115.

16. *Qor'ân*, II, 28.

Jusqu'à quand auras-tu le souci du pain et du vêtir, la peur
de la disgrâce, l'amour de la renommée ?
Doué à l'origine d'une essence merveilleuse, tu as rapiécé
de haillons ta robe de satin.

Si tu t'efforces à chaque instant d'accéder à la présence,
tu mériteras la robe d'honneur et tu entendras cet appel :
« Prosterne-toi et rapproche-toi ¹⁷. »

Farid ud-Din 'Attar ¹⁸

« Sur l'océan de la lumière »

Sur l'océan de la lumière
scintille une petite braise ;
quand l'Éternel créa le monde,
cette braise s'est allumée.

Vents, tempêtes et ouragans
se sont acharnés à l'éteindre,
mais elle scintille toujours,
brillante, comme un feu de joie.

Bien des esprits ont eu envie
de capturer son étincelle,
mais toujours elle s'éloignait,
laissant son ombre derrière elle.

Les siècles succèdent aux siècles,
sans cesse des esprits périssent,
mais à cette braise sacrée
nul n'a ravi son étincelle.

Et moi, errant à sa poursuite,
je suis plongé dans de doux rêves ;
je la convoite, la désire,
je l'admire et je la révère.

Mais mon désir est sans espoir,
car je ne l'atteindrai jamais ;
qui saisira ce grand secret :
d'où vient le parfum de la fleur ?

Sur l'océan de la lumière
scintille une braise éclatante ;
chacun s'efforce de l'atteindre,
mais son secret est insondable ¹⁹.

Safvetbeg Basagić-Redzepašić

Le cœur, miroir du divin

Soit un miroir oxydé dont la rouille couvre la surface,
offusque la clarté et empêche nos images de s'y imprimer.
Normalement, un miroir est susceptible de recevoir les images
et de les réfléchir telles quelles. Celui donc qui voudra le
remettre en état devra s'acquitter de deux besognes : frotter
et polir, c'est-à-dire éliminer la rouille qui ne devrait pas
exister ; disposer le miroir face au vrai. A l'instar de l'image et
du miroir, elle recevrait l'empreinte du vrai au point de s'y
identifier dans un sens, bien qu'elle en restât distincte dans
un autre... Cette aptitude se trouve éternellement en acte chez
les anges, comme elle existe dans l'eau pure qui, par nature,
reflète l'image d'une façon caractéristique. Mais, chez l'homme,
elle existe en puissance, non en acte. S'il s'efforce de lutter
contre lui-même, il atteindra l'horizon des anges. Si, cédant
aux appétits, il persiste à provoquer les causes qui déterminent

17. *Qor'ân*, CXVI, 19.

18. Farid ud-Din 'Attar : *Le Livre divin*, traduction française de Fuad Rouhani, Paris, 1961, Albin Michel éd., p. 41.

19. Traduit du serbo-croate par Jean Descat.

l'accumulation de la rouille sur le miroir de l'âme, son aptitude à refléter le vrai s'éclipsera totalement ²⁰. *Ghazâlî*

Cette ascèse n'est pas uniquement d'ordre éthique. Elle doit tendre à permettre à l'esprit de se débarrasser de tout ce qui le dérobait à lui-même afin de retrouver dans ses propres profondeurs (sirr) l'Essence divine cachée par sa proximité même. Aveuglé par la fantasmagorie des phénomènes, l'homme chercherait en vain la connaissance libératrice.

« Un cœur blanc comme la neige »

Purifie-toi des attributs du moi, afin de pouvoir contempler ta propre essence pure,
et contemple dans ton propre cœur toutes les sciences des prophètes, sans livres, sans professeurs, sans maîtres.
Le livre du soufi n'est pas composé d'encre et de lettres; il n'est rien d'autre qu'un cœur blanc comme la neige ²¹.
Rûmî

L'apologue des peintres de Byzance
et de Chine

Ce thème de la passivité de l'esprit est illustré par une parabole racontée, après Ghazâlî, par le même maître persan (Rûmî) :

Un jour, un sultan appela à son palais des peintres, venus les uns de la Chine, les autres de Byzance. Les Chinois prétendaient être les meilleurs des artistes; les Grecs, de leur côté, revendiquaient la précellence dans leur art. Le sultan les

chargea de décorer à fresque deux murs qui se faisaient face. Un rideau séparait les deux groupes de concurrents qui peignaient chacun une paroi sans savoir ce que faisaient leurs rivaux. Mais, tandis que les Chinois employaient toutes sortes de peintures et déployaient de grands efforts, les Grecs se contentaient de polir et lisser sans relâche leur mur. Lorsque le rideau fut tiré, l'on put admirer les magnifiques fresques des peintres chinois se reflétant dans le mur opposé qui brillait comme un miroir. Or, tout ce que le sultan avait vu sur le mur des Chinois semblait beaucoup plus beau, reflété sur celui des Grecs.

Et le poète explique :

Les Grecs sont les soufis; ils sont sans études, sans livres, sans érudition.

Mais ils ont poli leurs cœurs et les ont purifiés du désir, de la cupidité, de l'avarice et de la haine.

Cette pureté du miroir est sans nul doute le cœur qui reçoit d'innombrables images.

Le saint parfait conserve dans son sein l'infinie forme sans forme de l'Invisible reflété dans le miroir de son propre cœur ²².
Rûmî

Ainsi que le dit encore le grand mystique Abû Yazîd Bistamî :

Le savant n'est pas celui qui emprunte sa connaissance à quelque livre et qui devient ignorant quand il oublie ce qu'il a appris. Le vrai savant est celui qui reçoit, quand il le veut, sa connaissance de son Seigneur, sans étude ni enseignement ²³.

Ghazâlî

20. Voir : Éva de Vitray-Meyerovich, *Mystique et poésie en Islam*, Paris, 1973, p. 137.

21. Rûmî : *Mathnavî*, II, 159.

22. Rûmî : *Mathnavî*, I, 3467 et suiv.

23. Ghazâlî : *Ihyâ'*, III, 23.

La vision du cœur

On demanda à Abû Sa'îd ibn Abi-l-Khayr : « Quand un homme est-il délivré des besoins ? »

« Quand Dieu l'en délivre; ceci ne s'opère pas grâce aux efforts de l'homme, mais avec l'aide et la grâce de Dieu. Tout d'abord, Il produit en lui le désir de parvenir à ce but. Puis, Il lui ouvre la porte du repentir — *tauba*. Ensuite, Il le jette dans la mortification — *mujâhada* —, de telle sorte qu'il continue à lutter et, pour un temps, à se louer de ses efforts, pensant qu'il est en train de progresser et de réaliser quelque chose; mais ensuite il tombe dans le désespoir et n'éprouve plus de joie. Alors, il sait que son œuvre n'est pas pure, mais souillée, il se repent des actes de dévotion qu'il avait cru être les siens propres, et s'aperçoit qu'ils avaient été accomplis par la grâce et le secours divins, et qu'il était coupable d'associationisme — *shirk* — en les attribuant à ses propres efforts. Quand ceci lui devient évident, un sentiment de joie pénètre dans son cœur. Alors Dieu lui ouvre la porte de la certitude — *yaqîn* — de sorte que pendant un temps il prend n'importe quoi de quiconque et accepte l'insolence et endure l'abaissement et sait avec certitude par Qui cela est produit, et le doute à ce sujet est écarté de son cœur. Alors Dieu lui ouvre la porte de l'amour — *mahabba* —, et ici aussi l'égoïsme apparaît pendant un temps, et il est exposé au blâme — *malâma* — : ce qui signifie que, dans son amour pour Dieu, il affronte sans crainte tout ce qui peut lui arriver et ne prend pas garde aux reproches; mais il pense encore : « j'aime », et ne trouve pas de repos avant de s'apercevoir que c'est Dieu qui l'aime et qui le maintient dans cet état d'amour, et que c'est là le résultat de l'amour et de la grâce de Dieu, et non de ses propres efforts. Alors, Dieu lui ouvre la porte de l'unité — *tawhîd* — et fait qu'il comprend que toute action dépend du Dieu Tout-Puissant. Alors, il voit que tout est Lui, que tout est fait par Lui, et que tout est à Lui; qu'Il a donné à Ses créatures cet amour-propre afin de les mettre à l'épreuve, et que c'est Lui qui, dans Son Omnipotence, veut qu'elles s'en tiennent à cette fausse opinion, parce que l'omnipotence

est Son attribut, de sorte que lorsqu'elles considèrent Ses attributs elles savent qu'Il est le Seigneur. Ce qu'il savait auparavant par ouï-dire lui devient à présent connu intuitivement, tandis qu'il contemple les œuvres de Dieu. Alors il reconnaît entièrement qu'il n'a pas le droit de dire « je » ou « mon ». A ce degré, il contemple sa misère; les désirs l'abandonnent et il devient libre et tranquille. Il souhaite ce que Dieu souhaite; ses propres souhaits ont disparu, il est délivré de ses besoins et s'est acquis la paix et la joie dans les deux mondes... D'abord, l'action est nécessaire, puis la connaissance, afin que tu puisses savoir que tu ne sais rien et que tu n'es rien. Ceci n'est pas facile à savoir. C'est une chose qui ne peut être enseignée vraiment, ni cousue avec une aiguille ou attachée avec un fil. C'est un don de Dieu.

La vision du cœur est ce qui compte, non la parole de la langue. Tu n'échapperas jamais à ton moi — *nafs* — avant de l'avoir tué. Dire : « Il n'y a pas de dieu sinon Dieu » ne suffit pas. La plupart de ceux qui prononcent verbalement la profession de foi sont des polythéistes dans leur cœur, et le polythéisme est le seul péché impardonnable. Le corps tout entier est plein de doute et de polythéisme. Il faut que tu les chasses afin d'être en paix. Tant que tu ne renonceras pas à ton « moi », tu ne croiras jamais en Dieu. Ton « moi », qui te garde éloigné de Dieu et te fait dire : « Un tel a mal agi à mon égard, un tel a bien agi, met l'accent sur la créature; et tout ceci est du polythéisme. Rien ne dépend des créatures, tout dépend du Créateur. Il faut que tu saches et proclames cela, et, l'ayant proclamé, tu dois rester ferme. Rester ferme — *istiqâma* — signifie que lorsque tu as dit « Un », tu ne dois plus jamais dire « deux ». Le créateur et la créature sont « deux »... Demeurer ferme consiste en ceci : quand tu as dit « Dieu », tu ne dois plus parler ou avoir la pensée des choses créées, comme si elles n'existaient pas... Aime Celui qui ne cesse pas d'être lorsque toi tu cesses afin d'être tel que tu ne cesseras jamais d'être ²⁴. » *Abû Sa'îd ibn Abi'l-Khayr*

24. Abû Sa'îd ibn Abi'l-Khayr, cité par R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 1921, Cambridge University Press, p. 52-53.

L'appel de Dieu

Tout itinéraire spirituel commence par l'appel que Dieu adresse à l'âme pour la tirer du sommeil de l'insouciance et de l'oubli. Il est dit dans le Qor'ân, V, 54 : « Il les aime, et ils L'aiment » : Il aime le premier, et Il appelle. Comme le dit magnifiquement Djalâl ud-Dîn Rûmî :

Dieu dit : « Je suis le bruit de l'eau dans les oreilles de l'assoiffé : Je viens comme la pluie du ciel.

« Lève-toi, ô amoureux, montre quelque impatience : le bruit de l'eau, toi assoiffé, et tu dors ¹ ! »

Comme il est dit dans le Qor'ân :

Votre Seigneur a dit :

« Invoquez-Moi et Je vous exaucerai... ² »

Et encore :

Je suis proche en vérité.

Quand Mes serviteurs t'interrogent à Mon sujet ;

Je réponds à l'appel de celui qui M'invoque,
quand il M'invoque ³.

1. Rûmî : *Mathnavî*, VI, 591.

2. *Qor'ân*, XL, 60, traduction de Denise Masson, Paris, 1967, Gallimard éd.

3. *Idem* : II, 186.

Vers l'union

Écoute, ô bien-aimé!
 Je suis la Réalité du monde,
 le centre et la circonférence,
 J'en suis les parties et le tout.
 Je suis la Volonté établie entre le ciel et la terre,
 Je n'ai créé en toi la perception
 que pour être l'objet de Ma perception.
 Si donc tu Me perçois, tu te perçois toi-même
 mais tu ne saurais Me percevoir à travers toi.
 C'est par Mon œil que tu Me vois et que tu te vois,
 ce n'est pas par ton œil que tu peux Me concevoir.

Bien aimé,
 tant de fois T'ai-Je appelé,
 et tu ne M'as pas entendu!
 Tant de fois Me suis-Je à toi montré,
 et tu ne M'as pas vu!
 Tant de fois Me suis-Je fait douces effluves,
 et tu n'as pas senti,
 nourriture savoureuse
 et tu n'a pas goûté.
 Pourquoi ne peux-tu M'atteindre
 à travers les objets que tu palpés ?
 Ou Me respirer à travers les senteurs ?
 Pourquoi ne Me vois-tu pas ?
 Pourquoi ne M'entends-tu pas ?
 Pourquoi ? Pourquoi ? Pourquoi ?
 Pour toi Mes délices surpassent
 toutes les autres délices,
 et le plaisir que Je te procure
 dépasse tous les autres plaisirs.
 Pour toi Je suis préférable
 à tous les autres biens.
 Je suis la Beauté,
 je suis la Grâce,
 Bien-aimé, aime-Moi,

aime-Moi seul, aime-Moi d'amour.
 Nul n'est plus intime que Moi.
 Les autres t'aiment pour eux-mêmes :
 moi, Je t'aime pour toi,
 et toi, tu t'enfuis loin de Moi.

Bien-aimé,
 tu ne peux Me traiter avec équité,
 car si tu te rapproches de Moi
 c'est parce que Je me suis rapproché de toi.
 Je suis plus près de toi que toi-même,
 que ton âme, que ton souffle.

Bien-aimé, allons vers l'union...
 Allons la main dans la main,
 entrons en la présence de la Vérité,
 qu'elle soit notre juge
 et imprime son sceau sur Notre union
 à jamais ⁴.

Ibn ul-'Arabî

« Tu ne me chercherais pas si tu
 ne m'avais déjà trouvé... »

« Tant que tu ne cherches pas une chose, tu ne la trouves pas,
 excepté le Bien-Aimé, avant de L'avoir trouvé, tu ne le
 cherches pas. »

L'homme désire une chose qu'il n'a pas trouvée; il la recherche jour et nuit. Mais sa recherche serait étonnante si elle ne cessait dès que l'objet de son désir fut trouvé. Car un désir fixé sur un objet déjà trouvé ne peut figurer dans l'esprit humain; l'homme ne peut imaginer un désir semblable, car il est attiré par le nouveau. La recherche qui concerne la chose déjà trouvée est propre à Dieu; car Dieu le Très-Haut a en Sa puissance toutes choses. — *Kun Fa Yakûn* : Il dit :

4. Ibn 'ul-Arabî, traduction de Osman Yahyia.

« Sois ! et elle est » — Il est « *Celui qui trouve, le Magnanime* » ; car Celui qui trouve est Celui qui a trouvé toutes choses. En outre, le Dieu Très Haut est le Chercheur, car « *C'est Lui le Chercheur et le Dominateur* ». Voici le sens de cette parole : « O homme, tant que tu es dans cette recherche éphémère (et cette temporalité est caractéristique de l'homme), tu es loin du but. Quand ta recherche s'anéantit dans la recherche de Dieu et que la recherche venant de Dieu l'emporte sur la tienne, alors tu deviens un vrai chercheur du fait de la recherche de Dieu ⁵. »

Rûmî

Le chercheur de la Vérité

L'homme en quête de Dieu sera-t-il satisfait d'une station lointaine ?

Non, car il n'aspire à rien qui soit moins que l'union.

Le vrai chercheur sur son visage porte un signe, sur son front luit une lumière rayonnante.

Il est toujours proche, courtois, respectueux, résolu, envers les censeurs indulgent, honorant l'ami véritable. Son but transcende tous les buts : rien qui puisse lui faire obstacle, l'abrupt est pour lui aplani. Il n'a d'autre visée à côté de sa cible.

L'attachement à la famille ne l'en détourne, ni le blâme.

Belle est la description qui, par elle-même, suffit à le définir : chercheur de la Vérité ⁶.

Tel est celui qui La recherche ; il fait de sa quête l'unique objet de ses regards. Puis, dépouillant son âme des défauts qu'il y trouve, lorsqu'elle est nue de leurs opposés il la revêt. Serviteur de Dieu en tous temps et tous lieux,

à ses obligations rituelles légales, de son propre gré il en ajoute d'autres,

5. Rûmî : *Le Livre du Dedans*, traduction d'Éva de Vitray-Meyerovitch, Paris, 1975, Sindbad éd., chapitre 51.

6. *Haqq* : la Vérité ou Réalité ultime, Dieu.

jusqu'à ce que la Vérité soit son ouïe, sa vue, sa langue et sa parole et ses mains et ses pieds ⁷. Il meurt avant sa mort pour vivre en son Seigneur ⁸, puisqu'après cette mort se fait la migration suprême.

A rendre compte il s'appelle lui-même avant d'être appelé, étant en cela le meilleur suppléant de la Vérité ⁹.

Avant son être propre, de la Vérité il voit l'Être il le voit après lui et de quelque côté qu'il se tourne.

Dieu Seul était et rien autre avec Lui ¹⁰.

Il est maintenant comme Il était, Dernier comme Premier ¹¹ essentiellement Un, il n'est rien hormis Lui,

l'Intérieur, l'Extérieur ¹²,

sans commencement et sans fin. Quoi que tu voies,

tu vois Son Être. Dans l'Unification absolue,

en Lui n'est nulle réserve. Comment l'Essence de Dieu

serait-Elle enfermée sous un voile ? Là le seul voile est Sa

Lumière ¹³.

Sheikh Ahmad al-Alawî ¹⁴

L'attrait divin

Quand l'aspirant sincère perçoit en lui-même les premiers effets de cette attirance divine qui consiste à éprouver du plaisir chaque fois qu'il pense à la glorieuse Réalité suprême, il lui faut faire tous ses efforts pour accroître et fortifier cette expérience, et en même temps bannir tout ce qui est incompatible avec elle. Il doit savoir, par exemple, que s'il passait une éternité à œuvrer à cette communion, cela compterait

7. Allusion à la tradition prophétique (*hadith qudsî*) dans laquelle Dieu dit : « Mon serviteur ne cesse de s'approcher de Moi par des actes de dévotion surrogatoires jusqu'à ce que Je l'aime, et quand Je l'aime. Je suis l'ouïe avec laquelle il entend, la vue avec laquelle il voit, la main avec laquelle il combat et le pied avec lequel il marche » (Bukhârî, *Riqâq*, 37).

8. Allusion au *hadith* : « Meurs avant de mourir. »

9. Voir le texte d'Iqbal, p. 79.

10. Allusion à un *hadith* du Prophète.

11. et 12. Ce sont quatre des « plus beaux Noms » de Dieu dans le *Qor'ân*.

13. Voir le présent ouvrage, p. 274.

14. Sheikh Ahmad al-Alawî : *Diwân*, cité dans *Un saint musulman du 20^e siècle*, par Martin Lings, Paris, 1973, éditions Traditionnelles, p. 249-250.

pour rien, et il n'aurait pas rempli son devoir comme il aurait fallu.

Sur le luth de mon âme, l'amour a frappé une corde
transmutant tout mon être en amour;
les temps illimités n'acquitteraient pas ma dette
de gratitude pour une brève heure d'amour ¹⁵.

Djâmi

La naissance spirituelle

De même que le souffle de l'Esprit saint, insufflé en Marie, lui a fait concevoir l'enfant divin ¹⁶ [de même,]

lorsque la parole de Dieu — *Kalâm-al-haqq* — pénètre dans le cœur de quelqu'un et que l'inspiration divine emplit son cœur et son âme, sa nature est telle qu'alors est produit en lui un enfant spirituel — *walad ma'nawî* — ayant le souffle de Jésus qui ressuscite les morts ¹⁷.

L'appel de Dieu, qu'il soit voilé ou non, octroie ce qu'il a octroyé à Maryam. O vous qui êtes corrompus par la mort à l'intérieur de votre corps, revenez de la non-existence à la voix de l'Ami. En vérité, cette voix provient de Dieu. Dieu a dit au saint : « Je suis ta langue et tes yeux, Je suis tes sens, Je suis ton contentement et ton courroux. Va, car tu es celui dont Dieu a dit : « Par Moi, il entend et par Moi il voit; tu es la conscience divine. » Comment conviendrait-il de dire que tu possèdes cette conscience divine? Puisque tu es devenu, par ton émerveillement, « Celui qui appartient à Dieu », Je suis à toi, car « Dieu lui appartiendra ». Parfois Je te dis : « C'est toi », parfois « C'est Moi ». Quoi que Je dise, Je suis le soleil illuminant toutes choses ¹⁸.

Rûmî

15. Djâmi : *Lawâih*, traduction anglaise de Whinfield et Kazwini, Londres, 1906, Oriental translation fund éd., p. 27.

16. *Qor'ân*, XXI, 91.

17. Commentaire d'Ismail d'Ankara au *Mathnavi*, I, 1934 et suiv.

18. Rûmî : *Mathnavi*, I, 1934 et suiv.

La proximité de Dieu

Si vous êtes l'ami intime de mon âme, mes paroles pleines de signification ne sont pas une simple affirmation.

Si à minuit je dis : « Je suis près de toi; allons, ne sois pas effrayé par la nuit, car je suis ton parent »;
ces deux affirmations sont pour toi la réalité, car tu reconnais la voix de ton propre parent...

Quand tu dis à l'homme assoiffé : « Hâte-toi! Il y a de l'eau dans cette coupe, prends-la. »

L'homme assoiffé répondra-t-il : « C'est là une simple affirmation; éloigne-toi de moi, ô toi qui prétends des choses! Va-t-en bien loin!

Ou alors apporte quelque témoignage et preuve que ce liquide est aqueux, qu'il est eau qui coule d'une source »?

Ou suppose qu'une mère dise au bébé qu'elle allaite : « Viens, je suis ta mère, écoute, mon enfant! »

Le bébé dira-t-il : « O ma mère, apporte-moi une preuve, de sorte que je puisse être réconforté par ton lait! »?

Lorsque, dans le cœur d'une communauté, existe une saveur spirituelle — *dhawq* — provenant de Dieu, le visage et la voix du Prophète sont comme un miracle qui constitue une preuve.

Lorsque du dehors le Prophète pousse un cri, à l'intérieur l'âme de la communauté se prosterne en adoration; car jamais dans le monde l'oreille de l'âme n'aura entendu de quiconque un cri pareil.

L'âme, cette étrangère, par la perception immédiate de cette voix merveilleuse, a entendu de la bouche de Dieu : « En vérité, Je suis tout près de toi ¹⁹. »

Rûmî ²⁰

19. Cf. *Qor'ân*, II, 186 : « Et quand Mes serviteurs t'interrogent à Mon sujet, en vérité, Je suis près. »

20. Rûmî : *Mathnavi*, II, 3573 et suiv.

La réponse de l'âme

La Voie / *tariqa*

Comment l'âme pourrait-elle ne pas prendre son essor, quand de la glorieuse Présence, un appel affectueux, doux comme le miel, parvient jusqu'à elle et lui dit : « Élève-toi » ? Comment le poisson pourrait-il ne pas bondir immédiatement de la terre sèche dans l'eau, quand le bruit des flots arrive à son oreille de l'océan aux ondes fraîches ? Comment le faucon pourrait-il ne pas s'envoler, oubliant la chasse, vers le poignet du roi, dès qu'il entend le tambourin, frappé par la baguette, lui donner le signal du retour ? Comment le soufi pourrait-il ne pas se mettre à danser, tournoyant sur lui-même comme l'atome, au soleil de l'éternité, afin qu'il le délivre de ce monde périssable ? Vole, vole, oiseau, vers ton séjour natal, car te voilà échappé de la cage et tes ailes sont déployées. Éloigne-toi de l'eau saumâtre, hâte-toi vers la source de la vie... ²¹

Rûmî

21. Rûmî : *Diwân-e Shams-e Tabriz* traduction d'Émile Dermenghem, in *L'Éloge du Vin*, Paris, 1931, Vêga éd.

Tarîqa, terme arabe signifiant « chemin, route, voie » a pris deux acceptions successives en mystique musulmane : dans la première, ce mot désigne une méthode de psychologie morale pour guider chaque vocation individuelle, en traçant un itinéraire de l'âme vers Dieu, menant à travers diverses étapes de la pratique littérale de la loi révélée — sharî'a — jusqu'à la Réalité divine — haqîqa. Dans sa seconde acception, le terme de tarîqa désigne l'ensemble des rites d'entraînement spirituel préconisés pour la vie commune dans les diverses congrégations musulmanes et, par extension, il est devenu synonyme de confrérie, communauté fondée sur des prescriptions spéciales sous l'autorité d'un même maître ¹.

L'appartenance à l'une de ces confréries peut entraîner la résidence dans un « monastère » — takya — généralement pour des périodes plus ou moins longues, des retraites — tchella —, très rarement pour toute la vie, la plupart des adhérents étant mariés.

Le rôle du sheikh, ou murshid (Pîr, en persan et en turc) à qui est due une obéissance absolue, consiste à adapter les exercices

1. Voir Louis Massignon, *Encyclopédie de l'Islam*, art. *tarîqa*; également *Mystique et poésie en Islam*, op. cit., p. 24 et suiv.

aux besoins spirituels et aux capacités des disciples, ou murîd. Mais les liens entre maître et disciple soufis sont bien plus étroits que ceux qui peuvent attacher à un « directeur de conscience » : il ne s'agit pas seulement de l'enseignement d'une méthode, conformément aux aptitudes d'hommes aspirant à une vie spirituelle, mais d'une transmission initiatique, de la communication d'une influence spirituelle, d'un influx divin — baraka — que peut seul conférer un représentant d'une « chaîne » — silsila — remontant au Prophète lui-même.

Les prescriptions à suivre par les disciples sont minutieusement réglées, et les différentes « étapes » parcourues sur la Voie par le pèlerin — sâlik — font l'objet de précisions dont la finesse psychologique demeure inégalée.

1. L'enseignement

Le noviciat sur la Voie

Quand un novice vient trouver les sheikhs parce qu'il désire renoncer au monde, on le soumet à une discipline spirituelle durant trois années. S'il se conforme à ce qui est exigé de lui, c'est bien; autrement, on lui déclare qu'il ne peut être admis dans la *tarîqa*. La première année est consacrée au service des gens, la seconde année au service de Dieu, et la troisième à veiller sur son propre cœur. Il ne peut servir les gens que lorsqu'il s'est lui-même placé au rang de serviteur, en considérant tous les autres comme des maîtres, c'est-à-dire qu'il doit regarder tout le monde, sans exception, comme étant meilleur que lui, et qu'il doit juger de son devoir de les servir tous de la même façon. Et il ne peut servir Dieu que lorsqu'il a renoncé à tout intérêt égoïste, tant en ce qui concerne la vie présente que la vie future, et qu'il adore Dieu pour le seul amour de Dieu, étant donné que quiconque adore Dieu pour une raison quelconque s'adore lui-même, et non pas Dieu. Et il ne peut veiller sur son propre cœur que lorsque ses pensées sont recueillies et qu'il a chassé tout souci, de telle sorte qu'en communion avec Dieu il garde son cœur contre les

assauts de la négligence. Quand le novice possède ces qualifications, il peut se vêtir de la *muraqqa'a* [la robe rapiécée que portent les derviches] en véritable mystique, et non en imitateur des autres ².
Hujwîrî

L'apprentissage de Shiblî

Shiblî était le disciple du célèbre Jûnayd de Bagdad. Lorsqu'il se convertit, il vint chez lui, et lui dit : « On me dit que tu possèdes la perle de la connaissance divine : donne-la moi ou vends-la moi. » Jûnayd répondit : « Je ne peux pas la vendre, car tu n'en as pas le prix; et si je te la donne, tu l'auras obtenue à trop bon marché. Tu ne connais pas sa valeur. Jette-toi, la tête la première, comme moi, dans cet océan, afin de pouvoir gagner la perle en attendant patiemment. »

Shiblî demanda ce qu'il devait faire. « Va vendre du soufre », lui dit Jûnayd. Au bout d'une année, il dit à Shiblî : « Ce commerce t'a fait connaître. Deviens un derviche et ne t'occupe plus qu'à mendier. »

Pendant une année entière, Shiblî erra dans les rues de Bagdad en demandant l'aumône aux passants, mais personne ne faisait attention à lui. Il retourna alors chez Jûnayd qui s'écria :

« Vois-tu à présent que tu n'es rien aux yeux des gens ! Ne fixe jamais ta pensée sur eux et ne prends aucunement garde à eux. Durant un temps, continua-t-il, tu as été chambellan et tu as gouverné une province. Va dans cette région et sollicite le pardon de tous ceux à qui tu as fait du tort. »

Shiblî obéit et passa quatre années à se rendre de porte en porte, jusqu'à ce qu'il eût obtenu le pardon de tous, à l'exception d'une seule personne qu'il ne put retrouver. A son retour, Jûnayd lui dit : « Tu tiens encore un peu à ta réputation. Retourne mendier une année encore. »

Chaque jour, Shiblî rapportait à Jûnayd les aumônes qu'il

avait reçues, et Jûnayd les distribuait aux pauvres, laissant Shiblî sans nourriture jusqu'au lendemain matin. Après une année passée de cette manière, Jûnayd l'accepta pour disciple, à condition qu'il serve les autres comme un domestique. Au bout de cette année, Jûnayd lui demanda : « Que penses-tu de toi-même à présent ? » Shiblî répondit : « Je me considère comme la plus infime des créatures de Dieu ». « Maintenant, dit le Maître, ta foi est solide ³. »

L'unité de Dieu et la Voie

Il y a trois choses qu'un homme doit pratiquer. Quiconque néglige l'une d'entre elles les négligera nécessairement toutes et quiconque s'attache à l'une d'entre elles doit nécessairement s'attacher à toutes. Efforce-toi donc de comprendre et prête attention.

La première chose est qu'avec ton esprit, ta langue et tes actions, tu proclames que Dieu est Un; et, ayant affirmé qu'Il est Un, et ayant affirmé que nul ne peut t'aider ou te nuire que Lui, tu consacres toutes actions à Lui seul. Si tu accomplis la plus infime partie de tes actions pour un autre, ta pensée et tes paroles seront corrompues, étant donné que ta raison pour agir à cause d'un autre doit être l'espoir ou la peur; et quand tu agis par espoir ou par peur d'un autre que Dieu, qui est le Seigneur et le Préservateur de toutes choses, tu t'es donné un autre dieu à honorer et vénérer.

En deuxième lieu, quand tu parles et agis avec la sincère croyance qu'il n'y a pas d'autre Dieu que Lui, tu places en Lui ta confiance, davantage que dans le monde ou l'argent ou ton oncle ou ton père ou ta mère ou qui que ce soit sur la terre.

En troisième lieu, quand tu as établi ces deux choses, à savoir : une foi sincère en l'unité de Dieu et la confiance en Lui, il convient que tu sois satisfait de Lui et non pas cour-

2. Hujwîrî : *Kashf al-Mahjûb*, traduction anglaise de R.A. Nicholson, Londres, 1911, Luzac éd., p. 54-55.

3. R.A. Nicholson : *The Mystics of Islam*, Londres, 1963, Routledge and Kegan Paul Ltd, p. 34-35.

roucé de quelque chose qui t'est désagréable. Prends garde à la colère! Que ton cœur soit toujours avec Lui, qu'il ne soit pas écarté de Lui un seul instant ⁴. *Shaqiq Balkhî*

« Les gens de la Vérité »

Les « gens de la Vérité » appartiennent à deux catégories. Ceux de la première se marient, ont des enfants, des maisons, des cultures mais leurs cœurs ne sont pas préoccupés par ces charges, lesquelles ne constituent pas pour eux des voiles... Ils ne se voient plus eux-mêmes, mais seulement Dieu, Sublime et Exalté; car pour les « gens de la Vérité », l'être du monde est l'Être de Dieu; en réalité, tout provient de Lui.

La seconde catégorie des « gens de la Vérité » adorent constamment Dieu; ils sont consumés par l'amour de Dieu et la connaissance de Dieu dans Son Unité essentielle; et ils connaissent leur moi et anéantissent leur moi, et affirment l'unité de leur moi et de Dieu; ils conservent leur moi, et sont anéantis en leur moi, et subsistent en leur moi, et ils détestent ce qui se manifeste extérieurement à leur moi, et aiment l'intériorité cachée de leur moi, et ils méprisent leur moi et louent leur moi; s'ils mangent, ils mangent avec leur moi, car le Messager de Dieu (Dieu le bénisse et lui donne la paix!) a dit : « *Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu.* » (Celui qui connaît son moi connaît son Seigneur.)

Par ailleurs, lorsqu'ils attachent leur vision « en dehors » de leur moi, quelle que soit la chose qu'ils voient, c'est leur moi qu'ils voient : tout ce qu'ils contemplent, c'est leur moi qu'ils contemplent; pour les « gens de la Vérité », le monde et leur moi sont une seule et même chose; quoi qu'ils voient, c'est sûrement leur moi qu'ils voient. Ainsi que le dit le Messager de Dieu (Dieu le bénisse et lui donne la paix!) : « *Ra'aytu rabbî bi 'ayni rabbî* », c'est-à-dire : « J'ai vu mon Seigneur avec l'œil de (la miséricorde de) mon Seigneur. »

Le *Lam'at* dit : « *Lâ yarâ 'Llâha ghayra 'Llâh* », c'est-à-dire :

4. Shaqiq Balkhî, cité par R.A. Nicholson, *Mystics of Islam*, op. cit., p. 42-43.

« Nul ne voit Dieu que Dieu. » L'Envoyé de Dieu (sur lui la paix!) dit : « *Ra'aytu rabbî bi rabbî.* » : « J'ai vu Dieu par Dieu. »

Le Prophète (sur lui la paix!) dit de telles choses parce que le monde avec toutes ses parties n'a pas d'existence réelle. Puisque le monde n'a pas d'existence réelle, il ne possède ni pouvoir ni action qui lui soient propres. Si les « gens de la Vérité » sont battus ou insultés, ils considèrent que ces actions sont celles de Dieu, et non celles d'autrui. En ce qui concerne eux-mêmes, en conséquence, tout ce qu'ils saisissent, c'est leur moi qu'ils saisissent, car Dieu le Très Haut a dit : « *Fa aynamâ tuwallû fa thamma wajhu' Llâh* », c'est-à-dire : « Où que vous vous tourniez est la Face de Dieu » (*Qor'ân*, II, 115).

Pour cette raison, les « gens de la Vérité » disent que toutes les créatures ne sont rien d'autre que notre moi; tous les êtres humains sont nos frères. Croyance et incroyance, bien-aimé et ennemi, impur et pur, ciel et enfer, courroux et miséricorde, bien et mal, richesse et pauvreté, louange et mépris, satiété et faim, insignifiance et grandeur, mort et vie, maladie et santé, juste et injuste — tout cela est pareil pour eux, car la signification de : « Où que vous vous tourniez est la Face de Dieu » leur est devenue extrêmement claire. Quiconque comprend le sens de : « Où que vous vous tourniez est la Face de Dieu » est parvenu à une connaissance complète, et quel que soit ce qu'il voit, la « Face de Dieu » est Ce qu'il verra. Mais Dieu sait mieux ⁵! *Hamzah Fansûrî*

L'oubli de soi

Celui qui ne s'adonne pas à la recherche de son « moi » démontre qu'il est misérable et inutile.

« Puissé-je moi-même, et cent autres comme moi, être serviteurs de celui qui a fait de lui-même un compagnon. »

5. Hamzah Fansûrî, *Sharâb-ul-Ashiqîn* (Le vin des Amoureux), traduction anglaise de Syed Muhammad Naguib al-Attas : *The Mysticism of Hamzah Fansûrî*, 1963, Singapour, p. 428 et suiv.

... Puisque c'est l'existence de Dieu que tu as choisie, oublie ta propre existence. Puisque ton but est de voir Dieu, renonce à tes propres buts. Puisque tu es amoureux de la majesté divine, abandonne ton orgueil et sois un amant humble, ne cherche à gêner personne. Sois pauvre, opprimé, pardonne. Laisse la tyrannie, l'injustice, à l'âme charnelle, ce vaurien. Car l'orgueil est un voile qui te sépare de Dieu et en réalité c'est comme Pharaon qui se considérait l'égal et l'associé de Dieu. Tous les métiers, les tentations et les attachements de ce monde ont pour origine et essence le « moi » et le « nous ». Le « nous » et le « moi » sont la source d'où tout provient. Quand tu élagues l'arbre et que la racine demeure, de nouvelles branches pousseront. Il faut que dans cette recherche tu ne recules devant rien, qu'il s'agisse de connaissance ou de pratique, du règne et du gouvernement, de l'émirat ou du rang. Car, ô pèlerin! les voiles sont innombrables, tant de ténèbres que de lumière. Tu dois passer au-delà de tous, comme un homme véritable. Le moyen, c'est la douleur et la sincérité, l'amour et le désir. La douleur doit détruire le plaisir et l'homme doit avancer à grands pas. Si la femme enceinte connaît, au sujet de l'enfantement, cent sciences et méthodes, elle ne sera aidée en rien au moment de l'accouchement; et ce n'est pas par le moyen de ses connaissances que l'enfant sortira d'elle. C'est plutôt la douleur qui lui fera atteindre son but, et non la science et l'art. Quand la douleur produit de fortes poussées, l'enfant arrive vite. Au moment d'enfanter Jésus (le salut soit sur lui) c'est la douleur qui amena Marie (le salut soit sur elle) au pied du palmier et la fit enfanter l'esprit de Dieu. Ton corps et ton enveloppe sont comme Marie. Car l'âme charnelle — *nafs* — est pareille à une femme, et l'intellect — *'aql* — pareil à un homme. Ta foi et ta connaissance — *ma'rifa* — qui proviennent de l'intelligence véritable, c'est là ton Jésus. Si la douleur divine te domine et t'envahit sans cesse, cette douleur ne te laisse pas le temps de t'occuper d'autre chose. Sans nul doute, de ton âme pareille à Marie, Jésus, qui est l'esprit de Dieu, naîtra. Quand tu as compris cela, ne fais pas tant d'efforts pour acquérir la science et les arts. Augmente ta sincérité et ta douleur, afin que tu sois toujours immergé dans le désir

et dans l'amour. Sépare-toi de ce qui est autre que le Bien-Aimé, et [ne fais rien d'] autre que Le voir, de sorte que tu dépasses tous les voiles...

Bien que l'homme ne puisse pas faire disparaître de lui-même le « nous » et le « moi » par les efforts et par la force, et qu'il n'ait pas le pouvoir de chasser un tel ennemi, cependant Dieu dit : « Lamente-toi et gémis auprès de Moi à cause de cet ennemi; car le chasser n'est possible que par Ma puissance absolue. Telle est Ma loi, ô Mon serviteur! Bien que tu sois impuissant devant son hostilité, fais quand même des efforts et ne te réconcilie pas avec lui. Sois toujours en guerre contre lui et, autant que tu le peux, lutte contre son hostilité et implore Mon secours à Moi Dieu, avec supplications et humilité. Quand tu demandes Mon secours, du fond de l'âme et d'un cœur sincère, J'envoie Ma puissance vers tes mains et Je rends ta main forte et dominatrice contre lui, afin que tu coupes la tête de cet adversaire avec Ma force et par le glaive de la sincérité. Donc, en vérité, ce n'est pas toi qui le tues, c'est Moi qui le tue, et Je te complimente et te donne comme nom et surnom « Haydar⁶ » et héros. Et Je t'octroie en récompense une robe d'honneur, des présents et le royaume et le règne éternels, car c'est là le salaire de la tâche que tu as accomplie. Tu pourrais dire : « O mon Seigneur! Ce n'est pas moi qui ai fait cela. D'où aurais-je pu tirer cette force et cette puissance, pour affronter un tel ennemi? Cet adversaire s'est opposé à Toi, Dieu, et a discuté avec Toi, en disant : « *Je suis mieux que celui-là; Tu m'as créé de feu, alors que Tu l'as créé de poussière* » (Qor'ân, VII, 12). Alors que je suis si faible et plus infime qu'une paille, comment pourrais-je arracher une telle montagne, l'écraser comme des cailloux et la jeter au vent comme de la poussière et de la terre? »

Dieu le Très-Haut dit : « Quand Ma force s'attache à une paille, les montagnes devant elle sont moindres qu'un atome. Mais puisque toi, dans cette impuissance et cette faiblesse, tu M'as témoigné ta fidélité et, en t'appuyant sur Moi, tu as affronté un tel ennemi, et M'as considéré comme Présent,

6. « Lion de Dieu », surnom de 'Alî.

Voyant et Dominateur, pour cette raison, J'ai transformé en force ta faiblesse. J'accepte tout de toi et Je suis ton obligé. Mais en vérité c'est Moi qui ai tout fait. C'est comme un père qui joue par affection avec son enfant. Il place un lourd fardeau dans la main de l'enfant et il prend sa main et soulève le fardeau; puis il félicite l'enfant et le complimente, en disant : « Quel héros tu fais ! Bravo ! Quelle force tu as ! » Bien qu'en réalité ce soit le père qui ait soulevé le fardeau, et non l'enfant. Il serait étonnant que Mon amour, Ma générosité et Ma tendresse, à Moi qui suis le Créateur, soient moindres que ceux de cette créature. Donc, J'octroie la force à Mes serviteurs et Je les guide, afin que grâce à Mes dons et à Ma direction, il chasse l'ennemi. Et J'accepte cela d'eux, Je suis leur obligé, et c'est à eux que J'attribue cela. En revanche, Je leur donnerai des récompenses et des bienfaits innombrables et sans limites, et Je célébrerai leurs louanges et leurs compliments avec mille langues, et Je jure sur leur nom. Et chaque miséricorde que Je répandrai sur les créatures, ce sera par amour pour eux. Et chaque courroux que Je montre, et chaque peine que J'inflige aux rebelles, c'est pour venger ces bons serviteurs. Leur rendre service, c'est Me rendre service. Celui qui les a vus M'a vu. Et celui qui s'attaque à eux, c'est à Moi qu'il s'attaque. Celui qui les choisit, c'est Moi qu'il a choisis. Leur amitié pour eux est amitié pour Moi. L'hostilité envers eux est hostilité envers Moi. « Celui qui te voit M'a vu, celui qui t'attaque, c'est Moi qu'il a attaqué. » Et Je ne pardonne et fais miséricorde que pour les contenter et leur donner satisfaction. Et à quiconque Je témoigne Mon courroux en enfer et à qui Je cause de la peine, la raison en est la peine et la souffrance que Mes serviteurs avaient subies à cause d'eux. Car Je suis Dieu, Je suis sans opposé et sans pareil. J'ai créé des serviteurs et leur ai permis de venir vers Moi, afin qu'ils deviennent le miroir de Mon existence. On ne peut décrire les liens qui existent entre eux, car là ne peut avoir lieu aucune séparation qui ferait qu'il se trouvât parmi eux quelqu'un qui Me fût opposé et hostile. Celui qui leur témoigne opposition et hostilité M'agresse. Quiconque veut devenir compagnon de Dieu et parler avec Lui doit fréquenter un véritable soufi. « Celui qui désire être

en la compagnie de Dieu doit être en la compagnie des mystiques. »

... C'est pour expliquer et commenter cette idée que Dieu le Très Haut a dit à Moïse : « Je suis tombé malade et tu ne M'as pas rendu visite Moi qui suis Dieu, Je suis devenu souffrant, pourquoi n'es-tu pas venu Me voir ? » Moïse répondit : « O mon Seigneur ! Je ne comprends pas cela. Comment pourrais-Tu être malade ? » Dieu le Très Haut répéta ces mots. Moïse (que la paix soit sur lui) s'étonna. Enfin, Dieu lui dit : « Mon serviteur était malade, et tu ne lui as pas rendu visite. Ne savais-tu pas que sa guérison est Ma guérison, et que sa peine est Ma peine ? S'intéresser à sa santé, et lui témoigner de l'affection, c'est s'intéresser à Ma santé et Me témoigner de l'affection ? »

Sultân Valad

Les indices de la Voie

Si tu demandes, ô frère quels sont les indices — *nishân* — de la Voie, je te répondrai clairement et sans ambiguïté. C'est que tu regardes le vrai et rompes avec le faux; que tu tournes la face vers le monde vivant; que tu poses les pieds sur les dignités; que tu élimines de ta pensée toute ambition de gloire et de réputation; que tu courbes la taille à Son service; que tu purifies l'âme des maux et la renforces par la raison; que tu passes du foyer de ceux qui parlent avec abondance à celui de ceux qui gardent le silence; que tu voyages des œuvres de Dieu à Ses attributs et de Ses attributs à Sa connaissance. A ce moment, tu passeras au monde des mystères pour arriver au seuil de la pauvreté; et quand tu seras l'ami de la pauvreté, ton âme obscure deviendra un cœur repent. Ensuite, Dieu retirera la pauvreté même de ton cœur, et quand la pauvreté n'y restera plus, Dieu y restera. Ce n'est pas de la folie ni de l'ignorance si Bâyezîd a dit : « Gloire à moi ! »; de même que la langue qui a prononcé le

secret suprême était mue par la vérité quand elle dit : « Je suis la Vérité Suprême » — *Ana al-Haqq*⁸. *Sanâ'i*⁹

Progression sur la Voie

C'est le recueillement, puis le silence; puis l'aphasie et la connaissance; puis la découverte; puis la mise à nu.

Et c'est l'argile, puis le feu; puis la clarté et le froid; puis l'ombre; puis le soleil.

Et c'est la rocaille, puis la plaine; le désert, et le fleuve; puis la crue; puis le dessèchement (passage de la Mer Rouge).

Et c'est l'ivresse, puis le dégrisement; puis le désir, et l'approche; puis la jonction; puis la joie.

Et c'est l'étreinte, puis la détente; puis la disparition et la séparation; puis l'union; puis la calcination.

Et c'est la transe, puis le rappel; puis l'attraction et la conformation; puis l'apparition (divine); puis l'investiture (de l'élection).

Phrases (que tout cela), accessibles à ceux-là seuls pour qui tout ce bas monde ne vaut pas plus qu'un sou.

Et voix de derrière la porte, mais l'on sait que les conversations des hommes, dès que l'on se rapproche, s'assourdisent en un murmure.

Et la dernière idée qui se présente au fidèle, en arrivant à la barrière, c'est « mon lot » et « mon moi ».

Car les créatures sont servies de leurs inclinations, et la vérité, sur Dieu, quand on Le constate, c'est (qu'Il est) saint¹⁰.

Hallâj

8. Hallaj fut supplicié à Bagdad en 922 (de l'ère chrétienne) pour avoir déclaré : « Je suis la Vérité Suprême »; et cela fut considéré comme un blasphème. Mais les soufis y voient l'affirmation qu'il ne demeure rien d'autre que Dieu quand le « moi » a disparu.

9. Sanâ'i : *Hadiqa*, p. 112-113, traduction de Jabre, p. 279-280, thèse ronéotypée, Paris, 1973, revu par Éva de Vitray-Meyerovitch.

10. Hallâj : *Diwân*, traduction de Louis Massignon, Paris, 1955, Cahiers du Sud éd., p. 11.

L'ultime étape sur la Voie

Les oiseaux du monde se réunirent tous, tant ceux qui sont connus que ceux qui sont inconnus, et ils tinrent alors entre eux ce langage : « Il n'y a pas dans le monde de pays sans roi; comment se fait-il cependant que le pays des oiseaux en soit privé? Il ne faut pas que cet état de choses dure plus longtemps; nous devons joindre nos efforts et aller à la recherche d'un roi, car il n'y a pas de bonne administration dans un pays sans roi... »

Ils partent donc à la recherche du Simorgh (l'oiseau fabuleux, symbole du roi, c'est-à-dire, de Dieu). Après avoir essuyé beaucoup d'épreuves et franchi les sept vallées (de la quête; de l'amour; de la connaissance; du détachement; de l'unité; de l'émerveillement; de l'annihilation) du « moi », qui les séparent de leur but, ils parviennent enfin au terme de leur pèlerinage. Mais ils ne sont plus que trente oiseaux (en persan : si morgh. C'est en ce jeu de mots qu'est la pointe de l'apologue).

« Nous voulons être anéantis par le feu », dirent les oiseaux. ... Le chambellan de la grâce vint leur ouvrir la porte, puis il ouvrit encore cent rideaux les uns après les autres. Alors un monde (nouveau) se présenta sans voile à ces oiseaux : la plus vive lumière éclaira cette manifestation. Tous s'assirent sur le *masnad* de la proximité, sur la banquette de la majesté et de la gloire. On mit devant eux un écrit en leur disant de le lire jusqu'au bout. Or, cet écrit devait leur faire connaître par allégorie leur état désolé... ils (y) trouvèrent complètement consigné tout ce qu'ils avaient fait... L'âme de ces oiseaux s'anéantit entièrement de crainte et de honte... Lorsqu'ils furent ainsi tout à fait purifiés et dégagés de toute chose, ils trouvèrent tous une nouvelle vie dans la lumière du *Simorgh*. Ils devinrent ainsi de nouveaux serviteurs et furent une seconde fois plongés dans la stupéfaction. Tout ce qu'ils avaient pu faire anciennement fut purifié et même effacé de leur cœur : le soleil de la proximité darda sur eux ses rayons, et leur âme en fut resplendissante. Alors, dans le reflet de leur

visage, ces trente oiseaux — *si morgh* — mondains contemplèrent la face du *Simorgh* spirituel. Ils se hâtèrent de regarder ce *Simorgh*, et ils s'assurèrent qu'il n'était autre que *Simorgh*. Tous tombèrent alors dans la stupéfaction; ils ignoraient s'ils étaient restés eux-mêmes ou s'ils étaient devenus le *Simorgh* et que le *Simorgh* était réellement les trente oiseaux — *si morgh* —. Lorsqu'ils regardaient du côté de *Simorgh*, ils voyaient bien que c'était le *Simorgh* qui était en cet endroit, et, s'ils portaient leurs regards vers eux-mêmes, ils voyaient qu'eux-mêmes étaient le *Simorgh*. Enfin, s'ils regardaient à la fois des deux côtés, ils s'assuraient qu'eux et le *Simorgh* ne formaient en réalité qu'un seul être. Ce seul être était *Simorgh* et *Simorgh* était cet être. Personne dans le monde n'entendit jamais rien de pareil... Comme ils ne comprenaient rien à cet état de choses... ils demandèrent au *Simorgh* de leur dévoiler le grand secret... Alors, le *Simorgh* leur fit cette réponse : « Le soleil de ma majesté est un miroir; celui qui veut se voir dedans; il y voit son âme et son corps; il s'y voit tout entier... Quoique vous soyez extrêmement changés, vous vous voyez vous-mêmes comme vous étiez auparavant... »

Tout ce que tu as su ou vu n'est ni ce que tu as su ni ce que tu as vu et ce que tu as dit ou entendu n'est pas non plus cela. Lorsque vous avez franchi les vallées du chemin spirituel, lorsque vous avez fait de bonnes œuvres, vous n'avez agi que par mon action, et vous avez pu ainsi voir la vallée de mon essence et de mes perfections. Anéantissez-vous donc en moi glorieusement et délicieusement, afin de vous retrouver vous-mêmes en moi... »

Les oiseaux s'anéantirent en effet à la fin pour toujours dans le *Simorgh*; l'ombre se perdit dans le soleil, et voilà tout¹¹.

‘Attar

Le grand repentir

Seigneur, devant Toi me voici prosterné,
incliné devant Ton infinie bonté,
dans cette oraison en vers je Te supplie :
« Donne-moi, Seigneur, le sens de la beauté ! »
Seigneur, devant Toi me voici prosterné.

J'étais innocent, pur comme la rosée,
et comme le lys au début du printemps;
des hommes pervers à la langue mielleuse
ont mis du poison dans ma coupe d'ivresse,
alors que j'étais pur comme la rosée.

Et ainsi, Seigneur, j'ai quitté Ton chemin,
et j'erre à travers un désert ténébreux.
Hélas, la passion enchaîne ma raison,
à sa noire flamme elle l'a asservie
et de Ton chemin je me suis éloigné.

Mon cœur a perdu la foi et l'espérance,
laissant le péché obscurcir mon amour...

Je cherche à présent refuge sous Ton aile,
près de ton *Qor'ân*, de Ton verbe éternel.
Absous mes péchés, Seigneur, je T'en supplie,
que par Ta bonté mon âme soit guérie.
Vois, je viens chercher refuge sous Ton aile.

Seigneur, je T'en prie, éclaire ma raison
et fortifie-moi dans ma résolution,
que je vienne à bout de ces démons impurs...
Viens avec Ta grâce éclairer mes ténèbres,
Seigneur, je T'en prie, donne-moi la lumière !

Ravive l'ardeur de ma foi de jadis,
rends-moi Ton amour et Tes dons précieux,
que je brise ma coupe sur la pierre froide

11. 'Attar, *Mantic Uttair ou Le Langage des Oiseaux*, poème de philosophie religieuse, traduction de Garcin de Tassy, Paris, 1863, p. 37 et p. 233 et suiv., réédition sous presse, Sindbad, Paris.

et déchire de l'ongle les charmes de Vénus;
ravive le feu de ma foi de jadis!

Seigneur, devant Toi me voici prosterné,
que mon repentir agréé à Ta bonté;
dans cette oraison en vers je Te supplie :
« Donne-moi, Seigneur, le sens de la Beauté! »
Seigneur devant toi, me voici prosterné!¹² *Musa Časim Catič*

2. La connaissance / ma'rifa et la contemplation / mushâhada

Gnose et savoir

Connaissance de gnose (ma'rifa) et savoir ('ilm), et la différence entre ces expressions.

Les théologiens n'ont pas établi de distinction entre *'ilm* et *ma'rifa* sauf quand ils disent que Dieu peut être appelé *'âlim* — savant —, mais non pas *'ârif* — gnostique —, étant donné que cette dernière épithète est dépourvue de la bénédiction divine. Mais les sheikhs soufis donnent le nom de *ma'rifa* — gnose — à chaque connaissance qui s'allie à la pratique (religieuse) et au sentiment — *hâl* — et dont le possesseur exprime son sentiment; et le possesseur de cette connaissance, ils l'appellent *'ârif*. D'autre part, ils donnent le nom de *'ilm* à toute connaissance qui est dénuée de signification spirituelle et dépourvue de pratique religieuse, et celui qui détient un tel savoir, ils l'appellent *'âlim*. Donc, celui qui connaît la signification et la réalité d'une chose est appelé par eux *'ârif* — gnostique — et celui qui connaît simplement l'expression verbale et la conserve en sa mémoire sans conserver la réalité spirituelle est appelé par eux *'âlim*. Pour cette raison, quand les soufis désirent dénigrer un rival,

12. *Musa Časim Catič : Teubei-nesuh*, traduit du serbo-croate par Jean Descat.

ils l'appellent *dânishmand* — qui possède le savoir. Aux yeux du vulgaire, cela paraît critiquable, mais les soufis, n'entendent pas blâmer cet homme pour avoir acquis du savoir, ils le blâment d'avoir négligé la pratique de la religion, parce que le 'âlim dépend de lui-même, mais le 'ârîf dépend de son Seigneur ¹.

Hujwîrî

De la gnose, définitions

Dhû'l-Nûn l'Égyptien dit : « La gnose est en réalité la communication providentielle par Dieu de la lumière spirituelle au plus profond de notre cœur », c'est-à-dire, avant que Dieu, dans Sa providence, n'illumine le cœur de l'homme et le préserve de la contamination, de sorte que toutes les choses créées ne valent pas à ses yeux une graine de moutarde, la contemplation des mystères divins, tant intérieurs qu'extérieurs, ne le transportent pas de joie; mais lorsque Dieu l'a fait, chacun de ses regards devient un acte de contemplation — *mushâhada*.

Shibli dit : « La gnose est un émerveillement — *hayra* — continu. L'émerveillement est de deux sortes : 1. à l'égard de l'essence; 2. à l'égard de la qualité. La première est du polythéisme et de l'impiété, car aucun gnostique ne peut avoir des doutes sur la nature essentielle de Dieu; mais la seconde est la gnose, parce que la qualité de Dieu est au-delà du domaine de la raison. » Shibli dit aussi : « La véritable gnose est l'incapacité de parvenir à la gnose. »

Abû Yazîd dit : « La gnose consiste à savoir que le mouvement et l'immobilité de l'homme dépendent de Dieu ². »

Hujwîrî

Les trois sortes de connaissance de Dieu

On demanda à Dhû'l-Nûn al-Misrî : « Qui est le Connaisseur — 'ârîf ? » Il répondit : « Un homme d'entre eux, différent d'eux. »

Il disait : « Il existe trois sortes de connaissance de Dieu. D'abord, la connaissance que Dieu est Un, et que possèdent tous les croyants; secondement, la connaissance dérivée de la preuve et de la démonstration, laquelle appartient aux philosophes, rhétoriciens et théologiens; et troisièmement la connaissance des attributs de l'Unité divine, qui appartient aux saints de Dieu, à ceux qui contemplent Dieu dans leurs cœurs, de telle façon qu'Il leur révèle ce qu'Il ne révèle à personne d'autre dans le monde. La véritable connaissance de Dieu est l'illumination par Dieu du cœur avec le pur éclat de la connaissance (*c'est-à-dire, le soleil ne peut être vu que par la lumière du soleil*). Plus un homme connaît Dieu, plus profond et plus grand est son émerveillement » (*parce que plus il est près du soleil, plus il est ébloui par le soleil, jusqu'à ce qu'il parvienne à un point où il n'est plus lui-même*).

On l'interrogea sur les qualités de ceux qui connaissent Dieu. Il répondit : « Les Connaisseurs — 'ârîf — voient sans connaissance, sans intuition, sans information, sans contemplation, sans description, sans dévoilement, et sans voile. Ils ne sont pas eux-mêmes, et ils subsistent non par eux-mêmes, mais dans la mesure où ils subsistent eux-mêmes par Dieu. Ils se meuvent comme Dieu les fait se mouvoir, et leurs paroles sont les paroles de Dieu qui roulent sur leur langue, et leur vision est la vision de Dieu qui a pénétré dans leurs yeux. Le Prophète (sur lui la paix) parlait de ces qualités quand il a rapporté que Dieu dit : « Quand J'aime un serviteur, Moi le Seigneur, Je suis son oreille, de sorte qu'il entend par Moi, et sa langue, de sorte qu'il parle par Moi, et sa main, de sorte qu'il prend par Moi. »

Dhû'l-Nûn racontait : « Lors d'un de mes voyages, je rencontrai une femme et lui demandai quelle est la fin de l'amour. « Imbécile, s'écria-t-elle, l'amour n'a pas de fin ». Je demandai :

1. Hujwîrî : *Kashf al-Mahjûb*, traduction anglaise de R.A. Nicholson, Londres, 1911, Luzac éd., p. 382-383.

2. *Ibid.*, p. 274 et suiv.

« Pourquoi cela ? » Elle répondit : « Parce que le Bien-Aimé est sans fin ³. »
Dhû'l-Nûn al-Misrî

La science de la connaissance est
 la plus haute science

La plupart des gens ne se soucient guère de la dignité de cette science, ignorent ses subtilités, méconnaissent le grand danger qu'elle renferme et sont distraits de ses secrets subtils. Personne ne la connaît sauf les cœurs favorisés (par Dieu). Cette « science » est le fondement sur lequel sont bâties les autres sciences. C'est par elle qu'on atteint le bien et la dignité des deux mondes; c'est par elle que le serviteur connaît les défauts de son *nafs* (âme charnelle), le bienfait de son Seigneur, la majesté de Sa seigneurie et la perfection de Sa puissance. C'est par elle que le secret intime — *sirr* — du serviteur s'envole, doté des ailes de la connaissance, dans le domaine des subtilités de la toute puissance divine, tourne autour du terme de la grandeur et s'élève vers les jardins de la sainteté divine ⁴.
Ahmad al-Rifâ'i

Les gens de la connaissance

Sachez que le Prophète (sur lui la paix!) a dit : « *Al-ma'rifa sirrî* », c'est-à-dire : « La connaissance (mystique) est mon secret. »

L'Envoyé de Dieu a dit aussi : « *Lâ tasihhu as-salâtu illâ bi'l ma'rifa* », c'est-à-dire : « La prière n'est valide qu'avec la connaissance. »

Sachez que tous les Prophètes, saints, philosophes et théo-

logiens scolastiques s'accordent à déclarer que Dieu est Un, et non deux; Éternel, et non nouveau; Créateur et non création; sans forme et sans couleur; Subsistant et non périssant; ni non séparé d'une chose, ni joint à une chose; ni détaché d'une chose, ni mélangé à une chose; aucune comparaison ne Lui est applicable, il n'existe ni rival, ni associé à Lui; Il ne peut être situé dans un lieu, Il n'est pas soumis au temps, et Il est sans commencement ni fin — aucune de ces expressions ne peut lui être attribuée.

Tous les « gens de la Voie », théologiens scolastiques et docteurs en théologie sont d'accord là-dessus, mais les « gens de la Voie » vont plus loin, en affirmant qu'Il est sans bornes ni limites. Par « sans bornes ni limites », il faut entendre qu'on ne peut parler à Son sujet de « dessus » ou « dessous », ni de « devant » ni « derrière » — c'est-à-dire, qu'Il est un être en dehors des six directions. Son infinité est comme un vaste océan, et comme une petite graine. Pour cette raison, les « gens de la Voie » disent que Dieu, le Sublime et Très-Haut se suffit à Lui-même dans Sa plénitude — *samad* ⁵ — éternelle qu'Il embrasse toutes choses. Comme le dit Dieu le Très-Haut : « *Innahu bi kulli shay'in muhîr* » : « En vérité, Il embrasse toutes choses ».

Les docteurs en théologie disent que par « embrassant tout » il faut entendre que seule Sa connaissance embrasse tout. Mais les « gens de la Voie » disent qu'à la fois Son essence et Sa connaissance embrassent tout, étant donné qu'Il n'est pas séparé de Sa connaissance, car Dieu le Sublime et le Très-Haut n'est pas comme un être humain, qui peut être séparé de sa connaissance.

En outre, Dieu le Très-Haut est, en vertu de Son essence et de Sa connaissance, proche de nous, mais quant à la nature de Sa proximité, elle est trop abstruse pour que les gens la comprennent. Il y a quatre significations applicables à la proximité : la première est la proximité concernant le temps; la seconde, est la proximité relative à l'espace; la troisième

3. Cité par R.A. Nicholson, *Translation of Eastern Poetry and Prose*, Cambridge, 1922, University Press éd., p. 137-138.

4. Ahmad al-Rifâ'i : *Hâla*, p. 68-69, cité par Mostapha Tahrali : *Ahmad al-Rifâ'i (512-578/1118-1182). Sa vie, son œuvre et sa tarîqa*, Paris, 1973, thèse de doctorat 3^e cycle.

5. Voir *Qor'ân*, CXII, 2. Ce mot « *samad* », polysémique, d'une densité impossible à rendre en français, est traduit par d'autres par « Impénétrable ». Voir la note que réserve Denise Masson à cette expression : *Qor'ân*, p. 978, Paris, 1967, Gallimard éd.

est la proximité quant aux attributs (ou qualités); la quatrième est la proximité relative au Dieu Très-Haut. Mais la proximité relative à Dieu est, on l'a dit, extrêmement difficile à comprendre. La nature de la proximité concernant le temps est comme les gens disent : « L'époque de Muhammad (Dieu le bénisse et lui donne la paix!) plus proche de nous que l'époque de Jésus (sur lui la paix). » La nature de la proximité concernant le lieu est comme les gens disent : « La lune est plus proche de nous que les pléiades. » La nature de la proximité concernant les attributs (ou qualités) est comme les gens disent : « Bayazîd (Dieu soit satisfait de lui!) est plus proche du messager de Dieu que 'Utbah et Shaybah (qu'ils soient maudits!); bien que Bayazîd soit plus éloigné du Prophète (quant au temps) que 'Utbah et Shaybah, car Bayazîd est plus proche du Prophète par ses qualités. « Mais la proximité de Dieu par rapport au monde avec toutes ses parties n'est pas similaire à celles-ci, bien qu'il soit vrai que Dieu le Très-Haut a dit : « *Il est avec vous où que vous soyez* » (Qor'ân, LVII / 4). Et Dieu le Très-Haut dit encore : « *Et Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire* » (Qor'ân, L / 16) et aussi : « *Et en vous-mêmes — ne voyez-vous pas ?* » (Qor'ân, LI / 21).

Pour cette raison, les « gens de la Voie » disent que... Dieu est proche de toutes Ses créatures, mais que Sa proximité n'est octroyée exclusivement qu'aux « gens de la Connaissance » et à Son adorateur ⁶. *Hamzah Fansûrî*

La contemplation / *mushâhada*

Le Prophète a dit : « Gardez vos ventres affamés et vos foies assoiffés et renoncez au monde, afin de pouvoir peut-être voir Dieu avec vos cœurs. » Et il dit aussi : « Adore Dieu comme si tu Le voyais, car si tu ne Le vois pas, Il te voit. » Dieu dit à David : « Sais-tu ce que c'est que de Me connaître ? C'est la

vie du cœur qui Me contemple. » Par « contemplation » — *mushâhada* —, les soufis désignent la vision spirituelle de Dieu en public et en secret, sans demander comment ni de quelle manière...

La vie des contemplatifs est le temps durant lequel ils jouissent de la contemplation — *mushâhada* — : quant aux temps passés oculairement — *mu'âyana* —, ils ne le considèrent pas comme la vie, car pour eux c'est en réalité la mort.

Quelques soufis ont supposé, de façon erronée, que la vision spirituelle et la contemplation produisent une représentation — *sûra* — de Dieu qui se forme dans l'esprit par l'imagination, à partir soit de la mémoire, soit de la réflexion. C'est là pur anthropomorphisme — *tashbîh* — et erreur manifeste. Dieu n'est pas fini, que l'imagination soit capable de Le représenter ou que l'intellect puisse comprendre Sa nature... Ceux qui parlent de la contemplation dans ce monde ou dans l'autre disent seulement que c'est possible, non pas qu'ils en aient joui ou en jouissent à présent, parce que la contemplation est un attribut du cœur — *sirr* — et ne peut être exprimée par la langue, sinon métaphoriquement. C'est pourquoi le silence est un signe de contemplation, tandis que la parole est un signe de témoignage oculaire ⁷. *Hujwîrî*

La vision de Dieu

On rapporte que Sarî al-Saqatî disait : « O Dieu, quel que soit le châtement que Tu puisses m'infliger, ne me punis pas avec l'humiliation d'être voilé de Toi, car, si je ne suis pas voilé loin de Toi, mon tourment et mon affliction seront diminués par la pensée et la vision de Toi; mais si Tu es voilé à ma vue, même Ta générosité me sera mortelle. Il n'est pas de châtement dans l'enfer pire et plus dur à supporter que d'être voilé. Si Dieu était révélé en enfer aux habitants de l'enfer, les croyants pécheurs ne penseraient jamais au paradis, étant

6. Hamzah Fansûrî, *Sharâb ul-'Ashiqîn* (Le vin des Amoureux), traduction anglaise de Syed Muhammad Naguib al-Attas : *The Mysticism of Hamzah Fansûrî*, Singapour, 1963, p. 431-433.

7. Hujwîrî : *Kashf al-Mahjûb*, traduction anglaise de R.A. Nicholson, Londres, 1911, Luzac éd., p. 329 et suiv.

donné que la vision de Dieu les emplirait d'une joie telle qu'ils ne sentiraient pas de douleur corporelle. Et au paradis il n'est pas de plaisir plus parfait que le dévoilement. Si les habitants du paradis jouissaient de tous les plaisirs qu'il offre et d'autres plaisirs au centuple, mais étaient voilés de Dieu, leurs cœurs seraient entièrement brisés. Aussi, Dieu laisse-t-il les cœurs de ceux qui L'aiment avoir toujours des visions de Lui, afin que ce délice puisse les rendre capables de supporter toutes les tribulations; et ils disent dans leurs visions : « Nous considérons que tous les tourments sont plus désirables que d'être voilés de Toi. Quand Ta beauté est révélée à nos cœurs, nous ne pensons pas à l'affliction. »

Il existe en réalité deux sortes de contemplation. La première résulte d'une foi parfaite, la seconde d'un amour enivré, car dans l'enivrement de l'amour l'homme parvient à un degré tel que son être tout entier est absorbé dans la pensée de son Bien-Aimé et qu'il ne voit rien d'autre. Muhammad ibn Wâsi' a dit : « Je n'ai jamais rien vu sans y voir Dieu », c'est-à-dire, grâce à une foi parfaite. Shibli a dit : « Je n'ai jamais rien vu d'autre que Dieu », c'est-à-dire dans l'extase de l'amour et la ferveur de la contemplation. Un mystique voit une action avec ses yeux corporels et, tandis qu'il regarde, contemple l'Agent avec ses yeux spirituels; un autre est ravi par l'amour de l'Agent loin de toutes choses, de sorte qu'il ne voit que l'Agent. L'une de ces méthodes est démonstrative — *istidlâlî* —, l'autre est extatique — *jadhbî* —. Dans le premier cas, une preuve manifeste est déduite des preuves de Dieu; dans le second, le voyant est ravi et transporté par le désir : les preuves sont pour lui un voile, car celui qui connaît une chose ne se soucie de rien d'autre, et celui qui aime une chose ne regarde rien d'autre, mais renonce à s'opposer à Dieu et à se mêler de Ses décrets et actions. Quand l'amoureux détourne son regard des choses créées, il voit inévitablement le Créateur avec son cœur. Dieu a dit : « *Dis aux croyants de fermer les yeux* » (*Qor'ân*, XXIV, 30), c'est-à-dire, de fermer leurs yeux corporels aux désirs charnels et leurs yeux spirituels aux choses créées. Celui qui est le plus sincère dans la mortification est le plus fermement enraciné dans la contemplation. Sahl ibn 'Abdallah de Tustar a dit :

« Si quelqu'un ferme ses yeux à Dieu un seul instant, il ne sera jamais bien guidé tout au long de sa vie, car regarder autre que Dieu, c'est être soumis à un autre que Dieu, et celui qui est laissé à la merci d'un autre que Dieu est perdu. C'est pourquoi la vie des contemplatifs est le temps durant lequel ils jouissent de la contemplation : quant au temps passé à la vision oculaire, ils ne le considèrent pas comme la vie, car pour eux c'est en réalité la mort. C'est ainsi que lorsqu'on demanda à Bayazîd son âge, il répondit : « Quatre ans. » On lui demanda : « Comment cela peut-il être ? » Il répondit : « Durant soixante-dix ans, ce monde m'a dissimulé Dieu, mais je L'ai vu durant les quatre dernières années : la période pendant laquelle on est voilé n'appartient pas à la vie ⁸. »

Hujwiri

Le témoin

Es-tu vivant, es-tu mort, ou agonisant ? Il te faut demander le témoignage de trois témoins. Le premier témoin, c'est ta propre conscience : regarde-toi donc avec ta propre lumière. Le second témoin, c'est la conscience d'autrui ⁹; regarde-toi donc à la lumière d'autrui. Le troisième témoin est la conscience de l'essence de Dieu; regarde-toi donc à la lumière de Dieu. Si tu demeures sans trouble en face de cette lumière, considère-toi aussi vivant et éternel que Lui! Arriver à sa propre dignité, c'est cela l'existence; voir l'essence divine sans voiles, c'est cela la vie. Le croyant ne se contente pas des seuls attributs; Mohammad ne s'est contenté que de l'essence divine.

Qu'est-ce que l'« ascension » — *mi'râj* ¹⁰ ? Seulement la

8. Hujwiri : *Kashf al-Mahjûb*, cité par R.A. Nicholson : *The Mystics of Islam*, Londres, 1961, Routledge and Kegan Paul éd., p. 54-56.

9. Voir le *hadith* « le croyant est le miroir du croyant ».

10. Il s'agit du « voyage nocturne » au cours duquel le Prophète Mohammad fut transporté dans les cieux (voir *Qor'ân*, XVII, 1.). Symbole de la réalisation spirituelle sur l'échelle de l'être (c'est le sens originel de *mi'râj*). C'est ainsi que Djalâl ud-Dîn Rûmî déclare que : « *Le mi'râj, c'est l'être même de l'homme* ».

recherche d'un témoin, la confirmation par un témoin, face à face, un témoin juste, sans la confirmation duquel notre existence ne serait que ce que la couleur et l'odeur sont à la fleur. Nul ne peut rester sans trouble en sa présence; celui qui le peut, en vérité, est d'or pur. Ne perds pas une parcelle de la lumière que tu détiens, saisis fermement le nœud de ton être. Il est plus beau d'augmenter son propre éclat, et d'en éprouver la splendeur à la lumière du soleil! Sculpte de nouveau ta forme ancienne, examine-toi toi-même, crée un être vivant. Seul un être ainsi « vivant » est digne de louange, sinon le feu de l'existence n'est que de la fumée ¹¹. *Iqbal*

3. L'expérience spirituelle

Le regard d'un soufi

Je me rendis à la mosquée et me plongeai dans la méditation. Je vis Rashîd-i Qubâ'i : son visage ne voulait pas quitter mon cœur. Je me dis : « Ami et ennemi, tous deux s'attachent étroitement au cœur. Tant que je ne me serai pas rendu étranger à tout ce qui est autre que Dieu, je ne trouverai pas la libération, et mon cœur ne deviendra pas entier. Je vais faire un effort. Je vais occuper mon cœur avec Dieu, de sorte que mon cœur ne s'occupe à rien d'autre. » Je vis la forme de mon cœur apparaître à mon regard, de telle sorte que tout le temps je venais de lui pour aller à Dieu, à la fois à partir de son volume total et de toutes ses parties. C'est-à-dire que j'allais de sa couleur cramoisie vers Dieu, pour voir d'où cette couleur cramoisie et ses parties couleur de rubis tiraient leur nourriture. Je vis que chaque partie cramoisie possédait cinq sens, s'accrochant à Dieu et tirant sa nourriture de Dieu; de même, toutes les parties de mon cœur s'alimentaient à Dieu. Je vis toutes les parties du monde, accidents et objets, et que chaque chose qui existe, représentants et trésoriers de Dieu, tiraient leur nourriture des intelligences pures et des

il s'élève en lui-même, en partant de l'extérieur, qui est ténèbres, vers l'intérieur, qui est l'univers des lumières, et de l'intérieur vers le Créateur » (voir Ma'ârîf de Sultân Valad, texte persan, p. 121). Et Rûmî met en garde contre le piège d'une pensée spatialisante :

Ceci n'est pas comparable à l'ascension d'un homme vers la lune; non, mais à l'ascension de la canne à sucre jusqu'au sucre.

Ce n'est pas comparable à l'ascension d'une vapeur vers le ciel; non, mais à l'ascension d'un embryon jusqu'à la raison (Mathnavî, IV, 553-554).

11. Mohammad Iqbal : *Le Livre de l'Éternité*, traduction d'Éva de Vitray-Meyerovitch et Mohammad Mokri, Paris, 1962, Albin Michel éd., p. 29-30.

sens. Je vois, aussi clairement que le croissant de la lune, chaque imagination mentale en ce monde, surgissant avec des pieds et des mains et tirant sa nourriture du monde des esprits. De même, dans chaque imagination, je m'aperçois qu'une autre porte est grande ouverte, *ad infinitum*. Ainsi, l'on peut se rendre compte des merveilles que je verrais si la porte de Dieu s'ouvrait. Ainsi, nous vîmes d'abord du monde des accidents, puis nous vîmes du monde des accidents au monde des intelligences et des sens. Or, ce monde tire sa nourriture du monde des esprits, et le monde des esprits s'alimente au monde des attributs de Dieu. Chaque monde est un mendiant demandant l'aumône à un autre monde, la main tendue comme un mendiant, espérant recevoir dans sa paume quelque chose en provenance de cet autre monde. Aussi, plus l'on est proche de la présence de Dieu, plus ce monde est pur; d'abord le monde de l'intellect, puis le monde de l'esprit, puis le monde des attributs de Dieu; puis au-delà des attributs de Dieu se trouve un monde de cent mille esprits, surgissant en une extase de joie et de félicité inconcevables. La présence de Dieu est ineffable et inscrutable. Puis je contemple chaque partie de mon cœur, considérant comment chacune d'elle s'alimente à Dieu, chaque parcelle séparée tourbillonnant autour comme un fantôme brillant, culbutant sans cesse, accroché à survivre.

Je devins las de la méditation et de regarder. Je me dis : « Je vais cesser de regarder, que je voie où va mon regard et où Dieu le transporte. » Je vis que Dieu à chaque instant était en train de donner forme aux choses, et de multiplier les affres du regard, de telle sorte qu'il me semblait que mes yeux allaient sortir de leur orbite, que ma cervelle éclaterait hors de mon crâne, que mon sang jaillirait de mes veines. Puis, lorsque le nuage se fut éclairci et que la glace fut fondue, je découvris un monde infini et merveilleux. D'un côté, je vis l'imagination apparaître comme une épine, puis s'envoler. Peut-être est-ce le non-être, ce merveilleux monde sans limites; peut-être que le paradis et l'enfer sont l'anéantissement, que les habitants du paradis et de l'enfer sont annihilés. Peut-être que l'imagination des joies est le paradis, et que l'imagination des souffrances dans le monde du non-être est

l'enfer, tandis qu'être inconscient de ces deux états, et pénétrer dans le non-être, c'est se trouver au purgatoire.

Je m'aperçus que petit à petit ma méditation diminuait, et le sommeil commença à s'emparer de moi. Je me dis : « Peut-être cela provient-il du fait que je ne fournis pas d'effort. » Aussi retournai-je à la méditation, jusqu'à ce que je m'endorme. Quand je dors, il me semble que je ressemble à un arbre, car je suis dans la terre. Si, tandis que je dors, je suis inconscient, c'est comme si j'étais dans le non-être. Quand je m'éveille, c'est comme si je levais la tête hors de la terre. Quand je me regarde un peu moi-même, c'est comme si j'étais grand. Quand je regarde avec mes yeux et bouge avec mon corps, c'est comme si des branches poussaient de moi. Quand je fais un effort plus grand pour méditer, c'est comme si je donnais naissance à des fleurs. Quand je prononce avec ma langue la mémoration de Dieu, c'est comme si je portais des fruits. Ainsi, voile après voile est retiré; plus grand est l'effort que j'accomplis, plus merveilleuses sont les choses qui semblent émerger de moi; comme si toutes ces choses étaient dans la bouche du non-être, et que le non-être avait placé sa bouche sur la mienne ¹. *Bahâ' ud-Dîn Valad*

L'expérience du soufi

L'expérience d'un certain Abd ul-Mumin fut décrite au sheikh ² de la façon suivante :

« Les cieux et la terre et l'enfer et le paradis ont tous cessé d'exister pour moi. Lorsque je regarde autour de moi, je ne les trouve nulle part. Lorsque je suis en présence de quelqu'un, je ne vois personne devant moi : en vérité, ma propre existence n'existe pas pour moi. Dieu est infini. Personne ne peut le surpasser; et ceci est l'extrême limite de l'expérience spirituelle. Aucun saint n'a pu aller plus loin que cela. »

A quoi le sheikh répondit :

1. Bahâ' ud-Dîn Valad : *Ma'ârif*, traduction d'Arberry, publiée dans *Islamic Studies*, Karachi, mars 1962, p. 98-100.

2. Sheikh Ahmad de Sarhand, grand maître soufi du 17^e siècle.

« L'expérience qui est décrite a son origine dans la vie sans cesse changeante du *qalb*³; et il me semble que celui qui en fait état n'a pas encore passé même par le quart des innombrables « stations » du *qalb*. Il faut être passé par les trois quarts restants pour en terminer avec les expériences de cette première « station » de la vie spirituelle. Au-delà de cette « station », il existe d'autres « stations » connues sous les noms de *rûh*, *sirr-khâfi*, et *sirr-akhfâ*, chacune de ces « stations », qui, ensemble, constituent ce que l'on appelle techniquement '*âlam 'amr*, possède ses propres états et expériences caractéristiques. Après être passé par ces « stations », celui qui cherche la vérité reçoit graduellement les illuminations des « Noms divins » et des « Attributs divins », et finalement les illuminations de l'Essence divine. »

Quel que puisse être le fondement psychologique des distinctions établies dans ce passage, ce dernier nous donne au moins quelque idée d'un univers entier d'expérience intime telle que l'a vue un grand réformateur du soufisme. Selon lui, ce '*âlam 'amr* (c'est-à-dire « le monde de l'énergie directrice ») doit être traversé avant que l'on atteigne cette expérience unique qui symbolise le purement objectif. C'est la raison pour laquelle je dis que la psychologie moderne n'a pas encore même effleuré le sujet. Personnellement, je ne nourris pas grand espoir quant au présent état de choses, soit en biologie, soit en psychologie. Le seul criticisme analytique, accompagné d'une certaine compréhension des conditions organiques des images en lesquelles la vie religieuse s'est parfois manifestée, ne paraît guère susceptible de nous amener aux racines vivantes de la personnalité humaine. A supposer que les images sexuelles aient joué un rôle dans l'histoire de la religion, ou que la religion ait procuré des moyens imaginatifs d'échapper à une réalité déplaisante, ou bien de s'y adapter, ces manières de considérer les choses ne peuvent en aucune manière affecter le but ultime de la vie religieuse, c'est-à-dire, la reconstruction de l'ego fini : il faut pour cela le mettre en contact avec un processus vital éternel, et lui donner ainsi une condition métaphysique dont nous ne pouvons avoir

3. Le « cœur », au sens pascalien du mot.

qu'une compréhension partielle dans l'atmosphère presque étouffante de notre milieu actuel...

La vérité est que les processus religieux et scientifiques, bien qu'impliquant des méthodes différentes, sont identiques quant à leur but final. Toutes deux se proposent d'atteindre la réalité. En fait, la religion est bien plus désireuse d'atteindre le réel ultime que ne l'est la science. Et pour toutes deux, la voie vers l'objectivité pure passe par ce que l'on peut appeler la purification de l'expérience. Afin de comprendre ceci, il nous faut établir une distinction entre l'expérience en tant que fait naturel, significatif du comportement que l'on peut normalement observer de la réalité, et l'expérience en tant que significative de la nature intime de la réalité. Comme fait naturel, elle s'explique à la lumière de ses antécédents, psychologiques et physiologiques; comme significative de la nature intime de la réalité, il nous faut, pour faire la lumière sur ce qu'elle représente, appliquer des critères différents... Les processus scientifique et religieux sont en un sens parallèles l'un à l'autre. Tous deux sont véritablement des descriptions du même monde, avec cette seule différence que dans le processus scientifique la position de l'ego est nécessairement exclusive, tandis que dans le processus religieux l'ego intègre des tendances rivales et élabore une attitude inclusive unique d'où résulte une sorte de transfiguration synthétique de ses expériences. Une étude attentive de la nature et de la fin de ces processus réellement complémentaires montre que tous deux sont orientés vers la purification de l'expérience dans leurs sphères respectives.

Le passage que j'ai cité d'après un grand saint de l'Inde montre que l'étudiant qui pratique la psychologie religieuse se propose une purification analogue à celle de Hume, Einstein, et son sens de l'objectivité a autant d'acuité que celui du savant dans sa propre sphère d'activité. Il passe d'expérience en expérience, non pas comme un simple spectateur, mais comme celui qui soumet l'expérience au crible de la critique et qui, selon les règles d'une technique spéciale, adaptée au champ de son enquête, s'efforce d'éliminer tous les éléments subjectifs, psychologiques ou physiologiques, du contenu de son expérience, en vue d'atteindre finalement ce qui est abso-

lument objectif. Cette expérience finale constitue la révélation d'un nouveau processus vital — original, essentiel, spontané. Le secret éternel de l'ego, c'est qu'au moment où il parvient à cette révélation finale, il la reconnaît sans la moindre hésitation comme le fondement ultime de son être. Cependant, l'expérience en elle-même est dépourvue de mystère. Il n'y a en elle rien d'émotionnel non plus. En fait, en vue d'assurer le caractère totalement non-émotionnel de l'expérience, la technique du soufisme prend grand soin d'interdire l'usage de la musique dans le culte, et de mettre en relief la nécessité des prières quotidiennes de la congrégation afin de neutraliser les effets anti-sociaux possibles de la contemplation solitaire. Ainsi, l'expérience éprouvée est une expérience parfaitement naturelle qui possède une signification biologique de la plus haute importance pour l'ego. C'est l'ego humain qui s'élève plus haut que la réflexion pure, et qui remédie à son caractère transitoire en s'appropriant l'éternel⁴. *Iqbal*

Étapes des itinérants vers Dieu

Le premier stade, c'est la mise-en-route de celui qui a fait le propos (d'avancer). Le deuxième stade, c'est son entrée dans l'expatriement. Le troisième stade, c'est son arrivée à la contemplation, qui attire vers l'essence même de l'unification dans le chemin de l'anéantissement.

Hadîth concernant le sens du premier stade : « L'envoyé de Dieu a dit : « Marchez ! Les esseulés arriveront les premiers ! » On lui demanda : « O envoyé de Dieu ! qu'est-ce que les esseulés ? » Il répondit : « Ce sont les frémisseurs, qui frémissent à la pensée de Dieu ; la pensée de Dieu enlèvera leurs fardeaux, de sorte qu'ils viendront légers au Jour de la Résurrection. »

Hadîth concernant le sens de l'entrée dans l'expatriement : « La recherche de Dieu est un expatriement. »

4. Mohammad Iqbal : *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, traduction d'Éva de Vitray-Meyerovitch, Paris, 1955, Librairie d'Amérique et d'Orient-Adrien Maisonneuve éd., 11 rue Saint-Sulpice, Paris-6, p. 207 et suiv.

Hadîth concernant le sens de l'arrivée à la contemplation : « Dans la tradition rapportant la question posée par Gabriel à l'envoyé de Dieu : « Qu'est-ce que le bien-agir ? » Il répondit : « C'est que tu rendes ton culte à Dieu comme si tu Le voyais ; et si tu ne Le vois pas, Lui du moins te voit. »

1. Section des débuts / *bidâyât*

1. L'éveil / *yaqaza*. Dieu a dit : « Dis : « Je vous exhorte seulement à une chose : Dresssez-vous vers Dieu... » (Qor'ân, XXXIV, 46). Se dresser vers Dieu, c'est s'éveiller de la somnolence, de l'insouciance et se tirer du borborygme de la tiédeur. Ceci a lieu dès que le cœur s'illumine de vie, à la vision de la lumière de l'avertissement.

2. Le retour à Dieu / *tauba*. Dieu a dit : « Ceux qui ne reviendront pas (de leur faute), ceux-là seront les injustes » (Qor'ân, XLIX, 11). Les conditions du retour à Dieu consistent en trois choses : le regret, l'excuse et l'extirpation.

3. L'examen de conscience / *muhâsaba*. Dieu a dit : « Craignez Dieu ! que chaque âme considère ce qu'elle a avancé pour demain ! » (Qor'ân, LIX, 18). On ne suit le chemin de l'examen de conscience qu'après avoir entrepris résolument d'exécuter l'engagement du retour à Dieu.

4. La résipiscence / *inâba*. Dieu a dit : « Et venez à résipiscence à votre Seigneur » (Qor'ân, XXXIX, 54). La résipiscence consiste en trois choses : revenir à Dieu en se réformant, comme on est revenu à Lui en s'excusant ; revenir à Lui en étant fidèle, comme on est revenu à Lui en s'engageant ; revenir à Lui en sa manière d'être, comme on est revenu à Lui en Lui répondant.

5. La réflexion / *tafakkur*. Dieu a dit : « Alors que Nous avons fait descendre vers toi le Rappel, pour que tu montres aux hommes ce qu'on a fait descendre vers eux. Peut-être réfléchiront-ils » (Qor'ân, XVI, 44). Sache que la réflexion est l'enquête menée par la vue intérieure dans le but d'atteindre l'objet désiré.

6. La méditation / *tadakkur*. Dieu a dit : « *Ne se souvient que qui vient à résipiscence* » (Qor'ân, XL, 13). La méditation est supérieure à la réflexion, car réfléchir, c'est chercher et méditer, c'est trouver.

7. Se mettre hors de péril / *i'tisâm*. Dieu a dit : « *Mettez-vous hors de péril en vous cramponnant à la corde de Dieu, en totalité!* » (Qor'ân, III, 103), et « *Mettez-vous hors de péril en vous cramponnant à Dieu, Il est votre Maître!* » (Qor'ân, XXII, 78). Se cramponner à la corde de Dieu, c'est être fidèle à Lui obéir, en guettant Ses ordres; se cramponner à Dieu, c'est s'élever au-dessus de toute imagination et se délivrer de toute hésitation.

8. La fuite / *firâr*. Dieu a dit : « *Fuyez auprès de Dieu!* » (Qor'ân, LI, 50). La fuite consiste à s'enfuir de ce qui n'est pas, auprès de ce qui n'a jamais cessé d'être.

9. L'ascèse / *riyâda*. Dieu a dit : « *Ceux qui donnent ce qu'ils donnent et dont les cœurs frémissent...* » (Qor'ân, XXIII, 60). L'ascèse consiste à entraîner l'âme à faire sien ce qui est vrai.

10. L'audition / *samâ'*. Dieu a dit : « *Si Dieu avait reconnu en eux quelque bien, Il les aurait fait entendre* » (Qor'ân, VIII, 23). Le point essentiel de l'audition, c'est l'éveil de l'attention.

2. Section des portes / *abwâb*

1. La tristesse / *huzn*. Dieu a dit : « *Ils s'en retournent, versant tristement des flots de larmes* » (Qor'ân, IX, 92). Être triste, c'est souffrir de ce que quelque chose vous a échappé, ou s'affliger de ce que quelque chose est d'accès difficile.

2. La crainte / *khauf*. Dieu a dit : « *Ils craignent leur Seigneur, au-dessus d'eux* » (Qor'ân, XVI, 50). Craindre, c'est être arraché à la quiétude de la sécurité par la considération de la parole reçue.

3. La sollicitude / *ishfâq*. Dieu a dit : « *Ils diront : Nous étions, jadis, parmi les nôtres, pleins d'angoisse* » (Qor'ân,

LII, 26). La sollicitude consiste à éprouver continuellement de l'appréhension en même temps que de la compassion.

4. L'humilité / *khushû*. Dieu a dit : « *L'heure n'est-elle point venue, pour ceux qui croient, que leurs cœurs s'humilient devant le rappel de Dieu et la vérité qui est descendue?* » (Qor'ân, LVII, 16.) L'humilité consiste en ce que l'âme cesse de flamber et la nature cesse de brûler, à cause de quelque chose de grand ou de terrible.

5. La tranquillité / *ihbât*. Dieu a dit : « *Annonce la bonne nouvelle aux gens humbles et tranquilles* » (Qor'ân, XXII, 35). La tranquillité fait partie des prémices de la demeure de la quiétude. C'est l'arrivée au lieu sûr (où l'on est à l'abri) du retour en arrière et de l'hésitation.

6. Le renoncement / *zuhd*. Dieu a dit : « *Ce qui reste auprès de Dieu est un bien pour vous* » (Qor'ân, XI, 86). Le renoncement consiste à faire tomber de la chose le désir qu'on en a, de façon totale.

7. Le scrupule / *wara'*. Dieu a dit : « *Tes vêtements, purifie-les!* » (Qor'ân, LXXIV, 4.) Le scrupule consiste à s'abstenir au maximum par précaution, ou à se retenir par respect.

8. Se consacrer à Dieu / *tabattul*. Dieu a dit : « *Et consacre-toi à Lui totalement* » (Qor'ân, LXXIII, 8). Se consacrer, c'est se détacher de façon totale (afin de se vouer exclusivement à quelque chose). Le fait que Dieu ait dit à *Lui* est un appel au dépouillement absolu.

9. L'espérance / *radjâ'*. Dieu a dit : « *Vous avez dans l'Apôtre de Dieu un bel exemple pour quiconque espère en Dieu et au Dernier Jour* » (Qor'ân, XXXIII, 21).

10. L'aspiration / *raghba*. Dieu a dit : « *Et ils Nous invoquaient par amour et par crainte* » (Qor'ân, XXI, 90). L'aspiration rejoint la réalité plus que l'espérance. Elle est supérieure à l'espérance, car l'espérance est une envie à qui manque une réalisation certaine, tandis que l'aspiration est un cheminement dans la voie d'une réalisation certaine.

3. Section des comportements / *mu'âmalat*

1. La vigilance / *ri'âya*. Dieu a dit : « *Ils ne l'ont pas observé comme il se devait* » (*Qor'ân*, LVII, 27). La vigilance consiste à garder (quelque chose) avec soin.

2. Fixer son attention / *murâqaba*. Dieu a dit : « *Ils n'observent à l'égard d'un croyant ni alliance ni engagement* » (*Qor'ân*, IX, 10). Fixer son attention, c'est regarder continuellement l'objet vers lequel on tend.

3. Le respect / *hurma*. Dieu a dit : « *Or, quiconque respecte les choses sacrées de Dieu, c'est un bien pour lui auprès de son Seigneur* » (*Qor'ân*, XXII, 30).

4. La sincérité / *ikhlâs*. Dieu a dit : « *Le culte pur n'appartient-il pas à Dieu ?* » (*Qor'ân*, XXXIX, 3.) La sincérité consiste à purifier l'action de tout mélange.

5. L'amendement / *tahdhîb*. Dieu a dit : « *Quand celui-ci eut disparu, il dit : Je ne saurais aimer les (astres) disparaissants* » (*Qor'ân*, VI, 76⁵). L'amendement est l'épreuve de ceux qui sont dans les débuts; il est l'une des voies de l'ascèse.

6. La rectitude / *istiqâma*. Dieu a dit : « *Allez droit à Lui !* » (*Qor'ân*, XLI, 6.) Le fait que Dieu ait dit à Lui est une suggestion (invitant) à l'esseulement parfait.

7. S'appuyer sur Dieu / *tawakkul*. Dieu a dit : « *Sur Dieu appuyez-vous, si vous êtes croyants !* » (*Qor'ân*, V, 23.) S'appuyer sur Dieu, c'est confier toute l'affaire à Celui qui en est le Maître et se reposer sur Sa gérance.

8. S'en remettre à Dieu / *tafwîd*. Dieu a dit, rapportant les paroles du croyant de la famille de Pharaon : « *Je remets mon sort à Dieu. Dieu est clairvoyant sur Ses serviteurs* » (*Qor'ân*, XL, 44). S'en remettre à Dieu suggère quelque chose de plus délicat et a une extension plus vaste que s'appuyer sur Dieu. En effet, on s'appuie sur Dieu après l'intervention des moyens

(humains), alors qu'on s'en remet à Dieu avant et après leur intervention. C'est l'attitude même du parfait abandon.

9. La confiance / *thîqa*. Dieu a dit : « *Et quand tu craindras pour lui, confie-le au fleuve !* » (*Qor'ân*, XXVIII, 7.) La confiance est la pupille de l'œil de « s'appuyer sur Dieu », le point central du cercle de « s'en remettre à Dieu », et le tréfonds du cœur de la soumission totale.

10. La soumission totale / *taslim*. Dieu a dit : « *... Et ils se soumettront totalement* » (*Qor'ân*, IV, 65).

4. Section des mœurs vertueuses / *Akhlaq*

1. La constance / *sabr*. Dieu a dit : « *Sois constant : ta constance ne sera qu'avec l'aide de Dieu* » (*Qor'ân*, XVI, 127). La constance consiste à se retenir de se plaindre, malgré une impatience cachée.

2. La satisfaction / *ridhâ*. Dieu a dit : « *Retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée !* » (*Qor'ân*, LXXXIX, 28.) La satisfaction est un terme qui signifie faire halte franchement où que Dieu arrête le serviteur, sans demander...

3. La gratitude / *shukr*. Dieu a dit : « *Rares, parmi Mes serviteurs, sont ceux qui sont emplis de gratitude* » (*Qor'ân*, XXXIV, 13). La gratitude est un terme qui signifie la reconnaissance du bienfait, parce qu'elle est une voie (conduisant) à la connaissance du Bienfaiteur; c'est en ce sens que Dieu a appelé l'Islam et la foi, dans le *Qor'ân*, de la gratitude.

4. La pudeur / *hayâ'*. Dieu a dit : « *Ne sait-il pas que Dieu le voit ?* » (*Qor'ân*, XCVI, 14.) La pudeur naît d'une révérence appendue à l'amour.

5. La vérité / *sidq*. Dieu a dit : « *Quand l'affaire est décidée, être vrai envers Dieu est un bien pour eux* » (*Qor'ân*, XLVII, 21). La vérité est un terme qui signifie la réalité de la chose en son authenticité, au terme de sa production et dans la perception qu'on en a.

5. Il s'agit de la démarche spirituelle d'Abraham, voir le présent ouvrage, p. 302 et 303.

6. La préférence / *ithâr*. Dieu a dit : « *A eux-mêmes ils le préfèrent, même si pénurie existe chez eux* » (Qor'ân, LIX, 9). La préférence comporte une attribution exclusive et un libre choix.

7. Le caractère / *khuluq*. Dieu a dit : « *En vérité, tu possèdes un caractère éminent* » (Qor'ân, LXVIII, 4). Ceux qui traitent de cette science s'accordent pour affirmer que le soufisme, c'est le caractère : c'est prodiguer les bonnes manières et éviter de faire du tort.

8. La modestie / *tawâdu'*. Dieu a dit : « *Les serviteurs du Dieu Bon sont ceux qui marchent sur la terre modestement* » (Qor'ân, XXV, 63). La modestie consiste à s'incliner humblement devant la force contraignante de ce qui est vrai.

9. La générosité du cœur / *futûwa*. Dieu a dit : « *C'étaient des jeunes gens qui crurent en leur Seigneur et à qui Nous accordâmes les plus grands moyens de se diriger* » (Qor'ân, XVIII, 13). Le point essentiel de la générosité du cœur, c'est de ne te reconnaître aucune supériorité et de ne te voir aucun droit.

10. Être au large / *inbisât*. Dieu a dit : « *... Tu égares qui Tu veux et diriges qui Tu veux* » (Qor'ân, VII, 155). Être au large, c'est laisser libre cours à son naturel et à se garder de l'éloignement que cause la timidité.

5. Section des principes / *usûl*

1. Le propos / *qasd*. Dieu a dit : « *Quiconque sort de sa demeure, émigrant vers Dieu et Son Prophète, mais est frappé (en route) par la mort, voit échoir sa rétribution qui incombe à Dieu* » (Qor'ân, IV, 100). Le propos, c'est la décision irrévocable de se consacrer exclusivement à l'obéissance.

2. La résolution / *'azm*. Dieu a dit : « *Quand tu auras décidé, appuie-toi sur Dieu !* » (Qor'ân, III, 159.) La résolution consiste à réaliser le propos de gré ou de force.

3. La volonté / *irâda*. Dieu a dit : « *Dis : chacun agit selon son mouvement* » (Qor'ân, XVII, 84). La volonté est l'une des lois de cette science (c'est-à-dire de la connaissance de l'itinéraire spirituel) et l'un des principes qui régissent l'ensemble de ses constructions. Elle consiste à répondre de bon gré aux appels de la réalité.

4. La bienséance / *adab*. Dieu a dit : « *Ceux qui gardent les limites imposées par Dieu...* » (Qor'ân, IX, 112). La bienséance consiste à garder la juste limite...

5. La certitude / *yaqîn*. Dieu a dit : « *Sur terre sont des signes pour les convaincus* » (Qor'ân, LI, 20). La certitude est le véhicule de celui qui s'engage dans cette voie. Elle est le sommet des degrés du commun-des-gens et, dit-on, le premier pas des privilégiés.

6. L'intimité / *uns*. Dieu a dit : « *Quand Mes serviteurs t'interrogent sur Moi, Je suis près* » (Qor'ân, II, 186). L'intimité exprime la joie paisible de la proximité.

7. Se rappeler Dieu / *dhikr*. Dieu a dit : « *Rappelle-toi ton Seigneur quand tu oublies !* » (Qor'ân, XVIII, 24), c'est-à-dire quand tu oublies tout ce qui n'est pas Lui et quand tu t'oublies toi-même dans l'acte de te rappeler, puis lorsque tu oublies l'acte de te rappeler dans l'acte de te rappeler, puis lorsque tu oublies tout rappel dans le souvenir actuel que Dieu a de toi. Se rappeler, c'est se délivrer de l'insouciance et de l'oubli.

8. La pauvreté / *faqr*. Dieu a dit : « *Hommes ! vous êtes les besogneux envers Dieu* » (Qor'ân, XXXV, 15). La pauvreté est un terme qui signifie le fait d'être exempt de la vision de la propriété.

9. La richesse / *ghinâ'*. Dieu a dit : « *Ne te trouva-t-Il point pauvre si bien qu'Il t'enrichit ?* » (Qor'ân, XCIII, 8.) La richesse est un terme qui sert à désigner le fait de posséder tout ce dont on a besoin.

10. La voie passive / *maqâm al-murâd*. Dieu a dit : « *Tu n'espérais pas que te fût donnée l'Écriture* » (Qor'ân, XXVIII,

86). La plupart de ceux qui traitent de cette science ont fait du *murâd* et du *murîd* deux (êtres différents) et ont placé la demeure du *murâd* au-dessus de la demeure du *murîd*⁶.

6. Section des vallées / *audiya*

1. Le bien-agir / *ihsân*. Dieu a dit : « *La récompense du bien est-elle autre chose que le bien ?* » (*Qor'ân*, LV, 60.) Le bien-agir désigne le fait de rendre ton culte à Dieu comme si tu Le voyais.

2. La science / *'ilm*. Dieu a dit : « *Et à qui Nous avons enseigné une science émanant de Nous* » (*Qor'ân*, XVIII, 65). La science est ce qui repose sur une preuve et enlève l'ignorance.

3. La sagesse / *hikma*. Dieu a dit : « *Il donne la sagesse à qui Il veut. Or, à quiconque la sagesse est donnée, un grand bien est donné* » (*Qor'ân*, II, 269). La sagesse est un terme qui signifie le fait de mettre exactement chaque chose à sa place.

4. La clairvoyance / *basîra*. Dieu a dit : « *Ceci est Mon chemin. En toute clairvoyance, j'appelle à Dieu, moi et ceux qui me suivent* » (*Qor'ân*, XII, 108). La clairvoyance, c'est ce qui te délivre de la perplexité.

5. La sagacité / *firâsa*. Dieu a dit : « *En vérité, sont certes là des signes pour ceux qui sont perspicaces* » (*Qor'ân*, XV, 75). Être perspicace, c'est être sage; cela consiste à percevoir ce qu'il en est de quelque chose d'invisible, sans raisonner par induction à partir d'aucun indice, ni interroger aucune expérience.

6. La révérence / *ta'zîm*. Dieu a dit : « *Qu'avez-vous à ne pas attendre que Dieu soit révééré ?* » (*Qor'ân*, LXXXI, 13.) La révérence consiste à reconnaître la grandeur, tout en s'humiliant devant elle.

6. *Murîd*, c'est-à-dire celui qui veut ou désire Dieu, se trouvant ainsi dans la Voie active. *Murâd*, c'est-à-dire, celui qui est voulu ou désiré de Dieu, se trouvant ainsi dans la Voie passive (note du traducteur).

7. L'inspiration / *ilhâm*. Dieu a dit : « *Celui qui avait connaissance de l'Écriture dit : « Moi, je te l'apporterai avant que ton regard soit revenu vers toi »* » (*Qor'ân*, XXVII, 40). L'inspiration est la demeure de ceux qui reçoivent (de Dieu) une communication.

8. La *sakîna*. Dieu a dit : « *C'est Lui qui a fait descendre la sakîna dans les cœurs des croyants* » (*Qor'ân*, XLVIII, 4). Le terme *sakîna* sert à désigner trois choses. La première est la *sakîna* des fils d'Israël. La deuxième est celle qui parle par la bouche de ceux qui reçoivent (de Dieu) une communication. La troisième *sakîna* est celle que Dieu a fait descendre dans le cœur du Prophète et dans les cœurs des croyants.

9. La quiétude / *tuma'nîna*. Dieu a dit : « *Et toi, âme apaisée...* » (*Qor'ân*, LXXXIX, 27.) La quiétude est un repos que renforce une sûreté parfaite ressemblant à la vision.

10. La préoccupation / *himmâ*. Dieu a dit : « *Sa vue ne s'est ni détournée ni fixée ailleurs* » (*Qor'ân*, LIII, 17). La préoccupation est ce qui régit de façon absolue le mouvement vers l'objet, (si bien que) celui qu'elle affecte ne se maîtrise plus et ne peut se détourner d'elle.

7. Section des états mystiques / *ahwal*

1. L'amour / *mahabba*. Dieu a dit : « *Dieu amènera un peuple qu'Il aimera et qui L'aimera* » (*Qor'ân*, V, 54). L'amour est l'attachement du cœur, (partagé) entre la préoccupation et l'intimité, dans le don et le refus, de façon exclusive.

2. La jalousie / *ghayra*. Dieu a dit, rapportant les paroles de Salomon : « *Ramenez-moi ces cavales !* » et il se mit à leur trancher les jarrets et le col (*Qor'ân*, XXXVIII, 33). Être jaloux (de quelque chose), c'est ne plus rien supporter tant on y tient et avoir peine à se contenir tant on la convoite.

3. La nostalgie / *Shauq*. Dieu a dit : « *Celui qui espère la*

rencontre de Dieu (le trouvera) car le terme de Dieu va certes venir » (*Qor'ân*, XXIX, 5). La nostalgie est l'élan impétueux du cœur vers quelque chose d'absent.

4. L'anxiété / *qalaq*. Dieu a dit, rapportant les paroles de Moïse : « Je me suis hâté pour que Tu sois satisfait » (*Qor'ân*, XX, 84). L'anxiété est l'agitation causée par la nostalgie lorsqu'elle fait tomber la patience.

5. La soif / *'atah*. Dieu a dit, rapportant les paroles de Son Ami (Abraham) : « Lorsque la nuit se fut étendue sur lui, il vit un astre; il s'écria : « Voici mon Seigneur ! » (*Qor'ân*, VI, 76.) La soif est une métaphore pour dire l'avidité de quelque chose qu'on espère.

6. L'extase / *wajd*. Dieu a dit : « Nous fortifiâmes leur courage quand ils se levèrent » (*Qor'ân*, XVIII, 14). L'extase est une flamme qui jaillit lorsqu'on voit survenir quelque chose de troublant.

7. La stupeur / *dahash*. Dieu a dit : « Quand elles l'eurent aperçu, elles le trouvèrent si beau... » (*Qor'ân*, XII, 31). La stupeur est un étonnement qui s'empare du serviteur lorsque quelque chose le surprend qui surpasse son intelligence, ou sa constance, ou sa science.

8. L'affolement / *hayamân*. Dieu a dit : « Et Moïse tomba foudroyé » (*Qor'ân*, VII, 143). L'affolement consiste à perdre la maîtrise de soi sous le coup de l'étonnement admiratif ou de la stupéfaction. Il est d'une durée plus stable que la stupeur, et il qualifie plus profondément le sujet qu'il affecte.

9. L'éclair / *barq*. Dieu a dit : « Lorsqu'il vit un feu... » (*Qor'ân*, XX, 10). L'éclair est une prémice qui scintille pour le serviteur et qui l'invite à entrer dans cette Voie. La différence entre lui et l'extase, c'est que l'extase advient après qu'on y est entré; elle est un viatique, alors que l'éclair est une permission.

10. Le goût / *dhaug*. Dieu a dit : « Ceci est un rappel » (*Qor'ân*, XXXVIII, 49). Le goût est quelque chose de plus durable que l'extase et de plus lumineux que l'éclair.

8. Section des liens tutélaires / *wilâyât*

1. Le coup d'œil / *lahz*. Dieu a dit : « Regarde vers la montagne ! Si elle s'immobilise en sa place, tu Me verras » (*Qor'ân*, VII, 143). Le coup d'œil est un regard furtif.

2. L'instant / *wagt*. Dieu a dit : « Puis tu vins ici sur un décret, ô Moïse ! » (*Qor'ân*, XX, 40.) L'instant est un terme qui sert à désigner le contenant de la venue à l'être.

3. La pureté / *safâ'*. Dieu a dit : « En vérité, ils sont certes, auprès de Nous, parmi les Élus les meilleurs » (*Qor'ân*, XXXVIII, 47). La pureté est un terme qui signifie l'exemption de trouble.

4. La liesse / *surûr*. Dieu a dit : « Dis : De la faveur de Dieu et de Sa miséricorde, de tout cela que se réjouissent les hommes ! » (*Qor'ân*, X, 58.) La liesse est un terme qui signifie une joie intégrale; elle est plus pure que la réjouissance, car les réjouissances sont parfois mêlées de tristesse.

5. Le secret / *sirr*. Dieu a dit : « Dieu sait bien ce qui est dans leurs âmes » (*Qor'ân*, XI, 31). Les gens du secret, ce sont ceux qui passent inaperçus dont parle la tradition.

6. Le soupir / *nafas*. Dieu a dit : « Quand il revint à lui, il s'écria : « Gloire à Toi ! » » (*Qor'ân*, VII, 143.) Le soupir est ainsi nommé à cause du soulagement que trouve celui qui y reprend haleine.

7. L'expatriement / *ghurba*. Dieu a dit : « Parmi les générations qui furent avant vous, pourquoi les gens de piété, qui interdirent le scandale sur la terre et que Nous sauvâmes, ne furent-ils que peu nombreux ? » (*Qor'ân*, XI, 116.) S'expatrier est un terme qui sert à indiquer le fait de s'isoler de ses semblables.

8. La submersion / *gharaq*. Dieu a dit : « Or, quand ils eurent prononcé le salâm et qu'il eut placé l'enfant front contre terre... » (*Qor'ân*, XXXVII, 105.) C'est là... l'état de celui qui est parvenu au milieu de la demeure et qui a dépassé la limite de la dispersion.

9. L'absence / *ghaiba*. Dieu a dit : « Puis il se détourna d'eux et s'écria : Hélas ! O Joseph ! » (Qor'ân, XII, 84).

10. La fermeté / *tamakkun*. Dieu a dit : « Que ne t'ébranlent point ceux qui ne sont pas convaincus ! » (Qor'ân, XXX, 60.) La fermeté est supérieure à la quiétude; c'est une manière de suggérer le sommet de la stabilité.

9. Section des réalités / *haqâ'iq*

1. Le dévoilement / *mukâshafa*. Dieu a dit : « Il révéla alors à Son serviteur ce qu'Il révéla » (Qor'ân, LIII, 10). Le dévoilement, c'est la confiance du secret entre deux amis intimes; c'est atteindre ce qui est au-delà du voile en le découvrant.

2. La contemplation / *mushâhada*. Dieu a dit : « En vérité, il y a certes là un Rappel pour qui a un cœur, prête l'oreille et est témoin » (Qor'ân, L, 37). La contemplation, c'est la chute du voile de façon décisive.

3. La vision / *mu'âyana*. Dieu a dit : « Ne vois-tu point comment ton Seigneur a étendu l'ombre ? » (Qor'ân, XXV, 45.) Les visions sont au nombre de trois : celle des organes de la vue, celle de l'œil du cœur, celle de l'œil de l'esprit.

4. La vie / *hayât*. Dieu a dit : « Eh quoi ! celui qui était mort, que Nous avons revivifié... » (Qor'ân, VI, 122.) La première vie est la vie de la science, arrachant à la mort de l'ignorance; la deuxième, la vie de la concentration; la troisième est la vie de la découverte.

5. L'empoignement / *qabd*. Dieu a dit : « Puis Nous l'avons ramenée à Nous avec facilité » (Qor'ân, XXV, 46). C'est la demeure de ceux qui sont gardés jalousement, Dieu les conservant à part afin de Se les réserver pour Lui-même.

6. L'élargissement / *bast*. Dieu a dit : « Il vous disperse par ce moyen » (Qor'ân, XLII, 11). L'élargissement consiste (pour Dieu) à orienter les attestations du serviteur dans les sentiers de la science.

7. L'ivresse / *sukr*. Dieu a dit, rapportant les paroles de Son Interlocuteur (Moïse) : « Il dit : Seigneur, donne-moi la possibilité de Te regarder ! » (Qor'ân, VII, 143.) L'ivresse sert à suggérer le fait de cesser de se posséder sous le coup de l'émotion. Ceci fait partie des demeures qui appartiennent en propre aux amants.

8. La lucidité / *sahw*. Dieu a dit : « Quand enfin la frayeur sera bannie de leur cœur, ils demanderont : Qu'a dit votre Seigneur ? Et l'on répondra : La vérité ! » (Qor'ân, XXXIV, 23.) La lucidité est supérieure à l'ivresse; elle est apparentée à la demeure de l'élargissement. C'est une demeure s'élevant au-dessus de l'attente, dispensant de la recherche et pure de toute angoisse.

9. L'union / *ittisâl*. Dieu a dit : « Puis il s'approcha et demeura suspendu, et fut à deux arcs ou moins » (Qor'ân, LIII, 9). Il a fait désespérer les intelligences et coupé court à l'investigation en disant *ou moins*. Le premier degré est l'union de qui se cramponne à Dieu; puis vient l'union de la contemplation, puis l'union de la découverte.

10. La séparation / *infisâl*. Dieu a dit : « Dieu vous met en garde à l'égard de Lui-même » (Qor'ân, III, 28). Rien parmi les demeures ne comporte autant de diversité que la séparation. Le premier, c'est se séparer des deux mondes créés; le deuxième, se séparer de la vision de la séparation; le troisième, se séparer de l'union.

10. Section des suprêmes demeures / *nihâyat*

1. La connaissance / *ma'rifa*. Dieu a dit : « Quand ils entendent ce qu'on a fait descendre vers l'Envoyé, tu les vois répandre des larmes de leurs yeux, à cause de ce qu'ils connaissent de la vérité » (Qor'ân, V, 83). La connaissance consiste à comprendre la chose elle-même, telle qu'elle est.

2. L'anéantissement / *fanâ'*. Dieu a dit : « Tous ceux qui sont sur la terre sont périssables, alors que subsiste la Face de

ton Seigneur » (*Qor'ân*, LV, 26-27). L'anéantissement, c'est la disparition de ce qui est en deçà de Dieu, au plan de la science, puis au plan de la négation, puis au plan du réel.

3. La subsistance / *baqâ'*. Dieu a dit : « Dieu est bon et perdurable » (*Qor'ân*, XX, 73). La subsistance est un terme qui s'applique à ce qui subsiste après l'anéantissement des attestations et leur chute.

4. La réalisation / *tahqîq*. Dieu a dit : « Eh quoi ? ne crois-tu point ? » — « Si ! répondit (Abraham) ; mais c'est pour que mon cœur soit tranquille » (*Qor'ân*, II, 260). La réalisation consiste à purifier ton bagage (de manière que tout y soit) venant de Dieu, puis par Dieu, puis en Dieu.

5. Le déguisement / *talbîs*. Dieu a dit : « Et Nous aurions pour eux déguisé (la Vérité) au moyen de ce dont ils la déguisent » (*Qor'ân*, VI, 9). Le déguisement consiste à donner le change, par une attestation d'emprunt, sur quelque chose qui existe de façon stable.

6. La découverte / *wudjûd*. Dieu a employé le terme trouver, dans le *Qor'ân*, de façon explicite, en plusieurs endroits. Il a dit par exemple : « Il trouve Dieu absolu et miséricordieux » (*Qor'ân*, IV, 110). « Et il trouvera Dieu auprès de lui » (*Qor'ân*, XXIV, 39). La découverte signifie s'emparer de la réalité de la chose.

7. Le dépouillement / *tadjrîd*. Dieu a dit : « Ote tes sandales ! » (*Qor'ân*, XX, 12.) Le dépouillement consiste à se défaire de la considération des attestations.

8. L'esseulement / *tafrîd*. Dieu a dit : « Et ils connaîtront que Dieu est la vérité évidente » (*Qor'ân*, XXIV, 25). L'esseulement est un terme qui désigne la purification de l'allusion (en ne la faisant qu') à Dieu, puis par Dieu, puis à partir de Dieu.

9. La concentration / *djam*. Dieu a dit : « Tu n'as point visé quand tu as visé, c'est Dieu qui a visé » (*Qor'ân*, VIII, 17). La concentration est ce qui fait tomber la dispersion, coupe court à l'allusion et s'élève au-dessus de l'eau et de l'argile.

10. L'unification / *tawhîd*. Dieu a dit : « Dieu atteste qu'il n'est de divinité que Lui » (*Qor'ân*, III, 18). L'unification consiste à éloigner Dieu de ce qui vient de l'être.

Personne ne témoigne réellement de Dieu qu'Il est Unique — puisque quiconque s' imagine le faire Le renie.

La profession de foi monothéiste de celui qui énonce pareille épithète — n'est qu'une phrase vaine nullifiée par l'Unique. Dieu seul fait l'Unique ! C'est Lui-même qui unifie Son unité !

— Et l'homme qui s'y essaie mérite l'épithète d'athée ?.
'Abdallah al-Ansâri al-Harawî

Les neuf sphères du ciel

Au matin, une lune apparut dans le ciel,
 elle descendit du ciel et jeta sur moi un regard :
 comme un faucon qui saisit un oiseau lors de la chasse,
 cette lune me ravit et m'emporta en haut des cieux.
 Quand je me regardai moi-même, je ne me vis plus,
 car dans cette lune mon corps, par grâce, était devenu pareil
 à l'âme.

Quand je voyageai dans mon âme, je ne vis rien autre que
 la lune,

jusqu'à ce que fût entièrement révélé le secret de la
 Théophanie éternelle.

Les neuf sphères du ciel étaient toutes immergées dans cette
 lune,

l'esquif de mon être était caché au sein de cette mer.

La mer se brisa en vagues, et de nouveau apparut
 l'intelligence;

elle lança un appel; ainsi advint-il.

La mer devint écume, et à chacun de ses flocons,
 quelque chose prenait forme, quelque chose s'incarnait.

7. 'Abdallah al-Ansâri al-Harawî : *Les Étapes des Itinérants vers Dieu (Manâzil as-Sâ'irîn)*, traduction de S. de Laugier de Beaurecueil, bulletin de l'IFAO, 1962, Le Caire.

Chaque flocon d'écume corporel, qui reçut un signe de cette
mer,
fondit aussitôt et devint esprit au sein de cet Océan ⁸.

Rûmî

4. L'amour divin

L'enivrement

Nous avons bu à la mémoire du Bien-Aimé un vin ¹ dont nous
nous sommes enivrés avant la création de la vigne ².
La pleine lune ³ est son verre; et lui est un soleil que fait
circuler ⁴ un croissant. Que d'étoiles resplendissent quand il
est mélangé ⁵!

1. Le vin est souvent pris comme symbole de l'amour divin.

2. « Avant la création de la vigne », c'est-à-dire avant l'existence du monde temporel. Allusion au pacte primordial — *mîthâq* — *Qor'ân*, VII, 172 : Dieu ayant interrogé les âmes futures encore non engendrées par Adam : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? » (*Alastu bi-Rabbikum*) elles répondirent : « Oui ». C'est donc l'humanité qui a rendu ce témoignage d'adoration prééternelle.

3. Symbole de l'homme parfait, dans lequel Dieu Se reflète comme en un miroir, comme le soleil dans la lune.

4. Le mot *adâra* peut signifier entourer ou faire circuler, offrir à la ronde. Il y a dans ce vers une double série d'images subtiles pivotant sur ce mot et réunissant tous les astres du ciel : le disque et le croissant lunaire, le soleil, enfin les étoiles; et d'autre part une série d'images se rapportant au vin : verre que fait circuler un échanton (note Émile Dermenghem, p. 132).

5. L'homme parfait, rempli de la connaissance de Dieu, comme un verre l'est de vin, communique ce vin selon leurs capacités, au *mourîd* (le disciple) et aux hommes. Il est un croissant pour initier le *mourîd* et une étoile pour guider les hommes (note Émile Dermenghem, p. 149).

Sans son parfum, je n'aurais pas trouvé le chemin de ses tavernes. Sans son éclat, l'imagination ne pourrait le concevoir.

Le temps en a si peu conservé qu'il est comme un secret caché au fond des poitrines.

Si son nom est cité dans la tribu, ce peuple devient ivre sans déshonneur et sans péché.

Il est monté peu à peu du fond des vases et il n'en reste en vérité que le nom.

Qu'il vienne un jour à l'esprit d'un homme, la joie s'empare de celui-ci et le chagrin s'en va.

La seule vue du cachet posé sur les vases suffit à faire tomber les convives dans l'ivresse ⁶.

S'ils arrosaient d'un tel vin la terre d'un tombeau, le mort retrouverait son âme et son corps serait revivifié.

Étendu à l'ombre ⁷ du mur de sa vigne, le malade déjà agonisant retrouverait aussitôt sa force.

Près de ses tavernes, le paralytique marche et les muets se mettent à parler au souvenir de sa saveur.

Si les souffles de son parfum s'exhalent en Orient, un homme privé d'odorat devient dans l'Occident capable de les sentir.

Celui qui tient la coupe ⁸, la paume fardée de ce vin, ne s'égarera pas dans la nuit; il tient un astre dans la main.

Un aveugle-né qui le recevrait dans son cœur recouvrerait aussitôt la vue. Le bruissement de son filtre fait entendre les sourds.

Si dans une troupe de cavaliers ⁹ se dirigeant vers le terroir qui lui donne naissance, quelqu'un est piqué par une bête venimeuse, le poison ne lui fait pas de mal.

Si l'enchanteur ¹⁰ trace les lettres de son nom sur le front d'un possédé, ces caractères le guérissent.

Brodé sur l'étendard de l'armée ¹¹, ce nom enivre tous ceux qui marchent sous l'étendard.

Il polit le caractère des convives et par lui se conduisent dans la voie de la raison ceux qui n'ont pas de raison.

Celui dont la main n'a jamais connu la largesse devient généreux, et celui qui n'avait pas de grandeur d'âme apprend à se modérer, même dans la colère.

Si le plus stupide des hommes pouvait baiser le couvercle de son aiguière, il arriverait à comprendre le sens de ses perfections.

On me dit : « Décris-le, toi qui es si bien informé de ses qualités. » — Oui, en vérité, je sais comment le décrire.

C'est une limpidité et ce n'est pas de l'eau, c'est une fluidité et ce n'est pas de l'air, c'est une lumière sans feu et un esprit sans corps.

Son verbe ¹² a préexisté éternellement à toutes les choses existantes alors qu'il n'y avait ni formes ni images.

C'est par lui qu'ici subsistent toutes les choses, mais elles le voilent avec sagesse à qui ne comprend pas.

En lui mon esprit s'est éperdu de telle sorte qu'ils se sont mêlés tous deux intimement; mais ce n'est pas un corps qui est entré dans un corps.

Vin et non vigne : j'ai Adam pour père, vigne et non vin : sa mère est ma mère ¹³.

La pureté des vases en vérité vient de la pureté des idées; et les idées, c'est lui qui les fait croître.

10. Le guide.

11. Le drapeau de l'armée, c'est la Voie — *tariqa* — tracée par un sheikh soufi dans laquelle marchent les *mouridoun* pour en parcourir les étapes jusqu'à la connaissance de leur Seigneur (commentaire de Nabolosi, *op. cit.*).

12. Le verbe (*hadith*) c'est la parole intérieure de Dieu,... (qui) intervient lors de la création et du commencement des choses (commentaire de Nabolosi, p. 204).

13. Adam est animé d'un souffle de l'esprit divin. Ève est sortie du corps matériel d'Adam. Le poète veut signifier que nous sommes sortis d'une existence (Adam) et d'une non-existence (Ève). Selon la métaphysique soufie, les créatures, reflets de l'Être véritable qui projette sa lumière sur le non-être, participent de l'un et de l'autre. (Note Émile Dermeghem, *ad. loc.*)

6. Les convives, ce sont ceux qui sont engagés — *sâlikûn* — dans la Voie de Dieu. Le cachet des vases c'est la trace de l'irradiation divine dans le cœur du serviteur. Le vase, c'est l'âme de l'homme (commentaire de Nabolosi à la *Khamriya* d'Ibn ul-Fâridh, p. 163).

7. L'ombre, c'est le monde de l'imagination de l'homme parfait; elle revient de l'Occident des mondes à l'Orient du soleil de l'unité. Le mur de sa vigne, signifie les mondes de la possibilité saisis par la perception et l'intelligence, et qui sont comme un mur entre la vie d'ici-bas et l'autre.

8. La paume de celui qui tient la coupe, c'est la main du novice sincère quand il la met dans celle de l'homme parfait.

9. Ceux qui se sont engagés dans la Voie.

On a fait une distinction; mais le tout est un; nos esprits sont le vin et nos corps la vigne.

Avant lui, il n'y a pas d'« avant », et après lui il n'y a pas d'« après »; le commencement des siècles a été le sceau de son existence.

Avant que le temps fut, il a été sous le pressoir. Le testament ¹⁴ de notre père n'est venu qu'après lui; il est comme un orphelin.

Telles sont les beautés qui inspirent pour le louer les proses harmonieuses et les vers chantants.

Celui qui ne le connaît pas encore se réjouit de l'entendre citer, comme l'amant de Nou'm ¹⁵ d'entendre le nom de Nou'm.

Ils ont dit : « Tu as péché en le buvant. » — Non certes, je n'ai bu que ce dont j'eusse été coupable de me priver.

Heureux les gens du monastère! Combien ils se sont enivrés de ce vin! Et pourtant, ils ne l'ont pas bu, mais ils ont eu l'intention de le boire.

Avant ma puberté, j'ai connu son ivresse; elle sera encore en moi quand mes os seront poussière.

Prends-le pur, ce vin, ou ne le mêle qu'à la salive du Bien-Aimé; tout autre mélange serait coupable.

Il est à ta disposition dans les tavernes; va le prendre dans toute sa splendeur. Qu'il est bon de le boire au son des musiques!

Car jamais nulle part il n'habite avec la tristesse, comme n'habitent jamais ensemble les chagrins et les concerts.

Si tu t'enivres de ce vin, fût-ce la durée d'une seule heure, le temps sera ton esclave docile et tu auras la puissance.

Il n'a pas vécu ici-bas celui qui a vécu sans ivresse, et celui-là n'a pas de raison qui n'est pas mort de son ivresse.

Qu'il pleure sur lui-même, celui qui a perdu sa vie sans en prendre sa part ¹⁶.

'Omar ibn ul-Fâridh

14. 'Ahd signifie testament, ou alliance : allusion au pacte primordial (*mîthâq*). Voir note 2, p. 103.

15. Nom d'une femme arabe célèbre par sa beauté.

16. 'Omar ibn ul-Fâridh : *al-Khamriya*, traduction d'Émile Dermenghem : *L'Éloge du vin*, Paris, 1931, Vêga éd.

Il est amour

Ce vin, c'est l'amour divin éternel qui apparaît dans les manifestations de la création. Dieu (qu'Il soit exalté!) a dit (*Qor'ân*, V, 54) : « *Il les aime, et ils L'aiment* ». Le soleil de « *Il les aime* » se reflète dans la lune de « *ils L'aiment* » et c'est toujours la même lumière, la lumière de l'une étant de même nature que celle de l'autre. Et c'est encore, ce vin, la lumière qui brille en tout lieu, et c'est encore le vin de l'existence véritable et l'appel véridique. Toute chose a bu de ce vin et en elle apparaît l'ombre et ce qui donne l'ombre. Il est l'amour qui fait germer toutes les graines et il est le vin qui enivre l'esprit, et il est l'existence qui fait déborder toutes les générosités. Il est l'appel de « *kun fa yakûn* ¹⁷ ». « Sois, et cela est », d'où sort tout mouvement et toute stabilité. Il est la substance qui maintient toutes les substances ¹⁸. *Nabolosi*

Le vin de l'ivresse

La nuit dernière, j'ai vu les anges qui frappaient à la porte du cabaret,

qui pétrissaient l'argile d'Adam pour en façonner des coupes. Ceux qui résident au-delà du voile sacré, les purs de l'univers angélique,

m'ont tenu compagnie, à moi, le mendiant des rues, pour boire le vin de l'ivresse.

Les cieux n'ont pu supporter le fardeau du secret, ils en ont fait échoir le lot à ce fou que je suis.

Les querelles des soixante et douze sectes, accorde-leur à toutes une excuse :

faute de voir la vérité, leurs fauteurs se sont égarés sur le chemin de l'illusion.

17. Fiat : *Qor'ân*, III, 47.

18. Nabolosi : *Commentaire de la Khamriya d'Ibn ul-Fâridh*, traduction d'Émile Dermenghem : *L'Éloge du Vin*, Paris, 1931, Vêga éd.

Pour remercier Dieu de la paix survenue entre moi et Lui,
 les soufis en dansant ont vidé la coupe de la reconnaissance.
 Le feu n'est pas ce qui donne son rire au cierge,
 le feu est au contraire ce dont brûle la phalène.
 Nul aussi bien que Hâfez n'a jamais écarté le voile qui recouvre
 le visage de la pensée,
 depuis qu'à l'aide du calame on s'efforce d'ordonner les boucles
 de la parole ¹⁹.
 Hâfez

« Mon âme est le voile
 de Son amour »

Mon âme est le voile de Son amour,
 mon œil est le miroir de Sa grâce
 ni devant la terre, ni devant le firmament,
 ne me prosternai-je; mais Ses bienfaits ont fait se courber
 un esprit trop fier pour s'abaisser.
 Ce temple de la vénération, que nul péché
 mais seul le zéphyr peut approcher,
 qui suis-je donc pour m'y aventurer ?
 Et pourtant : bien souillée est ma robe :
 cela blessera-t-il le Très-Pur, le Très-Haut ?
 Il est passé près de la rose,
 elle lui déroba son parfum, sa couleur.
 O bienheureuse étoile qui révéla
 le secret de la nuit et du jour :
 à mes yeux, Son visage,
 à mon âme, Son amour ²⁰ !
 Hâfez

19. Hâfez Shirâzi, poème traduit par R. Lescot, in *Anthologie de la poésie persane* (11^e-20^e s.), textes choisis par Z. Safâ, Paris, 1964, Gallimard éd., p. 261.
 20. *Ibid.*

« Nul mortel n'a pu
 Te voir »

Nul mortel n'a pu Te voir,
 mille amoureux Te désirent pourtant;
 il n'est pas de rossignol qui ne sache
 que dans le bouton dort la rose.
 L'amour est là où la splendeur
 vient de Ton visage : sur les murs du monastère
 et sur le sol de la taverne,
 la même flamme inextinguible.
 Là où l'ascète enturbanné
 célèbre Allah, nuit et jour,
 où les cloches de l'église appellent à la prière,
 où se trouve la croix du Christ ²¹.
 Hâfez

Les vérités de l'amour

Al-Rifâ'i rapporte l'anecdote suivante : « On raconte, dit-il, qu'un homme vint demander à 'Abd al-Wâhid b. Zayd : « Dis-moi l'acte le plus direct qui mène à Dieu et celui qui est le plus méritoire auprès de Lui ? » — « C'est, répondit 'Abd al-Wâhid, que tu aimes ce que Dieu aime. » L'homme demanda encore : « Explique-moi la qualité de l'amour. » 'Abd al-Wâhid versa alors des larmes, puis il dit : « Peux-tu le supporter ? » — « Autant que Dieu veut », répondit l'homme. 'Abd al-Wâhid se mit alors à lui décrire quelque chose de l'amour et de ses vérités, sur quoi l'homme tomba évanoui. Lorsqu'il reprit ses esprits, il dit « Gloire à Dieu ! Qui serait digne de cela ? Qui serait capable d'avoir la rectitude — *isti-qâma* — dans les vérités de l'amour ? » Ensuite, 'Abd al-Wâhid ajouta : « Combien de cœurs ont visé leur Bien-Aimé sans que personne ne le sache, ni même quand ils sont parvenus auprès de leur Bien-Aimé ! »

« On raconte, dit encore al-Rifâ'i, qu'Abû Yazîd (Bayazîd)

21. *Ibid.*

parlait un jour avec le langage des amoureux. Un oiseau vint, s'approcha et se posa devant lui. Puis l'oiseau commença à frapper la terre avec son bec tant qu'il saigna et finit par mourir ²².

Ahmad al-Rifā'i

Le pacte

« Dieu mentionna, dit al-Rifā'i, dans les Livres des prophètes la qualité des purs. Dieu dit : « Mon serviteur ! C'est par Moi que tu M'as trouvé, c'est par Moi qu'a eu lieu le pacte de l'amour entre Moi et toi, c'est par Moi que tu es devenu d'entre les gens de Mon service, c'est par Moi que tu Me connais, et c'est par Moi que tu M'invoques ; et si tu fais Mon éloge, c'est par Moi que tu te délectes de mon *dhikr* — mémoire —, c'est par Moi que tu désires ma compagnie, et c'est par Moi que tu pourras regarder, dans l'au-delà, Ma Face. Mon serviteur ! Ton âme — *nafs* — est à Moi, ton esprit — *rûh* — est à Moi, ton cœur est à Moi, ton tout — *kulliyya* — est à Moi. Si tu Me donnais le tout, Je te donnerais le tout et Je serais pour toi avec le tout ²³. »

Ahmad al-Rifā'i

Le cantique de l'amour

L'amour plane au-dessus des atteintes de l'esprit de l'homme ; il échappe à la réunion et à la séparation : partout où un être défie l'imagination, l'Image est vaine et l'intellection aveugle.

Il est caché par le voile de gloire et habite seul l'indépendance de la perfection : les voiles de son essence sont ses qualités qui sont elles-mêmes comprises dans cette essence.

22. Ahmad al-Rifā'i : *Hāla*, traduction de M. Tahrali, citée dans *Ahmad al-Rifā'i (512-578/1118-1182), sa vie, son œuvre et sa tariqa*, Paris, 1973, thèse de Doctorat, p. 233-234.

23. Ahmad al-Rifā'i : *Hāla*, cité par Tahrali, *op. cit.*, p. 237-238.

Sa majesté est l'amant de sa beauté et sa beauté est comprise par sa majesté. A jamais il est en amour avec lui-même et rien d'autre ne le touche : à chaque instant il soulève le voile de la face de l'amabilité et à tout moment il fait monter un nouveau cantique de son amour.

L'amour chante un cantique au sein du voile.

Amoureux ! Écoute ses paroles.

A chaque instant, il fait monter des airs nouveaux, à chaque instant il élève de nouveaux chants de louange.

Le monde tout entier fait écho à son chant :

voix jamais fut-elle plus suave et forte ?

L'univers connaît son secret :

l'écho garde-t-il un secret ?

Ce mystère, chaque atome le redit :

qu'ai-je besoin de parler ?

A chaque instant, par toutes les langues, l'amour murmure son secret à sa propre oreille ; à chaque instant, par toutes les oreilles, il écoute ses propres paroles murmurées par sa propre langue. A chaque minute, par tous les yeux, il révèle sa propre beauté à son propre regard ; à chaque seconde, sous tous les aspects, il se donne à lui-même son propre être pour témoin.

Sais-tu les paroles que l'amour me murmure à l'oreille ?
« Je suis l'amour : dans ce monde tout entier je n'ai point de demeure.

Je suis l'*anqa* (phénix) de l'Occident : invisible je rôde.

J'ai pris le ciel et la terre, de l'œil et du front :

je n'ai ni arc ni flèche, ne demande pas comment.

Comme le soleil, dans chaque atome je suis révélé,

et pourtant dans la transcendance de la lumière j'habite inconnu.

Toute langue porte ma parole, j'entends par toutes les oreilles : étrange mystère, je n'ai ni langue ni oreille !

Puisque Moi Seul suis toute chose qui vit,
au ciel et sur terre rien n'est pareil à Moi ²⁴. »

Irâqî

24. Irâqî : *Lama'ât*, dans la traduction d'A.J. Arberry, *Le soufisme*, traduction française de Jean Gouillard, Paris, 1952, Cahiers du Sud éd., p. 121-122.

« Dans l'océan de Ton amour »

O Ami, dans l'océan de Ton amour
je veux me jeter, m'y noyer et passer outre;
des deux mondes je veux faire un lieu de fêtes
je veux les parcourir, je veux m'y réjouir, et passer outre.

Je veux me jeter dans l'océan, et m'y noyer,
je ne veux plus être ni *a*, ni *d*, ni *m*,
je veux être rossignol dans le jardin de l'ami,
y cueillir les roses, et passer outre.

Je veux être rossignol et chanter,
je veux gagner des cœurs, perdre des âmes (au jeu),
je veux tenir ma tête tranchée dans la main,
je veux Te l'offrir, sur ton passage, et passer outre.

Je veux être rossignol, et puis m'en aller
courir derrière les cœurs
et puis, rempli d'amour, sans cesse,
me frotter la face dans la poussière, et passer outre.

Grâces te soient rendues, Seigneur, j'ai vu Ton visage
j'ai bu dans la coupe de Ton union;
maintenant, je veux disperser aux quatre vents
cette « ville-du-tien-et-du-mien », et passer outre.

Yunus est fou de Ton amour, Seigneur,
il est le plus humble des sans-remèdes...
En Toi est mon seul remède,
je veux Te le demander, et passer outre ²⁵.

Yunus Emre

« Vous vous êtes emparé
de ma raison »

Vous vous êtes emparé de ma raison, de ma vue, de mon
ouïe, de mon esprit, de mes entrailles, de tout moi-même.
Je me suis égaré dans votre extraordinaire beauté. Je ne sais
plus où est ma place dans l'océan de la passion.

Vous m'avez conseillé de cacher mon secret, mais le débordement de mes larmes a tout dévoilé.

Lorsque ma patience est partie, lorsque ma résignation a pris fin, lorsque j'ai cessé de pouvoir goûter dans mon lit la douceur du sommeil,

je me suis présenté devant le cadi de l'amour et je lui ai dit :
mes amis m'ont traité avec rigueur et ils ont accusé mon amour d'imposture.

Pourtant, j'ai des témoins pour mon amour et les maîtres corroborent mes allégations lorsque je viens déclarer mon insomnie, mon amour, mon chagrin, ma tristesse, mon désir, mon amaigrissement, ma pâleur et mes larmes.

Étrange chose ! Je les ²⁶ cherche passionnément de tout côté, et ils sont avec moi.

Mon œil les pleure, alors qu'ils sont dans sa prunelle. Mon cœur se plaint de la séparation, alors qu'ils sont entre mes bras.

S'ils me réclament les droits de leur amour, je suis le pauvre qui n'a rien à lui ni sur lui.

S'ils m'exilent dans les prisons du délaissement, je rentrerai chez eux par l'intercession de l'intercesseur ²⁷.

Sidi Abû Madyan

26. Pluriel conventionnel.

27. Sidi Abû Madyan : *Diwân*, traduction française d'Émile Dermenghem et Bachir Messikh, p. 60, Damas, 1938, Chawâr éd.

« Je sacrifierai mille
âmes pour Toi »

Je sacrifierai mille âmes pour Toi : que m'importe mon âme,
c'est Toi, mon âme, dont j'ai besoin ; que m'importe l'univers !

Tu es l'âme parmi les âmes, Tu es la source de jouvence,
Tu es ma religion et ma foi : que m'importe la foi !

J'ai pansé ma blessure ; j'ai su la main qui m'a blessé ;
c'est l'Aimé qui m'importe maintenant : que m'importe la
blessure infligée !

Je cachais ma peine ; Ton amour a tout dévoilé en moi ;
depuis que je Te vois en toute clarté, que m'importe le secret !

Aurai-je jamais remède à mes peines ? Qui pourra me soulager ?
J'irai vers Toi chargé de douleur : que m'importent les remèdes !

Venez, soyons remplis d'amour, tournons avec allégresse...
moi, je suis couché, ivre : que m'importe le tournoiement !

Ce dard de la flèche d'amour a percé mon cœur,
je voudrais mourir pour l'amour : que m'importent la flèche
et le dard !

Qu'ai-je fait de mon âme et de mon cœur ? Je les ai jetés dans
le feu de l'amour,
j'ai tout oublié, jusqu'à la fidélité : que m'importent les
soupçons !

Je me suis élancé de la tour de l'amour, m'envolant, j'ai
traversé les espaces
et j'ai rencontré l'Ami : que m'importent les délices du
voyage !

Je me suis plongé dans l'océan ; là, j'ai trouvé la nacre
et je m'y suis transformé en perle : que m'importe l'océan !

Puisque mon séjour est le Sinaï où je contemple le Visage,
ai-je besoin de Moïse ? Que m'importent moi et toi !

On s'est rappelé le pauvre Yunus, on s'est dit :
« Hélas ! la caravane est déjà partie, sans lui ! »

Je suis arrivé au but de mon voyage : que m'importe la
caravane ! ²⁸
Yunus Emre

L'aube de l'amour

C'est l'aube de l'amour, et il te faut encore escalader la
montagne ;
ne t'effraie pas : tu n'es qu'au début de tes peines.
Dans la caravane du matin a résonné ce cri :
« Éveillez-vous, ô paresseux, nous partons, et vous dormez ! »
Cette terre stérile ne te donnera ni herbe, ni fruits :
à quoi bon y semer les graines du désir, labourer et peiner ?
Le temps est plus précieux que ne l'est de Joseph la beauté ;
pourquoi le gaspiller, ô Mîr ? Car pour lui il n'est pas de retour.

Un soir, je me rendis dans la boutique des souffleurs de verre,
et leur demandai :
« O vous qui fabriquez les coupes, auriez-vous par hasard
un verre
qui ait la forme d'un cœur ? » Ils se mirent à rire : « C'est en
vain que tu cherches,
O Mîr, chaque coupe que tu vois, ronde ou ovale, chaque verre
a été un cœur que nous avons fait fondre dans le feu et soufflé
en une coupe. C'est là tout ce que tu vois ici : il n'y a pas de
verre. »

Tu n'es qu'une bulle d'écume
dans ce fleuve battu par la tempête ;

28. Yunus Emre, traduction de Pertev Boratav.

une fois que tes yeux seront ouverts
le monde t'apparaîtra un rêve ²⁹.

Mohammad Taqî Mîr

L'amour est soleil

O amis, entendez-moi :
l'amour est pareil au soleil
et le cœur sans amour
est semblable à une pierre noire.

Que peut pousser d'un cœur de pierre ?
Celui qui le porte n'a sur la langue que venin,
et ses paroles, même les plus douces,
sont violentes comme la guerre.

Le cœur riche d'amour est ardent
et devient tendre comme le cierge;
les cœurs de pierre sont comme l'hiver :
hiver noir, hiver dur comme glace.

A la porte de notre Roi,
au service de notre Seigneur
les étoiles des amoureux
sont pareilles aux sentinelles.

Yunus, renonce à toutes tes préoccupations,
à tous les soucis de ce monde.

L'homme doit pouvoir d'abord s'emplir d'amour :
après quoi, il pourra se dire derviche ³⁰. *Yunus Emre*

29. Mohammad Taqî Mîr : *Diwân*.

30. Yunus Emre, traduction de Pertev Boratav.

A la recherche du Bien-Aimé

Si je ne Te voyais ici dans toute Ta Majesté
qu'importerait que je voie le monde ou ne le voie pas ?

Dans Tes multiples formes Tu n'es qu'un :
je n'ai trouvé personne qui fût comme Toi.

La peine et la souffrance, le chagrin, la douleur et le blâme,
je les ai connus dans mon amour pour Toi, et leur blessure.

J'ai éprouvé mainte peine, amour, de Ton indifférence,
mais tu n'as même pas jeté un regard sur moi.

J'étais moi-même le voile sur le visage de mon Bien-Aimé,
mais je vis qu'il n'y avait pas de voile entre moi et Toi.

Nuit et jour, ô Dard, je cherche Celui
que nul en ce monde ne trouva ni ne vit.

Tant que durera ma vie
Je serai à Ta recherche;
aussi longtemps que durera ma vie
ce sera là ma prière.

Dieu seul connaît la fin
qui m'est réservée :
le bien-aimé est plein de passion
et moi si rempli d'impatience.

A Ton cœur seul, amour,
mon âme aspire;
et tout ce que je souhaite
Bien-Aimé, c'est Ton désir.

Où mon cœur, ô Dard,
a-t-il jeté son regard ?

Quoi que je contemple
je ne vois nul autre que Toi.

Khawaja Mîr Dard

Offrandes à l'amour

Je peux offrir mon âme au pillage :
car j'ai trouvé maintenant l'Ame des âmes ;
je peux offrir ma boutique au pillage :
que m'importe, à présent, le gain ou la perte ?

Je peux offrir maintenant mes doutes au pillage :
car j'ai renoncé à mon moi,
je me suis débarrassé du voile qui couvrait mes yeux,
et je suis parvenu à l'union avec l'Ami.

Je peux offrir ma langue au pillage :
car je suis maintenant dépouillé de mon moi,
tout le royaume de mon être est envahi par l'Ami,
et c'est Lui seul qui parle, à présent, par ma langue.

Je peux offrir mon palais au pillage :
car j'ai brisé tous mes liens,
je me suis envolé vers l'Ami
et je suis descendu au palais de l'amour.

Je peux offrir mon remède au pillage :
car, rebuté de la dualité,
je me suis rassasié à la table de l'Unité
et j'ai bu le vin de la douleur qui vient de l'Ami.

Je peux offrir mon univers au pillage :
car c'est seulement lorsque mon être me quitte
que l'Ami vient près de moi
et que mon cœur s'emplit de lumière.

Je peux offrir mon jardin au pillage :
car je suis las des rêves interminables,

las des hivers et des étés
et j'ai trouvé le plus merveilleux des jardins.

Yunus, quelles douces paroles tu dis là,
tes mots sont comme sucre et miel.
Je peux offrir toute ma ruche au pillage,
car j'ai trouvé le miel des miels ³¹.

Yunus Emre

Révélation de l'amour divin

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux !

Louange à Dieu, qui a libéré les cœurs de Ses saints des convoitises de ce monde et de ses faux semblants, qui a purifié leur pensée secrète, de toute contemplation qui ne serait pas celle de Sa présence ; puis S'est choisi ces cœurs pour Son adoration sur la terre, tapis de Sa Toute-Puissance ; puis S'est révélé mystiquement à eux, avec Ses Noms et Ses Attributs, de sorte que ces cœurs se sont embrasés au contact des rayons de Sa connaissance ; puis leur a dévoilé la majesté de Sa face, de sorte que ces cœurs se sont consumés, par la vertu des flammes de Son amour ; puis S'est dérobé à ces cœurs, par la substance de Sa majesté, de sorte qu'ils ont erré dans le désert périlleux de Sa sublimité et de Sa magnificence.

Chaque fois que ces cœurs ont vibré au spectacle essentiel de la Majesté divine, le zèle de la raison et de son introspection les a enveloppés de stupeur.

Chaque fois que ces cœurs ont été tentés de s'éloigner, vaincus par la tristesse, une voix, venue du côté des tentes de la beauté, les a rappelés, leur conseillant la patience.

O toi qui désespères de mériter la faveur de la vérité, a dit cette voix, garde-toi de ton ignorance et de ta précipitation !

Car les cœurs sont restés entre un refus et une acceptation ; entre un refoulement et une admission, ayant fait naufrage

31. Yunus Emre, traduction de Pertev Boratav.

sur l'océan de Sa connaissance, s'étant consumés au feu de Son amour.

Que Dieu répande Sa bénédiction sur Mohammad, sceau de la prophétie, pour la perfection de sa prophétie; sur ses compagnons, seigneurs des créatures; sur ses imams qui sont des guides de la vérité et de pauvres gens devant Lui!

Que Dieu leur accorde à tous la paix!

Et ensuite :

L'Amour appartient à Dieu.

C'est la plus achevée, la plus extrême des stations, le faite de l'apogée des degrés...

Néanmoins, certains savants (*'ulama*) ont nié cette possibilité, disant : l'amour n'a pas de sens en dehors de sa valeur de persévérance sur le chemin de la soumission à Dieu — exalté soit-Il ! Quant à la réalité même de l'amour, c'est une chose invraisemblable, sauf quant à certaines personnes et dans des cas exceptionnels.

En niant l'amour, ces savants ont nié l'intimité, le désir ardent, la douceur de la confiance et tout ce à quoi l'on est obligé quand on aime, tout ce qui en découle.

De toute nécessité, il faut faire tomber ce qui enveloppe cet ordre de choses.

Aussi bien, pour ce motif, allons-nous rapporter, dans le présent livre de notre ouvrage, les textes probants de la loi divine relatifs à l'amour, à sa réalité, à ses causes.

Ensuite, nous démontrerons que nul n'est digne d'amour, si ce n'est Dieu — exalté soit-Il ! Nous ferons la preuve de ce que la suprême jouissance est de contempler face à face Dieu — exalté soit-Il ! Nous relaterons les motifs pour lesquels la joie de contempler Dieu face à face, dans l'au-delà, passera infiniment la connaissance que nous en avons eue ici-bas.

Nous établirons les raisons qui fortifient notre besoin d'aimer Dieu; les raisons que les hommes ont de désirer Dieu; les raisons de l'inaptitude foncière des intelligences à la connaissance de Dieu — exalté soit-Il !

Nous passerons à l'exposé de la valeur exacte du désir ardent; à l'exposé de l'amour de Dieu pour Son serviteur.

Et nous en viendrons à ce verset du *Qor'ân* sur les signes de l'amour du serviteur pour Dieu — exalté soit-Il !

Nous établirons le sens de l'intimité de Dieu. Nous nous expliquerons sur le ravissement que procure l'intimité. Nous rapporterons le dire du Livre de Dieu qui fixe la valeur exacte de la satisfaction.

Nous ferons la preuve de son excellence, ensuite de sa réalité. Nous démontrerons que la prière, l'horreur du péché, ne contredisent point la satisfaction. Il en est de même du soin qu'on met à fuir les occasions de désobéir (aux commandements divins).

Viendront enfin des récits, des propos divers tenus par les amants.

La terre entière est un paquet de boue sèche, de boue comme le corps des hommes. Quels qu'ils soient, les empires de ce monde, pour lesquels les peuples ont tant de respect, sont de la poussière tombée de cette boue sèche. Et cette poussière est un bienfait de Dieu Très-Haut, une chose permise par Lui.

Il est donc absurde d'aimer un serviteur d'entre les serviteurs de Dieu Très-Haut, pour sa puissance, pour l'autorité qui émane de sa personne, pour son ascendant, pour sa grandeur d'âme; et de n'aimer pas Dieu Très-Haut pour les mêmes motifs. Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu, le Noble, le Magnanime !

Il est le Dominateur, le Vainqueur, le Savant, le Maître des cieux, dont Il tient le rouleau ployé dans Sa dextre.

La terre, le droit d'y posséder quelque chose, et tout ce qui s'y trouve, sont enfermés dans Son poing. Les mèches de cheveux qui dépassent la tête de toutes les créatures tiennent dans Sa poigne puissante. Si Dieu anéantissait ces créatures jusqu'à la dernière, il ne manquerait pas le poids d'une petite fourmi à Son empire. S'Il les multipliait par mille, cette création ne Lui coûterait aucune peine.

Car nulle fatigue ne L'effleure, nul effort ne Lui pèse, dans Ses manifestations.

Il n'est de puissance que la Sienne. Il n'est de puissant que par un effet de Sa puissance à Lui.

A Lui la beauté, l'éclat, la grandeur, la magnificence, la force, la maîtrise !

Si l'homme pouvait être tenté de penser que celui qui détient la puissance est aimé pour la plénitude de sa puissance, qu'il se garde d'oublier que personne ne peut être aimé pour la plénitude de sa puissance, si ce n'est Dieu, et Dieu seulement.

Pour ce qui est de la qualité qui met à l'abri des vices et des imperfections, qui purifie des bassesses et des turpitudes, elle est une des conditions de l'amour. Elle est aussi une des exigences de la beauté, de la perfection des représentations cachées des Prophètes, de ceux dont la foi est profonde. Mais ces derniers, fussent-ils sans défaut, sans tare, la sainteté parfaite, la pureté accomplie, ne se pourraient concevoir que de l'Unique, de Celui qui est la vérité, du Roi Très-Saint.

A Lui Seul appartient la majesté ! Lui Seul est digne de vénération !

L'être créé, quel qu'il soit, n'est exempt ni de fautes ni d'imperfections. Bien au contraire, sa condition est d'être faible, d'avoir été créé de rien, d'être insignifiant, de plier sous les nécessités. C'est lui qui est tout vice, toute malformation.

La perfection appartient à Dieu, l'Unique ! Quiconque n'est pas Lui, n'a de perfection que celle que Dieu lui a mesurée. Ce n'est pas celui dont la perfection a été mesurée qui peut faire à d'autres la générosité d'une perfection achevée.

La perfection est un des moindres degrés de la Toute-Puissance de Dieu.

Dieu n'est pas un serviteur sous la dépendance d'un autre que Lui. Il n'est l'auxiliaire de personne. Attribuer la perfection sans défaut à tout autre qu'à Dieu serait donc un nonsens.

Car Il n'a pas d'égal pour la perfection. Il est pur de toute malformation. Il est à l'abri de tout péché.

Il serait trop long d'énumérer les façons qu'Il a d'être saint, d'être exempt, dans Sa vérité essentielle, de toute tare. Ces notions sont un des mystères des sciences qui sont révélées aux initiés. Nous ne nous y attarderons pas.

A l'appui de cette remarque, disons que s'il est une beauté

et une perfection dignes d'être aimées, leur réalité n'a son achèvement qu'en Dieu.

Ainsi donc, ce qui est beau est aimable.

Mais est beau seulement, au sens absolu du mot, l'Un qui n'a pas d'égal, l'Unique qui n'a pas de semblable, l'Éternel qui n'a pas de pareil, le Riche qui n'a pas de besoins, le Tout-Puissant qui fait ce qui Lui plaît, qui juge comme Il veut.

Personne ne résiste à Ses arrêts. Personne ne diffère Ses sentences.

Est beau seulement l'Omniscient, à la connaissance de qui n'échappe pas le poids d'une petite fourmi dans les cieux ni sur la terre ; le Victorieux, de la poigne dominatrice de qui les cols des orgueilleux ne sortiront pas...

Est beau seulement l'Éternel dont l'existence n'a pas eu d'antériorité ; l'Éternel, dont la durée n'aura pas de fin ; l'Indispensable par Son Être, autour de la présence de qui ne voltige pas la possibilité du non-être ; Celui qui vit et se maintient en vie par Lui-même ; par qui toute créature est maintenue en vie ; le Maître Tout-Puissant des cieux et de la terre ; le Créateur des minéraux, des animaux et des végétaux.

Est beau seulement Celui qui Seul a la Puissance ; qui commande aux chérubins porteurs du Trône ; l'Unique ; Celui qui Seul a l'Empire ; Dispensateur de toute grâce, de toute majesté, de toute splendeur, de toute beauté, de toute puissance, de toute perfection ; Celui dont la majesté éblouit les intelligences quand elles en reçoivent le message.

Est beau seulement Celui dont la description rend les langues muettes. Le couronnement de la science des initiés est un aveu de l'impossibilité qu'il y a de Le connaître.

Et le don de prophétie le plus éminent des Prophètes est un aveu d'impuissance à faire sa description.

Dieu a fait cette révélation à Moïse — la paix soit avec lui : « *Ment, à coup sûr, celui qui a des prétentions à Mon amour, et s'endort, loin de Ma pensée, dès que la nuit l'enveloppe de ses ombres.* »

Tout être qui aime n'aspire-t-il pas à la rencontre de son ami ?

Me voici là, tout près, trouvé par celui qui Me cherche !
Moïse — la paix soit avec lui ! — dit :

« Seigneur, où es-Tu pour que je me dirige vers Toi ? » « Si tu es parti avec cette intention, répondit Dieu, tu es déjà arrivé. »

... Chaque homme ne recevra pour sa part d'amour que la part que souhaite son âme, celle que savoure par avance son œil.

Celui qui a seulement en vue le maître de la maison, le possesseur du royaume, et n'a jamais été subjugué que par Son amour, en toute pureté, en toute vérité, sera reçu dans le lieu de vérité, tout près du Roi Tout-Puissant ³². *Ghazâlî*

Le Paradis est un jouet pour les enfants. Un seul atome d'amour de Dieu vaut mieux que cent mille paradis.

Bayazîd Bistâmî

5. *Le langage soufi*

Paroles de soufis

La tradition rapporte que Dieu Très-Haut dira, le lendemain de la Résurrection, à l'un de Ses esclaves, confus de sa pauvreté et de son indigence spirituelles : « Connaisais-tu tel sage ou tel initié aux mystères, à tel endroit ? — Oui, je le connaissais, » répondra-t-il. Et Allâh décrètera : « Je te pardonne pour l'amour de lui. »

Ma valeur, dans la série de Tes adorateurs, est trop infime pour que j'avance en aspirant aux degrés de l'union à Toi. Mais en mon cœur, sont inscrits les noms des mendiants de Ta porte; pour le registre de mes actes, c'est assez du sceau de l'approbation.

On demanda à Mansûr Hallâj : « Qu'est-ce qu'un *murîd* (disciple) ? » Il répondit : « Un *murîd*, c'est celui qui tout d'abord fait de la cour de la Majesté divine le but de ses efforts et qui, tant qu'il n'y parvient pas, ne s'accorde aucun repos et ne se consacre à personne. »

32. Ghazâlî : *Le Livre de l'Amour de Dieu*, traduction de G. Laurès; sur l'édition Halabi, Le Caire, 1358/1939, de l'*Ihyâ'*, cité par Émile Dermenghem dans *Mahomet*, Paris, 1955, Le Seuil éd., p. 143 et suiv.

Pour Toi, je me suis hâté sur terre et sur mer; j'ai traversé les déserts et j'ai franchi les montagnes.
De tout ce qui se présenta, j'ai détourné ma face, jusqu'à ce que j'aie trouvé accès au sanctuaire de l'union à Toi.

Abu-Hâchim le soufi — que sa secrète pensée soit sanctifiée! — a dit : « Arracher de sa base une montagne avec la pointe d'une aiguille est plus facile qu'expulser de son cœur la vilenie de l'orgueil. »

Ne te vante pas d'être sans orgueil du fait qu'il est plus invisible que la marque d'une patte de fourmi, par la nuit sombre sur une pierre noire.
Fais sortir l'orgueil du cœur, ne le considère pas comme facile;
car arracher de la terre une montagne avec une aiguille est plus facile.

Dhul-Nûn l'Égyptien — que sa secrète pensée soit sanctifiée! — se rendit auprès d'un des docteurs du Maghreb afin de le questionner. Ce docteur lui dit : « Pourquoi es-tu venu ? Si tu es venu pour acquérir la science des anciens et des modernes, on n'y peut parvenir, car, tout cela, le Créateur seul le sait. Si tu es venu pour Le chercher, là même où tu t'es mis en marche Il se trouvait en personne. »

Auparavant, je T'imaginai extérieur à moi-même; je Te supposais au terme de mon voyage.
Maintenant que je T'ai trouvé, je sais que c'est Toi que j'abandonnai dès mon premier pas.

Le docteur de Hérat déclare : « Il fait route, Lui, avec celui qui Le cherche; et, lui ayant pris la main, Il l'excite à Sa propre poursuite. »

Lui dont je ne connais ni le nom ni le signe m'a pris la main et m'a entraîné à Sa suite.
Il est, Lui, ma main et aussi mon pied; en quelque endroit que j'aie, j'avance en dansant et en étendant les bras.

Parole de Marouf de Khark — que sa secrète pensée soit sanctifiée! : « Le mystique est en ce monde un convive; les exigences du convive à l'égard de l'hôte sont une iniquité, car un convive bien élevé attend et n'exige pas. »

Je suis Ton invité, dans la rangée des hommes de bonne volonté assis là, content de tout ce qui provient de Toi.
Attachant l'œil de l'espoir sur la table de Ta générosité, j'attends Tes grâces, mais je ne les exige pas.

On demanda à Bayazîd — que sa secrète pensée soit sanctifiée! : « Qu'est-ce que la loi traditionnelle? En quoi consiste la loi divine? » Il répondit : « La loi traditionnelle consiste à se retirer du monde; la loi divine, à vivre auprès du Seigneur. »

O toi qui, par rapport au canon des extatiques, me questionnes sur les lois traditionnelle et divine!
La première consiste à détourner de ce monde sa face; la seconde, à trouver une route conduisant au Seigneur.

On attribue à Abu Saïd Kharrâz ce propos : « Quiconque croit pouvoir parvenir à Dieu par ses propres efforts peine inutilement; quiconque s' imagine pouvoir parvenir à Dieu sans effort ne parcourt que la voie de l'intention. »

Par la souffrance, personne n'atteint le trésor de l'union mystique et, chose étrange! sans la souffrance, personne ne contempera ce trésor.
Tous ceux qui coururent ne capturèrent pas l'onagre dans la plaine; mais ne prit l'onagre que celui qui courut.

Parole d'Abu'l Hosaïn Nourî — que sa secrète pensée soit sanctifiée! : « Celui à qui Dieu Très-Haut Se dissimule, ni guide, ni indication ne le font parvenir à Lui. »

Lorsque Celui qui ravit mon cœur ne montre pas Sa face hors du voile, personne ne peut retirer de Lui ce même voile.
Si, d'autre part, le monde entier devenait voiles, il n'y aurait

rien à craindre là où Il ornerait Sa beauté pour la dévoiler.

Parole d'Abu Bakr de Wâsith — que sa secrète pensée soit sanctifiée! : « Quiconque déclare être près de Dieu en est éloigné, et quiconque se dit éloigné de Dieu se trouve, de par son annihilation, sous le voile de l'Existence divine. »

Quiconque déclare être auprès de cette âme du monde, sa prétention à la proximité est causée par son éloignement. Par contre, alors qu'un autre se dit très loin de Lui, son éloignement consiste en réalité à se trouver enveloppé dans le voile de la proximité divine.

Parole d'Abul' Hassan Qochandjî — que sa secrète pensée soit sanctifiée! : « Il n'y a rien de plus mauvais au monde qu'un ami dont l'amitié veut être payée de retour ou cache une intention. »

Un amoureux qui demande réparation de l'absence de l'Ami ou qui veut s'appuyer sans cesse à la porte de l'union à Lui, personne au monde n'est plus vil que lui, car de l'Ami il désire tout autre chose que l'Ami même.

On demanda au docteur Abu Saïd ibn Abîl Khaîr — que sa secrète pensée soit sanctifiée! : « En quoi consiste le soufisme? » Il répondit : « Ce que tu as en tête, abandonne-le; ce que tu as en main, donne-le; ce qui t'advient, ne l'esquive pas. »

Tu désires, par la mystique, échapper à toi-même. Il faut expulser de ta tête désir et passion, donner ce que ta main retient et supporter la blessure de cent épreuves sans bouger de ta place.

Le docteur Abul' Hassan Khorqanî — que sa secrète pensée soit sanctifiée! — dit un jour à ses compagnons : « Qu'y a-t-il de meilleur en ce monde? — O maître, dites-le vous-même, répondirent-ils. » Abul' Hassan déclara : « C'est un cœur tout entier rempli du souvenir de Dieu. »

Je possède un humble cœur qui, quelque pensée qu'il conçoit, ne traça que Ton souvenir sur le feuillet de l'esprit. Ton souvenir l'a conquis, à tel point qu'en lui il n'a laissé place à rien d'autre.

Parole de Youssuf ibn Hosain ar-Râzî — que sa secrète pensée soit sanctifiée! : « Tout ce qui est bon se trouve dans une seule demeure qui a pour clef l'humilité et la soumission; tout ce qui est mauvais se trouve dans une seule demeure qui a pour clef l'égoïsme et la présomption. »

Parole d'Abu Bakr Warrâq — que sa secrète pensée soit sanctifiée! : « Si l'on demande à l'avidité qui est son père, elle répondra : le doute portant sur les décrets du Tout-Puissant. Si on lui demande quel est son métier, elle répondra : gagner avilissement et abjection. Si on lui demande quel est son but, elle répondra : être en proie au tourment et à la déception. »

Parole d'Ibrâhîm Khawaçç — que sa secrète pensée soit sanctifiée! : « Ne te donne pas de peine pour rechercher ce qui t'a été assigné comme suffisant, de toute éternité, c'est-à-dire, ton pain quotidien; ne laisse pas se perdre ce qu'il suffit que tu recherches, à savoir la soumission aux commandements de Dieu, à Ses ordres et à Ses interdictions. »

Parole d'Abu Ali Roubârî — que sa secrète pensée soit sanctifiée! : « La plus étroite des prisons est la société de ceux qui vous sont contraires. »

Bien que les mystiques trouvent une prison partout où manque le parfum qui s'exhale de l'union à l'Ami, aucune prison, pour l'amoureux qui soupire, n'est plus étroite que la société de ceux qui ne sont pas comme lui.

Un jour, devant le maître Abd-ul-Khâliq Chojdawânî — que sa secrète pensée soit sanctifiée! — un derviche déclara : « Si Dieu Très-Haut me donnait à choisir entre le paradis et l'enfer, je choiserais l'enfer; car le paradis, c'est moi qui le désire,

et l'enfer, c'est la volonté de Dieu Très-Haut. » Le maître rejeta son opinion en disant : « Que sert au fidèle de choisir ? Partout où Il nous dit d'aller, allons ! Partout où Il nous dit de rester, restons ! »

Ne fais rien sans l'assentiment du maître, toi qui te declares le serviteur de Dieu !

Partout où le maître choisit, à quoi servirait-il aux esclaves de choisir ?

Parole de Haqrî — que sa secrète pensée soit sanctifiée ! : « Le soufi est celui qui, lorsqu'il quitte son existence naturelle, n'y revient jamais, car *ce qui est périssable ne ressuscite pas*, mais qui par la suite, lorsqu'il parvient à la vraie vie et est assuré de l'éternité après l'anéantissement, ne s'anéantit plus jamais. »

Bienheureux celui qui, lorsqu'il disparaît du tableau allégorique de ce monde, ne revient plus à sa propre existence. Ensuite, lorsqu'il a trouvé la véritable existence, grâce à cette essence subtile, pour toujours la porte de l'anéantissement en Dieu s'ouvre devant lui ¹. *Djâmî*

De certains termes

Les soufis utilisent des termes techniques destinés à révéler ou déguiser leur signification : ainsi peuvent-ils faciliter la compréhension de certains points difficiles pour les novices, et en même temps dissimuler les mystères de leur science à ceux qui ne sont pas initiés. Dans son célèbre traité sur le « dévoilement », Hujwîrî explique un certain nombre de ces expressions en distinguant les sens attachés à quelques couples de mots.

Hâl et Waqt. Waqt — le temps — est un terme familier aux soufis ; c'est par quoi un homme devient indépendant du passé et du futur, comme, par exemple, lorsque une influence pro-

venant de Dieu descend dans son âme et rend son cœur « rassemblé » — *mujtami'* : il n'a plus de souvenir du passé et ne pense pas à ce qui n'est pas encore advenu. Les possesseurs du *waqt* déclarent : « Notre connaissance ne peut saisir l'avenir et le passé, et nous sommes heureux avec Dieu dans le présent — *andar waqt*. Si nous nous occupons du lendemain, ou si nous laissons une pensée à son sujet pénétrer dans nos esprits, nous serons voilés (loin de Dieu). Il est absurde de penser à ce que l'on ne peut atteindre. C'est ainsi qu'Abû Sa'îd Kharrâz a dit : « N'occupez votre précieux temps qu'avec la plus précieuse des choses, et la plus précieuse des choses humaines est l'état vécu entre le passé et l'avenir. » Et le Prophète a dit : « J'ai un temps — *waqt* — avec Dieu durant lequel aucun chérubin ni prophète ne peut rivaliser avec moi », c'est-à-dire, « où les dix-huit mille mondes ne se présentent pas à mon esprit et n'ont pas de valeur à mes yeux. » C'est pourquoi, la nuit de son ascension — *mi'râj* —, quand le royaume de la terre et du ciel fut déployé devant lui dans toute sa beauté il ne regarda rien (*Qor'ân*, LIII, 17).

Les « temps » — *awqât* — de celui qui est uni à Dieu sont de deux sortes : l'un est dans l'état de perte — *faqd* — et l'autre dans l'état de trouvailles — *wajd* —, l'un dans le lieu de l'union et l'autre dans le lieu de la séparation. Dans les deux cas, il est dominé — *maqhûr* —, parce que son union comme sa séparation sont accomplies par Dieu. Quand un homme n'a plus le pouvoir de vouloir, tout ce qu'il fait ou expérimente provient du « temps » — *waqt*.

On rapporte que Junayd racontait : « Je vis un derviche dans le désert, assis sous un mimosa, dans un endroit dur et inconfortable, et je lui demandai pourquoi il restait ainsi immobile. Il répondit : « J'ai eu un « temps » et je l'ai perdu ici ; maintenant, je suis assis et me lamente. » Je lui demandai depuis combien de temps il restait là. Il répondit : « Douze ans. Le sheikh n'offrira-t-il pas une prière pour moi, afin que par bonheur je puisse retrouver mon « temps » ? » Je le quittai, dit Junayd, j'accomplis le pèlerinage et je priai pour lui. Ma prière fut exaucée. A mon retour, je le trouvai assis à la même place. « Pourquoi, lui dis-je, ne t'en vas-tu pas d'ici, puisque ton désir a été réalisé ? » Il répliqua : « O sheikh, je

1. Djâmî : *Behârestân*, traduction d'Henri Massé, Paris, 1925, Geuthner éd.

me suis installé en ce lieu de désolation où j'ai perdu mon capital : est-il juste que je laisse l'endroit où j'ai retrouvé ma fortune et où je jouis de la société de Dieu ? Que le sheikh aille en paix, car je mêlerai ma poussière à la poussière de ce lieu, afin que je puisse me lever, lors de la résurrection, de cette poussière qui est la demeure de ma félicité. »

Personne ne peut arriver à la réalité du « temps » par son propre choix, car le « temps » est une chose qui n'entre pas dans les possibilités de l'acquisition humaine, qu'on puisse l'obtenir par ses efforts, et on ne la vend pas sur le marché, de sorte qu'on puisse donner sa vie en échange, et la volonté n'a le pouvoir ni de l'attirer, ni de la repousser. Les sheikhs ont dit : « Le temps est un glaive tranchant », parce qu'il est caractéristique du glaive de couper, et le « temps » coupe les racines de l'avenir et du passé, et efface du cœur le souci de la veille et du lendemain. Le glaive est un compagnon dangereux : il fait de son maître un roi, ou bien il le détruit.

Hâl — l'état — est ce qui descend sur le « temps » — *waqt* — et l'orne, comme l'esprit orne le corps. *Waqt* a besoin de *hâl*, parce que *waqt* est embelli par *hâl* et subsiste par lui. Quand le possesseur de *waqt* entre en possession de *hâl*, il n'est plus soumis au changement et devient affermi — *mustaqîm* — dans son état ; car, quand il a *waqt* sans *hâl*, il peut le perdre, mais lorsque *hâl* s'attache à lui, toute sa disposition devient *waqt* et cela ne peut être perdu...

Celui qui est dans le *hâl* ne dit rien sur son *hâl* mais ses actions proclament la réalité de son *hâl*. Quand le *hâl* provient de Dieu à un homme, il écarte tous les sentiments dans le cœur de cet homme. Ainsi, Abraham était possesseur de *hâl* : il n'était pas conscient de la séparation, de telle sorte qu'il fût frappé de chagrin, ni de l'union, de sorte qu'il fût empli de joie. Le soleil, la lune et les étoiles contribuèrent à son *hâl*, mais lui, tandis qu'il les regardait, en était indépendant : quoi qu'il vît, il ne voyait que Dieu Seul, et il dit : « *Je n'aime pas ce qui disparaît*¹. » En conséquence, le monde devient tantôt un enfer pour le possesseur du *hâl*, parce qu'il contemple

l'absence — *ghayba* — et son cœur est affligé par la perte de son bien-aimé ; et parfois son cœur est comme un paradis dans la béatitude de la contemplation, et chaque instant lui apporte un présent et un joyeux message de la part de Dieu. Par ailleurs, il est indifférent au possesseur du *hâl* d'être voilé par l'affliction ou dévoilé par le bonheur : car il se trouve toujours dans le lieu de la vision. *Hâl* est l'attribut de l'objet désiré — *murâd* —, tandis que *waqt* est le rang de celui qui désire — *murîd*. Le second est avec lui-même dans le plaisir du *waqt*, le premier avec Dieu dans les délices du *hâl*. Combien éloignés l'un de l'autre sont ces deux degrés !

Maqâm et tamkîn. La station — *maqâm* — indique la persévérance du chercheur à accomplir ses obligations à l'égard de l'objet de sa recherche avec un effort incessant et une intention sans tache. Quiconque désire Dieu a une station — *maqâm* — qui, au début de sa quête, est un moyen par lequel il cherche Dieu.

Tamkîn désigne la résidence des adeptes spirituels dans la demeure de la perfection et au plus haut niveau. Ceux qui se trouvent à des stations peuvent quitter leur station, mais il est impossible d'aller au-delà du degré de *tamkîn*, parce que *maqâm* est le degré des commençants, tandis que *tamkîn* est le lieu de repos des adeptes ; les *maqâmât* sont les degrés sur la voie, tandis que *tamkîn* est le repos dans le sanctuaire. Le commencement de l'amour est la recherche, mais la fin est la quiétude : l'eau coule dans le lit de la rivière, mais lorsqu'elle parvient à l'océan, elle cesse de couler.

Muhâdara et mukâshafa. *Muhâdara* désigne la présence du cœur dans les subtilités de la démonstration, tandis que *mukâshafa* désigne la présence de l'esprit — *sirr* — dans le domaine de la vision. *Muhâdara* se réfère aux manifestations des signes — *âyât* — de Dieu, et *mukâshafa* à celles de la contemplation. La caractéristique de *muhâdara* est une méditation continuelle sur les signes de Dieu, tandis que celle de *mukâshafa* est un émerveillement continu devant la grandeur infinie de Dieu. Il y a une différence entre celui qui médite sur les actions divines et celui qui est ébloui par la

2. *Qor'ân*, VI, 76.

majesté divine : l'un est un disciple de l'amitié, l'autre un compagnon de l'amour.

Uns et *hayba*. *Uns* — intimité — et *hayba* — crainte révérencieuse — sont deux états des derviches qui voyagent sur la Voie vers Dieu. Quand Dieu manifeste Sa gloire au cœur d'un homme, de telle sorte que Sa majesté — *jalâl* — prédomine, il éprouve de la crainte — *hayba* —, mais quand la beauté de Dieu prédomine, il éprouve de l'intimité — *uns*. Il existe une différence entre celui qui est brûlé par Sa majesté dans le feu de l'amour, et celui qui est illuminé par Sa beauté dans la lumière de la contemplation ³. *Hujwiri*

Le langage symbolique

Tout ce que l'on voit dans le monde visible est comme un reflet du soleil de ce monde...
Quand ces mots (imagés) sont entendus par l'oreille sensorielle,
tout d'abord, ils désignent des objets sensibles.
Le monde spirituel est infini,
comment des mots finis peuvent-ils l'atteindre ?
Comment les mystères contemplés dans la vision extatique peuvent-ils être interprétés par des mots ?
Quand les mystiques traitent de ces mystères,
ils les traduisent par des images,
car les objets des sens sont comme des ombres de ce monde,
et ce monde est comme un enfant nouveau-né, et celui-là comme la nourrice :
je crois que ces mots furent d'abord assignés
à ces mystères dans leur emploi originel.
Ensuite seulement, ils furent attribués aux objets des sens par
l'usage du vulgaire
(car que sait le vulgaire au sujet de ces mystères ?)
et quand la raison a tourné son regard vers le monde,

3. Hujwiri : *Kashf al-Mahjûb*, traduction anglaise de R.A. Nicholson, Londres, 1911, Luzac éd., p. 367 et suiv.

elle a transféré certains termes en provenance de ce lieu ⁴.
L'homme sage considère l'analogie
quand il tourne son esprit vers les mots et les mystères.
Bien qu'on ne puisse atteindre des analogies parfaites,
continue néanmoins à la rechercher sans relâche.
En ce domaine, nul ne peut te juger,
car il n'est point de chef à cette secte, sauf la « Vérité »
— *Haqq* ⁵.

Cependant, aussi longtemps que tu te conserves toi-même,
prends garde, prends garde !

Et tiens-t-en aux expressions usitées dans la loi.

La licence ⁶ des mystiques est de trois « états » :

l'annihilation, l'enivrement, et la ferveur de l'amour.

Tous ceux qui expérimentent ces trois « états »

connaissent l'emploi de ces mots et leur signification.

Mais si tu n'as pas fait l'expérience de ces « états »,
ne sois pas un infidèle ignorant les répétant machinalement.

Ces « états » mystiques ne sont pas de vaines illusions,
tous les hommes ne parviennent pas aux mystères de la voie
mystique.

O mon ami, le vain bavardage ne provient pas des hommes
sincères,

connaître ces états requiert la révélation ou la foi...

... Quelle est cette mer dont la parole est le rivage ?

Quelle est cette perle qu'on trouve dans ses profondeurs ?

L'être est l'océan, la parole est la rive,

les coquilles sont les lettres, les perles, la connaissance du
cœur.

Dans chaque vague, elle projette mille perles royales
de traditions, de paroles saintes, de textes.

A chaque moment en surgissent des milliers de vagues,
cependant, son eau ne diminue pas d'une seule goutte.

La connaissance prend naissance dans cette mer,
ce qui enveloppe ses perles, ce sont les lettres et la voix.

4. C'est-à-dire, des objets spirituels aux objets sensibles (commentaire de Lâhijî).

5. Car ces mystères ne sont perçus qu'au cours d'états extatiques.

6. C'est-à-dire, quand les mystiques sont hors d'eux-mêmes et incapables de contrôler leurs expressions.

Puisque c'est une allégorie qui présente ces mystères,
il convient d'avoir recours à une illustration.
J'ai entendu dire qu'au mois de Nisan
les huîtres perlières montent à la surface de la mer d'Oman;
elles s'élèvent des profondeurs des flots
et se posent, la bouche ouverte, sur leur surface.
La brume s'élève à partir de cette mer
et retombe en pluie sur l'ordre de Dieu — *Haqq*.
Là, quelques gouttes pénètrent dans l'orifice de chaque
coquille,
et chaque bouche est scellée comme par une centaine de liens.
Puis chaque coquille descend dans l'abîme avec un cœur
empli,
et chaque goutte de pluie devient une perle.
Le plongeur s'enfonce dans les profondeurs océaniques,
et en rapporte les perles étincelantes.
La rive est ton corps, la mer est celle de l'être,
la brume est la grâce, la pluie, la connaissance des noms.
Le plongeur dans cette mer est la raison humaine,
qui contient cent perles enveloppées dans ses plis.
Le cœur est comme une aiguère pour la connaissance,
la voix et les lettres sont les coquilles de la connaissance du
cœur.
L'âme s'élance comme un éclair soudain ⁷
elle apporte ces lettres à l'oreille attentive.
Brise donc la coquille, recueille la perle royale,
rejette au loin l'écorce, emporte la douce amande.
Glossaires, étymologie, morphologie,
ne sont que des enveloppes de lettres.
Celui qui consacre sa vie à ces choses
a gaspillé en inutilités une vie précieuse.
De la noix, il n'a obtenu que la coque sèche.
On ne trouve pas le noyau sans briser la coquille.
Cependant, le noyau ne mûrit pas sans coquille :
c'est de la connaissance exotérique que naît la douce
connaissance de la foi.

7. Il y a ici un jeu de mots sur *nafs* qui signifie à la fois l'âme, et le vent :
c'est ce dernier qui emporte les huîtres perlières vers la rive.

O âme de mon frère, écoute mon conseil!
De tout ton cœur, de toute ton âme, cherche cette connais-
sance de foi...
Va purifier les tablettes de ton cœur,
pour qu'un ange vienne demeurer avec toi.
Acquiers de lui cette connaissance qui est ton héritage,
commence à labourer ton champ pour la moisson de l'au-delà.
Lis les livres de Dieu — *Haqq* — celui de ton âme, et celui des
cieux ⁸.
Mahmûd Shabestari ⁹

Le langage métaphorique

Les mystiques ont convenu d'exprimer par des métaphores
leurs découvertes et leurs états spirituels; si ces images parfois
étonnent, l'intention n'en est pas moins bonne. Les mystiques
ont arrangé un langage que ne comprennent pas ceux qui
n'ont pas leur expérience spirituelle, en sorte que lorsqu'ils
expriment leurs états ou stations, celui qui est dans le même
état comprend le sens de leurs termes, mais celui qui n'y
participe pas, le sens lui en est interdit... Certains initiés ont
exprimé différents degrés de la contemplation mystique par
ces symboles de vêtements, boucles de cheveux, joues, grains
de beauté, vin, flambeaux, etc. qui aux yeux du vulgaire ne
forment qu'une brillante apparence. Ils ont signifié par la
boucle la multiplicité des choses qui cachent le visage de
l'Aimé; ils ont mis le grain de beauté en rapport avec
l'unité; le vin représente l'amour, le désir ardent et l'ivresse
spirituelle; le flambeau, l'irradiation de lumière divine dans le
cœur de celui qui suit la voie. Le vêtement du témoin signifie
la beauté de l'essence absolue ¹⁰.
Lâhijî

8. *Qor'ân*, XLI, 53 : « Nous leur montrerons Nos signes aux horizons et en
eux-mêmes. »

9. Mahmûd Shabestari : *Golshân-e-Râz*, vers 719-739 et 564-595.

10. Lâhijî : *Commentaire de Golshân-e-Râz*, traduit et cité par Émile
Dermenghem dans *L'Éloge du Vin*, Paris, 1931, Vêga éd., p. 62.

Le langage prophétique

Les prophètes se servent d'un langage concret parce qu'ils s'adressent à la collectivité et qu'ils se fient à la compréhension du sage qui les entendrait. S'ils parlent au figuré, c'est à cause du commun et parce qu'ils connaissent le degré d'intuition de ceux qui comprennent vraiment. C'est ainsi que le Prophète, dit, en parlant de la libéralité, qu'il ne donnait rien à certains qui lui étaient plus chers que d'autres, de peur que Dieu ne les jette dans le feu infernal. Il s'exprimait ainsi pour le faible d'esprit qui est esclave de l'avidité et des penchants naturels.

De même, tout ce que les Prophètes apportèrent de sciences est revêtu de formes accessibles aux plus communes capacités intellectuelles, afin que celui qui ne va pas au fond des choses s'arrête à ce vêtement et le prenne pour ce qu'il y a de plus beau, tandis que l'homme de compréhension subtile, le plongeur qui pêche les perles de la sagesse, sait indiquer pour quelle raison telle Vérité divine se revêtait de telle forme terrestre; il évalue le vêtement et l'étoffe dont il est fait et reconnaît par lui tout ce qu'il recouvre, atteignant ainsi une science qui reste inaccessible à ceux qui n'ont pas la connaissance de cet ordre.

Dès lors que les prophètes, les envoyés et leurs héritiers savent qu'il y a dans le monde et dans leurs communautés des hommes possédant cette intuition, ils s'appuient en leurs démonstrations sur un langage concret, également accessible à l'élite comme à l'homme du commun, en sorte que l'homme d'élite en tire à la fois ce qu'en tire l'homme du commun et davantage, selon la mesure où le terme d'« élu » (*khâṣṣ*) s'applique réellement à lui et le distingue de l'aveugle, et c'est là (par cette compréhension intuitive) que les savants se distinguent les uns des autres ¹¹.

Ibn ul-'Arabî

Les formes et le sens

Les formes révèlent le sens profond et l'expliquent, car tout le monde ne parvient pas au sens et ne voit pas la beauté du sens devant ses yeux. La forme voit la forme et l'âme voit l'âme. Donc, il est nécessaire de revêtir d'une forme le sens, afin que ceux qui ne connaissent que la forme découvrent l'existence du sens et croient un peu à ce sens. Les cieux ont été créés sous un aspect très élevé, afin de faire comprendre ce que sont les hauteurs de l'âme.

Il y a des cieux dans le royaume de l'âme qui gouvernent le ciel de ce monde.

Donc, puisque l'élévation des cieux est attribuée à l'âme et est sans qualifications, son hauteur est au-delà des mesures de l'espace. Elle est spirituelle. Il en va de même quand tu dis : « Cet homme est supérieur à tel autre homme. » Cette supériorité ne dépend pas de l'apparence, elle dépend de l'estime, de la valeur, du degré de la perfection. C'est comme quand tu dis : « Le dinar est supérieur au dirham. » Sa supériorité ne dépend pas de la forme, mais de la valeur et du prix. Si on place le dirham sur la terrasse d'une maison, et le dinar au-dessous de la terrasse, le dinar demeure supérieur et le dirham inférieur, car la supériorité ne dépend pas de la forme. Comme dans le monde spirituel et sans qualifications, il y a des hauteurs abstraites, et ceux qui ne s'en tiennent qu'à la forme ne sont pas capables de les apercevoir. C'est pourquoi l'élévation du ciel symbolise ces hauteurs, afin qu'on sache ce qu'est la hauteur. De même, la terre est un symbole qui permet de comprendre le bas. S'il n'existait pas de haut et de bas dans le monde abstrait, ces deux dimensions n'existeraient pas dans le monde matériel. De même, quand il t'advient un état spirituel — *hâl* —, tu en fais la description afin qu'on comprenne. Si cet état spirituel ne t'est pas advenu, tu ne peux le décrire. De même, les prodiges et les miracles se présentent sous une certaine forme. Ils sont destinés à ceux qui nient et ignorent les miracles et les prodiges purement spirituels. Ainsi,

11. Ibn ul-'Arabî : *La Sagesse des Prophètes*, traduction de Titus Burckhardt, Paris, 1974, Albin Michel éd., p. 178-179.

quand un maître opère une transformation chez un disciple, qu'il ressuscite son cœur mort et rend voyants ses yeux aveugles afin que ses ténèbres deviennent tout entières lumière : *il transmue en or son cœur de cuivre; il fait croître en lui cent mille sortes de jardins de sagesse et de roseraies de connaissance, de science et de vision, et fait apparaître en lui les houris et des palais.* Alors, un tel disciple qui a vu son maître opérer à chaque instant de tels miracles et prodiges, quel intérêt éprouverait-il pour le prodige consistant à deviner ce qu'il a mangé la veille au soir ou ce qu'il fera le lendemain, et comment pourrait-il le prendre en considération ?

Donc, ces prodiges apparents sont destinés aux faibles qui ne peuvent parvenir à comprendre les prodiges spirituels. Ainsi, le déluge de Noé, qui a pris forme, symbolisait un des déluges de l'âme; la métamorphose et l'engloutissement dans la terre provoqués par Dieu symbolisent des phénomènes dans le monde des âmes. Les âmes de cent mille personnes, grossières et de mauvaise conduite, qui s'opposaient aux commandements de Dieu et manquaient de soumission envers Lui, ont été métamorphosées. Cette métamorphose de l'âme n'est pas perceptible à n'importe qui. La métamorphose de la forme a été rendue apparente afin que ceux qui ont une vision faible et qui ne voient que la forme comprennent tout de même un petit peu et qu'ils sachent ce qu'est la métamorphose de l'âme. Donc, tout ce qui a pris forme, soit bon, soit mauvais, est fait pour ces abstractions qui existent dans le monde invisible, de telle sorte que les gens attachés à la forme perçoivent une partie de ces abstractions. Les arbres, les jardins, les eaux vives sont comme un effluve du paradis spirituel; et les beautés apparentes, c'est-à-dire les jeunes gens et les femmes, témoignent aussi de l'existence des houris. La paix et la joie sont un indice des joies et de la paix de l'autre monde. « *Dis : les biens de ce monde sont peu de choses* » (*Qor'ân*) ¹². Sultân Valad

La vie spirituelle

12. Sultân Valad : *Ma'ârif*.

C'est la méditation constamment reprise de la parole divine, le Qor'ân — que l'orant doit lire comme s'il lui était révélé à lui-même, en s'étant auparavant sacralisé par les purifications rituelles — qui va servir d'aliment à la vie spirituelle de tout musulman pieux, et à plus forte raison des soufis qui s'y sont consacrés avec tant d'amour et de crainte révérencielle que certains sont morts en l'entendant réciter...

Les traditions — hadîth — du Prophète constituent aussi un objet de méditation ; ils sont de deux sortes : dits de Mohammad rapportés par des témoins dont la véracité a été soigneusement contrôlée et qui éclairent son comportement — sunna — et l'interprétation qu'il avait donnée d'événements ou de textes révélés, d'une part ; hadîth sacrés — qudsî —, d'autre part, inspirés directement à l'Envoyé et où Dieu parle par sa bouche.

Nous avons dit que le soufisme authentique prescrivait l'observance des pratiques rituelles : jeûne, pèlerinage, prière. Celle-ci occupe une place essentielle, soit qu'il s'agisse des cinq prières que chaque croyant offre, seul ou en communauté, sans intermédiaire, chaque jour ; soit qu'il adresse à Dieu ces invocations spontanées qui nous ont parfois été conservées. Elles nous laissent entrevoir un peu de l'humilité, de la « présence du cœur », de la « soif » — shawq, et de la confiante remise à Dieu.

1. La prière

*Al-Fâtiha*¹

Au nom de Dieu :
Celui qui fait miséricorde,
le Miséricordieux.

Louange à Dieu,
Seigneur des mondes :
Celui qui fait miséricorde,
le Miséricordieux,
le Roi du Jour du Jugement.

C'est Toi que nous adorons,
c'est Toi
dont nous implorons le secours.

Dirige-nous dans le chemin droit :
le chemin de ceux que Tu as comblés de bienfaits ;
non pas le chemin de ceux qui encourent Ta colère
ni celui des égarés².

Qor'ân

Les versets de la lumière

Dieu est la lumière des cieux et de la terre!
Sa lumière est comparable à une niche
où se trouve une lampe.
La lampe est dans un verre ;
le verre est semblable à une étoile brillante.

Cette lampe est allumée à un arbre béni :
l'olivier qui ne provient
ni de l'Orient, ni de l'Occident
et dont l'huile est près d'éclairer
sans que le feu la touche.

Lumière sur lumière!
Dieu guide, vers Sa lumière, qui Il veut.
Dieu propose aux hommes des paraboles.
Dieu connaît toute chose.

Cette lampe se trouve
dans les maisons que Dieu a permis d'élever,
où son nom est invoqué,
où des hommes célèbrent ses louanges
à l'aube et au crépuscule.

Nul négoce et nul troc ne les distraient
du souvenir de Dieu, de la prière et de l'aumône.

Ils redoutent un Jour
où les cœurs et les regards seront bouleversés

2. *Qor'ân*, I, traduction de Denise Masson, Paris, 1967, Gallimard éd.

1. « La liminaire » : sourate qui « ouvre » le *Qor'ân*, considérée comme un « résumé » du livre saint, et récitée au commencement de chaque *rak'a* de toute prière rituelle ainsi qu'à de nombreuses occasions.

et ainsi, Dieu les récompensera
pour les meilleures de leurs actions
et Il augmentera sa grâce envers eux.
— Dieu pourvoit, sans compter,
aux besoins de qui Il veut —

Les actions des incrédules sont semblables
à un mirage dans une plaine.
Celui qui est altéré croit voir de l'eau;
mais quand il y arrive, il ne trouve rien;
il y trouve Dieu qui lui paiera son compte
— Dieu est prompt dans Ses comptes! —

Elles sont encore comparables
à des ténèbres sur une mer profonde :
une vague la recouvre,
sur laquelle monte une autre vague;
des nuages sont au-dessus.
Ce sont des ténèbres amoncelées les unes sur les autres.

Si quelqu'un étend sa main, il peut à peine la voir.
Celui à qui Dieu ne donne pas de lumière,
n'a pas de lumière.

Ne vois-tu pas
que ce qui se trouve dans les cieux et sur la terre
et les oiseaux qui étendent leurs ailes
célèbrent les louanges de Dieu ?

Dieu connaît
La prière et les louanges de chacun d'entre eux.
Dieu sait parfaitement ce qu'ils font.

La royauté des cieux et de la terre appartient à Dieu :
le retour final sera vers Dieu ³. *Qor'ân*

Le verset du trône

Dieu!
Il n'y a de Dieu que Lui :
le Vivant;
celui qui subsiste par Lui-même!

Ni l'assoupissement, ni le sommeil
n'ont de prise sur Lui!
Tout ce qui est dans les cieux et sur la terre
Lui appartient!

Qui intercédera auprès de Lui, sans sa permission ?
Il sait
ce qui se trouve devant les hommes et derrière eux,
alors que ceux-ci n'embrassent, de Sa science,
que ce qu'Il veut.

Son trône s'étend sur les cieux et sur la terre :
leur maintien dans l'existence
ne Lui est pas une charge.
Il est le Très-Haut, l'Inaccessible ⁴.

Qor'ân

Il est Dieu

Si nous avions fait descendre ce Coran
sur une montagne,
tu aurais vu celle-ci s'humilier et se fendre
sous l'effet de la crainte de Dieu.

Tels sont les exemples
que nous proposons aux hommes.
Peut-être réfléchiront-ils!

3. *Qor'ân*, traduction de Denise Masson, XXIV, 35-42, Paris, 1967, Gallimard éd.

4. *Qor'ân*, traduction de Denise Masson, II, 255, Paris, 1967, Gallimard éd.

Il est Dieu!
 Il n'y a de Dieu que lui.
 Il est celui qui connaît ce qui est caché
 et ce qui est apparent.

Il est celui qui fait miséricorde,
 le Miséricordieux.

Il est Dieu!
 il n'y a de Dieu que Lui!

Il est le Roi, le Saint, la Paix,
 celui qui témoigne de Sa propre vérité.
 Le Vigilant, le Tout-Puissant,
 le Très-Fort, le Très-Grand.

Gloire à Dieu!
 Il est très éloigné de ce qu'ils lui associent!

Il est Dieu!
 Le Créateur;
 Celui qui donne un commencement à toute chose;
 Celui qui façonne.

Les Noms les plus beaux Lui appartiennent.
 Ce qui est dans les cieux et sur la terre
 célèbre Ses louanges.
 Il est le Tout-Puissant, le Sage ⁵.

Qor'ân

Hadîth qudsî

O Mes serviteurs, Je me suis interdit l'injustice et Je vous déclare que Je vous l'interdis. Ne soyez donc pas injustes les uns envers les autres. O Mes serviteurs, chacun d'entre vous

est un égaré, sauf celui que Je mène dans le droit chemin : demandez-moi donc que Je vous y mène, et Je vous y mènerai. O Mes serviteurs, chacun d'entre vous est affamé, sauf celui que Je nourris ; demandez-Moi donc de vous nourrir, et Je vous nourrirai. O Mes serviteurs, chacun d'entre vous est nu, sauf celui que J'habille, demandez-moi donc de vous habiller, et Je vous habillerai. O Mes serviteurs, vous péchez de nuit comme de jour et Moi Je pardonne tous les péchés, demandez-Moi de vous pardonner, et Je vous pardonnerai. O Mes serviteurs, en vain feriez-vous des efforts pour réussir à Me nuire et en vain pour réussir à M'être utiles.

O Mes serviteurs, si du premier au dernier, homme ou génie, vous étiez aussi pieux que l'est celui au cœur le plus pur d'entre vous, cela n'ajouterait rien à Mon royaume.

O Mes serviteurs, si du premier au dernier, homme ou génie, vous étiez aussi pervers que l'est celui d'entre vous au cœur le plus pervers, cela ne diminuerait en rien Mon royaume. O Mes serviteurs, si, du premier au dernier, homme ou génie, vous vous teniez dans une seule région de la terre, pour solliciter Mes faveurs et si J'accordais à chacun de vous sa demande, cela n'amoinrerait en rien Mes propriétés, pas plus que l'aiguille n'enlève rien à l'océan en y pénétrant. O Mes serviteurs, Je ne tiendrai compte que de vos actes ; d'après ceux-ci, Je vous rémunérerai. Celui qui trouve le bonheur, qu'il rende grâce à Dieu et celui qui se perd, qu'il ne s'en prenne qu'à lui-même.

Tout acte qui rapproche Mon adorateur de Moi me sera plus agréable que l'accomplissement des devoirs que Je lui ai prescrits. Mon adorateur ne cessera de se rapprocher de Moi par des prières surrogatoires en sorte que Je l'aimerai, et quand Je l'aimerai, Je serai l'oreille avec laquelle il entendra, l'œil avec lequel il verra, la main avec laquelle il frappera, le pied avec lequel il marchera ⁶.

Hadîth

5. *Qor'ân*, traduction de Denise Masson, LIX, 21-24, Gallimard éd.

6. Bukhâri : *Sahih*, IV, 296, *hadith qudsî*, dans lequel Dieu parle par la bouche du Prophète ; transmis par Abû Hurayra.

Paroles — *hadîth*-s — du Prophète

Abû Hurayra rapporte ceci : le Prophète s'étant un jour montré en public au peuple, un homme vint le trouver et lui dit : « Qu'est-ce que la foi — *imân* ? » « C'est, répondit-il, croire en Dieu, à Ses anges, à l'autre vie, aux prophètes et à la résurrection. » « Et qu'est-ce que l'Islam ? » reprit l'homme. « L'Islam, dit le Prophète c'est le fait d'adorer Dieu, de ne point lui donner d'associés, de pratiquer la prière, de payer la dîme légale, de jeûner pendant le ramadhan. » « Qu'est-ce que bien faire — *ihsân* ? » ajouta l'homme. « C'est, répliqua le Prophète, adorer Dieu comme si on Le voyait. Si vous ne Le voyez pas, Lui, certes, vous voit. »

'Abdallah ibn Mas'ûd a dit : « Le Prophète s'est exprimé en ces termes : « Il n'y a que deux personnes qu'il soit permis d'envier : celle à qui Dieu a donné la fortune et qui a le courage de dépenser son bien pour la cause de la vérité ; celle à qui Dieu a donné la sagesse et qui l'applique aux hommes et la leur enseigne. »

D'après Anas, le Prophète a dit : « Celui d'entre vous qui prie est en tête à tête avec Dieu. »

Ibn 'Abdallah a dit : « Nous étions auprès du Prophète une nuit. Il regarda la lune, et nous dit : « Vous verrez le Seigneur comme vous voyez cette lune, et vous n'éprouverez aucune peine pour Le voir. Si vous pouvez éviter de vous laisser détourner de la prière avant le lever du soleil et avant son coucher, faites-les. » Ensuite, le Prophète récita ce verset du *Qor'ân* : « *Proclame les louanges du Seigneur avant le lever du soleil et avant son coucher* » (L, 39).

L'Envoyé de Dieu a dit : « Des anges se succèdent auprès de vous pendant la nuit, d'autres pendant le jour ; ils se réunissent à la prière de l'aurore et à celle de l'après-midi. Ceux qui ont passé la nuit auprès de vous remontent dans le ciel. Dieu, bien qu'Il sache mieux qu'eux à quoi s'en tenir,

leur demande alors : « Comment avez-vous laissé Mes adorateurs ? » « Nous les avons laissés en train de prier, répondent-ils, et nous les avons trouvés en train de prier. »

Abû Horaïra rapporte que le Prophète a dit : « Il y a sept sortes de personnes que Dieu protégera de Son ombre le jour où il n'y aura plus d'autre ombre que la Sienne : l'imam (le souverain) juste ; l'adolescent qui a grandi dans l'adoration du Seigneur ; l'homme dont le cœur est attaché aux mosquées ; les couples d'hommes qui s'aiment en Dieu d'une affection réciproque, s'unissant à cause de Lui et se séparant pour Lui ; celui qui, sollicité par une femme de haut rang et belle, lui répond : « Je crains Dieu » ; celui qui fait l'aumône de façon si discrète que sa main gauche ne sait pas ce que donne sa main droite ; enfin celui, qui, dans la solitude, loue Dieu au point qu'il fond en larmes. »

Quelqu'un demanda au Prophète : « O Abû'l-Qâsim, qu'est-ce que l'âme ? » Il s'écria : « Ils t'interrogeront sur l'âme. Dis : *L'âme est une des œuvres de Dieu. Mais ils n'ont reçu de la science qu'une quantité infime* » (*Qor'ân*). *Hadîth*

Prière du Prophète

O mon Dieu ! Mets une lumière dans mon cœur, une lumière dans mon tombeau,
une lumière dans mon ouïe, une lumière dans ma vue, une lumière dans mes cheveux,
une lumière dans ma peau, une lumière dans ma chair, une lumière dans mon sang,
une lumière dans mes os, une lumière devant moi, une lumière derrière moi,
une lumière sous moi, une lumière au-dessus de moi, une lumière à ma droite et une lumière à ma gauche.
O mon Dieu ! Accrois ma lumière, donne-moi une lumière, fais-moi lumière, ô lumière de la lumière, par Ta miséricorde, ô Miséricordieux !

Prière de 'Alî

'Alî ibn Abî Tâlib, cousin et gendre du Prophète.

Gloires soient rendues à mon Seigneur, Lui l'Adorable, le seul à adorer, mon Seigneur, l'Éternel, existant à jamais, qui nous aime, Celui dont la clémence et la puissance embrassent l'univers, le Régulateur des mondes, la Lumière de la Création. A Lui va notre adoration, à Lui appartient toute adoration. Il existait avant toute chose et existera après que tout ce qui vit aura cessé de vivre. Tu es l'Adoré, mon Seigneur, Tu es le Maître qui aime et qui pardonne. Ton pardon et Ta miséricorde sont infinies, ô mon Seigneur; Tu es l'aide de l'affligé, le Consolateur de toute détresse, le Refuge de celui dont le cœur est brisé... Tu es l'Ami du pauvre et de l'endetté. O mon Seigneur, Tu es le Créateur, je ne suis que ta créature; Tu es mon Souverain, je ne suis que Ton serviteur; Tu es Celui qui aide, et moi celui qui supplie. Tu es, ô mon Seigneur, mon Refuge; Tu es Celui qui pardonne, et moi le pécheur; Tu es le Miséricordieux, qui sait tout, qui aime tout; je cherche à tâtons dans l'obscurité; je cherche Ta connaissance et Ton amour. Accorde-moi, mon Seigneur, Ta connaissance, Ton amour et Ta pitié; pardonne-moi mes péchés, ô mon Seigneur, et laisse-moi T'approcher.

L'appel à la prière

Sufyân Thawrî, célèbre théologien et ascète du 2^e siècle de l'hégire, a dit : « Dieu fait souffler à l'aube un vent que chargent les appels et les demandes adressées au Seigneur Tout-Puissant ». *Il a dit aussi :* « A la tombée de la nuit, un héraut crie au pied du trône divin : « Debout, adorateurs de Dieu ! » Ils se lèvent et rendent grâces. Puis un autre héraut appelle au milieu de la nuit : « Ames pieuses, éveillez-vous ! » Ils se lèvent et prient jusqu'au point du jour. A l'aube, un héraut appelle à nouveau : « Vous qui avez à implorer pardon, debout ! » Ils se lèvent et implorent le pardon de Dieu. Au

lever du soleil, un dernier héraut appelle : « Hommes légers, debout ! » Ils se lèvent de leurs lits, tels les morts ressuscités de leurs tombes.

Une colombe a gémi, dans la nuit, sur une branche.

Je dormais. Mon Dieu! Mon Dieu! Mon amour est un menteur :

sur un véritable amour, elle n'eût pas pris d'avance...

Je suis l'amant au cœur sec, mais elle verse des pleurs! »

Sufyân Thawrî

L'âme de la prière

Quelqu'un demanda (au maître Djalâl ud-Dîn Rûmî) : « Existe-t-il un chemin plus court que la prière pour approcher de Dieu ? » Il répondit : « Encore la prière. Mais la prière n'est pas seulement cette forme extérieure. Ceci est le « corps » de la prière, parce que la prière formelle comporte un commencement et une fin, et chaque chose qui implique commencement et fin est un corps. Le *takbîr*⁷ est le début de la prière, et le *salâm*⁸ sa fin. De même, la profession de foi — *shahâda* — n'est pas seulement ce que l'on dit avec les lèvres : car la *shahâda* a un commencement et une fin, et tout ce qui est exprimé par des lettres et des sons et qui a un commencement et une fin est une forme et un corps. Mais l'âme de la prière est inconditionnée et infinie, elle n'a ni commencement, ni fin. Enfin, ce sont seulement les prophètes (sur eux le salut!) qui ont apporté la prière, et le Prophète, qui nous l'a enseignée, a dit : « J'ai des moments avec Dieu auxquels ni un prophète envoyé, ni un ange proche de Dieu ne peuvent atteindre. » Donc, l'âme de la prière n'est pas seulement sa forme : elle prépare à l'absorption en Dieu et à la perte de conscience. Aussi toutes les formes demeurent-elles au-dehors.

7. Toute prière rituelle, et à l'intérieur de cet « office » chaque geste, commence par la proclamation de la grandeur suprême de Dieu : *Allâhu akbar*.

8. La prière rituelle se termine par un salut — *salâm* — sur le monde.

Il n'y a plus de place dans l'âme, alors, même pour Gabriel, qui est un pur esprit ⁹.
Rûmî

Prière de Râbi'a al-'Adawiya

O mon Dieu, tout ce que Tu m'as réservé en fait de choses terrestres, donne-les à Tes ennemis; et tout ce que Tu m'as réservé dans le monde à venir, donne-le à Tes amis; car Tu me suffis.

O mon Dieu, si je T'adore par crainte de l'enfer, brûle-moi en enfer, et si je T'adore par espoir du paradis, exclue-moi du paradis; mais si je T'adore uniquement pour Toi-même, ne me prive pas de Ta beauté éternelle.

O mon Dieu, ma seule occupation et tout mon désir en ce monde, de toutes les choses créées, c'est de me souvenir de Toi, et dans le monde à venir, de toutes les choses du monde à venir, c'est de Te rencontrer. Il en est pour moi ainsi que je l'ai dit; mais Toi, fais tout ce que Tu veux.

Râbi'a bint Ismâil al-'Adawiya

Prière d'Ibn Mashîsh

'Abdessalâm ibn Mashîsh fut le maître d'Abû al-Hasan ash-Shâdhilî, fondateur d'une importante tarîqa, populaire en Afrique du Nord.

O Dieu, bénis celui de qui dérivent les secrets spirituels, de qui jaillissent les lumières, en qui s'unissent les vérités, et en qui furent déposées les sciences d'Adam, de sorte qu'il rendit les créatures impuissantes : les intelligences errent à son égard, et aucun de nous ne le comprit, ni ses devanciers, ni ses suivants. Les jardins des mondes célestes — *malakût* —

9. Rûmî : *Le Livre du Dedans*, traduction d'Éva de Vitray-Meyerovitch, Paris, 1975, Sindbad éd., chapitre 3.

sont fleuris par sa beauté. Les réservoirs des mondes supra-formels — *jabarût* — débordent du flux de ses lumières. Il n'y a pas de chose qui ne porte son sceau, car sans le médiateur, tout ce qui dépend de lui disparaîtrait... O Dieu, il est Ton secret qui englobe tout et qui Te démontre, et Ton voile suprême devant Toi entre Tes deux mains. O Dieu, joins-moi à sa parenté, juge-moi selon son compte, et fais-le moi connaître par une connaissance qui me guérisse des influences de l'ignorance et qui m'abreuve des eaux de la grâce. Porte-moi dans sa voie vers Ta présence en me protégeant par Ton secours. Frappe par moi sur la vanité afin que je l'anéantisse ¹⁰. Verse-moi dans les mers de l'unité — *ahadiya* —, et noie-moi dans l'essence de l'océan de la solitude divine, — *wihda* —, afin que je voie ni n'entende ni ne trouve ni ne sente que par elle ¹¹.
Ibn Mashîsh

Invocation

L'homme, dans ce monde aux multiples couleurs, à chaque instant se lamente, comme le luth. Le désir de trouver un ami qui le comprenne le consume et lui inspire un chant qui déchire le cœur. Mais ce monde fait d'eau et d'argile, comment pourrait-on dire qu'il possède un cœur? L'océan et la terre, la montagne et la brindille, tout est sourd et silencieux; sourds et muets sont le ciel, le soleil et la lune. Bien qu'au firmament il y ait des multitudes d'étoiles, chacune est plus solitaire que l'autre; comme nous, chacune est impuissante et comme nous errante dans l'immensité azurée. C'est comme une caravane qui n'a pas pris suffisamment de provisions pour son voyage : les cieux lui paraissent illimités et les nuits trop longues. Ce monde est-il une proie, dont nous serions les chasseurs? Ou ne sommes-nous que des prisonniers oubliés?

10. Allusion au verset coranique : « Nous frappons par la vérité sur la vanité, et elle l'anéantit » (*Qor'ân*, XXI, 18).

11. Cité par Jili : *Al-Insân al-Kâmil*, traduction de Titus Burckhardt : *De l'Homme universel*, Lyon, 1953, Derain éd., p. 6. Réimpression : Paris, 1975, Dervy-Livres éd.

A mes gémissements, aucune voix n'a répondu. Où donc l'homme peut-il trouver un ami qui le comprenne ?

J'ai vu que le jour de cet univers qui s'étend dans les autres directions, dont la lumière illumine le palais et la cabane, tire son existence de la révolution d'une planète et ne dure que le temps de dire : il était là, il est parti. Oh ! heureux le jour qui n'appartient pas au temps, dont le matin n'a ni midi ni soir, un jour dont la lumière rend l'âme lumineuse, et grâce auquel on peut voir le son comme la couleur ! Par son éclat, toutes les choses absentes deviennent présentes ; il dure éternellement. O Seigneur, fais-moi la grâce d'un tel jour, libère-moi de ce jour sans ardeur !

Ce verset de *tasrir*¹², pour qui fut-il révélé ? Cette sphère azurée, pour qui donc erre-t-elle ? Celui qui connaît le secret de « Dieu enseigne les noms¹³ », qui donc est-il ? Qui a donc été enivré par cet échanson et par cette coupe ? Qui as-Tu choisi entre tous les gens du monde ? Qui as-Tu rendu confident des secrets cachés ? O Toi dont la flèche nous a percé le cœur, qui a dit « Appelle-Moi » et à qui l'a-t-on dit¹⁴ ? Ton visage est ma foi et mon *Qor'an* ; refuseras-Tu à mon âme une de Tes manifestations ? Par la perte de cent de ses rayons n'est pas diminuée la substance du soleil !

Pour notre époque, la sagesse est comme une chaîne au pied. Où est cette âme impatiente que je possède ? Pendant des âges, l'existence tourne autour d'elle-même jusqu'à ce que descende ici-bas une âme impatiente. Si tu ne tourmentes pas cette terre aride, elle ne deviendra pas favorable à la semence du désir. Si de cette terre infertile sort parfois un cœur, considère-le comme une grâce de Dieu ! Tu es ma lune : pénètre dans ma nuit obscure, regarde un instant les ténèbres de mon âme ! Pourquoi la flamme éviterait-elle les brindilles sèches ? Pourquoi l'éclair craindrait-il de tomber ?

J'ai vécu dans la séparation d'avec Toi : montre-moi l'au-delà de cette voûte azurée ; ouvre-moi les portes fermées, fais

de la terre la confidente du ciel ! Allume dans mon sein un feu ; laisse l'encens et brûle le bois, puis mets-y de nouveau mon encens et répands-en sur le monde la fumée ; attise la chaleur de ma coupe, jette un regard sur moi. Nous Te cherchons et Tu es loin de nos yeux ; mais non, nous sommes aveugles, et Tu es présent. Ou bien écarte ce voile du mystère, ou bien enlève-nous cette âme privée de vision. L'arbre de mon esprit désespère de porter des feuilles et des fruits : envoie donc une hache, ou alors la brise du matin. Tu m'as donné la raison, donne-moi aussi la folie, montre-moi la voie de l'extase intérieure. La science demeure dans la pensée ; l'amour fait son nid dans le cœur vigilant. Si la science ne bénéficie pas de l'amour, elle n'est qu'un théâtre d'idées ; ce spectacle n'est qu'une magie, comme celle de Sâmiri¹⁵, la science sans l'Esprit Saint n'est que sorcellerie. Sans la lumière divine, le sage ne trouve pas la voie, et meurt écrasé sous le poids de ses propres imaginations. Sans la lumière de Dieu, la vie n'est que souffrance, la raison insensée, la religion une tyrannie. A ce monde de montagnes et de plaines, de mers et de déserts, nous demandons la vision, il nous répond : « Tradition ! » Accorde une halte à ce cœur errant, redonne à la lune la plénitude de son éclat. Bien que de ma terre ne fleurissent que des discours, le langage de la nostalgie n'a jamais de fin ! Sous cette voûte céleste, je me sens étranger : d'au-delà du firmament, redis-moi : « En vérité, Je suis tout près de toi¹⁶ », afin que, comme le soleil et la lune, s'évanouissent les quatre directions de l'espace, ce nord, ce midi, que j'échappe à cet ensorcellement de l'hier et du demain, et que je dépasse le soleil, la lune et les pléiades !

Tu es la splendeur éternelle et nous, pareils à des étincelles, nous ne durons qu'un ou deux instants, et encore nous sont-ils prêtés ! O toi qui ne connais pas la lutte de la mort, de la vie, quel est ce serviteur qui jalouse Dieu ? Esclave impatient, qui conquiert les horizons et qui ne se satisfait ni de présence

12. *Qor'an*, XXXI, 20 : « Ne voyez-vous pas que Dieu vous a soumis tout ce qui est dans les cieux et sur la terre ?... » Il s'agit de l'homme, dont la dignité est exaltée.

13. *Qor'an*, II, 31. « Dieu a enseigné à Adam les noms de toutes les créatures. »

14. *Qor'an*, XL, 60. « Invoquez-Moi, dit le Seigneur. Je vous exaucerai. »

15. D'après la tradition musulmane, Sâmiri fabriqua un veau d'or et égara les Hébreux en l'absence de Moïse (cf. *Qor'an*, XX, 85).

16. *Qor'an*, L, 16 : « Nous avons créé l'homme, et nous savons tout ce qui se passe dans son cœur, et nous sommes plus proches de lui que sa veine jugulaire. » Verset médité par tous les mystiques de l'Islam.

ni d'absence! Je suis éphémère, rends-moi éternel; je suis de la terre, rends-moi du ciel. Rends-moi ferme dans la parole et dans l'action; les routes sont visibles, accorde-moi d'y marcher. Ce que je dis vient d'un autre monde, ce livre appartient à un autre ciel. Je suis un océan et la torpeur est indigne de moi : où donc est celui qui descendra dans mes profondeurs? Un monde s'est arrêté sur ma rive, mais sur ces bords, il n'a pu voir que le reflux des vagues. Moi, je désespère des maîtres de l'ancien temps, je parle pour les jours qui viendront ¹⁷.

Iqbal

Appel

Mon Dieu, je suis le pauvre dans ma richesse, comment ne serais-je pas le pauvre dans ma pauvreté?

Mon Dieu, je suis l'ignorant dans ma science, comment ne serais-je pas plus ignorant dans ma nescience?

Mon Dieu, Tu T'es proclamé la bonté et la pitié à mon égard avant que ma faiblesse vînt même à l'existence; m'en priverais-Tu maintenant que j'existe?

Mon Dieu, si le bien se manifeste en moi, c'est Ta libéralité; et à Toi de T'en glorifier! Et si le mal se manifeste en moi, c'est par Ta justice, et à Toi d'en prendre acte contre moi!

Mon Dieu, comment m'abandonnerais-Tu à moi-même, alors que Tu m'as pris en charge? Comment serais-je opprimé, alors que Tu es mon secours? Et comment serais-je déçu, alors que Tu es sollicitude pour moi?

Mon Dieu, comme Tu es proche de moi, et comme je suis loin de Toi!

Mon Dieu, comme Ta pitié est grande pour moi! Qu'est-ce donc que ce voile qui me sépare de Toi?

Mon Dieu, je sais par la variété des vestiges et le déploiement des étapes que Ta volonté est de Te faire connaître à

moi à travers toute chose afin que je ne Te méconnaisse en aucune chose.

Mon Dieu, comment T'évoquer par ce qui, dans son être même, est en indigence de Toi? Ce qui est autre que Toi aurait-il une manifestation que Tu n'aurais pas et qui le rendrait capable de Te manifester? Quand donc T'es-Tu absenté pour qu'il soit nécessaire de recourir à un signe qui T'indique? Quand donc T'es-Tu éloigné pour que ce soient des vestiges qui fassent parvenir jusqu'à Toi?

Mon Dieu, aveugle est l'œil qui ne Te voit pas, Toi qui veilles sur tout être. Et faillite est tout contrat d'un serviteur qui n'a point part à Ton amour!

... O Toi qui as fait goûter à Tes bien-aimés la douceur de Ta société : et les voilà debout devant Toi, avides!

O Toi qui as revêtu Tes amis des vêtements de Ta dignité : et les voilà grands de Ta grandeur!

Toi qui Te souviens avant aucun souvenir chez les autres!

Toi qui as commencé à répandre Tes bienfaits, avant que se tournent vers Toi les visages de Tes serviteurs!

Toi qui es libéral dans Tes dons avant toute demande!

Mon Dieu, cherche-moi par Ta miséricorde afin que je Te rejoigne; attire-moi par Ta libéralité afin que je me tourne vers Toi!

Mon Dieu, mon espérance ne s'évanouit pas lorsque je désobéis; et ma crainte ne cesse pas lorsque j'obéis.

Mon Dieu, l'univers me pousse vers Toi; et la science que j'ai de Ta générosité me fait me tenir devant Toi.

Mon Dieu, comment serais-je déçu, alors que Tu es mon espérance; et comment serais-je méprisé alors que je m'abandonne à Toi?

Mon Dieu, comment me grandirais-je alors que Tu m'as planté dans la misère? et comment ne me grandirais-je pas alors que Tu m'as rattaché à Toi?

Mon Dieu, Tu es Celui en dehors de Qui il n'y a pas de divinité : Tu T'es fait connaître à toute chose, et aucune chose ne T'a ignoré.

Tu as cherché ma rencontre en toute chose; je T'ai vu manifester en toute chose;

car Tu es manifeste à toute chose!

17. Mohammad Iqbal : *Le Livre de l'Éternité*, traduction d'Éva de Vitray-Meyerovitch et Mohammad Mokri, Paris, 1962, Albin Michel éd., p. 19-22.

O Toi qui présides, par Ta miséricorde, sur Ton trône; et le trône s'effaça dans cette miséricorde; de même que les mondes s'effacèrent dans le trône. Tu as fait s'éclipser les vestiges et Tu as effacé « les autres » par les océans des sphères lumineuses!

O Toi qui Te voiles dans les profondeurs de Ta majesté, loin de la saisie des regards!

O Toi qui Te manifestes dans la perfection de Ta splendeur, pour que l'intime des consciences perçoive Ta grandeur!

Comment serais-Tu caché, alors que Tu es Celui qui es manifeste? Ou bien comment serais-Tu absent, alors que Tu es le Voyant, le Présent¹⁸? *Ibn 'Ata al-Iskandari*

Plainte

Je meurs, sans que pourtant meure en moi
l'ardeur de mon amour pour Toi,
et Ton amour, mon unique but,
n'a pas apaisé la fièvre de mon âme.

Vers Toi seul mon esprit jette son cri;
en Toi repose toute mon ambition,
et pourtant Ta richesse est bien au-dessus
de la pauvreté de mon humble amour.

Je tourne vers Toi ma prière
et je cherche en Toi mon ultime repos
vers Toi monte ma sourde plainte,
Tu hantes ma secrète pensée.

Si longtemps que dure ma maladie,
cette fastidieuse infirmité,
jamais je ne dirai aux hommes
le fardeau que Tu m'as fait porter.

18. Ibn 'Ata al-Iskandari : *al-Hikam al-'Atâ'iya*, Le Caire, 1906. Texte traduit par Abd al-Jalil : *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris, 1949, Le Seuil éd., p. 176 et suiv.

A Toi seul est manifeste
la lourde peine de mon cœur,
aucun autre, proche ni voisin, ne sut jamais
la mesure débordante de ma peine.

Une fièvre brûle dans mon cœur
et me ravage tout entier;
elle a détruit ma force et mon appui
et consumé lentement mon âme.

Ne guides-Tu pas dans le chemin
le cavalier fatigué de son faix?
Ne délivres-Tu pas des pas de la mort
le voyageur vagabond?

N'as-tu pas allumé un phare aussi
pour ceux qui trouvèrent la bonne direction
mais ne portaient pas dans leurs mains
la plus petite lueur de son flambeau?

Oh! Donne-moi donc Ta faveur
pour que je vive, ainsi assisté,
et par Toi surmonte sans peine
les rigueurs de ma pauvreté¹⁹.

Dhû'l-Nûn al-Misri

Imploration

O Dieu! c'est Toi qui viens en aide à l'appel de chacun;
accours donc à mes cris : j'implore Ton secours; devant tant
de soucis je n'ai plus d'endurance, assiste-moi, ô Toi qui
assistes les autres! Par les pleurs des enfants déshérités de
tout, par le sein consumé des vieillards opprimés, par les

19. Dhû'l-Nûn al-Misri, cité par Abû Nu'aim, *Hilya*, IX, p. 390, Le Caire, cité par A.J. Arberry : *Le soufisme*, traduction française de Jean Gouillard, Paris, 1952, Cahiers du Sud, éd.

errants qui ont pour oreiller la route, par la résignation des captifs dans un puits, par l'appel « Justicier! » de tous ceux qui T'implorent, par l'appel « ô Seigneur! ô Seigneur! » des pécheurs, par l'argument tranchant qui asservit le cœur, par le signe divin qui donne vie à l'âme, par la pureté des défenseurs de la foi, par Tes prophètes qui connaissent les mystères, par les pauvres qui sont devant porte fermée, par les blessés tombés et baignant dans leur sang, par ceux qui restent loin de demeure et famille, par ceux qui n'ont plus pu suivre la caravane, par la litanie qu'un néophyte récite, par le soupir dont une ardeur sort de la tête, par la rosée des pleurs versés, par le *Qor'ân*, par la lampe de ceux qui adorent à l'aube, par Ta clarté qui est pour les humains voilée, par Ta grâce qui est dispensée sans mesure, par cet acte de foi que le moine formule, par le secours que Dieu le bienfaisant accorde, par les élus qui ont choisi la solitude, par les chastes qui n'ont subi nulle souillure, par toute œuvre de bien que Tu as agréée, par toute invocation qui Te semble agréable, par le dernier soupir outrepassant Ton trône, par Ton suprême Nom qui surpasse Ton trône, je t'en prie! aie pitié de mon cœur tout sanglant...

Tu es Celui à qui l'on ne dit : « Qui es-tu ? »; Toi, Tu es, mais hors Toi il n'y a que non-être; sous le voile de Ton unité, Tu Te caches; Tu as donné au ciel pouvoir de diriger; de Ta divinité, nul ne sait ni la fin, ni le commencement, ni l'alpha ni l'oméga; vers Ta cour, que l'on soit dans l'espoir ou la crainte, on ne doit cheminer qu'absolument soumis; Tu as fermé et mis en mouvement le ciel; Tu nous donnes ce monde et vie et subsistance; que Tu prennes nos vies ou donnes subsistance, sachant ce que Tu fais, agis donc à Ton gré. Or, par Ta grâce, ainsi je me tiens devant Toi ²⁰...

Nizâmî

20. Nizâmî : *Le Roman de Chosroes et Chirîn*, traduction d'Henri Massé, Paris, 1970, G.P. Maisonneuve et Larose éd., p. 156-157.

L'esclave

Seigneur, je suis Ton esclave très soumis; ne m'expose donc pas à la vente au jour de ma vieillesse.

Si je n'ai pas à mon crédit le moindre acte de dévotion, j'ai néanmoins des cheveux qui sont devenus blancs dans la foi de l'Islam.

Si Tu me vends, ce sera mettre le feu à mon âme; ce sera l'embrasement de l'enfer.

Que peut-on attendre d'un homme à l'âme et au cœur consumés par le feu? Que peut faire une fourmi au jour de la Résurrection?

Toi qui connais les secrets, je Te conjure au nom de Ta gloire de ne pas me reléguer parmi les hommes délaissés, ne de pas me tourner comme de la cire dans la main de Ta colère, de ne pas me priver de Ta bonté.

Oublie tout ce que j'ai fait, le bien comme le mal; par Ta grâce, délivre-moi de mon moi,

car les actes qui émanent de moi, qu'ils soient bons ou mauvais, ne font que forger des carcans pour mon cou.

Si Tu ne veux pas me réveiller, considère-moi comme mort dans mon sommeil insouciant.

Je suis bas et égaré; Tu es le Très-Haut; relève-moi de ma bassesse.

Je suis de longue main soumis à Ton pouvoir; montre-moi le chemin qui conduit jusqu'à Toi!

Ouvre pour moi Ta porte, fais de moi Ton esclave en dépit de ma décrépitude. Ravis mon cœur, fais-moi perdre conscience de mon moi, en m'absorbant en Toi.

Nombreux sont les torts que je me suis faits. O mon Seigneur, sauve-moi de moi-même!

Délivre-moi de ce moi si Tu veux me sauver, car tout ce que Tu veux, Tu le peux.

Ne me permets pas de m'occuper un seul instant de moi-même; rends-moi inconscient de ce moi. Dédaigne mon moi; je n'en veux plus.

Je ne suis pas conscient de moi-même; je ne connais ni le

bien, ni le mal. Puisque Tu es là, pourquoi m'occuperais-je de mon moi ?
 Toi qui connais mon état, je Te conjure de me tirer de ce tourbillon de sang.
 Me dépouillant de mon moi, attache-moi à Toi-même, ne me laisse jamais revenir à moi.
 Considère-moi comme un chien; ne me chasse pas de devant Ton seuil, car si tu me permets d'y rester, un seul os me suffira. Si je trouve un os sur Ton seuil, j'en régalerai ce *Homa*²¹ qu'est le ciel tournant.
 Bichr le « Va-Nu-Pieds » s'en allait de grand matin, ivre d'un vin trouble mais limpide en son âme.
 Chemin faisant, il trouva un morceau de papier sur lequel était inscrit le nom d'Allah.
 Pour tout bien en ce monde, il ne possédait que la valeur d'un grain d'orge. Avec cela, il acheta du musc. Heureuse acquisition!
 A la nuit tombante, ce chercheur de Dieu parfuma le nom d'Allah de son musc.
 Cette nuit-là, à l'approche de l'aube, il fit un rêve dans lequel la Voix divine s'adressait à lui en ces termes :
 « Tu relevas Mon Nom de la poussière, tu Le parfumais et le purifias en toute vénération.
 A Notre tour, Nous te donnons accès à la vérité; Nous te faisons pur et odorant. »
 Seigneur! L'éloquent 'Attar²² a beaucoup embaumé Ton Nom avec le parfum de sa poésie.
 Certes, son éloquence était inutile, car de toute éternité Ton Nom a été odorant.
 Cependant, par Ta bonté, fais de Lui la poussière de Ton seuil, accorde-lui par Ton Nom la renommée.
 Il n'a d'autre espoir qu'en Ta bonté, n'ayant à son crédit aucun acte de dévotion²³.
 'Attar

21. *Homa*, oiseau légendaire symbole de grandeur, se nourrit d'os (note du traducteur).

22. 'Attar signifie : « Celui qui fait le commerce des parfums. »

23. 'Attar : *Le Livre divin*, traduction Fuad Rouhani, Paris, 1961, Albin Michel éd., p. 436 et suiv.

La flamme

O Toi qui versas le vin divin dans ma coupe,
 fais que par sa chaleur mon essence se révèle,
 fais de l'amour le principe de ma vie.
 Par l'ardeur de mon souffle, fais jaillir
 de ma cendre une audacieuse flamme.
 Lorsque je serai mort, fais de ma poussière une lampe,
 et qu'avivée par ma douleur elle brûle dans le désert²⁴.
 Iqbal

L'invocation du pèlerin au seuil du territoire sacré

Me voici, me voici²⁵! O mon secret, et ma confiance! Me voici, me voici, ô mon but et mon sens!
 Je T'appelle... non, c'est Toi qui m'appelles à Toi! Comment T'aurais-je invoqué « c'est Toi » (*Qor'ân*, I, 4) si Tu ne m'avais susurré « c'est Moi » ?
 O essence de l'essence de mon existence, ô terme de mon dessein, ô Toi mon élocution, et mes énonciations, et mes balbutiements!
 O tout de mon tout, ô mon ouïe et ma vue, ô ma totalité, ma composition et mes parts!
 O tout de mon tout, mais le tout d'un tout est une énigme, et c'est le tout de mon tout que j'obscurcis en voulant l'exprimer!
 O Toi en qui s'était suspendu mon esprit, déjà mourant d'extase, Te voici devenu son gage dans ma détresse!
 Je pleure ma peine, sevré de ma patrie, par obéissance, et mes ennemis prennent part à mes lamentations.

24. Mohammad Iqbal : *Message de l'Orient*, traduction d'Éva de Vitray-Meyerovitch et M. Agha, Paris, 1956, Les Belles Lettres éd., p. 85-86.

25. *Labbayka, labbayka* : « Me voici, me voici » : c'est l'invocation que répètent les pèlerins à leur arrivée à La Mecque pour le pèlerinage.

M'approchais-je, que ma crainte m'éloigne, et je tremble
d'un désir qui tient à fond mes entrailles.

Que ferais-je, avec cet Amant dont je suis épris, mon Seigneur!
ma maladie a lassé mes médecins.

On me dit : Guéris-t-en par Lui! Mais je dis : se guérit-on
d'un mal par ce mal?

Mon amour pour mon Seigneur m'a miné et consumé, comment
me plaindrais-je à mon Seigneur de mon Seigneur?

Certes, je l'entrevois, et mon cœur le connaît, mais rien ne
saurait l'exprimer que mes clins d'œil.

Ah! malheur à mon esprit à cause de mon esprit, hélas pour
moi à cause de moi, je suis l'origine même de mon infortune!

Comme un naufragé dont seul les doigts surnagent pour
appeler à l'aide, en vaste mer.

Nul ne sait ce qui m'est advenu, sinon Celui qui s'est infondu
dans mon cœur.

Celui-là sait bien quel mal m'a atteint, et de son vouloir
il dépend que je meure et revive!

O suprême demande, et espoir, ô mon Hôte, ô vie de mon
esprit, ô ma foi et ma part d'ici-bas!

Dis-moi « je T'ai racheté », ô mon ouïe, ô ma vue! Jusqu'où
tant de délai, dans mon éloignement, si loin?

Quoique tu te caches à mes deux yeux dans l'invisible, mon
cœur observe ton lever, dans la distance, de loin ²⁶. »

Hallâj

Silence

Cette prière n'est pas une prière, Seigneur, si mon cœur ne Te
voit face à face.

Je m'oriente vers la *qibla* par amour pour Ton visage, sinon
je renoncerais à la prière et à la *qibla*.

26. Hallâj : *Divân*, traduction de Louis Massignon, Paris, 1955, Cahiers du Sud éd., p. 3-5.

Mon but, en priant, c'est de me lamenter,
de Te confier ma peine d'être séparé de Toi.

Quelle prière serait-ce si, restant auprès de Toi,
dans la mosquée, mon cœur demeure dans le bazar?

Prier vraiment, c'est ressembler aux anges.

Mais moi, je suis encore la proie des bêtes et des démons.

De cette prière hypocrite j'éprouve la honte
et je n'ose lever mes regards vers Toi ²⁷!

Rûmî

La réponse de Dieu

Une nuit, un homme criait « Allah » jusqu'à ce que ses lèvres
devinssent douces par Sa louange.

Le démon lui dit : « O homme de beaucoup de paroles, où
est la réponse « Me voici » — *labbayka* — à tous ces « Allah »?

Aucune réponse ne vient du trône divin. Combien de temps
répéteras-tu « Allah » d'un air sombre? »

Ces paroles brisèrent le cœur de l'homme. Il se coucha pour
dormir, et vit en rêve Khadir ²⁸ dans la verdure

qui lui dit : « Écoute; tu t'es arrêté de louer Dieu : pourquoi
te repens-tu de L'appeler? »

Il répondit : « Nul « Me voici » ne me parvient en réponse.
Je crains d'être repoussé loin de la porte. »

Khadir répliqua : « Non; Dieu dit : « Ton Allah » est
Mon « Me voici »; et cette supplication, cette douleur,
cette ferveur de toi est Mon messenger vers toi. Ta crainte
et ton amour sont le lasso qui saisit Ma grâce.

Sous chaque « O Seigneur! » de toi est maint « Me voici! »
de Moi ²⁹. »

Rûmî

27. Rûmî : *Mathnavî*.

28. Le mystérieux personnage, symbole du maître spirituel par excellence, connu dans la légende musulmane sous le nom de Khadir ou Khezzr. Dans ce vers, le mot « verdure » fait allusion à son nom, littéralement « l'homme vert », et à son association avec la vie et la croissance spirituelles.

29. Rûmî : *Mathnavî*, III, 189 et suiv.

2. La mémoration de Dieu / Dhikr

« Souviens-toi de ton Seigneur, en toi-même, à mi-voix, avec humilité, avec crainte, le matin et le soir. Ne sois pas au nombre de ceux qui sont négligents ¹. »

« Ceux dont les cœurs s'apaisent au souvenir de Dieu — les cœurs ne s'apaisent-ils pas au souvenir de Dieu ²? »
 « C'est Lui qui fait que la nuit succède au jour pour celui qui veut se souvenir de Lui ou qui veut être reconnaissant ³. »
Dieu demande à ce que le croyant L'invoque sans cesse, pense à Lui, travaillant debout, couché; Il promet : « Souvenez-vous de Moi. Je me souviendrai de vous ⁴. »

Cette « mémoration », le dhikr, est donc d'abord un « climat » de vie spirituelle, le sentiment de la présence de Celui qui a dit : « Où que tu te tournes est la Face de Dieu, subsistant éternellement ⁵ »... Il est « plus proche de l'homme que sa veine jugulaire ⁶. » Dans la pratique du tasawwuf, ce nom désigne plus spécialement les exercices de recollection, tantôt

solitaires, accompagnés de la récitation de litanies où sont énumérés les plus beaux Noms de Dieu — ces exercices font partie des prescriptions données par le maître au disciple et varient selon le « degré » atteint par ce dernier —; ou tantôt collectifs. Les séances de dhikr réunissent, selon une périodicité variable, les disciples — murid-s, derviches ou fuqarâ' — autour du maître — sheikh ou Pîr — ou, en son absence, autour de son délégué — muqaddam. Si les textes utilisés au cours de ces réunions diffèrent avec les confréries, toutes sont conçues de façon analogue : récitation de prières qoraniques, notamment la Fâtiha ⁷, de certains versets, souvent ceux de la lumière et du trône ⁸, parfois de poèmes mystiques, psalmodes en cadence des Noms de Dieu, de certaines formules, telles que : « Je demande pardon à Allah l'Immense, en dehors de Qui il n'y a pas d'autre divinité, Lui le Vivant, le Vigilant. » Parfois, saisis par un « état » mystique — hâl —, les participants se balancent ou dansent (la danse « organisée » — sama' —, et non plus spontanée, n'appartient qu'à certaines tarîqa-s ⁹). La musique a tout naturellement une grande signification; ainsi qu'une certaine discipline du souffle et du niveau des sons (dont des travaux scientifiques récents ont montré toute l'importance sur la psyché).

Après la mort...

Quand l'homme s'est rendu familier avec le *dhikr*, il se sépare de toute autre chose. Or, à la mort, il est séparé de tout ce qui n'est pas Dieu. Dans le tombeau, il ne lui reste ni épouse, ni biens, ni enfant, ni ami. Seul lui reste le *dhikr*. Si ce *dhikr* lui est familier, il y prend plaisir et se réjouit que les obstacles qui l'en détournaient aient été éloignés... de sorte qu'il se découvre comme seul avec son Bien-Aimé. Ainsi l'homme, après la mort, trouve son plaisir dans cette

1. *Qor'ân*, VII, 205.2. *Qor'ân*, XIII, 28.3. *Qor'ân*, XXV, 62.4. *Qor'ân*, II, 152.5. *Qor'ân*, II, 115, 247; III, 73; IV, 130; V, 54; XXIV, 32.6. *Qor'ân*, L, 16.

7. Voir le présent ouvrage, p. 144.

8. Voir le présent ouvrage, p. 145 et 147.

9. Voir le présent ouvrage, p. 181 et suiv.

intimité. Puis, pris sous la protection de Dieu, il s'élève de la pensée de la rencontre à la rencontre elle-même ¹⁰.

Chazâli

Le *dhikr* : méthodes et technique

Section sur le dhikr intérieur ou pratiqué dans le cœur
— adh-dhikr ul-qalbî — qui est supérieur au dhikr vocal
— adh-dhikr ul-jahrî.

Sache que le *dhikr* est pratiqué de deux manières : avec le cœur et avec la langue. Chacune de ces formes a sa base légale dans le *Qor'ân* et dans la *sunna*.

Le *dhikr* avec la langue, comportant une parole composée de sons et de lettres, ne peut être pratiqué à tout moment. L'activité commerciale et les activités similaires le contrarient nécessairement, à la différence du *dhikr* du cœur, car ce *dhikr* considère la signification de la parole en dehors de toute prononciation de lettres et de sens et, de ce fait, aucun obstacle n'arrête celui qui invoque intérieurement.

« Invoque Allâh dans le cœur, en un secret que ne saisissent pas les créatures, sans lettres et sans voix ! Ce *dhikr* est la meilleure de toutes les incantations, c'est de là que vient la gloire des hommes spirituels. »

C'est pour cela que nos maîtres naqshabandis ¹¹ ont préféré le *dhikr* pratiqué avec le cœur, car le cœur est « le lieu où regarde Allâh », le maître du pardon ; il est le « siège de la foi » ainsi que la « mine des secrets » et la « somme des lumières » ; quand il est sain, tout le corps est sain ; et quand il est corrompu, il corrompt tout le corps, ainsi que nous l'a expliqué le Prophète choisi. Le serviteur n'est croyant que par l'engagement du cœur à ce qu'exige la foi et aucun acte d'adoration n'est qualifié comme tel que par l'intention adéquate. Les

chefs religieux sont d'accord que les actes des membres ne sont acceptés que par l'acte du cœur, mais, par contre, l'acte du cœur peut être accepté sans les actes des membres ; aussi enseignent-ils que si les actes du cœur ne sont pas acceptés, la foi ne sera pas acceptée.

La foi — *imân* — est l'adhésion sincère du cœur. Allâh a dit : « Il a inscrit dans leurs cœurs la foi » (*Qor'ân*, LVIII, 22). Il a dit : « Ceux-là sont ceux dont Il a soumis à l'épreuve les cœurs par la crainte » (*Qor'ân*, XLIX, 3) et aussi : « Invoque ton Seigneur dans ton âme » (*Qor'ân*, VII, 205), c'est-à-dire, « dans ton cœur », interprétation qui est appuyée par un autre verset : « Ils disent en leurs âmes : Si Allâh ne nous punissait pas pour ce que nous disons » (*Qor'ân*, LVIII, 9).

Le poète Akhtal a dit :

« En vérité, la parole est dans le cœur
et la langue n'a été mise que comme preuve contre le cœur. »

Allâh a dit : « Invoquez votre Seigneur humblement et secrètement » (*Qor'ân*, VII, 55). Aïsha ¹² — qu'Allâh soit satisfait d'elle ! — rapporte que le Prophète — qu'Allâh prie sur lui et le salue ! — a dit : « Le *dhikr* est soixante-dix fois supérieur au *dhikr* (c'est-à-dire, le *dhikr* secret est supérieur au *dhikr* vocal). Le Jour de la Résurrection, Allâh ramènera les créatures à la réédition des comptes et les anges surveillants viendront avec ce qu'ils ont observé et inscrit. Allâh dira : « Regardez, reste-t-il encore quelque chose en faveur de Mon serviteur ? » Les anges répondront : « Nous n'avons rien oublié de ce que nous avons appris et retenu, car nous avons tout compté et inscrit. » Allâh dira au serviteur : « Il te reste encore une chose chez Moi, et Je t'en récompenserai : c'est le *dhikr* secret — *adh-dhikr ul-khâfî*. » De même, il est rapporté dans les *hadîth* sûrs qu'Allâh — qu'Il soit exalté ! — a dit : « Je suis auprès de la pensée que se fait de Moi Mon serviteur et Je suis avec Lui quand il Me mentionne — *dhakaranî* — ; s'il Me mentionne en son âme, Je le mentionne en Mon âme, s'il

10. Chazâli : *Ihyâ'*, III, 64.

11. La *tarîqa* naqshabandiyya est l'une des plus importantes.

12. Épouse du Prophète. Elle a rapporté de nombreuses « paroles » — *hadîth* — de celui-ci.

Me mentionne dans une assemblée, Je le mentionne dans une assemblée meilleure que la sienne. » Un autre *hadîth* du « petit recueil » (*al-Jâmi' uṣ-ṣaḡhîr*) de Suyûtî dit : « Le meilleur *dhikr* est le *dhikr* secret, et la meilleure richesse est celle qui suffit. » Un autre *hadîth* dit : « Le *dhikr* que n'entendent pas les anges surveillants est supérieur soixante-dix fois à celui qu'ils entendent. » Ce *hadîth* qui remonte à Aïsha est rapporté par al-Baihaqî qui a dit : « Il est considéré comme bon » (sous le rapport de l'authenticité). Enfin, les *hadîth* relatifs aux mérites du *dhikr* caché sont nombreux.

L'un des commentateurs dit à propos du verset (*Qor'ân*, XXV, 32) : « Il y a des serviteurs qui sont injustes envers leurs âmes » : ce sont les invocateurs de langue seulement. « Et il y en a de bien dirigés » : ce sont les invocateurs de cœur. « Et il y a des serviteurs qui font à l'avance le bien » : ce sont les invocateurs qui n'oublient pas leur Seigneur (de sorte qu'ils n'ont pas à se ressouvenir de lui par le *dhikr*).

Un des Connaisseants a déclaré : « Le *dhikr* avec le cœur est le sabre des aspirants » : c'est par lui qu'ils combattent leurs ennemis et par lui ils repoussent les calamités qui veulent les atteindre. En vérité, quand le malheur attaque le serviteur et qu'il se réfugie avec son cœur vers Allâh, Allâh écarte aussitôt tout ce qui peine le serviteur. »

Le Prophète a dit : « Quand Allâh veut le bien à quelqu'un, Il lui ouvre la serrure du cœur et y met la certitude. »

Le sheikh Abû Sa'îd al-Kharraz a dit : « Quand Allâh veut prendre comme ami l'un de Ses serviteurs, Il lui ouvre la porte de Son *dhikr*, et quand celui-ci se complaît au *dhikr*, Il lui ouvre la porte de la Proximité, ensuite Il l'élève à la séance de l'Intimité, ensuite Il l'installe sur le trône de l'Unité, ensuite Il lui enlève le voile et le fait entrer dans la maison de la Singularité et lui dévoile la Majesté et la Magnificence, et lorsque le regard du serviteur rencontre la Majesté et la Magnificence, il reste « sans soi » — *bi-lâ huwa*. Alors il devient éteint pour un temps et entre dans la protection divine, préservé de toute prétention de soi. »

Khâlid ibn Ma'dân a dit : « Chaque homme a deux yeux dans son visage, par lesquels il voit les choses de ce bas-monde, et deux yeux dans son cœur, par lesquels il voit l'autre

monde. Si Allâh veut le bien pour un serviteur, Il lui ouvre les yeux du cœur pour que Son serviteur voie tout ce qu'Il lui a promis et qui n'est pas ici ; et si Allâh veut autrement, Il le laisse dans l'état où il se trouve. »

Ahmad ibn Khidrawâih a dit : « Les cœurs sont des vases : s'ils sont remplis de vérité, le surplus de leurs lumières se déverse sur les membres et s'ils sont remplis d'erreur, sur les membres se déverse le surplus de leurs ténèbres. »

Dhû'l-Nûn Misrî a dit : « La réconciliation du cœur pendant une heure est meilleure que les œuvres religieuses des deux espèces douées de pesanteur (les djinns et les hommes). Si l'ange n'entre pas dans une maison où se trouve une image, ainsi que le dit un *hadîth*, comment le témoin de Dieu entrerait-il dans un cœur qui contient les traits d'un autre que lui ? »

L'un des hommes spirituels a dit : « Un atome des œuvres des cœurs est plus méritoire que des montagnes des œuvres des membres. »

Section sur la méthode du *dhikr* chez les maîtres *naqshabandis* :

Sache que le *dhikr* du cœur se pratique par deux moyens ;

1. avec le Nom de l'Essence Suprême — *Ismu-dh-Dhât* ;
2. avec la formule de négation et d'affirmation, *an-nafyu wa'l-ithbât*.

Le Nom de l'Essence est *Allâh*. (Sous ce rapport de pure désignation de Soi, Allâh a dit : « En vérité, Moi, Je suis Allâh. » (*Qor'ân*, XX, 14). Aussi (quant à l'emploi direct et précis de ce Nom en tant que moyen de *dhikr*), Il a dit : « Dis : Allâh ! et laisse-les à leurs paroles frivoles. » (*Qor'ân*, VI, 91.)

« Dis « Allâh » et laisse l'univers et ce qu'il contient si tu désires atteindre l'universalité.

Car tout ce qui est en dehors d'Allâh, si tu réalises bien la chose, est pur néant, que ce soit pris analytiquement ou synthétiquement.

Sache que toi et tous les mondes, sans Lui, vous êtes perdus sans aucune trace !
Ce qui n'a pas d'être à soi de soi-même

sans Lui est pure impossibilité.

Les Connaissants qui se sont éteints en Lui ne connaissent rien d'autre que le Tout-Puissant, celui qui transcende les transcendances, et ce qui est « autre-que-Lui » ils le voient évanoui tant dans le présent que dans le passé et l'avenir.

Le *dhikr* du cœur a onze règles :

1. l'état de pureté rituelle obtenue par l'ablution, en raison de la parole du Prophète : « L'ablution efface les péchés »;

2. l'accomplissement d'une prière de deux *rak'ât*;

3. l'orientation avec la face tournée vers la *qibla* en se tenant dans un endroit solitaire, conformément à la parole prophétique : « La meilleure position est celle où l'on se tient orienté vers la *qibla* », et aussi à l'enseignement donné par le Prophète à 'Alî : « Il te faut pratiquer continuellement le *dhikr* dans la solitude »;

4. la position appuyée sur l'autre côté que celui sur lequel on s'appuie dans le rite de la prière (donc le séant appuyé sur le talon du pied droit couché vers l'intérieur pendant que le pied gauche reste en dehors appuyé sur la pointe des doigts et avec le talon redressé). Telle est la position qu'observaient les Compagnons auprès du Prophète. Cette position est plus propice à l'état d'humilité et plus favorable à la concentration des sens;

5. la demande de pardon pour tous ses péchés, en se représentant leur étendue devant soi d'une façon synthétique, avec la conscience qu'Allâh voit l'être et ne cesse de le regarder; ainsi on se représente l'immensité et la majesté d'Allâh, ainsi que la sévérité de Sa saisie et de Son pouvoir réducteur, et en même temps on se débarrasse de toutes les pensées mondaines. On sent la frayeur devant le Seigneur, et demande le pardon, tout en sachant qu'il est généreux et pardonnant. C'est dans cet état qu'on prononce : « *Astaghfirullâh* » (Je demande pardon à Allâh), et en même temps on considère avec le cœur le sens de ces paroles. On fait ainsi cinq fois, ou quinze fois, ou vingt-cinq fois, ce qui est plus méritoire. La pratique de l'*istighfâr* (la demande de pardon) est en raison du *hadîth* suivant (entre autres) : « A celui qui s'attache à la

pratique de l'*istighfâr*, Allâh accorde une issue de toute porte et un soulagement contre toute affliction, ainsi que des biens qui lui arrivent d'une manière imprévisible »;

6. la récitation de la *Fâtiha* une fois, et de la sourate *al-ikhlaç* (la 112^e sourate du *Qor'ân*) trois fois, en les offrant à l'esprit de notre Seigneur Muhammad — et aux esprits de tous les maîtres de la *tariqa naqshbandiyya*;

7. On ferme les yeux, on serre les lèvres, et on colle la langue contre le palais vers la gorge avec un calme parfait; c'est ainsi qu'on expulse les pensées étrangères que véhicule le regard. Cette règle est conforme à l'ordre que le Prophète donna à 'Alî quand il enseignait comment il faut pratiquer le *dhikr* : « O 'Alî, ferme les yeux! »;

8. l'acte spirituel appelé « l'attache au tombeau » — *râbitatu-l-qabr* — qui désigne la considération de la mort : tu te vois mort, lavé, enveloppé dans le linceul; la prière funéraire faite à ton sujet; tu te vois porté au tombeau et enseveli dedans; ta famille et tes amis sont partis, te laissant tout seul et tu sais ainsi que rien ne saurait te porter profit si ce n'est tes bonnes œuvres. Cette règle est conforme à la parole prophétique : « Sois dans ce bas-monde comme un étranger et un voyageur et compte-toi au nombre des habitants des tombeaux »;

9. l'acte initiatique appelé « l'attache au directeur spirituel » — *râbitatu-l-murshid* —; par cet acte, le disciple tient son cœur en face du cœur de son maître, et garde l'image de celui-ci dans sa conscience, même quand celui-ci est absent : il se représente que le cœur du maître est comme une gouttière et que le flux spirituel — *faïd* — vient de sa « mer enveloppante » vers son propre cœur et qu'il en reçoit ainsi la *baraka*, car le maître est le lien qui assure la jonction divine — *tawaççul* — ainsi qu'il résulte de divers versets qoraniques et *hadîth*, Allâh — qu'Il soit exalté! — a dit : « O vous qui croyez, craignez Allâh et cherchez les moyens de la Proximité de Lui » (*Qor'ân*, V, 35) et encore : « O vous qui croyez, craignez Allâh et soyez avec les sincères », (*Qor'ân*, IX, 119). D'autre part, le Prophète a dit : « L'homme est avec celui qu'il aime »; et aussi : « Sois avec Allâh; si tu n'y arrives pas, sois avec ceux qui sont avec Lui. »

On a dit : « L'extinction — *fanâ* — dans le sheikh est la prémisses de l'extinction en Allâh. »

Avertissement : Celui qui trouve dans la représentation de la forme de son sheikh une ivresse ou un évanouissement extatique doit renoncer à l'image et s'orienter vers l'état même qui en résulte pour lui.

10. La concentration de tous les sens corporels, en les soustrayant à toute autre occupation et à toute suggestion venue de l'intimité même de l'être, en s'orientant avec toutes les facultés de perception vers Allâh — qu'Il soit exalté ! Ensuite on dit : « Tu es mon but et Ta satisfaction est ce que je demande. » Après cela, on récite le Nom de l'Essence dans le cœur, en faisant que le mot Allâh passe sur lui, pendant qu'on considère son sens, à savoir qu'il s'agit de l'Essence sans similitude — *adh-dhâtu bi-lâ mithâl*. Cependant, on est conscient qu'Allâh regarde l'être et l'enveloppe de toutes parts, conformément à la parole prophétique (dite dans la définition de l'*ihsân*, la vertu de perfection adoratrice) : « Que tu adores Allâh comme si tu Le voyais car si tu ne Le vois pas, Lui te voit » ;

11. L'attente de l'effet (éventuel) de l'invocation lors de sa cessation, en restant ainsi un peu avant de rouvrir les yeux. S'il se présente un « évanouissement extatique » — *ghaiba* — ou « rapt spirituel » — *jadhba* —, qu'il évite de l'interrompre.

Remarque : Si, dans le cours de l'invocation, le *dhâkir*¹³ est importuné par quelque « resserrement » — *qabd* — ou par des idées qui troublent la concentration du cœur, qu'il ouvre donc les yeux, car le trouble cessera ; s'il ne cesse pas, l'invocateur prononcera avec sa langue : « Allâh me regarde, Allâh est présent auprès de moi » — *Allâhu nâzhirî, Allâhu hâzhirî* — trois fois.

Si toutefois la dispersion persiste, l'invocateur cessera le *dhikr* et reprendra « l'attache au directeur ». Si cela ne suffit pas, il fera la petite ablution, ou même la grande, et ensuite il fera une prière de deux *rak'ât*-s suivie de la « demande de pardon » et complétée par cette demande : « O Celui qui répare ce qui est brisé, O Celui qui rend facile tout ce qui est

13. Celui qui pratique le *dhikr*.

difficile, O Compagnon de tout étranger, O Intime de tout isolé, O Unificateur de toute division, O Celui qui retourne tout cœur, O Celui qui convertit tout état ! Pas de Dieu autre que Toi ! Gloire à Toi, en vérité je suis d'entre les injustes ! Je Te demande de m'accorder un soulagement et une issue, de m'infuser l'amour de Toi dans le cœur, afin que je n'aie aucun désir ni souci dans mon cœur, et que Tu me protèges et me fasse miséricorde ! Par Ta Miséricorde, O le plus Miséricordieux des Miséricordieux ! » Par cette demande seront chassées toutes les pensées troublantes, s'il plaît à Allâh, le Sublime.

Sache que les maîtres de cette voie élevée envisagent de façon technique certains centres subtils de l'être humain — *al-latâifu-l-insâniyya* —, dans le but de faciliter le parcours de la voie aux pratiquants.

Comme moyen de *dhikr* en rapport avec ces centres subtils, ils emploient le Nom divin Allâh (désigné couramment par l'épithète de « Nom de la Majesté divine ») afin de réaliser l'état appelé le « rapt proprement essentiel » — *al-jadhbatu-l-mu'âyanatu-dh-dhâtiyyah*.

1. Le premier de ces centres subtils — *latâif* — est le « cœur » — *qalb* —, qui est considéré comme se situant à deux doigts sous le sein gauche, incliné vers le flanc et ayant la forme d'une « pomme de pin ». Le « cœur » ainsi considéré compte comme étant sous le « pied » — *qadam* — d'Adam (sur lui le salut !) La « lumière » qui lui correspond est « jaune ». Quand la lumière de ce centre subtil sort du côté de son épaule et s'élève, et qu'il s'y produit un tremblement — *ikhtilâl* — ou quelque agitation — *haraka* — puissante, l'invocateur fera un transfert dans le point qui correspond au centre subtil appelé « l'esprit » — *rûh* ;

2. « L'esprit » — *rûh* — est symboliquement situé à deux largeurs de doigt sous le sein droit, vers la poitrine. Ce centre subtil est sous le « pied » de Noé et d'Abraham et sa « lumière » est « rouge ». Ainsi, le *dhikr* sera dans « l'esprit » et « l'arrêt » — *wuqûf* — dans le « cœur ». S'il s'y produit quelque agitation qui trouble le *dhâkir*, celui-ci fera un transfert au point qui correspond au centre subtil appelé « secret » — *sirr* ;

3. le « secret » — *sirr* — est situé de la même manière à deux largeurs de doigt au-dessus du sein gauche. Ce centre subtil est considéré comme étant sous le « pied » de Moïse. Sa « lumière » est « blanche ». C'est dans ce centre que se fera le *dhikr* alors que « l'arrêt » sera dans le « cœur ». S'il s'y produit quelque trouble, le *dhâkir* fera un transfert au point qui correspond au centre subtil appelé le « caché » — *khâfi*;

4. le « caché » est situé symboliquement à deux doigts au-dessus du sein droit vers la poitrine. Ce point est sous le « pied » de Jésus. Sa « lumière » est « noire ». Si le *dhâkir* y éprouve quelque trouble, il fera un transfert au point qui correspond au centre subtil appelé « le-plus-caché » *al-akhfâ*;

5. « Le-plus-caché » — *al-akhfâ* — est situé symboliquement au milieu de la poitrine. Ce centre est considéré comme étant sous le « pied » de notre Prophète Muhammad. Sa « lumière » est « verte ». Il y œuvrera comme il a été dit précédemment — c'est-à-dire, comme pour tous les centres subtils indiqués, le *dhâkir* y fera son *dhikr* pendant que « l'arrêt » sera toujours dans le premier centre appelé « cœur ».

On entend par l'expression « pied » — *qadam* — la *sunna* — le chemin — et la *tarîqa* — la Voie.

Celui qui obtiendra l'ascension — *taraqqî* — vers l'un de ces centres subtils et y constatera la particularité et l'état afférent puisera son « breuvage » — *machrab* — auprès du Prophète sous le « pied » duquel se trouve le centre subtil en question.

Ensuite, le *dhâkir* passe à « la négation et à l'affirmation » — *an-nahyu wa-l-ithbât* — représentées par la formule *Lâ'il-âha'llâ Llâh* : Pas de dieu si ce n'est Dieu (Absolu et Universel).

La méthode d'emploi de cette formule est la suivante :

Le *dhâkir* collera sa langue au palais de la gorge — *saqfu-l-halq* — et, après avoir inspiré, il retiendra son souffle. Alors il commencera la prononciation par le vocable *lâ* — « Pas » ou « non » —, en l'imaginant — *bi-t-takhaiyul* — placé sous le nombril; de là, il tirera ce vocable vers le milieu des centres subtils où se trouve le centre appelé « le-plus-caché » — *al-akhfâ* — et le prolongera jusqu'à ce qu'il atteigne le point qui correspond au centre subtil de « l'âme logique » ou « raison-

nable » — *an-nafsu-n-nâtîqah* —; ce dernier centre est situé symboliquement dans la première enceinte — *al-bâtînu'l-awalû* — du cerveau — *ad-dimâgh* — appelée le « chef » — *ar-ra'îs*.

Ensuite, le *dhâkir* procèdera à l'articulation du mot '*ilâha* — Dieu — en commençant imaginativement avec l'élément phonétique appelé *hamzah* (figuré dans la transcription par l'apostrophe) depuis le cerveau et le faisant descendre jusqu'à l'épaule droite pour le faire couler vers le point correspondant au centre subtil appelé « l'esprit » — *rûh*.

Enfin, le *dhâkir* procèdera à la prononciation de '*illâ-Llâh* — si ce n'est Dieu —; en faisant partir imaginativement le *hamzah 'illâ* depuis l'épaule (droite) et en l'étendant vers le « cœur » — *al-qalb* — où le *dhâkir* frappera avec la parole finale *Allâh*, représentée dans la transcription précédente sans le A en raison de l'élosion qu'amène la réunion de ces éléments de la formule; la force du souffle retenu frappera ainsi le « petit point noir du cœur » — *suwaidû'ul-qalb* — pour en faire sortir l'effet — *athar* — et la chaleur — *harârah* — vers le reste du corps et pour que cette chaleur brûle toutes les parties corrompues du corps, alors que les parties pures de celui-ci seront illuminées par la lumière du nom *Allâh*.

Le *dhâkir* considérera la formule *La 'ilâha 'illâ-Llâh* dans le sens qu'il n'y a pas « d'adoré » — *ma'bûd* —, ni de « visé » — *maqçûd* —, ni d'existant — *mawjûd* —, si ce n'est *Allâh*. De ces trois acceptions, la première — Il n'y a pas d'adoré — convient au commençant — *mubtadi* —, la deuxième — Il n'y a pas de visé — à « celui qui est au milieu de la Voie » — *mutavassit* —, et la troisième — Il n'y a pas d'existant — au « finissant » — *muntahî*.

Lorsque le *dhâkir* prononcera la partie négative de cette formule, il niera l'existence de toutes les choses contingentes — *muhdathât* — qui se présentent à sa vue et à sa pensée, et il considérera donc ces choses avec le regard de l'extinction — *bi-nazhari-l-fanâ* —; lorsqu'il prononcera la partie affirmative, il affirmera dans son cœur et dans sa vue la réalité de l'Être vrai — qu'Il soit exalté! — et il considérera donc

l'Être vrai du « regard de la permanence » — *bi-nazhari-l-baqâ*.

A la fin de cette formule, lorsqu'il fera imaginativement un arrêt en un nombre impair (de temps) il prononcera : *Muhammadun rasûl-llâh* : « Muhammad est l'Envoyé d'Allâh » du cœur au-dessus du sein gauche, en entendant par cela la conformité au Prophète et l'amour pour lui. Ensuite, il relâchera son souffle lorsqu'il sentira la nécessité de le faire et il « s'arrêtera » selon un nombre impair (de temps) : trois, ou cinq, ou sept, etc... jusqu'à vingt et un. C'est ce qu'on appelle chez nos maîtres « l'arrêt compté » — *uqûfu-l-'adadî*. Quand il relâchera le souffle, le *dhâkir* dira avec sa langue mais silencieusement : « Mon Dieu, vers Toi je me dirige et Ta satisfaction est ce que je demande » — *Ilâhî Anta maqçûdî wa rizhâ-ka matlûbî*.

Une fois le souffle expulsé, il reprendra un autre souffle, qu'il utilisera de la même façon que le premier; mais entre une expiration et une inspiration, il observera cette attitude imaginative (pour le décompte des « temps »).

Quand le *dhâkir* arrivera à la vingt-et-unième fois, lui apparaîtra le résultat du *dhikr* du cœur. Ce résultat lui viendra de l'abolition de son humanité et de ses pensées de créature ainsi que de la perte de l'être dans le « rapt divin essentiel » — *al-jadhabatu-l-ilâhiyya-tu-dh-dhâtiyyah*. Alors dans son cœur apparaîtra la vertu agissante de ce « rapt divin », et cela consiste dans l'orientation — *tawajjuh* — du cœur vers le Monde Sanctissime — *al-'âlamu-l-aqdas* — qui est l'origine de l'amour essentiel conféré à l'être ainsi que de l'effet survenu. L'être en tirera alors son profit selon sa « prédisposition » — *isti'dâd*. Cette « prédisposition » est elle-même le don divin fait aux esprits avant que ceux-ci ne s'attachent au corps, don qui provient de la proximité essentielle et datant de toute éternité ¹⁴.

Sheikh al-Naqshabandî

3. Le concert spirituel / samâ'

« Dans les cadences de la musique est caché un secret; si je le révélais, il bouleverserait le monde », disait *Djalâl ud-Dîn Rûmî* fondateur au 13^e siècle de la confrérie des *Mawlawîs* (connus en Occident sous le nom de « derviches-tourneurs » en raison de la danse caractéristique de leur ordre). Et il ajoutait, en parlant du *rebab* : « Ce n'est que corde sèche, bois sec, peau sèche, mais il en sort la voix du Bien-Aimé ¹. »

C'est au pacte prééternel entre Dieu et la race adamique que les soufis rattachent la signification profonde du samâ'. On demandait un jour au grand maître *Junayd* pourquoi les soufis s'agitaient en extase pendant l'audition de la musique : « Quand Dieu, répondit-il, a interrogé les germes, lors du pacte primordial, dans les reins d'Adam, en leur disant : « Ne suis-Je point votre Seigneur? », une douceur s'est implantée dans les âmes. Quand elles entendent la musique, ce souvenir se réveille et les agite ². » C'est donc en tant que moyen de connaissance illuminative, parce que de « reconnaissance », de réminiscence au sens platonicien, que se justifie le concert spirituel. Le but doit toujours être, non pas le délice

14. Sheikh Muhammad Amin al-Kurdî al-Shâfi'î al-Naqshabandî : *Tanwîr al-qulûb*, Le Caire, 3^e éd., p. 548-558, cité dans : *Petite Philocalie de la prière du cœur*, traduit par Jean Gouillard, Paris, 1953, Cahiers du Sud éd., p. 317-335.

1. Cf. *Mystique et poésie en Islam*, p. 83.

2. *Tabaqât al-Kubrâ*, Le Caire, I, 63.

d'écouter de suaves mélodies, mais de « saisir une allusion divine », comme le dit Hallāj; la musique est éveil de l'âme, elle abolit la durée, car elle la fait se souvenir. C'est ainsi que Abû 'Uthmân al-Hîrî note que « les influences du monde invisible, audibles aussi bien que visibles, produisent un effet puissant sur le cœur quand elles sont en harmonie avec lui, c'est-à-dire quand le cœur est pur³. »

Le samâ' est un véritable office liturgique, participation mystique et mise au diapason d'un cosmos sacralisé où toutes choses célèbrent les louanges de Dieu⁴. Et lorsque, dans la danse des Mawlavîs, les derviches, au son de la flûte de roseau (le ney) s'élancent en tourbillonnant, c'est la ronde vertigineuse des planètes, de même que tout ce qui se meut dans la nature, qu'ils veulent symboliser. Le maître de leur confrérie voyait l'univers tout entier s'associer à leur joie triomphale :

« Je vois... les eaux qui jaillissent de leurs sources...
les branches des arbres qui dansent comme des pénitents,
les feuilles qui battent des mains comme des ménestrels.⁵ »

Les soufis semblent utiliser indifféremment des termes ressortissant au domaine de la psychologie et à celui de la musique. En vertu d'une conception du monde fondée sur les correspondances entre macrocosme et microcosme⁶, le vocabulaire musical va être utilisé à différents niveaux, le même terme — le « maqâm », par exemple — désignant tantôt un état ou degré de l'être, tantôt un développement mélodique. De même que l'on parle « d'échelle » musicale, les penseurs musulmans auront constamment recours à cette même image pour figurer l'ascension de tout le créé; et lorsqu'un philosophe moderne comme Mohammad Iqbal commente cette notion ontologique, c'est à un symbolisme musical qu'il a spontanément recours : « La Réalité, écrit-il, est donc essentiellement esprit. Mais, bien entendu, il existe des degrés dans l'esprit. A travers la gamme

tout entière de l'Être s'élève la note du « Je » qui s'élève peu à peu jusqu'à ce qu'elle atteigne sa perfection dans l'homme⁷. »

La musique instrumentale sera donc utilisée comme auxiliaire de la vie spirituelle. Quant à la voix, on sait le rôle immense de la psalmodie qui constitue une véritable science, le tajwîd, obéissant à des règles précises. Au-delà de l'art ou de la technique elle a pour but de transformer l'homme tout entier en un instrument de musique, témoignant de la foi en l'Unique. Elle est aussi, comme le samâ', un chemin menant vers Dieu⁸.

La plainte de la flûte

Écoute la flûte de roseau et sa plainte, comme elle chante la séparation :

on m'a coupé de la jonchaie, et dès lors ma lamentation fait gémir l'homme et la femme.

J'appelle un cœur que déchire la séparation pour lui révéler la douleur du désir.

Tout être qui demeure loin de sa source aspire au temps où il lui sera uni.

Feu et non vent : tel est le son de la flûte. Périsset qui n'a point cette flamme!

Feu de l'amour dans le roseau, ardeur de l'amour dans le vin⁹!

Ney, compagnon pour qui vit séparé de l'Ami, et dont les accents déchirent nos voiles,

lui, poison et antidote, confident et amoureux, qui jamais vit son égal¹⁰?

Rûmî

3. Cf. Aflâkî, *Manâqib ul-'Arifin*, traduction française C. Huart, t. 2, p. 151-152.

4. Cf. infra, « la louange cosmique », p. 199.

5. *Mathnavî*, IV, 3265-68.

6. Voir le présent ouvrage, p. 291.

7. *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, traduction d'Éva de Vitray-Meyerovitch, Paris, 1955, p. 80-81 et 120.

8. Voir « La Musique et l'Islam », par Éva de Vitray-Meyerovitch, dans *Axes*, décembre 1973-janvier 1974.

9. Dans la poésie mystique, le vin symbolise toujours l'amour divin.

10. Rûmî : *Mathnavî*, I, 1 et suiv.

Réminiscence

Ibrâhîm ibn Adham, prince de Balkh, et mystique célèbre, a renoncé à son royaume. Il écoute ses musiciens pendant la nuit :

Son but, en écoutant les sons du rebab, était, comme c'est le cas des amoureux fervents de Dieu, de se remémorer cette allocution divine ¹¹.

Car le son du clairon et la menace du tambour ressemblent quelque peu à cette trompette universelle.

C'est pourquoi les philosophes ont dit que nous recevons ces harmonies de la sphère céleste, et que cette mélodie que les gens chantent en s'accompagnant du santour est celle des révolutions de la sphère.

Mais les vrais croyants disent que les influences du paradis ont rendu splendide chaque son déplaisant.

Nous avons tous fait partie d'Adam, nous avons entendu ces mélodies au paradis.

Bien que l'eau et l'argile (de nos corps) aient fait tomber sur nous un doute, quelque chose de ces mélodies nous revient à la mémoire.

Mais, mélangés qu'ils sont à cette terre d'affliction, comment ces sons aigus ou graves pourraient-ils nous procurer les mêmes délices ?

C'est pourquoi le *samâ'* est l'aliment des amants de Dieu, car il contient l'image de la paix.

De l'audition des sons et des chants, les images mentales tirent une grande force; en vérité, elles deviennent des formes (dans l'imagination) ¹². *Rûmî*

11. « L'allocution divine » dont se souviennent les âmes ferventes c'est cette proclamation de la Toute-Puissance divine : « *Ne suis-Je pas votre Seigneur ?* » (*Qor'ân*, VII, 172), mais c'est aussi la Voix de Dieu (*Kalâm ul-Haqq*) que le mystique entend dans son cœur comme la trompette de la Résurrection spirituelle.

12. *Rûmî : Mathnavî*, IV, 731 et suiv.

La danse cosmique

Cent vagues se brisent dans l'océan sous le vent du *samâ'*
tout cœur n'est pas digne de vivre le *samâ'*
le cœur qui s'est uni à l'océan des cœurs
sous ce vent se met à frémir et réclame le *samâ'*.

Nous sommes tes hôtes et les hôtes du *samâ'*
ô âme des compagnons et sultan du *samâ'* !
Tu es l'océan de la douceur et la mine du *samâ'* :
que soit ornée pour toi la cour du *samâ'* !

O jour, lève-toi ! des atomes dansent
les âmes, éperdues d'extase, dansent.
A l'oreille, je te dirai où l'entraîne la danse.

Tous les atomes qui peuplent l'air et le désert
sache bien qu'ils sont épris comme nous
et que chaque atome heureux ou malheureux
est étourdi par le soleil de l'Âme universelle ¹³.

Rûmî

Une image de la paix

Le *samâ'* est la paix pour l'âme des vivants,
celui qui sait cela possède la paix de l'âme.
Celui qui désire qu'on l'éveille,
c'est celui qui dormait au sein du jardin.
Mais pour celui qui dort dans la prison,
être éveillé n'est pour lui que dommage.
Assiste au *samâ'* là où se trouve une noce,
non pas lors d'un deuil, en un lieu de lamentation.

13. *Rûmî : Rubai'yât* (Quatrains).

Celui qui ne connaît pas sa propre essence,
celui aux yeux de qui est cachée cette beauté pareille à la
lune,
une telle personne, qu'a-t-elle à faire du *samâ'* et du tambour
de basque ?

Le *samâ'* est fait pour l'union avec le Bien-Aimé.
Ceux qui ont le visage tourné vers le *qibla*,
pour eux, c'est le *samâ'* de ce monde et de l'autre.
Et plus encore ce cercle de danseurs dans le *samâ'*
qui tournent et ont au milieu d'eux leur propre *ka'ba*.
Si tu désires la mine de douceur, c'est là qu'elle se trouve,
si tu te satisfais d'une miette de sucre, le don en est gratuit ¹⁴!

Rûmî

Le *sama'* et le verbe divin

L'origine de l'existence est notre audition de Son *fiat* — *Kun*. La première chose que nous ayons entendue de la Vérité, c'est Sa parole, et il en est résulté l'existence. Il en est ainsi dans la Voie (mystique); quand il y a un *sama'*, s'il n'y a pas d'extase à cette audition et si cette extase ne réalise pas l'unité existentielle, ce n'est pas un vrai *sama'* de la catégorie à laquelle se réfèrent les gens de Dieu. Quand Dieu dit à une chose encore non existante : « *Kun ! Sois !* » c'est ce que réalisent les gens du *sama'*. La parole qu'ils entendent et qui produit l'extase unificatrice et remplit leur cœur de la connaissance divine correspond au *fiat* qui a produit leur existence — *wujûd* — existence; — *wajd* — extase. Pour eux, l'extase précède l'existence. Le *sama'* « général », transcendant, peut être divin, spirituel ou naturel. Le premier est celui des secrets. Pour eux, tout ce qui existe vient des paroles divines et les paroles divines ne peuvent passer. Y correspondent des auditions qui ne peuvent non plus cesser. Ces auditions ont lieu dans leur « secret » — *sirr*-fine pointe

14. Rûmî : *Odes Mystiques*, traduction d'Éva de Vitray-Meyerovitch et Mohammed Mokri, Paris, 1973, Klincksieck éd., ode 339, p. 156-157.

de l'âme — de par l'existence même de ces paroles. Dieu a dit : « Chaque fois qu'il leur arrive de la part de leur Seigneur une parole qui exprime, ils l'écoutent. » Cette « station » du *sama'*, à laquelle tous n'accèdent pas et que d'autres dépassent, correspond aux Noms de Dieu, qui sont innombrables. Pour chaque Nom il y a une langue et pour chaque langue une parole. Et l'essence est une, du diseur et de l'écouteur. Quand il y a appel nous nous y rendons. Ainsi a-t-il dit : « Demande-Moi et Je vous exaucerai. » Il nous entend, et après la prosternation de la prière, on dit : « Dieu entend celui qui Le loue. » Les uns parlent par Dieu et les autres par eux-mêmes, mais c'est au fond la même chose car dans l'existence il n'y a que Dieu; il n'y a de diseur et d'écouteur que Dieu, qu'Il soit exalté!

Le *sama'* spirituel consiste dans l'action des plumes divines sur le livre de l'existence. L'existence est une feuille dépliée et le monde est un livre; les plumes parlent, les intelligences entendent, les paroles s'inscrivent et deviennent attestation, et l'essence de l'attestation est l'essence de la compréhension...

Le *sama'* naturel est basé sur quatre réalités. La nature est quaternaire avec des sujets et des objets, des actifs et des passifs; il y a quatre directions, quatre humeurs auxquelles correspondent quatre sons musicaux fondamentaux qui les mettent en mouvement et procurent la jouissance musicale. La jouissance de ces sons et leur effet sur les caractères ont leur racine dans le verbe divin. Celui qui entend un son convenant à son tempérament ne peut se soustraire à son influence ¹⁵.

Ibn ul-'Arabî

Le chant du monde

Je récitai : « Je cherche refuge en Dieu » et « Louanges à Dieu ». De même que, lorsqu'un homme se tient devant son

15. Ibn ul-'Arabî : *Futuhât Makkiyya*, Le Caire, 1270/1854, II, 408, Boulaq éd., traduction d'Émile Dermenghem : *Mahomet*, p. 167 et suiv., Paris, 1955, Le Seuil éd.

Seigneur, et Lui adresse cent mille éloges et bénédictions, et Le loue, et, gémissant et se lamentant, Lui offre tout l'amour de son cœur; de même, l'on peut dire que ces paroles que je récite, et mes regards pleins d'affection, sont comparables aux mélodies, au luth, au rebab, au tambour et à la flûte au moyen desquels un homme célèbre sa bien-aimée. J'erre de lieu en lieu, comme un homme qui joue du rebab et parcourt la ville; et je vois que Dieu, chaque heure, emplit la coupe de mon regard de vin, que je bois à Sa beauté. Dans ma peau et ma chair, et à chaque créature ravissante que je vois, Dieu me remplit tout entier de cette suavité, de sorte que je m'épanouis... A nouveau, je fixai mon regard sur un coin de la vaste arène du courroux de Dieu. J'aperçus cent mille têtes coupées de leur tronc, et des membres mutilés. De l'autre côté, je vis cent mille instruments à cordes, des robes, des chants, des vers, des poèmes d'amour; et dans un autre coin, cent mille serviteurs dansant, debout en extase, offrant de leurs mains de chair les bouquets de l'esprit cueillis au jardin de l'intimité. Et je vis que tous les esprits n'étaient que des atomes qui avaient pris leur essor, et qui se posaient sur Dieu et s'envolaient de Dieu, telle des poussières vibrant sans cesse dans la rayonnante lumière de Dieu¹⁶.

Bahâ' ud-Dîn Valad

Le secret de la danse mawlavie

Voici qu'un roi dit à un derviche : « Qu'est-ce que ce froc et qu'est-ce que ce bonnet sur la tête? »
Le derviche répondit : « O roi d'illustre lignée! Le froc est ma tombe, le bonnet ma pierre tombale. »
Le roi dit : « Comment se fait-il qu'un mort parle, ô père? Personne ne l'a entendu en ce monde. »
L'autre dit : « N'as-tu pas entendu dire, ô roi, qu'il y a un interrogatoire dans la tombe et qu'on y répond? »

16. Bahâ' ud-Dîn Valad : *Ma'ârif*, traduction anglaise de A.J. Arberry, parue dans *Islamic Studies*, Karachi, mars 1962, p. 97-98.

L'autre dit : « Le mort danse-t-il dans ce monde? Qui est-ce qui lui prépare la place pour danser? »
L'autre dit : « Au moment même où retentira le son de la trompette, les morts se lèveront pour danser. »
L'autre dit : « Quel est le secret de la danse circulaire des mawlavîs, ô ami? »
L'autre dit : « Pour ce qui est de ses secrets, voici ce qui pourrait suffire : il faut que tu t'en ailles d'où tu es venu. »
Il dit : « C'est le secret de l'origine et du retour; l'exposer est une faveur de notre maître. »
L'autre dit : « Réponds donc, quel est le secret du maître qui est comme le soleil dans son signe. »
L'autre dit : « Écoute-moi, ô roi du monde! Je te le dirai et j'exposerai son secret.
Avant que le monde ne fût créé, lorsqu'aucune créature ni l'homme n'existaient, ce Dieu était un trésor caché¹⁷, rien d'autre que Lui n'existait, ô roi!
Avec Lui, il n'y avait que noms et attributs. Ce qui est autre que Lui était du néant par son essence.
Il désira être connu avec Ses attributs, donna un ordre et créa avec un *kâf* et un *nûn*¹⁸,
il Se fabriqua, ô roi, un miroir; et Dieu Se vit Lui-même avec Ses attributs.
L'homme est ce miroir de Dieu, regarde-le avec intelligence; ce qui est vu, c'est Dieu, Ses noms et Ses attributs.
On dirait que cette essence pure est un point; c'est de la vitesse de son évolution que viennent les possibles.
Sache que ce cercle a deux faces différentes; mets l'une à droite et l'autre à gauche.
La face de droite est le monde extérieur, la face de gauche le monde intérieur.
Vis-à-vis de Lui se trouve la place de l'homme : c'est l'homme, le miroir du Miséricordieux.

17. Allusion au *hadîth qudsî* (où Dieu est censé parler à la première personne) : « J'étais un trésor caché et Je désirai être connu. Je créai le monde pour être connu par lui. »

18. Ces deux lettres forment l'impératif de la création, le *fiat* : *K.n.* (*Kun*).

Le point évolue le long du cercle imaginaire, il tourne en revenant vers lui-même.

Lorsque le point est revenu à son point de départ, toutes les branches disparaissent d'elles-mêmes.

Tout ce qui est autre que Dieu, les êtres possibles sont, dirait-on, un point.

Ils évoluent le long du cercle imaginaire comme la science évolue dans le savoir.

Quand les possibles reviennent à leur origine, ce qui est autre que Dieu disparaît, reste Son essence pure¹⁹.

Mehmet Tchelebi

Le symbolisme de la danse

Les maîtres soufis considèrent que l'être a la forme d'un cercle. Supposons que l'Essence de l'Unique est un point, tandis que le monde et l'homme peuvent être comparés au cercle produit par (le mouvement) de ce point :

« C'est une ligne, du début à la fin,
c'est le long d'elle que les créatures voyagent. »
Shabestari, *Golshan-e-râz*, v. 16.

Elle constitue comme la circonférence d'un cercle; à la droite du point se trouve le monde extérieur, à sa gauche le monde intérieur; le point qui se trouve juste en face de lui est appelé le « degré de l'homme ». Le monde et l'homme doivent leur apparition à la manifestation du point de l'essence et se meuvent le long du cercle de l'existence. Selon « *De même que Nous l'avons créé une première fois. Nous le ferons revenir* » (*Qor'ân*, XXI, 104), ils font leur apparition sur la scène et la quittent pour revenir vers le point; conformément à « *Toute chose revient à son point de départ* » et à « *Vers*

19. Mehmet Tchelebi : *Divane*, traduction de M. Molé parue dans « La danse extatique en Islam » : *Sources orientales*/6, Paris, 1963, Le Seuil éd., p. 248-250.

Lui est le progrès » (*Qor'ân*, XL, 3; V, 18), ils rejoignent leur point de départ :

« Les choses revinrent à leur origine
tout devint la même chose, le caché et l'apparent. »

Bien que le monde entier et l'homme voyagent le long de ce cercle imaginaire, tout le monde ne connaît pas cette origine et ce retour. Entre tous, ce sont les prophètes, les amis (de Dieu) et les gnostiques qui connaissent parfaitement cette origine et ce retour. Mais même parmi eux, il y a deux groupes. Le premier comprend ceux dont l'esprit, après avoir quitté le point essentiel, a parcouru tant d'étapes avant de revêtir la nature humaine que, même avant de devenir hommes, ils savaient ces choses. Le *hadîth* : « J'étais prophète quand Adam se trouvait encore entre la terre et l'argile » proclame cet état de chose. Le second groupe comprend ceux dont l'esprit, après s'être séparé de l'origine véritable — *mabdâ'-î haqîqî* — et après avoir parcouru des étapes, ne les sait pas avant d'avoir revêtu la nature humaine; et c'est seulement après avoir atteint le monde humain qu'ils apprennent qu'ils se sont manifestés à partir de cette origine, qu'ils sont venus dans le monde humain, qu'ils n'y resteront pas et reviendront à leur origine. Ils « voyagent » munis de cette science et parcourent tout d'abord intérieurement les degrés du cœur et de l'esprit pour finir par retrouver leur origine véritable. Lorsqu'ils retrouvent ce mystère, Dieu Très-Haut Se révèle à eux sous le nom de la Paix; par la langue de ce Nom, Il les salue en disant : « Paix sur vous, ô serviteurs! J'ai affermi vos connaissances contre les incertitudes et amené votre entendement à son sommet. » A ce moment, ils apprennent que leur science est reliée à l'origine véritable, et se trouvent libérés d'incertitude et de doute. L'épiphanie du nom de la Paix — *salâm* — a fait que leur science a atteint avec sécurité — *salâmat* — ce degré. C'est ainsi que ce degré s'appelle « science certaine » — *ilm al-yaqîn*. Dieu Très-Haut leur confère ensuite la lumière de la vision et de la contemplation et leur fait atteindre l'étape de l'« expérience certaine » — *'ayn al-yaqîn*. Ils savent alors comment, après avoir fait son apparition dans l'origine véritable, leur esprit

a parcouru les étapes d'intellects, d'esprits, de cieux et d'éléments et est arrivé au degré de l'homme, ce que certains prophètes et certains amis (de Dieu) savaient déjà avant de pénétrer dans le corps. Tout comme ces derniers, ils voient maintenant, dans ce tour, tous les degrés avec « expérience certaine ». Après avoir parcouru toutes les étapes du cœur et de l'esprit qu'il faut pour parvenir du degré humain à l'origine véritable, ils s'unissent avec cette dernière avec « expérience certaine ». Dieu leur apprend de nouveau l'influence et l'épiphanie du Nom de la Paix et évoque l'ordre de ce Nom propre à chaque degré. Le sheikh Sadr ud-Dîn ²⁰ dit en expliquant ce nom : « Chaque degré a part à ce Nom. » Il les salue également de ce Nom et dit : « Paix sur vous, mes serviteurs ! Votre certitude est préservée des doutes et des ténèbres de l'associationisme secret. Vous avez contemplé les degrés et les vérités telles qu'elles sont avec les yeux de votre certitude. Sachez que cette sécurité — *salâmat* — vous vient de la Paix que Je vous envoie. »

Il leur confère ensuite la lumière de la « vérité certaine » — *haqq al-yaqîn* — ; avec cette lumière, ils voyagent le long du cercle qui s'étend entre le début de cette existence et sa fin. Lorsque leur voyage les a amenés à l'origine véritable, ils voient que l'origine est l'essence du retour, la fin l'essence du commencement et l'intérieur l'essence de l'extérieur, savent ce que fut le degré du « Il fut à deux arcs ou moins » — *qâba qausain* — (*Qor'ân*, LIII, 9) et accomplissent l'ascension véritable. A ce degré également, Dieu Très-Haut Se révèle à eux sous le nom de la Paix et dit : « Mes serviteurs, vous êtes libérés de tout ce qui vous attachait à l'être et de tout lien ; grâce à Ma Paix que Je vous ai envoyée, vous avez atteint la sécurité de l'expérience. Regardez donc avec le regard de la « vérité certaine » : vous voyez le point, le cercle, le tour et la circonférence. En les contemplant, vous voyez que l'essence du point, du cercle, du tour et de la circonférence est unique ; elle voyage et tourne en eux, tout comme un point qui tourne le long d'une ligne imaginaire »,

20. Sadr ud-Dîn Konyavî, mort vers 672 de l'Hégire. Gendre d'Ibn ul-'Arabi.

ainsi que le dit l'auteur de la *Roseraie des mystères* (Shabestari, v. 15) :

« Tout ce qui est l'apparence d'autre (que Dieu) est le produit de ton imagination.

Ce n'est qu'un cercle qui tourne avec une grande vitesse. »

Il y aurait beaucoup à dire à ce sujet ; si nous entrions dans les détails, les mystères et les paroles n'auraient pas de fin. Mais cette préface a un but, allons vers lui !

Ce but est que, voulant rendre compréhensibles aux novices les cycles et les mystères mentionnés, les sheikhs les ont comparés à des choses sensibles que l'on peut trouver en ce monde-ci, afin que les choses spirituelles puissent être révélées par analogie. Un tel a ainsi comparé l'essence Unique à un point qui tourne avec une grande vitesse et apparaît ainsi sous l'apparence d'un cercle. Mais ce cercle est imaginaire et n'existe pas ; ce qui apparaît comme un cercle est un point : « L'Essence divine se répandit : les êtres sont en Elle. » D'autres posent également un point ; après avoir tracé un cercle, ce point est ramené par eux au point de départ. A la droite de ce point, ils placent le monde extérieur, à sa gauche le monde intérieur ; c'est sur cette figure qu'ils exposent les mystères, comme s'il s'agissait d'une circonférence du cercle. Mais notre Maître Vénérable, notre Guide dans ce monde et dans l'autre, notre Soleil brillant, la Lumière de nos pensées expose ces mystères sur les cérémonies qu'Il a instituées. Ainsi, le sheikh qui arrive à sa place et y reste est semblable au Point des origines de l'Être. Les derviches qui se trouvent à sa gauche, qui symbolise le monde intérieur, sont comparables aux esprits séparés qui sont prêts à apparaître. Ils arrivent de ce côté, en silence et sans faire de mouvements, s'approchent du sheikh qui représente le Point des origines de l'Être, lui rendent hommage en plaçant leurs mains sur leur poitrine et demandent en langage inspiré sa permission de s'en aller vers le côté droit et d'y tourner autour du centre de leur être, chacun selon ses aptitudes propres. Lieutenant de Dieu, le sheikh leur ordonne en langage du mystère : « Tourne autour du centre de ton être et agis selon ta façon » ; ils lui répondent : « Nous avons entendu ton ordre et nous lui avons obéi : nous avons commencé à tourner autour

de nos archétypes et à agir au service du centre de notre être, ce qui est la manière dont toutes les classes agissent »; ils tournent autour du centre de leur être et progressent par degrés et parcourent la moitié du cercle qui symbolise le monde extérieur pour arriver à l'endroit qui se trouve en face du sheikh et qui symbolise le degré de l'homme. Une des règles de conduite de cette Voie est de ne pas s'arrêter là, mais de continuer à tourner sans interruption. Ils parcourent maintenant le côté gauche du cercle, degré par degré, et arrivent au degré du Point. Cette fois-ci, le sheikh, qui est lieutenant de Dieu, leur transmet la Paix de Dieu et leur expose le secret du Nom de la Paix en disant : « La Paix de Dieu sur vous, ô vous qui tournez dans le cercle de l'attachement! Dieu a préservé votre ouïe et vos intentions de la désobéissance et vous a ramené en sûreté à l'origine véritable. » Si l'on demande : « Il pourrait transmettre la Paix de Dieu à ses serviteurs tout en restant à sa place; que signifie donc le fait que le sheikh avance vers eux? » — Le fait que le sheikh avance de quelques pas vers celui qui se trouve en face de lui, après avoir quitté sa place, est une allusion au degré de la descente. « Descente » désigne chez les sheikhs soufis le fait que le serviteur, après s'être dépouillé de son être, descend dans le *fanâ'* ²¹, tandis que Dieu Se rapproche de Son serviteur avec paix, miséricorde et bienveillance. C'est à cela que font allusion les paroles : « Celui qui vient vers moi d'un pied, Je viens vers lui d'une coudée » et également dans le *hadith* ²² : « Quand une moitié ou un tiers de la nuit est passé, Dieu descend vers le ciel de ce monde-ci et dit : Y a-t-il quelqu'un qui demande? Il sera exaucé. » Ainsi, l'amoureux qui a quitté son propre degré et tourne vers la majesté divine et se rapproche du centre de la réalité; pour Sa part, Dieu Se rapproche de l'amoureux à partir du sommet de Sa puissance et du degré de la transcendance absolue. A ce sujet, Ibn ul-Farîdh dit :

« Si, la nuit, tu es devenu unique, tu trouves le matin à la « descente » ce que j'ai dit de mon essence ²³. »

21. *Fanâ'* : « disparition » des qualités humaines en Dieu.

22. Muslim, *Musâfirîn*, 170.

23. *Ta'îyya kubrâ*, v. 226.

C'est-à-dire, « si, sorti du degré de l'homme, tu t'es trouvé unique et isolé et tu es entré en extase, tu peux dire les paroles que j'ai dites de mon essence au degré de la « descente ». C'est ainsi qu'on appelle l'endroit où, après avoir quitté sa place, le sheikh prononce le salut, le « degré de la descente ». Ce degré atteint, et le premier tour terminé, on commence le second tour, afin que la forme corresponde au contenu qui a été exposé plus haut. Dans ce second tour, on acquiert plus de chaleur, de ferveur, d'extase, d'émotion et de découvertes mystiques que dans le premier, car la majorité des participants ont atteint le degré de l'« expérience certaine ». Dans ce tour également, lorsque cet état arrive à son sommet, le sheikh, lieutenant de Dieu, leur envoie la Paix de Dieu conforme à cet état de choses et leur expose ses mystères et ses particularités en disant : « La Paix de Dieu sur vous, ô vous qui voyagez dans la voie de l'amour et de l'amitié. La cire fut enlevée de l'œil de votre vision et vous voyez les mystères du tour et le centre véritable. »

Après ce salut, ils commencent le troisième tour. Dans ce tour, ils jouissent de l'absorption en Dieu selon leurs degrés et leurs aptitudes. Pour la majorité, le mystère du « Où que vous vous tourniez, là est le Visage de Dieu » (*Qor'ân*, II, 115) se dévoile avec « vérité certaine »; pour quelques-uns, avec « science certaine ». Ce tour également terminé, le sheikh s'empresse de faire le salut; arrivé à l'endroit qui symbolise le « degré de la descente », il leur envoie la paix pour la troisième fois : « La Paix de Dieu sur vous, ô amants et gnostiques! Vos tours sont terminés et vos mystères sont arrivés à la maturité. Dieu vous a fait parvenir en pureté à la réalité de la certitude et de la contemplation du Seigneur des mondes! »

Tel est le mystère du triple tour et du triple salut qui termine chaque tour ²⁴.
Ismaïl Ankaravî

24. Ismaïl Ankaravî : *Minhaj al-Fuqârâ*, chapitre 10, traduction de M. Molé parue dans « La danse extatique en Islam » : *Sources orientales/6*, Paris, 1963. Le Seuil éd., p. 262-270.

Le chant du temps

Le soleil est dans mon sein, les étoiles sont dans les plis de mes vêtements.

Si tu me contemples, je ne suis rien. Si tu regardes en toi, je suis toi-même.

Dans la ville et la campagne, dans le palais et la cabane, je suis la douleur et ce qui l'apaise, je suis la joie infinie.

Je suis l'épée qui déchire l'univers, je suis la source de la vie. Les Gengis-Khan et les Tamerlan ne sont qu'une poignée de ma poussière.

Le tumulte de l'Europe n'est comparable qu'au moindre de mes échos.

L'homme et son univers ne sont qu'une de mes esquisses, avec le sang de son cœur, je colore mon printemps.

Je suis le feu brûlant, je suis le paradis du Très-Haut.

Vois cet étrange spectacle : je suis à la fois immobile et mouvant.

Dans ma coupe d'aujourd'hui, vois se refléter demain.

Vois cachés dans mon cœur mille mondes éclatants, vois mille étoiles qui roulent et mille coupoles du ciel.

Je suis le vêtement de l'humanité, et la robe de la divinité.

Le destin est l'un de mes artifices, la liberté humaine vient aussi de moi.

Tu es l'amant de Leyla, je suis le désert de ton amour.

Je suis comme l'esprit, au-delà de ta recherche.

Tu es le secret de mon cœur, je suis le secret du tien.

Je me manifeste par ton esprit, je suis caché dans ton esprit.

Je suis le voyageur, et tu es mon but. Je suis le champ, et tu es ma moisson.

Tu es la musique de toute harmonie. Tu es l'esprit de la vie.

O vagabond fait d'eau et d'argile, vois l'immensité de ton propre cœur :

un océan sans bornes, contenu dans une coupe.

C'est de tes hautes vagues que s'élève la tempête ²⁵. *Iqbal*

25. Mohammad Iqbal : *Message de l'Orient*, traduction d'Éva de Vitray-Meyerovitch et M. Aghena, Paris, 1956, Les Belles Lettres éd., p. 92-93.

Cantique

Au paradis où les rivières
coulent coulant le nom de Dieu,
le rossignol lance son trille :
le croyant écoute son Dieu.

Au paradis où les rameaux
le nom de Dieu psalmodient,
la rose n'épand pas son parfum,
elle épand le nom de Dieu.

Ceux qui mangent et ceux qui ont soif,
prophètes, couseurs d'habits célestes,
anges qui sèment la bonté,
tous respirent le nom de Dieu.

Colonnes supports du ciel,
s'allongeant en pure lumière,
arbrisseaux au feuillage d'argent
sont des bras attirés par Dieu.

Les houris au pur visage,
aux paroles de douceur et de paix,
errent là-haut parmi le vert,
chantant le saint nom de Dieu.

Devant le juste entrant au ciel,
acte de propriétaire en main,
huit portes en s'ouvrant gémissent,
elles gémissent le nom de Dieu.

Gardiens aux portes sacrées,
ou couseurs d'habits célestes,
buveurs d'ambroisie, tous mais tous,
se désaltèrent de Dieu.

Cours au devant du pur amour,
Yunus, ne remets à demain
pour comparaître en Sa présence,
sur ta lèvre, un murmure : Dieu ²⁶!

Yunus Emre

Le cosmos témoin

O Dieu, je n'ai jamais prêté l'oreille au cri des bêtes sauvages ni au bruissement des arbres, au clapotement des eaux ni au chant des oiseaux, au sifflement du vent ni aux roulements du tonnerre sans percevoir en eux en témoignage de Ton unité — *wahdânîya* — et une preuve de Ton caractère incomparable. Tu es le Tout-Puissant, l'Omniscient, le Sage, le Juste, le Vrai, en Toi il n'est ni défaite, ni ignorance, ni folie, ni injustice, ni mensonge. O Dieu, je Te reconnais dans la preuve de l'œuvre de Tes mains et dans le témoignage de Tes actes : accorde-moi, ô Dieu, de chercher Ta satisfaction avec ma satisfaction et les délices d'un Père dans son enfant, me souvenant de Toi dans mon amour pour Toi, avec une sereine tranquillité et une ferme résolution ²⁷.

Dhû'l-Nûn al-Misrî

La louange cosmique

« Les sept cieux et la terre et ceux qui s'y trouvent Le glorifient et il n'est aucune chose qui ne Le glorifie, mais vous ne comprenez pas leur glorification ²⁸. » — « N'as-tu pas vu que c'est devant Dieu que se prosternent tous ceux qui sont dans les cieux et tous ceux qui sont sur la terre, et le soleil, et la lune, et les

étoiles, et les montagnes, et les arbres, et les animaux... ²⁹ »
« Et le tonnerre chante Sa louange, et aussi les anges, par crainte de Lui ³⁰. » — « Et devant Dieu se prosternent, bon gré, mal gré, tous ceux qui sont dans les cieux et sur la terre, et aussi leurs ombres, les matins et les après-midi ³¹. » — « N'as-tu pas vu que tout ce qui est dans les cieux et sur la terre célèbre les louanges de Dieu, et les oiseaux aussi en étendant leurs ailes. Il connaît la prière et les louanges de chacun d'entre eux; et Dieu sait ce qu'ils font ³². »

Pour les mystiques, Dieu fait parler chaque atome des cieux et de la terre de Son omnipotence, d'une façon telle, qu'ils entendent comment tout proclame Sa sainteté, chante Ses louanges et confesse sa propre impuissance et ce, dans un langage parfaitement clair. Ce langage sans lettres ni sons n'est pas perçu par ceux dont l'ouïe est dépourvue d'un organe approprié. Je ne veux pas dire l'organe extérieur, qui ne s'occupe que des sons et que les hommes partagent avec l'âne; je ne tiens pas compte de ce que les bêtes ont aussi en partage, mais je veux dire une ouïe qui perçoit des paroles dépourvues de lettres et de sons et qui ne sont ni arabes ni étrangères. Si quelqu'un dit : « C'est une chose merveilleuse et difficile à comprendre. Décris-moi sa nature et comment et par quoi ces atomes communiquent, comment ils chantent Ses louanges, proclament Sa sainteté et comment ils confessent leur propre impuissance », il faut savoir que les mystiques ont une conversation secrète avec chaque autre atome des cieux et de la terre, une conversation sans restrictions ni limites, car elle consiste en paroles qui proviennent de la mer des paroles de Dieu, laquelle est sans limites... Elle s'occupe des secrets du monde visible et du monde invisible. Or, la divulgation des secrets est blâmable, et la poitrine des nobles est le tombeau des secrets ³³. *Ghazâlî*

26. Yunus Emre, traduction de Nimet Arzik, *Anthologie de la poésie turque*, Paris, 1968, Gallimard éd., p. 13.

27. Dhû'l-Nûn al-Misrî, cité par Abû Nu'aim : *Hilya*, Le Caire, IX, p. 342, cité par A.J. Arberry : *Le soufisme*, Paris, 1952, Cahiers du Sud éd., p. 59. Traduction française de Jean Gouillard.

28. *Qor'ân*, XVII, 44.

29. *Qor'ân*, XXII, 18.

30. *Qor'ân*, XIII, 13.

31. *Qor'ân*, XIII, 15.

32. *Qor'ân*, XXIV, 41.

33. Ghazâlî, *Ihyâ'*, IV, 221-226 et suiv.

Les sens spirituels

Dieu a donné à l'homme cinq sens pour s'approprier les choses extérieures de ce monde, et à ces sens extérieurs correspondent des sens intérieurs. Ces sens internes sont particulièrement développés chez les initiés. Quand le « moi » du mystique engagé dans la Voie se purifie de ses impuretés, les sens deviennent interchangeable. Il peut entendre avec ses yeux et voir avec ses oreilles³⁴. Il ne faut donc pas blâmer de parti pris les gens de chercher l'extase dans la musique et la poésie. Il y a un « secret » subtil dans chacun des mouvements et des sons de ce monde. Les initiés arrivent à saisir ce que disent le vent qui souffle, les arbres qui se penchent, l'eau qui coule, les mouches qui bourdonnent, les portes qui grincent, le chant des oiseaux, le pincement des cordes, le sifflement de la flûte, le soupir des malades³⁵, le gémissement de l'affligé, et tout ce qui attire leur attention³⁶.

Sheikh 'Alī al-Khawwāq

34. Voir Rūmī : « Mon cœur a cinq sens; les deux mondes sont la scène des sens du cœur » (Mathnawī, II, 3551) et 'Omar Ibn ul-Fāridh :

« Mon œil parlait tandis que ma langue regardait; mon oreille conversait et ma main écoutait;

et tandis que mon oreille était un œil pour contempler tout ce qui était montré, mon œil était une oreille qui écoutait un chant ».

(Tā'iyyah, dans *Studies in Islamic Mysticism* de R.A. Nicholson, p. 248-52.)

35. Voir ce qui est rapporté du Prophète (Cf. Suyūṭī, *Al-Jāmi' aṣ-Ṣaḡīr*) : « Un homme malade était étendu, gémissant, en sa présence; l'un des compagnons lui dit de cesser de gémir et d'être patient, sur quoi le Prophète dit : « Laisse-le gémir, car le gémissement est un des Noms de Dieu... »

36. Sheikh 'Alī al-Khawwāq : *Tawq al-Hamāma*, chapitre consacré à l'union.

4. La sympathie universelle

Toute communauté soufie constitue une fraternité indivisible : le murīd, le disciple, est appelé le « fils du sheikh ». Les disciples se considèrent entre eux comme des frères, qui s'aiment les uns les autres pour l'amour de Dieu : ils sont unis par une affinité spirituelle plus proche que ne pourraient l'être les liens du sang. « Le lien entre eux ne peut jamais être brisé, car c'est une alliance des âmes. Ainsi, dit Abū Sa'īd ibn Abī-l-Khayr, célèbre mystique persan, bien que l'un soit en Orient et l'autre en Occident, cependant ils trouvent joie et réconfort dans leurs conversations l'un avec l'autre, et celui qui vit dans une génération postérieure à celle de l'autre est instruit et consolé par les paroles de son ami¹. »

Le même soufi fit mettre par écrit les prescriptions à suivre par les membres de sa confrérie. Elles constituent une « règle » typique dont l'esprit ne varie pas entre les divers ordres. En voici l'essentiel :

« Qu'ils gardent leurs vêtements propres et eux-mêmes toujours purs.

Qu'ils accomplissent leurs prières en commun; qu'ils consacrent beaucoup de temps à la prière nocturne et qu'à

1. Voir R.A. Nicholson : *Studies in Islamic Mysticism*, p. 56.

l'aube ils implorent le pardon de Dieu et L'invoquent. Qu'ils lisent autant du *Qor'ân* qu'ils le peuvent et qu'entre les prières du soir et celles du moment du coucher, ils s'occupent à répéter quelque litanie.

Qu'ils accueillent les pauvres et ceux qui sont dans le besoin, et qu'ils supportent avec patience la peine de les servir. Qu'ils ne mangent rien sans partager les uns avec les autres ². »

La littérature soufie tout entière reflète ce climat très particulier; les notes dominantes en sont l'intimité des âmes (un terme admirable, difficilement traduisible, sert à la désigner : uns : il en va de même pour celui qui qualifie l'accord spirituel, « l'osmose » spirituelle, entre des êtres qui sont à l'unisson des mêmes réalités profondes : on dit qu'ils sont ham-dam, littéralement, « de même souffle ».) Cette affinité qui les attire les uns vers les autres et qui est révélatrice de leur véritable nature, c'est elle qui fait « voler chaque oiseau vers son propre congénère ³ »; c'est elle qui a poussé le chercheur, lui-même recherché par Dieu, vers son maître. Cette inclination est « aussi instinctive que celle des nouveau-nés envers leur mère ⁴. »

Cette tendresse ne se borne pas à la tariqa même : elle s'ordonne à l'universel : elle s'étend aux plus pauvres, aux plus humbles, aux plus déshérités. Les anecdotes soufies mettent souvent l'accent sur la bonté envers les frères inférieurs, les animaux. Elle comporte pour tous les êtres une totale indulgence.

Enfin, et c'est un trait lui aussi très caractéristique, les maîtres soufis étaient toujours de fins psychologues, pleins d'un solide bon sens, ayant une grande connaissance de la nature humaine. Cela se traduit notamment par l'humour souriant qui donne à ces témoignages une saveur inimitable.

2. *Mystique et poésie en Islam*, p. 27.

3. *Mathnavi*, I, 639.

4. *Mathnavi*, IV, 3642 et suiv.

L'ombre de l'arbre inconnu

Un jour, un homme s'arrêta devant un arbre. Il vit des feuilles, des branches, des fruits étranges. À chacun, il demandait ce qu'étaient cet arbre et ces fruits. Aucun jardinier ne put répondre : personne n'en savait le nom, ni l'origine. L'homme se dit : « Je ne connais pas cet arbre, ni ne le comprends; pourtant je sais que depuis que je l'ai aperçu mon cœur et mon âme sont devenus frais et verts. Allons donc nous mettre sous son ombre ⁵. »

Rûmî

L'intimité des âmes

Elle est si proche ton âme de la mienne
que ce que tu rêves je le sais.

Les amis connaissent le tréfonds de la pensée de l'autre :
comment serais-je un ami loyal, si je ne le savais pas ?
L'ami avec l'ami est comme l'eau limpide;
en elle, je vois et mes gains et mes pertes.

Si une heure tu te détournes de moi,
à l'instant même, je sens le fiel en ma bouche.

Tel le songe qui coule à travers les cœurs,
ne vois-tu pas que je coule à travers tous ces cœurs ?

Tout ce que tu peux penser, je le sais :
ton cœur est si proche du mien !
J'ai encore des symboles bien plus proches;
approche-toi davantage et évoque mon symbole.

Viens, en derviche, au milieu de nous
ne plaisante pas, ne dis pas que je suis déjà présent :

5. Rûmî : *Maktûbât* (Lettres).

au centre de ta maison, je suis comme une colonne,
en haut de ton toit, la tête basse comme ta gouttière,

au sein de ton assemblée, je tourne comme la coupe,
au fort de tes batailles, je fends comme la flèche.

Si je donne ma vie pour toi, quelle aubaine!
Pour chaque vie, cent univers!
Dans cette maison, il y a des milliers de morts,
et toi, tu es assis, disant : « Voici mon domaine. »

Une poignée de poussière dit : « J'étais des cheveux »,
une autre poignée dit : « J'étais des os »,

une poignée dit : « J'étais vieux »,
une autre poignée dit : « J'étais jeune »,

une poignée de poussière te dira : « Arrête-toi là,
j'étais quelqu'un, qui fut lui-même fils de quelqu'un. »

Tu es ébahi, et soudain l'amour arrive
qui te dit : « Approche-toi, c'est Moi, le Vivant éternel ⁶. »

Rûmî

Quiétude

Tu es arrivé aux donjons du cœur : arrête-toi ici.
Puisque tu as vu cette lune, arrête-toi ici.
Tu as tant traîné tes hardes
de tous côtés, par ignorance : arrête-toi ici.
Une vie s'est écoulée, et de la grâce de cette lune
tu as entendu tellement parler : arrête-toi ici.
Regarde cette beauté, car c'est sa vision
qui te rend invisible ou visible : arrête-toi ici.
Le lait qui coule dans ton sein est celui que tu as bu au sein :
arrête-toi ici ⁷.

Rûmî

6. Rûmî : *Divân-e Shams-e Tabrizi*.

7. Rûmî : *Odes Mystiques*, traduction E. de Vitray-Meyerovitch et M. Mokri,
p. 93, Paris, 1973, Klincksieck éd.

Une seule âme

Heureux le moment où nous sommes assis, toi et moi,
différents de forme et de visage, mais n'ayant qu'une seule
âme, toi et moi.
Les couleurs du bosquet et les chants des oiseaux nous
conféreront l'immortalité,
lorsque nous entrerons dans le jardin, toi et moi.
Les étoiles du ciel viendront nous regarder :
nous leur montrerons la lune, et sa lumière, toi et moi.
Toi et moi, libérés de nous-mêmes, serons unis dans l'extase,
joyeux et sans vaines paroles.
Les oiseaux du ciel auront le cœur dévoré d'envie
dans ce lieu où nous rions si gaiement, toi et moi.
Mais la grande merveille, c'est que toi et moi, blottis dans le
même nid,
nous nous trouvons en ce moment l'un en Irak et l'autre au
Khorassan, toi et moi ⁸.

Rûmî

8. Rûmî : *Divân-e Shams-e Tabrizi*.

5. Vies et coutumes des soufis

Râbi'â al-'Adawiya :
sa naissance et sa jeunesse

Râbi'âal-'Adawiya est née à Basra au 8^e siècle (2^e siècle de l'hégire).

La nuit où Râbi'â vint sur terre, il n'y avait rien dans la maison de son père, qui était très pauvre : pas même une goutte d'huile ni un morceau de tissu pour l'envelopper. Râbi'â était sa quatrième fille, c'est pourquoi lui fut donné ce nom (« la quatrième »). « Va demander à notre voisin un peu d'huile, que j'allume la lampe », dit sa femme. Or, le père avait fait vœu de ne jamais rien demander à personne. Il s'en alla donc, et se contenta de poser la main sur la porte du voisin, puis il revint. « Ils n'ouvrent pas la porte », dit-il. La pauvre femme pleura amèrement. Plein d'angoisse, le père s'endormit, et vit en songe le Prophète.

« Ne t'afflige pas, lui dit le Prophète, cette petite fille qui vient de naître est une reine d'entre les femmes, qui priera pour soixante-dix mille membres de ma communauté. Va demain chez Isa-e Zadan, le gouverneur de Basra. Écris sur un bout de papier ce qui suit : « Chaque nuit, tu m'adresses

cent bénédictions, et chaque nuit de Vendredi, quatre cents. Hier soir, était Vendredi, et tu m'as oublié. En expiation, remets à cet homme quatre cents dinars légitimement acquis. »

Se réveillant, le père de Râbi'â fondit en larmes, écrivit ce que le Prophète lui avait dicté, et envoya le message au gouverneur par l'entremise d'un chambellan.

« Donnez aux pauvres deux mille dinars en remerciement de ce que le maître se soit souvenu de moi », ordonna le gouverneur lorsqu'il prit connaissance de la missive. « Donnez aussi quatre cents dinars au sheikh, et dites-lui : « Je souhaiterais que tu viennes afin que je puisse te voir. Mais je ne trouve pas convenable qu'un homme comme toi se dérange pour venir chez moi. Je préférerais frotter ma barbe sur ton seuil. Toutefois, je t'en adjure par Dieu, si tu as besoin de quoi que ce soit, fais-le moi savoir. » Le père de Râbi'â prit l'or et acheta tout ce qui lui était nécessaire.

Quand Râbi'â fut un peu plus âgée, son père et sa mère moururent; une famine sévit à Basra, et ses sœurs furent dispersées. Râbi'â s'aventura dehors, et un mauvais homme s'empara d'elle et la vendit pour six dirhams. Son maître la fit travailler durement. Un jour, elle marchait sur la route quand un étranger s'approcha. Râbi'â s'enfuit. En courant, elle tomba de tout son long et se démit la main.

« Seigneur Dieu, s'écria-t-elle en se prosternant face contre terre, je suis étrangère, orpheline de père et de mère, prisonnière impuissante, la main brisée. Cependant, je ne m'afflige pas. Tout ce que je désire, c'est Ton bon plaisir, savoir si Tu es ou non satisfait de moi. » « Ne pleure pas, lui dit une voix. Demain, tu auras un « degré » tel que les chérubins du ciel t'envieront. »

Râbi'â retourna donc chez son maître. Le jour, elle jeûnait et servait Dieu, et la nuit elle se tenait debout en prière jusqu'au jour. Une nuit, son maître se réveilla de son sommeil, et, regardant par la fenêtre de sa chambre, aperçut Râbi'â qui se prosternait en disant : « O Seigneur, Tu sais que le désir de mon cœur est de me conformer à Tes ordres et que la lumière de mes yeux est de Te servir. Si la chose ne dépendait que de moi, je ne cesserais pas une seule heure de Te servir; mais c'est Toi-même qui m'as soumise à une créa-

ture. » Ainsi priait-elle. Son maître vit une lanterne suspendue sans aucune chaîne au-dessus de la tête de Râbi'â; sa lumière illuminait toute la maison. Voyant cela, il s'effraya, et réfléchit jusqu'à l'aube. Au lever du jour, il appela Râbi'â, lui témoigna de la bienveillance et la libéra. « Permits-moi de partir », lui dit-elle. Il accepta. Et elle alla dans le désert. De là, elle se rendit à un ermitage où elle servit Dieu quelque temps. Puis elle résolut d'accomplir le pèlerinage, et se dirigea vers le désert, attachant le paquet de ses affaires sur un âne. En plein désert, l'âne mourut.

« Laisse-nous porter ton fardeau », lui dirent les hommes de la caravane. « Continuez votre chemin, dit-elle. Je ne suis pas venue en mettant ma confiance en vous. » Les hommes partirent donc, et Râbi'â resta seule. « O mon Dieu, s'écria-t-elle, les rois traitent-ils ainsi une femme qui est étrangère et impuissante ? Tu m'as invitée dans Ta maison, puis au milieu du chemin Tu as permis que meure mon âne, me laissant seule dans le désert. »

A peine avait-elle fini sa prière, que l'âne bougea et se releva. Râbi'â plaça son ballot sur son dos et poursuivit son chemin. (Le narrateur de cette histoire raconte que quelque temps après il vit ce petit âne que l'on vendait au marché.)

Elle voyagea quelque temps dans le désert puis elle s'arrêta. « O Dieu, cria-t-elle, mon cœur est las. Où est-ce que je vais ? Je suis une motte d'argile, et Ta maison est une pierre ! J'ai besoin de Toi ici. » Dieu parla directement en son cœur. « Râbi'â, n'as-tu pas vu comment Moïse a prié pour Me voir ? J'ai envoyé quelques miettes de révélation sur la montagne, et la montagne s'est effondrée¹. Satisfais-toi ici de Mon nom ! »

Un jour de printemps, elle alla dans sa chambre et baissa la tête en méditation. Sa servante lui dit : « O maîtresse, viens voir dehors les merveilleuses œuvres de Dieu. » « Non, répondit-elle; entre, toi, afin de pouvoir contempler leur Créateur. La contemplation du Créateur m'empêche de contempler ce qu'Il a créé. »

On rapporte qu'une fois elle jeûna sept jours et sept nuits,

sans jamais dormir, mais en passant chaque nuit en prière. Elle était près de mourir de faim, quand quelqu'un vint apporter un bol de nourriture. Elle alla chercher une lampe, mais en revenant s'aperçut que le chat avait renversé le bol. « Je vais aller chercher une cruche d'eau pour rompre mon jeûne », se dit-elle. Pendant qu'elle cherchait la cruche, la lampe s'éteignit. Elle essaya de boire dans l'obscurité, mais la cruche lui échappa des mains et se brisa en morceaux. Elle se mit à gémir et à soupirer : « O mon Dieu ! que me fais-Tu, moi qui suis une misérable ? » Elle entendit alors une voix disant : « En vérité, si tu le souhaites, Je t'octroierai la richesse du monde entier, mais Je retirerai ton amour pour Moi de ton cœur, car l'amour céleste et la richesse terrestre ne peuvent cohabiter dans un cœur. O Râbi'â, tu as un désir et J'ai un désir. Moi et ton désir ne peuvent demeurer ensemble dans un seul cœur. » Râbi'â dit : « Quand j'entendis cet avertissement, je détachai mon cœur de tout espoir terrestre. Pendant trente années, j'ai prié comme si chaque prière que j'accomplissais était la dernière de toutes, et je suis devenue si éloignée de l'humanité que, de peur que quelqu'un puisse distraire mon esprit de Dieu, je m'écrie à l'aube : « O Dieu ! Rends-moi occupée avec Toi, afin qu'ils ne me rendent pas occupée avec eux. »

Un jour, Hassan de Basra, Mâlik ibn Dînâr et Shakîk de Balkh vinrent rendre visite à Râbi'â qui était malade. Hassan dit : « Personne n'est sincère dans sa prétention d'aimer Dieu s'il ne supporte avec patience les coups de son Seigneur. » Râbi'â dit : « Ceci a un relent d'égoïsme. » Shakîk dit à son tour : « Nul n'est sincère dans sa prétention à moins de rendre grâces pour les coups de son Seigneur. » Râbi'â dit : « Ceci peut être amélioré. » Mâlik ibn Dînâr dit : « Nul n'est sincère dans sa prétention s'il ne se réjouit des coups de son Seigneur. » Râbi'â dit : « Ceci doit encore être amélioré. » Ils lui dirent : « Parle donc toi. » Elle dit : « Personne n'est sincère dans sa prétention à moins d'oublier les coups en contemplant son Seigneur. »

'Abdu'l-Wâhid ibn 'Amir raconte que lui et Sufyân Thawrî allèrent prendre des nouvelles de Râbi'â durant sa maladie. « Elle m'inspira une telle vénération, dit-il, que je

1. *Qor'ân*, VII, 143.

n'osai prendre la parole, aussi suppliai-je Sufyân de commencer. Sufyân dit à Râbi'â : « Si tu Lui adressais une prière, Il soulagerait ta souffrance. » Râbi'â tourna vers lui son visage et dit : « O Sufyân, ne sais-tu pas qui a voulu pour moi cette souffrance ? N'est-ce pas Dieu qui l'a voulu ? » Sufyân répondit : « Oui. » « Alors, dit-elle, sachant cela, m'ordonnes-tu de Lui demander quelque chose de contraire à Sa volonté ? Il n'est pas bien de s'opposer à ce que veut son bien-aimé. » Sufyân dit : « Que désires-tu donc, ô Râbi'â ? » Elle répondit : « Toi qui es de ceux qui sont instruits, pourquoi me poser une telle question ? Par la gloire de Dieu, depuis douze ans je désire manger des dattes fraîches et je n'y ai jamais goûté, bien que, comme tu le sais, les dattes sont bon marché à Basra. Je suis une servante, et que peut faire une servante du désir ? Si je veux et que mon Seigneur ne veuille pas, c'est de l'infidélité. Tu dois vouloir ce qu'Il veut, afin de devenir son serviteur véritable. Si Lui-même te donne quelque chose, c'est une autre histoire. »

Râbi'â disait : « Celui qui adore son Seigneur par crainte, ou dans l'espoir d'une récompense, est un mauvais serviteur. » « Pourquoi donc, lui demanda-t-on, L'adores-tu ? N'as-tu pas l'espoir du paradis ? » Elle répondit : « N'est-ce pas suffisant que nous soyons autorisés à L'adorer ? Ne devrions-nous pas Lui obéir, même s'il n'y avait ni paradis ni enfer ? N'est-Il pas digne de notre pure dévotion ? » Et elle avait coutume de dire : « O mon Dieu ! Si je T'adore par crainte de l'enfer, brûle-moi dans l'enfer ; et si je T'adore dans l'espoir du paradis, exclus-moi du paradis ; mais si je T'adore pour Toi Seul, ne me cache pas Ta beauté impérissable ! » Un homme dit à Râbi'â : « J'ai commis de nombreux péchés ; si je me repens, Dieu Se tournera-t-il vers moi ? » Elle répondit : « Non ; mais s'Il se tourne vers toi, tu te repentiras ². »

2. Traduction anglaise de R.A. Nicholson, *Translation of Eastern Poetry and Prose*, Cambridge, 1922, University Press éd., p. 134-136.

Abû'l Qâsim al-Junayd :
Le meilleur disciple ³

Le sheikh Junayd avait un disciple qu'il préférait à tous les autres, ce qui incita la jalousie des autres disciples ; le sheikh — connaissant les cœurs — s'en rendit compte.

« Il vous est supérieur en courtoisie et en intelligence, leur dit-il. Livrons-nous donc à une expérience, afin que vous aussi le compreniez. »

Junayd ordonna alors qu'on lui apporte vingt oiseaux, et dit à ses disciples : « Que chacun de vous prenne un oiseau, qu'il l'emporte dans un endroit où personne ne le voie, qu'il le tue, puis qu'il le rapporte. »

Tous les disciples s'en allèrent, tuèrent les oiseaux et les rapportèrent — tous, sauf ce disciple favori ; lui rapporta son oiseau vivant.

« Pourquoi ne l'as-tu pas tué ? » demanda Junayd.

« Parce que le maître a dit que ce devait être fait dans un lieu où personne ne pouvait vous voir, répondit le disciple. Or, partout où je suis allé, Dieu voyait. »

« Voyez-vous le degré de sa compréhension ? s'écria Junayd. Comparez-le avec celui des autres. »

Les disciples demandèrent pardon à Dieu.

‘Attar

‘Abd Allâh ibn al-Mubârak,
‘Alî ibn al-Muwaffaq et le pèlerinage

‘Abd Allah vivait à La Mecque. Une année, après avoir accompli les rites du pèlerinage, il s'endormit, et vit en songe deux anges descendre du ciel.

3. Les sept textes qui suivent sont extraits du *Mémorial des Saints* de ‘Attar, et traduits par Éva de Vitray-Meyerovitch. Les éditions du Seuil viennent de rééditer une traduction du 19^e, celle de Pavet de Courteille, précédée d'une introduction de l'auteur du présent ouvrage.

« Combien de pèlerins sont-ils venus cette année ? », demanda l'un des anges à l'autre. « Six cent mille », répondit l'ange. « Combien de pèlerinages ont-ils été agréés par Dieu ? » « Aucun. »

« Quand j'entendis ces paroles, raconte 'Abd Allah, je fus saisi d'un tremblement. « Eh ! quoi, m'écriai-je. Tous ces gens sont venus des extrémités de la terre, au prix de grandes difficultés et fatigues, depuis chaque ravin profond, en traversant de vastes déserts, et toute cette peine est vaine ? » « Il y a un savetier à Damas appelé 'Alî ibn Muwaffaq, dit l'ange, il n'est pas venu en pèlerinage, mais son pèlerinage est agréé et tous ses péchés lui sont pardonnés. »

« A ces mots, continue 'Abd Allah, je m'éveillai en disant : « Je dois aller à Damas voir cette personne. » Je me rendis donc à Damas et cherchai sa demeure. J'appelai à voix haute, et quelqu'un sortit. « Quel est ton nom ? » demandai-je. « 'Alî ibn Muwaffaq. » « Je désire te parler », lui dis-je. « Parle. » « Quel est ton métier ? » « Je suis savetier. » Je lui racontai alors mon rêve. « Quel est ton nom ? » demanda-t-il lorsque j'eus fini. « 'Abd Allah ibn Mubârak », répondis-je. Il poussa un cri et s'évanouit. Quand il revint à lui, je lui dis : « Raconte-moi ton histoire. »

L'homme me raconta : « Depuis trente années, je désire accomplir le pèlerinage. J'avais économisé trois cents cinquante dirhams sur les fruits de mon travail, et j'avais décidé cette année de me rendre à La Mecque. Un jour, ma bonne épouse devint enceinte; elle sentit l'odeur de la nourriture provenant de la porte à côté. « Va me chercher un peu de cette nourriture », me pria-t-elle. J'allai frapper à la porte de mes voisins et expliquai la situation. Ma voisine fondit en larmes. « Mes enfants n'ont rien mangé depuis trois jours, me dit-elle. Aujourd'hui, j'ai vu un âne qui gisait mort; j'en ai découpé un morceau et je l'ai fait cuire. Ce ne serait pas une nourriture licite pour vous. » Mon cœur brûlait dans ma poitrine en entendant son récit. Je pris les trois cent cinquante dirhams et les lui donnai. « Dépense cette somme pour les enfants, lui dis-je. Ceci est mon pèlerinage. »

« L'ange disait vrai dans mon rêve, conclut 'Abd Allah, et le Roi céleste avait raison de juger ainsi. » *'Attar*

Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Adham,
le prince mendiant

Un jour, Ibrâhîm vit un mendiant qui se plaignait de son sort.

— Je suppose que tu as acheté la mendicité pour rien, dit-il.

— Eh ! quoi, la mendicité se vend-elle ? demanda le mendiant stupéfait.

— Assurément, répondit Ibrâhîm. J'en ai achetée en échange du royaume de Balkh. J'ai fait une bonne affaire.

« Depuis que tu es entré dans la Voie, as-tu jamais connu la joie ? » demanda-t-on à Ibrâhîm.

« Oui, plusieurs fois, répondit-il. Une fois, j'étais dans un navire; le capitaine ne me connaissait pas. J'étais vêtu de haillons, mes cheveux étaient hirsutes, et je me trouvais dans un état d'extase ignoré par tous ceux qui se trouvaient à bord. Ils se moquaient de moi et me tournaient en dérision. Il y avait là un bouffon qui passait son temps à me tirer les cheveux, les arracher et me frapper. J'avais atteint mon désir et me sentais parfaitement heureux d'être ainsi humilié. Ma joie atteignit son plus haut point le jour où ce bouffon s'approcha et urina sur moi.

Une autre fois, je vins à une mosquée pour y dormir, mais on ne m'y laissa pas entrer, et j'étais si faible et épuisé que je ne pouvais me lever. On me prit par les pieds et on me traîna dehors. Or, cette mosquée avait trois marches; ma tête cogna chacune d'elles et le sang coula. A chacune des marches, un mystère me fut révélé. Je m'écriai : « Ah ! si la mosquée pouvait avoir plus de marches, que soit augmentée ma félicité ! »

Une autre fois, j'étais enveloppé dans un manteau de fourrure rempli de puces qui me dévoraient. Tout à coup, je me souvins de mes beaux habits que j'avais déposés dans le trésor de mon palais. Mon âme s'écria en moi-même : « Qu'est-ce que cela ? » Alors aussi, je me rendis compte que j'avais obtenu la satisfaction de mon désir.

Un jour, Ibrâhîm passa près d'un ivrogne dont la bouche était souillée. Il alla chercher de l'eau et lui lava la bouche.

« Comment laisser souillée la bouche qui a prononcé le nom de Dieu ? Ce serait de l'irrespect », se dit Ibrâhîm.

Quand l'ivrogne se réveilla, on lui raconta que l'ascète du Khorassan lui avait lavé la bouche. « Je me repens », dit l'homme. Ibrâhîm entendit alors en rêve : « Tu as lavé une bouche par amour pour Moi. Moi, J'ai lavé ton cœur. »

'Attar

Abû Hafs Haddad
et la compassion

Lorsqu'Abû Hafs arriva à La Mecque, il vit une multitude de pèlerins, pauvres et dans le besoin. Il souhaitait leur donner, et devint si agité par l'intensité de sa compassion, qu'il ramassa une pierre, en s'écriant :

« Seigneur, au nom de Ta majesté, si Tu ne donnes pas quelque chose, je briserai toutes les lampes de la mosquée. »

Il commença alors à faire le tour de la Ka'ba. Aussitôt, un homme s'approcha de lui et lui remit une bourse d'or, qu'il remit aux pauvres.

Le pèlerinage accompli, il retourna à Bagdad. Les compagnons de Junayd vinrent l'accueillir.

« Quel présent nous as-tu rapporté de ton voyage ? » demanda Junayd.

« Peut-être l'un de nos compagnons est-il incapable de vivre comme il le devrait, répondit Abû Hafs. Ce que j'ai à dire peut être mon offrande. Si tu observes en un frère l'absence de bonnes manières, découvre en toi-même une excuse pour lui et excuse-le en conséquence à tes propres yeux. Si la poussière de l'incompréhension n'est pas dissipée par cette excuse, et que tu aies raison, découvre une meilleure excuse et excuse-le à nouveau à tes propres yeux. Si cela s'avère sans effet, continue à inventer d'autres excuses, jusqu'à quarante fois. Si ces quarante excuses ne couvrent pas la faute qu'il a commise, alors assieds-toi et dis-toi à toi-même : « Combien

ton âme est obstinée et ignorante ! Combien tu es têtue, discourtois et malappris ! Ton frère t'offre quarante excuses pour t'avoir offensé, et tu ne les acceptes pas et ne changes pas ! Je me lave les mains de toi. Tu sais ce que tu veux ; fais comme bon te semble. »

Junayd s'émerveilla en entendant ces paroles. « Qui donc, se demanda-t-il, peut avoir une telle force d'âme ? »

'Attar

Mâlik ibn Dinâr
et le jeune homme débauché

Dans le voisinage de Mâlik vivait un jeune homme dont les mœurs étaient fort dépravées. Mâlik était profondément peiné de sa conduite, mais attendait patiemment que quelqu'un d'autre lui en parle. Au bout d'un certain temps, plusieurs personnes vinrent se plaindre, et Mâlik se résolut à lui rendre visite et le prier de changer ses habitudes. Le jeune homme réagit de façon arrogante.

— Je suis le favori du sultan, dit-il à Mâlik, personne n'a le droit de s'occuper de ce que je fais ni de m'empêcher d'agir comme il me plaît.

— Je parlerai au sultan, menaça Mâlik.

— Le sultan ne cessera pas de m'approuver, quoi que je fasse, répliqua le jeune homme.

— Eh ! bien, si le sultan ne peut rien faire, continua Mâlik, je le dirai au Dieu Miséricordieux. Et il montra du doigt le ciel.

— Oh ! rétorqua le jeune homme, Il est trop généreux pour me réprimander.

Accablé, Mâlik le quitta. Des jours passèrent, et la débauche du jeune homme dépassa toutes limites. On vint de nouveau se plaindre. Mâlik se prépara à lui adresser des reproches ; mais en chemin il entendit une voix : « Laisse Mon ami tranquille ! » Stupéfait, Mâlik se rendit auprès de l'adolescent. « Qu'est-il arrivé, lui demanda celui-ci, que tu reviennes une seconde fois ? »

« Je ne suis pas venu cette fois pour te gronder, répondit

Mâlik. Je suis venu simplement pour t'informer que j'ai entendu ces paroles. » « Ah! s'exclama le jeune homme, s'il en est ainsi, je consacre entièrement mon palais à Son service. Je ne me soucie nullement de ce que je possède. » Et il abandonna tout sur-le-champ et s'en alla à travers le monde.

Mâlik raconte que, plus tard, il vit le jeune homme à La Mecque, dénué de tout et près de rendre le dernier soupir.

« Il est mon ami, murmura-t-il. Je suis allé voir mon ami », et il expira. *Attar*

Abû Yazîd al-Bistâmî

Hâtîm al-Asamm — le sourd — était un soufi si charitable qu'il prétendit durant quinze années être sourd pour ne pas faire honte à une femme qui s'était livrée en sa présence à un bruit incongru. Ce n'est qu'après la mort de celle-ci qu'il montra qu'il ne l'était pas. Il déclara un jour à ses disciples : « Celui d'entre vous qui, au Jour de la Résurrection, n'intercédera pas en faveur des habitants de l'enfer, n'est pas mon disciple. »

Ceci fut rapporté à Abû Yazîd. « Je dis, répondit Abû Yazîd, que mon disciple est celui qui se tient sur le rebord de l'enfer et prend par la main chacun de ceux qui y sont amenés et l'envoie au paradis, puis entre dans l'enfer à sa place. »

« La première fois que j'entrai à La Mecque, dit Abû Yazîd, je vis la Ka'ba. La seconde fois, j'y entrai, et je vis le Seigneur de la Ka'ba. La troisième fois, je ne vis ni la Ka'ba ni le Seigneur de la Ka'ba. C'est-à-dire, je devins perdu en Dieu et ne sus plus rien. »

Quelqu'un vint à sa porte et l'appela. « Qui cherches-tu ? » demanda Abû Yazîd. « Abû Yazîd », répondit l'homme. « Mon pauvre! s'écria Abû Yazîd, je cherche Abû Yazîd depuis trente années et ne peux trouver de trace de lui. »

On rapporta ce fait à Dhu'l-Nûn al-Misrî. Il remarqua : « Dieu ait pitié de mon frère Abû Yazîd! Il est perdu en compagnie de ceux qui sont perdus en Dieu. »

On demanda un jour à Abû Yazîd al-Bistâmî comment il était parvenu à la « station » qui était la sienne. Il raconta ce qui suit : « Un jour, ma mère me demanda de l'eau. La cruche étant vide, j'allai la remplir à la rivière. Quand je revins à la maison, ma mère s'était endormie. La nuit était froide. Je conservai la cruche à la main. Quand ma mère s'éveilla, elle but un peu d'eau et me bénit. Elle s'aperçut alors que la cruche était collée à ma main par la glace. « Pourquoi ne l'as-tu pas posée ? » s'écria-t-elle. « J'avais peur que tu t'éveilles quand je n'étais pas là », lui dis-je. « Laisse la porte entr'ouverte, me dit-elle. Je veillai jusqu'à l'aube pour m'assurer qu'il en était bien ainsi et que je lui avais obéi. Alors, ce que j'avais tant cherché entra par la porte. »

Attar

Abû Ya'qûb Yûsuf ibn al-Husaïn ar-Râzî

Ayant appris que Dhu'l-Nûn al-Misrî connaissait le Plus Grand Nom de Dieu, il fut rempli de désir et se rendit en Égypte. Arrivé à la mosquée de Dhu'l-Nûn, il prononça la formule de salut et s'assit. Dhu'l-Nûn lui rendit le salut. Pendant une année entière Yûssuf resta dans un coin écarté de la mosquée, n'osant questionner Dhu'l-Nûn. Au bout d'une année, Dhu'l-Nûn demanda : « D'où vient ce jeune homme ? » « De Rayy », répondit-il.

Pendant une autre année, Dhu'l-Nûn ne dit rien, et Yûssuf continua à occuper le même coin. A la fin de la seconde année, Dhu'l-Nûn demanda : « Pour quelle raison ce jeune homme est-il venu ? » « Pour te rendre visite », répondit-il.

Une nouvelle année, Dhu'l-Nûn resta silencieux. Puis il demanda : « Désire-t-il quelque chose ? ». « Je suis venu pour que tu m'enseignes le Plus Grand Nom », répondit Yûssuf.

Dhu'l-Nûn se tut une année encore. Puis il tendit à Yûssuf un récipient en bois recouvert : « Traverse le Nil. En un certain lieu, se trouve un vieillard. Remets-lui ce bol et rappelle-toi tout ce qu'il te dira. »

Yûssuf prit le bol et se mit en route. En chemin, une tentation s'empara de lui. « Qu'est-ce qui bouge dans ce bol ? » Il le découvrit. Une souris sauta et s'enfuit. Yûssuf fut rempli de désarroi. « Où dois-je aller ? Chez le vieillard, ou dois-je retourner auprès de Dhu'l-Nûn ? »

Finalement, il se rendit auprès du vieillard, emportant le bol vide. Quand le vieillard le vit, il sourit. « Tu lui as demandé quel était le Grand Nom de Dieu ? » « Oui » « Dhu'l-Nûn a vu ton impatience et t'a donné une souris, dit le vieillard. Dieu soit glorifié ! Tu ne peux prendre soin d'une souris. Comment garderas-tu le Plus Grand Nom ? »

Plein de honte, Yûssuf retourna à la mosquée de Dhu'l-Nûn. « Hier, j'ai demandé sept fois à Dieu la permission de t'enseigner le Plus Grand Nom, lui dit Dhu'l-Nûn. Dieu ne me l'a pas accordée, ce qui signifie que le temps n'est pas venu. Puis Dieu m'ordonna : « Mets-le à l'épreuve avec une souris. » Quand je l'ai fait, voilà ce qui est arrivé. Rentre à présent dans ta propre ville, jusqu'à ce que vienne le temps. »

'Attar

6. *L'amour des êtres*

Salomon et la fourmi amoureuse

Cheminant, magnifique et noble, Salomon passait en un lieu écarté devant une fourmilière¹. Toutes les fourmis s'avancèrent pour faire leur soumission ; l'espace d'une heure, il y en eut des milliers. Une seule ne s'empressa pas d'accourir, car elle avait devant son nid un monticule de sable dont elle comptait les grains un à un pour le faire disparaître. Salomon la fit appeler et dit : « O fourmi, tu n'as pas l'air d'avoir beaucoup d'endurance, ni de force ; et même avec la longévité de Noé et la patience de Job, tu ne pourrais mener à bien la tâche que tu as entreprise. Elle n'est pas à la mesure de ta force ; tu ne pourras jamais faire disparaître ce monticule de sable. » La fourmi, déliant sa langue, dit : « O grand roi, sur cette voie on ne peut avancer qu'avec magnanimité !

1. D'après les traditions islamiques, Salomon comprenait le langage des fourmis, et celles-ci reconnaissaient sa station de prophète (voir *Qor'ân*, XXVII, 18 et 19). Note du traducteur.

Une fourmi s'est dérobée à ma vue après m'avoir prise au piège de son amour, »
 me disant : « Si tu détruis ce tas de sable et en débarrasses le chemin, je ferai disparaître le grand obstacle qui nous sépare, et accepterai ta compagnie. »
 Alors, je me suis appliquée à cette tâche, ne pensant à rien d'autre qu'à déplacer le sable.
 Si je le fais disparaître, je pourrai aspirer à l'union avec mon aimée.
 Et si je dois perdre la vie dans l'accomplissement de cette œuvre, je n'aurai été ni vantarde, ni menteuse. »
 Ami, apprends d'une fourmi ce qu'est la force de l'amour; apprends d'un aveugle le secret de la vision.
 Bien que la fourmi soit vouée à l'infortune, elle est un serviteur sur la voie ². 'Attar

La femme et le chien

Le Prophète dit : « Il était une femme aux mœurs dépravées, pécheresse impudique, souillée.
 Un jour qu'elle traversait la campagne, elle aperçut sur son chemin un puits
 au bord duquel un chien haletait de soif, la langue pendante; en toute tendresse, elle renonça à ce qu'elle avait à faire. Faisant de sa chaussure un seau, de son manteau une corde, elle puisa de l'eau et donna à boire au chien. Pour ce bienfait, Dieu l'exalta dans les deux mondes.
 La nuit de mon ascension, je la vis, belle comme la lune, habitant le paradis. »
 Une femme dépravée reçut de Dieu une aussi grande récompense pour avoir donné à boire à un chien.
 Toi, si tu consoles un instant le cœur d'autrui, ta récompense sera plus grande que les deux mondes ³. 'Attar

2. 'Attar : *Le Livre divin*, traduction de Fuâd Rouhani, Paris, 1961, Albin Michel éd., p. 92-93.

3. *Ibid.*, p. 426.

Le sage de Gorgan et la chatte

Le sage de Gorgan, incarnation du dévouement et pôle à son époque de la connaissance ésotérique, avait dans son monastère une chatte qu'il voyait chaque jour.
 On lui avait confectionné des chaussons de cuir afin de protéger ses pattes pour qu'au cours de ses va-et-vient elle ne les salit pas. Tantôt elle allait près du sage, tantôt elle se pelotonnait sur le tapis de prière.
 Lorsqu'elle y était restée une heure, elle se mettait à miauler, appelant le domestique pour qu'il lui mette de ses mains les chaussons, et la laisse sortir.
 Elle allait souvent à la cuisine dont elle était une habituée; là, on ne lui cachait pas la viande, car elle ne déroba jamais rien de cru ou de cuit, mais se contentait de ce qu'on lui donnait.
 On lui faisait confiance à la table comme partout dans le monastère, car on ne l'avait jamais vue voler quoi que ce fût.
 Or, une fois, à la tombée de la nuit, dans la cuisine, elle déroba furtivement un morceau de viande dans la casserole.
 Le domestique la chercha et la châtia, lui tirant fort les oreilles.
 Vexée, elle cessa d'aller auprès du sage, et se mit à bouder dans un coin.
 Le sage demanda de ses nouvelles au domestique qui raconta ce qui s'était passé.
 Le maître alors l'appela et lui dit : « Pourquoi as-tu fait une chose pareille ? »
 La chatte qui avait mis bas s'en fut et ramena à trois reprises un petit chat, elle déposa les chatons aux pieds du sage, puis se réfugia, triste, dans un arbre.
 Boudant le domestique, le regard menaçant, elle s'installa

sur une branche, ouvrit tout grand ses yeux et garda le silence.

Le sage, voyant cela, morigéna le domestique. Il manifesta son étonnement et s'adressa à ses gens en ces termes : « Le délit de cette chatte est excusable, car elle ne l'a pas commis en songeant à elle-même.

Son geste ne fut pas insolent, mais dicté par la nécessité, et pour celui qui est dans le besoin, ce qui était interdit devient tout à coup légitime.

Pour nourrir ses petits, tout être, même plus faible qu'une araignée, arracherait un morceau à la gueule du lion.

La conduite de cette chatte n'a rien de surprenant, car l'amour maternel est une chose prodigieuse.

Tant que tu n'auras pas d'enfant, tu ne comprendras pas ce que peut être cette sollicitude. »

Puis le sage dit au domestique : « Cette pauvre bête privée de la parole a sûrement beaucoup souffert ;

si elle s'est mise sur cette branche, c'est qu'elle est fâchée contre toi. Demande-lui pardon, et sa colère passera. »

Le domestique enleva son turban, puis devant la chatte implora pardon.

Son repentir resta cependant sans effet, et la chatte ne daigna pas le regarder.

Finalement le sage intervint et, en lui parlant doucement, la pria de quitter sa branche.

La chatte descendit aussitôt et se roula aux pieds du sage. Une clameur s'éleva de l'assemblée. De chaque cœur, une flamme jaillit comme d'une chandelle...

Tous donnèrent raison à la pauvre bête et s'associèrent à la gratitude de cet être doux.

Même si tu as des liens à remplir cent mondes, jamais ils n'égaleront celui d'un seul enfant.

Le seul qui soit au-dessus cet attachement pour l'enfant, c'est Dieu le Pur, l'Incomparable ⁴. 'Attar

La mort physique
et la « mort » mystique / *fanâ'*

4. 'Attar : *Le Livre divin*, traduction de Fuâd Rouhani, Paris, 1961, Albin Michel éd., p. 101-103.

« A Dieu est le retour », « Il fait sortir le vivant du mort ». « Il vous fera mourir puis Il vous ressuscitera et vous serez ramenés à Lui ¹ », *comme Il fait* « revivre » la terre « morte ». « Il ne convient pas de dire de ceux qui sont morts en témoignant de Lui : « Ils sont morts. » Non ! Ils sont vivants ². » *La récompense suprême du juste à qui Allah dira : « O toi ! âme apaisée ! retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée ³ » ce sera la vision béatifique : « Nul ne sera récompensé auprès de Dieu par un bienfait sinon celui qui aura uniquement recherché la Face de son Seigneur, le Très-Haut : son désir sera bientôt comblé ⁴. »*

Comment le soufi n'aspirerait-il pas à la rencontre avec le divin Bien-Aimé qu'il a désirée toute sa vie ? « Quand, entre l'amant et l'aimé il n'y a plus qu'une chemise de crin, disait l'un d'eux sur son lit d'agonie, ne voulez-vous pas que la lumière s'unisse à la Lumière ⁵ ? » « Pour celui qui pendant

1. *Qor'ân*, III, 14; XXIX, 57, etc. / *Qor'ân*, VI, 95 / *Qor'ân*, II, 28.

2. *Qor'ân*, II, 154; cf. III, 169.

3. *Qor'ân*, LXXXIX, 27-28.

4. *Qor'ân*, XCII, 19-21.

5. Rûmî, voir *Mystique et poésie en Islam*, p. 23.

sa vie a aimé Dieu et Lui seulement, dit *Ghazâlî*, le tombeau devient un jardin du paradis et la mort hâte sa rencontre du Bien-Aimé, les liens du monde ayant été coupés⁶. »

Le Prophète a dit : « Mourez avant de mourir. » Cette parole, méditée par tous les mystiques de l'Islam, peut être comprise sous divers éclairages : il convient de mourir à soi-même : l'âme apaisée — *nafs mutma'innah* — que Dieu accueillera, c'est cette âme qui a su renoncer à son humanité propre — *fanâ 'ul-bashariyah* —, à ses attributs mêmes — *fanâ' us-sifât*. Le degré suivant consistera à se perdre en celui qui aux yeux du disciple épiphanise le divin et transcende sa personnalité étroite : son maître. C'est le *fanâ'* fil *sheikh*. Enfin, la dernière étape sera celle où les attributs individuels sont anéantis dans les attributs de Dieu « comme la flamme d'une bougie en présence du soleil ». Pour celui qui est ainsi « mort avant de mourir », que peut représenter la mort physique, sinon l'union permanente — *baqâ'* — avec l'Absolu ?

La mort, ce sera donc le soulèvement des voiles qui cachent la Réalité ultime. Le sommeil, « frère de la mort » avait déjà pu faire pressentir à l'âme qu'au-delà de la réalité apparente des choses existait une autre vie. Une célèbre tradition prophétique dit aussi que l'existence est comparable au sommeil, et que la mort est un éveil. Le *Qor'ân* n'a-t-il pas dit : « Dieu accueille les âmes au moment de leur mort ; Il reçoit aussi celles qui dorment, sans être mortes⁷ ? » Jusqu'à ce qu'Il accueille les élus dans sa « maison de la paix » — *dâr as-salâm* — : « Entrez ici en paix : voici le Jour de l'éternité⁸. »

6. *Ihyâ*, III, 192 (*Dhamm ad-dunyâ*, bayân 4).

7. *Qor'ân*, XXXIX, 42.

8. *Qor'ân*, L, 34.

L'ange du sommeil

Au moment de la prière du soir, quand le soleil se couche, la voie des sens se ferme, la voie de l'invisible s'entr'ouvre. L'ange du sommeil conduit les âmes jusqu'au seuil à la façon d'un berger qui veille sur son troupeau.

Dans l'au-delà de l'espace, au sein de la prairie spirituelle, quelles étranges cités, quels étranges jardins il leur fait apercevoir ;

l'âme contemple mille formes et visages merveilleux quand le sommeil efface d'elle l'empreinte de ce monde.

On dirait que l'âme a toujours habité ce pays.

Elle ne se souvient pas d'ici-bas et n'en éprouve pas de tristesse.

De toutes les choses matérielles pour lesquelles elle tremblait, elle s'est détachée de telle sorte que nul souci sur elle n'a plus de prise⁹.

Rûmî

L'appel de la mort

Debout, amis, partons. Il est temps de quitter ce monde. Le tambour résonne du ciel, voici qu'il nous appelle.

Vois : le chamelier s'est levé, il a préparé la caravane et veut s'en aller. O voyageurs, pourquoi dormir ?

Devant nous, derrière nous, s'élèvent le tintement des clochettes, le tumulte du départ.

A chaque instant, une âme, un esprit s'envole, là où n'est plus de lieu.

De ces lumières stellaires, de ces voûtes bleues du ciel, sont apparues des figures mystérieuses, qui révèlent des choses secrètes.

Un lourd sommeil est tombé sur toi des sphères tournoyantes :

9. *Rûmî : Odes Mystiques*, traduction d'Éva de Vitray-Meyerovitch et M. Mokri, Paris, 1973, Klincksieck éd., p. 271.

prends garde à cette vie si légère, méfie-toi de ce sommeil si lourd.

Ame, cherche le Bien-Aimé, ami, cherche l'Ami.

O veilleur, sois sur tes gardes : il ne sied pas au veilleur de dormir ¹⁰.

Rûmî

Après la mort, la vie

« *Toute chose est périssante, sauf la face de Dieu* » (Qor'ân, XXVIII, 88). Toutes choses s'anéantiront et seront détruites. Les âmes pures des anges, les cieus, la terre, l'empyrée, le trône céleste, la tablette et le calame, et le reste. Mais la mort du croyant, bien qu'elle soit en apparence une mort et un anéantissement, on ne l'appelle pas mort. Car le bien qui existait en lui et qui semblait détruit et anéanti, en réalité est multiplié par mille. Sa mort n'est pas vraiment une mort. Car, lorsqu'il meurt, il devient mille fois plus grand. C'est comme le grain de blé ou le noyau de l'arbre qu'on enfouit dans le sol. Cette graine éclate dans la terre et est détruite. Elle pourrit et s'anéantit totalement. Quand on soufflera dans la trompette du printemps, toutes les semences revivront; cela montre qu'en réalité elles n'étaient pas anéanties : elles étaient, au contraire, cent mille fois accrues. En vérité, cette graine n'était pas morte.

Quelle graine n'était enfouie dans la terre qui n'en a surgi ? Pourquoi doutes-tu de la semence de l'homme ?

La mort consiste en ce qu'une graine amère ou une épine piquante, qui s'écrie à chaque instant : « Puissé-je ne pas exister et ne pas être venue en ce monde ! » devient, quand elle meurt et s'anéantit, cent mille fois plus laide. On appelle une telle mort une mort véritable. Cet état est pire que la mort. Car il y a beaucoup d'hommes qui, au sein des tortures et des peines, souhaitent mourir. Et l'impie, lui aussi, quand

il voit sa propre laideur, s'écrie : « *Hélas pour moi ! Si je pouvais être poussière !* » (Qor'ân, LXXVIII, 40)...

Quant à la mort des croyants, des hommes de bien et des saints, bien qu'elle soit mort, elle n'est pas mort, mais vie.

« *Ne considère pas comme morts ceux qui ont été tués dans le sentier de Dieu. Ils sont vivants, au contraire, auprès de leur Seigneur, et bien pourvus, se réjouissant de ce que Dieu leur donne.* » (Qor'ân, III, 169-170.) Le blé de leur existence est centuplé. Dieu le Très-Haut dit : « Toutes ces choses s'anéantissent, elles ne demeurent pas, que ce soit l'ange, la péri, le démon. Je reste, Moi, Seul ¹¹. »

Sultân Valad

Noces

Notre mort, c'est nos noces avec l'éternité.

Quel est son secret ? « *Dieu est Un.* »

Le soleil se divise en passant par les ouvertures de la maison ; quand ces ouvertures sont fermées, la multiplicité disparaît.

Cette multiplicité existe dans les grappes :

elle ne se trouve plus dans le suc qui sourd du raisin.

Pour celui qui est vivant dans la lumière de Dieu,

la mort de cette âme charnelle est un bienfait.

A son sujet, ne dis ni mal, ni bien,

car il est passé au-delà et du bien et du mal.

Attache tes regards sur Dieu, et ne parle pas de ce qui est invisible,

afin que dans ton regard Il mette un autre regard.

C'est la vision des yeux corporels qui constitue cette vision pour laquelle n'existe aucune chose invisible et secrète.

Mais quand le regard est tourné vers la lumière de Dieu, sous une telle lumière, quelle chose pourrait demeurer cachée ?

Bien que toutes les lumières émanent de la lumière divine, ne nomme pas toutes ces lumières « lumière de Dieu » ;

10. Rûmî : *Divân-e Shams-e Tabrizî*.

11. Sultân Valad : *Ma'ârif*, chapitre 5.

c'est la lumière éternelle qui est la lumière de Dieu; la lumière éphémère est l'attribut du corps et de la chair. C'est la lumière infernale qui luit dans les yeux des créatures, sauf pour celles dont c'est Dieu même qui oignit les yeux de kohl.

Son feu est devenu lumière pour Son ami, Abraham ; les yeux de l'intelligence sont ignorants comme ceux de l'âne.

O Dieu qui confères le don de la vision !

L'oiseau de la vision s'envole vers Toi avec les ailes du désir ¹².

Rûmî

La mort de Junayd

Lorsque sa mort fut proche, Junayd ordonna de dresser une table et d'apprêter un repas. « Je désire, dit-il, rendre l'âme tandis que mes compagnons mangent un bol de soupe. »

Quand il éprouva les premières douleurs de l'agonie, il demanda qu'on lui apportât de l'eau pour ses ablutions. Les ayant accomplies, il se prosterna en pleurant.

« O Maître, s'exclamèrent ses disciples, après tous ces services et cette soumission à Dieu, est-ce maintenant le moment de te prosterner ? »

« Jamais Junayd n'en eut davantage besoin qu'à présent », répondit-il.

Il se mit alors à réciter le *Qor'ân* sans s'interrompre.

« Eh! quoi, tu récites, le *Qor'ân* ? » demanda un disciple. « Qui plus que moi y a droit, alors qu'en cette heure le rouleau de ma vie sera déroulé, et que je verrai mes soixante-dix années d'obéissance et de service suspendus en l'air par un seul fil ? Puis viendra un vent qui le fera vaciller de-ci de-là, de telle sorte que je ne verrai pas si c'est un vent qui apporte la séparation ou l'union. A l'un de mes côtés s'étendra le sentier entre le ciel et l'enfer; de l'autre côté se tiendra l'ange

de la mort. Le Juge dont l'attribut est la justice sera là, m'attendant, immuable dans sa parfaite équité. Une route s'étend devant moi, et je ne sais par quelle route je serai emmené. »

Il récita le *Qor'ân* tout entier, puis encore soixante-dix versets de la sourate de la Vache. Les secondes douleurs de l'agonie s'emparèrent de lui. « Dis Allah », lui suggéra-t-on.

« Je n'ai pas oublié », répondit-il. Et il tint le rosaire de telle façon que quatre de ses doigts se refermaient sur lui, un restant libre. « Au Nom de Dieu, le Compatissant, le Miséricordieux » s'écria-t-il. Et, fermant les yeux, il rendit l'âme.

Quand vint le temps de laver son corps, celui qui effectuait le rite voulut lui laver les yeux avec de l'eau. Une voix vint du ciel : « Éloigne ta main des yeux de Mon ami. Ses yeux se sont fermés sur Mon Nom, et ne se rouvriront qu'au moment de Me rencontrer. » Le laveur tenta alors d'ouvrir les doigts de Junayd. La voix cria : « Le doigt qui s'est refermé sur Mon Nom ne sera ouvert que par Mon ordre. »

Lorsqu'on plaça son corps sur la civière, une colombe blanche se percha sur un coin. On s'efforça en vain de la chasser. A la fin, la colombe s'écria : « Ne vous occupez pas de moi. Mes serres ont été fixées à ce coin de la civière par le clou de l'Amour. C'est pourquoi je suis perchée ici. Ne vous souciez pas; aujourd'hui, ce sont les chérubins qui prendront soin de son corps. Sans vos cris, son corps se serait envolé avec nous dans les cieux comme un blanc faucon. » *'Attar* ¹³

La mort de notre Seigneur

Mûsâ / Moïse

Notre Seigneur Mûsâ adorait Dieu dans son ermitage. Allah! Allah!

Il partit pour aller revivifier le lien qui l'unissait à sa mère. Allah! Allah!

12. Rûmî : *Odes Mystiques*, traduction d'Éva de Vitray-Meyerovitch et M. Mokri, Paris, 1973, Klincksieck éd., ode 833, p. 231.

13. *'Attar : Le Mémorial des Saints*, traduit par Éva de Vitray-Meyerovitch. Voir le présent ouvrage, note 3, p. 211.

Passant au bord de la montagne, il trouva des anges qui creusaient une tombe. Allah! Allah!
 Il leur dit : « Pour qui est cette tombe ? » Allah! Allah!
 Ils lui dirent : « Pour celui qui, l'ayant mesurée, l'aura trouvée à sa taille. » Allah! Allah!
 Notre seigneur Mûsâ la mesura et la trouva à sa taille. Allah! Allah!
 Il leur dit (aux anges) : « Attendez que j'aie pris congé de ma mère. » Allah! Allah!
 Et il partit d'une marche pressée et heurta (la porte de sa mère) d'un coup violent. Allah! Allah!
 Elle leur dit (aux gens de la maison) : « Enlevez-moi ce démon. » Allah! Allah!
 Il lui dit : « Mère, je ne suis pas un démon. Allah! Allah!
 Je suis ton fils Mûsâ bin 'Imrân. Allah! Allah!
 O ma mère! Je suis venu prendre congé de toi. » Allah! Allah!
 Elle lui dit : « Attends que je pétrisse pour toi des provisions de route. » Allah! Allah!
 Il lui dit : « Mon voyage est sans retour. » Allah! Allah!
 Elle lui dit : « Va prendre congé de ta sœur. » Allah! Allah!
 Et il partit d'une marche pressée. Allah! Allah!
 Et heurta (la porte de sa sœur) d'un coup violent. Allah! Allah!

La même scène qu'avec sa mère se répète avec sa sœur, puis sa femme. A cette dernière aussi il déclare : « Mon voyage est sans retour » et s'en va. Le récit continue :

Et il trouva les anges au bord de la tombe. Allah! Allah!
 Il les salua et prit congé d'eux. Allah! Allah!
 Puis il fit ses ablutions rituelles et une « raka'a ». Allah! Allah!
 Il (l'ange de la mort) lui dit : « Sidi Mûsâ, par où (quelle partie du corps) vais-je commencer ? » Allah! Allah!
 Il lui dit : « Est-ce que je vais commencer par tes pieds ? » Allah! Allah!
 Il lui dit : « Tes pieds entraient dans la maison de Dieu. » Allah! Allah!
 Il lui dit : « Est-ce que je vais commencer par ton ventre ? » Allah! Allah!

Il lui dit : « Ton ventre, dedans il y a de la nourriture de Dieu (la manne) » Allah! Allah!
 Il lui dit : « Est-ce que je vais commencer par ta poitrine ? » Allah! Allah!
 Il lui dit : « Ta poitrine contient la parole de Dieu. » Allah! Allah!
 Il lui dit : « Est-ce que je vais commencer par tes oreilles ? » Allah! Allah!
 Il lui dit : « Tes oreilles ont entendu la parole de Dieu. » Allah! Allah!
 Il lui dit : « Est-ce que je vais commencer par tes yeux ? » Allah! Allah!
 Il lui dit : « Tes yeux ont vu le livre de Dieu » Allah! Allah!
 Il lui dit : « Est-ce que je vais commencer par ta bouche ? » Allah! Allah!
 Il lui dit : « Ta bouche récitait les paroles de Dieu. » Allah! Allah!
 Il lui dit : « Est-ce que je vais commencer par tes mains ? » Allah! Allah!
 Il lui dit : « Tes mains ont soulevé le livre de Dieu » Allah! Allah!
 Il lui dit : « Sidi Mûsâ, comment vais-je faire ? » Allah! Allah!
 (Alors) Sidi Mûsâ prit place dans ce qui était à sa mesure (sa tombe) et se prosterna devant Dieu. Allah! Allah!
 Puis il fit ses ablutions et une prière de deux *raka'ât*. Allah! Allah!
 Alors, (les anges) lui remirent de la part de Dieu une pomme (du paradis). Allah! Allah!
 Sidi Mûsâ, en humant le parfum et (son âme) s'élança vers Dieu ¹⁴. Allah! Allah!

14. Selon la croyance populaire musulmane, ainsi que le signale justement la traductrice de ce poème, Azraël, l'ange de la mort, est envoyé par Dieu auprès des mourants. Il a pour mission de séparer doucement l'âme du corps, une partie du corps après l'autre. Si le mourant résiste à l'ange, celui-ci remonte vers Dieu qui lui remet une pomme du paradis à titre de garantie de sa mission : « Dans le poème marocain, c'est seulement lorsque l'ange de la mort, impressionné par les mérites du grand prophète lié à Dieu en toute sa personne, se sent dans l'incapacité d'accomplir sa mission, qu'une pomme paradisiaque dont le parfum libérera son âme est envoyée par Dieu à son illustre serviteur dont l'heure est venue. »

Et les anges recouvrirent de terre (son corps). Allah! Allah!
Puis ils se prosternèrent devant (sa tombe) et s'élevèrent
vers Dieu. Allah! Allah!

Tout étranger revient vers sa patrie. Allah! Allah! ¹⁵

Poème marocain

Chant de mort ¹⁶

Je Te crie : deuil! pour les âmes, dont le témoin (temporaire = moi-même) s'en va, dans l'au-delà du lieu, rejoindre le Témoin même de l'Éternel!

Je Te crie : deuil! pour les cœurs, si longtemps arrosés, en vain, des nuées de la révélation, où s'amasse en océans la sagesse!

Je Te crie : deuil! pour la Parole de Dieu, depuis le temps qu'elle se meurt, son souvenir n'est plus que néant dans notre imagination!

Je Te crie : deuil! pour des démonstrations (inspirées), devant qui cèdent tous les discours d'orateurs, en fait de dialectique.

Je Te crie : deuil! pour les allusions convergentes insinuées par les intelligences; d'elles toutes rien ne subsiste (dans les livres) que des ruines.

Je Te crie : deuil! au nom de Ton amour, pour les vertus (les cœurs) de la troupe, de ceux dont les montures furent dressées à obéir.

Eux tous sont déjà passés, (traversant le désert, sans y laisser) ni puits ni trace, passés comme la tribu d'Ad et la cité, regrettée d'eux, d'Iram!

Et derrière eux, la foule abandonnée divague à tâtons, plus aveugle que les bêtes, plus aveugle même qu'un troupeau de chamelles.

Hallâj

15. Poème anonyme en dialecte marocain, recueilli et transcrit par Jeanne Jouin, *Bulletin du CNRS « Littérature orale arabo-berbère »*, Paris, 1971-1972, p. 153 et suiv.

16. Récité par Hallâj la nuit qui précéda son supplice. Hallâj : *Diwân*, traduction de Louis Massignon, Paris, 1955, Cahiers du Sud éd., p. 14-15.

Vision de Dieu

Dans le marché et dans le cloître — je n'ai vu que Dieu Seul.
Dans la vallée et la montagne — je n'ai vu que Dieu Seul.
C'est Lui que je vis souvent près de moi dans les tribulations;
dans la prospérité et la fortune — je n'ai vu que Dieu Seul.
Dans la prière et le jeûne, dans la louange et la contemplation,
dans la religion du Prophète — je n'ai vu que Dieu Seul.
Ni l'âme ni le corps, ni l'accident ou la substance,
ni les qualités ni les causes — je n'ai vu que Dieu Seul.
J'ai ouvert les yeux, et par la lumière de Sa face autour de moi
dans tout ce que j'aperçus — je n'ai vu que Dieu Seul.
Comme une chandelle, je fondais dans Son feu :
parmi les flammes étincelantes — je n'ai vu que Dieu Seul.
Avec mon propre regard, je me vis moi-même très clairement,
mais quand je me vis avec le regard de Dieu — je n'ai vu
que Dieu Seul.
Je m'évanouis dans le néant, je disparus,
et voici que j'étais devenu le Vivant — je n'ai vu que Dieu
Seul ¹⁷.

Bâbâkûhî

La mort mystique

Ainsi que le dit sheikh Muḡī ud-Dīn ibn ul-'Arabī : « La connaissance — *ma'rifat* — est un voile qui Le cache, et si ce n'était l'existence des deux mondes, l'essence serait manifeste. »

Étant donné que la recherche et la connaissance et l'amour passionné et l'attachement appartiennent tous à la nature de la créature, quand elles sont toutes absentes d'elle, alors il (l'homme) est annihilé. Étant donné que son essence et ses qualités sont des attributs qui ne se rapportent qu'au Dieu Très-Haut et exalté, quand la créature est annihilée, sa qualité

17. Bâbâkûhî de Shirâz, traduction anglaise de R.A. Nicholson : *The Mystics of Islam*, Londres, 1963, Routledge and Kegan Paul Ltd, p. 59.

de serviteur, comme la vague, retourne à la mer. C'est là la signification de « Retourne à ton Dieu! » — *irji't ilâ rabbikê* (*Qor'ân*, LXXXIX, 28); et aussi celle de « En vérité, nous venons de Dieu et nous retournerons sûrement à Lui » — *innâ li'Llâhi wa innâ ilayhi râji'ûn* — (*Qor'ân*, II, 156) et le sens de « toute chose est périssante sauf Son visage » — *kullu shay'in hâlikun illâ wajhahu* — (*Qor'ân*, XXVIII, 88); et la signification de — *kullu man 'alayhâ fânin wa yabqâ wajhu rabbika dhû'l jalâli wa'l-ikrâm* — (*Qor'ân*, LV, 26-27), c'est-à-dire : « Toute chose qui s'y trouve périt, et il reste l'essence de ton Seigneur, le Seigneur de Majesté et d'Honneur » — est aussi cela.

Si l'on est encore conscient de ses propres sentiments, pensées et sensations, on se trouve encore dans l'état de dualité, de la même façon que la contemplation implique la dualité : quand il y a encore quelqu'un qui contemple, ce qui est contemplé doit exister; de même, le sentiment implique la chose sentie et la personne qui sent; et le penseur implique la chose qui est pensée. Tout cela se rapporte à une créature dans l'état de dualité, comme la vague en tant que vague, et la mer en tant que mer, la vague n'étant pas encore fusionnée avec la mer; quand la vague et la mer sont devenues une, il n'y a pas de « rencontre » ni de « vision ». C'est là ce que signifie l'expression : « Quand la pauvreté est parfaite, c'est Dieu en vérité » et « Celui qui se trouve dans l'état de pauvreté n'a pas besoin de Dieu. » Ce qui est indiqué ici n'est rien d'autre que l'annihilation de l'état même de l'annihilation. Mais si l'on est dans l'état d'annihilation et que l'on en soit conscient, alors on n'est pas encore annihilé, car on est encore conscient de sa propre annihilation. Dans ce cas, on se trouve encore sous l'empire de la dualité ¹⁸.

Hamzah Fansûrî

18. Hamzah Fansûrî : *Sharâb ul-'Ashiqîn* (Le vin des amoureux); traduction anglaise de Syed Muhammad Naguib al-Attas : *The Mysticism of Hamzah Fansûrî*, p. 470-472, Singapour, 1963.

Les trois sortes de *fanâ'*

1. Quand l'essence de la créature — *dhât-i 'abd* — s'évanouit — *fânî shavad* — dans l'essence de Dieu — *dhât-i Haqq* — et cesse d'exister, comme une goutte d'eau perd son individualité — *ta'ayyun* — dans l'océan. Ce *fanâ'* se produit lorsque Se manifeste l'essence divine.

2. Quand les attributs de la créature — *sifât-i 'abd* — s'évanouissent dans les attributs de Dieu — *sifât-Haqq* — : alors ses attributs humains sont remplacés par les attributs divins, et Dieu devient son oreille et son œil.

3. Quand l'essence de la créature disparaît — *makhfî shavad* — dans la lumière de l'essence divine, comme la disparition des étoiles dans la lumière du soleil, Sa qualité de créature — *khalqiyyah* — ne cesse pas d'exister, mais elle est dissimulée sous l'aspect de la créativité — *Haqqiyyah* — : le Seigneur — *Rabb* — est manifeste, et l'esclave — *'abd* — invisible ¹⁹.

Akbarâbâdî

La marche en Dieu

On demanda un jour au sayyid Burhân ud-Dîn Tirmidhî : « La Voie de Dieu comporte-t-elle une limite ? » — « La Voie, répondit le sayyid, a une limite, mais le relais n'en a pas, car la marche est de deux sortes : la marche vers Dieu et la marche en Dieu; la première a une limite, car c'est passer au-delà de l'existence et de ce monde vil d'ici bas, c'est être délivré de sa personnalité; tout cela a une fin et une limite. Mais quand vous avez atteint Dieu, c'est marcher dans la science et la connaissance de l'Être Suprême, et celles-ci sont sans bornes : jusqu'au bord de la mer, il y a des traces de pas, mais ensuite les marques de pas se perdent dans l'océan. Les stations de la terre ferme, par précaution divine, ce sont les villages, les

19. Wali Muhammad Akbarâbâdî : *Sharh-i Mathnavi-y Mawlânâ-y Rûmî* (Commentaire du *Mathnavi*).

demeures, les caravansérails. Mais les stations de la mer, lorsque s'élèvent les vagues, n'ont ni sol, ni toit pour abriter le voyageur. Ces relais de l'océan n'ont pas de gibbosité visible, ces stations n'ont ni marque, ni nom ²⁰. » *Aflakî*

L'unité divine / *tawhîd*
et l'unicité de l'être / *wahdat al-wujûd*

20. Aflakî : *Manâkib ul-'Arifîn*, p. 56-57.

« Lâ ilâha illa'Llâh » (*Il n'y a pas de dieu, si ce n'est Dieu*) : c'est le fondement doctrinal de l'Islam, que les soufis interprètent, en lui donnant son sens le plus profond, par : « Il n'y a pas de réalité, si ce n'est la Réalité. » Dieu seul est absolument réel. L'Unité de Dieu, dont la seule affirmation constitue la profession de foi musulmane — la shahâda, qui fait de l'homme le « témoin » de Dieu (c'est le sens même de shahâda, témoignage) — implique, non pas seulement qu'il ne peut y avoir de polythéisme, ce que bien entendu toutes les grandes religions proclament, mais encore qu'en un certain sens, Dieu Seul est. Le Qor'ân déclare : « Il est le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur ¹ ». « Où que vous vous tourniez, là est la face de Dieu ². » « Dieu est Unique, Il n'a pas d'associés ³. » « Toute chose périt sauf Sa Face ⁴. » « Tout passe et il ne reste que la face de ton Seigneur ⁵. »

La Réalité divine échappe à toute catégorie : on a vu que la shahâda comporte une négation : « Il n'y a pas de divinité »

1. Qor'ân, LVII, 3.

2. Qor'ân, II, 115.

3. Qor'ân, VI, 163; XVII, 111; XVIII, 26; XXV, 2.

4. Qor'ân, XXVIII, 88.

5. Qor'ân, LV, 26-27.

(ou de réalité), à laquelle fait équilibre une affirmation : « Si ce n'est la Divinité » : car nulle « définition » ne peut être donnée de l'Inconnaissable. Comme le dit avec force Ibn ul-'Arabî : « Personne ne Le saisit, sauf Lui-même. Personne ne Le connaît, sauf Lui-même... Il Se connaît par Lui-même... Autre-que-Lui ne peut Le saisir. Son impénétrable voile est Sa propre unicité. Autre-que-Lui ne Le dissimule pas. Son voile est Son existence même. Il est voilé par Son unicité d'une façon inexplicable... Autre-que-Lui n'a pas d'existence et ne peut donc s'anéantir ⁶... » Rien ne peut donc être dit de Dieu, ni même imaginé. Hallâj allait jusqu'à dire : « Qui prétend affirmer l'Unité de Dieu Lui donne par là même un associé. » Ou comme le dit encore Dhû 'l-Nûn al-Misrî : « Quelque idée que vous vous fassiez de Dieu en votre esprit, Il est différent d'elle ⁷. »

Pour les soufis, la transcendance et l'immanence ne s'excluent pas : elles sont des aspects complémentaires de la même Réalité. Ainsi, est-Il à la fois le « Tout-Autre », et Celui qui « Se glisse entre l'homme et son propre cœur ⁸ », Qui en est « plus proche que sa veine jugulaire ⁹. » « L'unicité de l'être », c'est donc l'omniprésence de l'Unique Réalité : « Quand le secret d'un seul atome d'entre les atomes est clair, le secret de toutes les choses créées, extérieures et intérieures, est clair, et tu ne vois plus rien en ce monde et en l'autre : que Dieu ¹⁰. »

De cette doctrine va découler l'universalisme de l'Islam, dont tout syncrétisme réducteur n'est que caricature. Il convient de noter que l'Islam est la seule religion qui ne se désigne ni par le nom de son fondateur, ni par celui du pays où elle a pris naissance. Le mot Islam ne veut rien dire d'autre que « se remettre à Dieu », c'est-à-dire à l'Absolu reconnu comme tel, et, ce faisant, se conformer à la loi de son être. C'est ainsi qu'en des termes qui peuvent paraître un paradoxe, mais sont profondément exacts selon cette vision, un théologien musulman moderne a pu écrire

que « la lune, le soleil, les planètes, les arbres, l'air, l'eau, la chaleur, les minéraux, les animaux étaient « musulmans » puisqu'ils obéissent aux normes divines ¹¹. » Et puisqu'il ne peut y avoir qu'une seule Vérité, et non « des » vérités, il ne peut y avoir qu'une seule Révélation si Dieu a choisi de Se révéler, et donc un seul message, valable pour toute l'humanité. Ce sont les hommes qui l'ont tantôt élaboré, tantôt déformé, d'où les divergences entre les diverses approches du divin : l'Occident ne sait guère que, pour se déclarer musulman, il faut reconnaître les autres Écritures sacrées : Torah, Évangiles et, d'une manière générale tout ce que les « envoyés de Dieu » ont apporté aux différents peuples de la terre, (dans la mesure, bien entendu où elles ne viennent pas contredire l'essence immuable de ce Message). Le Qor'ân n'est lui-même considéré que comme un « Rappel » de cet unique donné révélé.

Les soufis ne se contentent pas de « croire » à cela : tout musulman le fait. Ils en vivent, sur tous les plans, du plus sublime au plus familier. La communauté musulmane toute entière n'est que le reflet dans la société des hommes de cette unicité. Et ils se plaisent à citer ce mot d'un des compagnons du Prophète, Abû 'Uбайдah, mort en 639 : « Je n'ai jamais considéré une seule chose sans que Dieu fût plus proche de moi que cette chose ¹². »

6. *Risâlatu'l-Ahadiyyah* (Traité de l'Unité), attribué à Ibn ul-'Arabî, traduit en français par 'Abd al-Hâdî dans *Le Voile d'Isis*, Paris 1923, p. 13-14.

7. Cité dans *Mathnawî*, vol. 7, p. 103.

8. *Qor'ân*, VIII, 24.

9. *Qor'ân*, LVI, 85.

10. *Risâlatu'l-Ahadiyyah* (Traité de l'Unité), *op. cit.*

11. Abû A'la Maudoudî : *Risâla-e dîniyat*; traduction française : *Comprendre l'Islam* Paris, 1973; traduction anglaise : *Towards Understanding Islam*.

12. Cité par Al-Kharrâz, dans son *Livre de la Vérité*, traduction anglaise : Arberry p. 48.

L'unité de Dieu

Dis :
« Lui, Dieu est Un !

Dieu!...
L'Impénétrable !

Il n'engendre pas;
Il n'est pas engendré;
nul n'est égal à Lui ¹³! »

Qor'ân

Le mystère de l'unité

Sache que l'Essence de Dieu le Suprême est le mystère — *ghayb* — de l'unité — *al-ahadiyah* — que tout symbole exprime sous un certain rapport, sans qu'il puisse L'exprimer sous beaucoup d'autres rapports. On ne La conçoit donc pas par quelque idée rationnelle, pas plus qu'on ne La comprend par quelque allusion — *ishâra* — conventionnelle; car on ne comprend une chose qu'en vertu d'une relation, qui lui assigne une position, ou par une négation, donc par son contraire; or, il n'y a, dans toute l'existence, aucune relation qui « situe » l'Essence, ni aucune assignation qui s'applique à Elle, donc rien qui puisse La nier et rien qui Lui soit contraire. Elle est, pour le langage, comme si Elle n'existait pas, et sous ce rapport Elle Se refuse à l'entendement humain. Celui qui parle devient muet devant l'Essence divine, et celui qui est agité devient immobile; celui qui voit est ébloui. Elle est trop noble pour être conçue par les intelligences... Elle est trop élevée pour que les pensées La saisissent. Son fond primordial — *kunh* — n'est atteint par aucune sentence de la

13. Qor'ân : sourate CXII, 1-3, traduction de Denise Masson, Paris, 1967, Gallimard éd.

science, ni par aucun silence qui La tait; aucune limite, aussi fine et incommensurable soit-elle, ne L'embrasse ¹⁴. Jili

L'Être Essentiel

La « Réalité des réalités », qui est l'Être divin essentiel, le plus exalté, est la Réalité de toutes choses. Il est Un en Lui-même et « unique » de telle sorte que la pluralité ne peut pénétrer en Lui; mais par Ses multiples révélations et nombreuses manifestations phénoménales, Il est parfois présenté sous la forme d'entités substantielles indépendantes — *Haqâiq-i Jauhariya matbû'a* — et à d'autres moments sous la forme d'entités accidentelles et dépendantes — *Haqâiq-i araziya i tâbi'a*. En conséquence, l'Être Essentiel et Un apparaît comme multiple en raison des nombreuses qualités de ces substances et accidents, bien qu'en fait Il est « Un » et n'est en aucune manière susceptible de multiplicité ou de pluralité.

Supprime les mots « ceci » et « cela »;
la qualité implique la différence et l'hostilité.
Dans tout cet univers plein de beauté et sans imperfection,
ne voie qu'une seule substance et qu'une seule Essence.

Cette Essence unique sous son aspect absolu, dénuée de tous phénomènes, toutes limitations, toute multiplicité, est la « Réalité ». Par ailleurs, la multiplicité par laquelle Dieu Se manifeste quand Il se revêt des phénomènes, fait qu'Il est tout l'univers créé. C'est pourquoi l'univers est l'expression extérieure et visible de la « Réalité », et la « Réalité » est la réalité intérieure et invisible de l'univers. Avant d'être manifesté à la vue extérieure, l'univers était identique à la « Réalité »; et la « Réalité », après cette manifestation, est identique à l'univers. Bien plus : il n'y a, en réalité, qu'Un Seul Être réel; son occultation et Sa manifestation, Son antériorité et

14. Jili : *Al-Insân al-Kâmil*, traduction française : *De l'Homme universel*, par Titus Burekhardt, Lyon, 1953, Derain éd., p. 26. Réimpression : Paris, 1975, Dervy-Livres éd.

Sa postériorité, ne sont que Ses relations et Ses aspects. « *Il est le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur* » (*Qor'ân*, LVII, 3).

L'univers, avec toutes ses parties, n'est rien d'autre qu'un certain nombre d'accidents, changeant sans cesse et étant renouvelés à chaque souffle, et reliés en une substance unique, et disparaissant à chaque instant pour être remplacés par une série semblable. C'est à cause de cette rapide succession que le spectateur est amené faussement à croire que l'univers possède une existence permanente. Les '*asharites*'¹⁵ eux-mêmes le reconnaissent lorsqu'ils expliquent que la succession d'accidents dans leurs substances implique une substitution continue d'accidents, de telle manière que les substances ne sont jamais laissées totalement dénuées d'accidents semblables à ceux qui les ont précédés. En conséquence de quoi, le spectateur est conduit à croire, de façon erronée, que l'univers est quelque chose de constant et d'unique.

L'océan ne diminue ni ne s'accroît.

Bien que les vagues à jamais s'enflent et s'écoulent ;
l'être de ce monde est une vague qui ne dure qu'un moment :
l'instant suivant elle doit disparaître.

Dans le monde, les hommes doués de compréhension peuvent
discerner

un fleuve dont les courants tournoient, bondissent,
bouillonnent.

et de la force à l'œuvre dans le flot
peuvent apprendre l'opération cachée de la « Vérité »...

Les philosophes dépourvus de raison considèrent
que ce monde n'est qu'une idée dans l'esprit ;
c'est une idée, il est vrai, mais ils ne savent pas voir
le Grand Idéaliste qui Se tient au-delà...

Les formes qui revêtent l'existence ne durent
qu'un moment, puis s'évanouissent l'instant d'après ;

15. Les théologiens les plus orthodoxes de l'Islam.

Le point subtil est prouvé par la parole :

« *Il crée chaque jour quelque chose de nouveau.* » (*Qor'ân*, LV, 29)

La clé de ce mystère est que la Majesté de la « Vérité » sublime possède des « noms » opposés les uns aux autres, dont les uns sont magnifiques et d'autres terribles¹⁶ ; et ces noms sont tous en opération continuelle, et nulle cessation de cette opération n'est possible pour aucun d'entre eux. Ainsi, quand l'une des substances contingentes, grâce à la conjoncture des conditions requises, et l'absence de conditions adverses, devient capable de recevoir l'Être Même, la miséricorde du Miséricordieux en prend possession, et l'Être Même y est infusé — *ifâzat* — ; et l'Être Même, ainsi extériorisé, par le fait d'être revêtu des effets et des propriétés de telles substances, Se présente sous la forme d'un phénomène particulier, et Se révèle sous l'aspect de ce phénomène. Ensuite, par l'opération de la terrible omnipotence qui exige l'annihilation de tous les phénomènes et de toute apparence de multiplicité, cette même substance est dépouillée de ces phénomènes. Au moment même où elle est ainsi dépouillée, cette substance est revêtue d'un autre phénomène particulier, ressemblant au précédent, par l'opération de la miséricorde du Miséricordieux. Le moment suivant, ce dernier phénomène est annihilé par l'opération de la terrible omnipotence, et un autre phénomène est constitué par la miséricorde du Miséricordieux ; et ainsi de suite, aussi longtemps que Dieu le veut. Ainsi, il n'arrive jamais que l'Être Même soit révélé pendant deux moments successifs sous l'aspect du même phénomène. A chaque instant, un univers est annihilé et un autre semblable à lui le remplace. Mais celui qui est aveuglé par ces voiles, à savoir la succession incessante de phénomènes semblables et de conditions analogues, croit que l'univers perdure dans un état unique et identique, et ne change jamais.

Le Dieu sublime dont la générosité, la miséricorde,
la grâce et la bonté embrassent le monde entier,
à chaque instant réduit un monde à néant

16. Par exemple, les attributs divins de *jamâl*, la beauté, et *jalâl*, la majesté numineuse.

et façonne un autre semblable à sa place.
Tous les dons proviennent de Dieu,
cependant, des dons particuliers proviennent de « noms »
distincts;
à chaque souffle, un « nom » annihile,
et un autre crée à nouveau toutes les choses visibles.

La preuve que l'univers n'est rien de plus qu'une combinaison d'accidents unis en une seule essence, à savoir, la « Réalité » — *haqq* — ou l'Être Même, réside en ce fait que, lorsqu'on en vient à définir la nature des choses qui existent, ces définitions n'impliquent rien d'autre que des « accidents ». Par exemple, quand on définit l'homme comme « un animal raisonnable », et l'animal comme « un corps susceptible de croissance et de sensation, doué de la faculté de mouvement volontaire », et le corps comme « une substance douée de trois dimensions », et la substance comme une « entité qui existe *per se* et n'est pas inhérente à un autre sujet », et l'entité comme « une essence douée de réalité et de l'existence nécessaire », — tous les termes utilisés dans ces définitions se rangent dans la catégorie des « accidents », à l'exception de cette essence vague que l'on peut discerner au-delà de ces termes... Cette essence vague est, en fait, la « Réalité », l'Être Même, qui existe par Soi et fait exister tous les accidents... Et dire qu'il existe une autre entité substantielle autre que l'Être Unique Essentiel, c'est le comble de l'erreur; d'autant plus que l'intuition spirituelle des hommes qui connaissent la vérité, qu'ils empruntent à la lampe de la prophétie, atteste le contraire¹⁷. *Djâmi*

L'Essence de Dieu

Nul ne peut, par lui-même, connaître Dieu; l'Essence de Dieu ne peut être connue que grâce à Lui-même. La raison

17. Djâmi : *Lawâih*, traduction anglaise de Whinfield et Kazwini, Londres, 1906, Oriental translation fund, p. 42 et suiv.

te guidera, mais seulement jusqu'à Sa porte. Sa grâce est celle qui t'amènera auprès de Lui.

Dans le chemin vers Sa transcendance absolue, la connaissance de ta propre nature te suffira pour connaître Son Essence. La raison a fait de son mieux, mais elle n'a pas pu poursuivre son chemin, elle a fini par avouer que connaître Dieu, c'est précisément être impuissant à Le connaître. Comment pourrais-tu pousser la raison à Le rechercher? Comment ce qui est contingent pourrait-il parler de l'Éternel? C'est seulement à travers son âme et ses sens vicieux que le contingent parle de l'Éternel. Ne prends pas la raison comme guide pour aller vers Lui, obstiné dans l'erreur, comme les autres, ne commets pas une telle sottise. L'étonnement est la « fin » des efforts de la raison sur Son chemin. Dans le collyre qui L'a fait reconnaître, la raison était ignorante de Sa divinité.

... Sa main (de Dieu) est la puissance, Sa face, l'Éternité. Sa venue est Sa sagesse. La descente, Son don. Ses deux pieds sont la majesté de Sa domination et de Sa dignité. Ses deux doigts, l'exécution de Son décret... Par rapport à Son existence, l'éternité est l'avant-hier, elle est venue à la première aube, mais il était déjà tard pour elle! Comment pourrait-il y avoir pour Lui une place, fût-elle grande ou petite? Car la place elle-même n'a pas de place. Quel intérêt pourrait présenter le lieu pour le Créateur du lieu? Le Ciel, pour Celui qui a créé le ciel? O toi qui es esclave de la forme et du dessin, prisonnier de « Il S'assit en majesté sur le trône », la forme n'est pas séparée de ce qui est contingent et ne peut pas convenir à l'Éternel¹⁸ ». *Sanâ'i*

L'Être de l'univers

L'Essence de Dieu et Son Être sont Un; Son Être et l'être de l'univers sont un; l'être de l'univers et l'univers sont un, à l'instar de la lumière, qui change de nom mais non de

18. Sanâ'i : *Hadîqat ul-Haqîqa*, traduction de Jabre, dans *Le poète persan Sanâ'i*, Paris, 1973, thèse ronéotypée, p. 62-64.

réalité : pour la perception extérieure, elle est une, et pour l'œil de la perception intérieure, elle est une aussi. Ainsi est l'être de l'univers, en relation avec l'Être de Dieu — il est un —, car l'univers considéré indépendamment n'existe pas. Son existence extérieure n'est qu'apparence, et non réalité. Ainsi, l'image dans le miroir, bien que possédant une forme, ne possède pas une véritable existence¹⁹.

Hamzah Fansûrî

L'infini passe dans le fini

La Réalité est, essentiellement, esprit. Mais, bien entendu, il existe des degrés dans l'esprit... Le monde, dans tous ses détails, depuis le mouvement mécanique de ce que nous appelons l'atome de matière jusqu'au mouvement libre de la pensée dans l'ego humain, est l'auto-révélation du « Je suis Grand ». Chaque atome d'énergie divine, quel qu'inférieure que soit sa place dans l'échelle de l'existence, est un ego. Mais il y a des degrés dans l'expression du « Je ». A travers la gamme tout entière de l'être s'élève la note du « Je » qui s'élève peu à peu jusqu'à ce qu'elle atteigne sa perfection dans l'homme. C'est pourquoi le *Qor'ân* déclare que l'ego ultime est plus proche de l'homme que sa propre veine jugulaire. Comme des perles, nous vivons, nous nous mouvons et avons l'être dans le flux perpétuel de la vie divine... Le degré de réalité varie avec le degré du sentiment du « Je ». C'est pourquoi l'homme, en qui le « Je » a atteint sa perfection relative, occupe une place authentique au cœur de l'énergie créatrice divine, et possède ainsi un degré de réalité bien plus élevé que les choses qui l'entourent. Parmi toutes les créations de Dieu, lui seul est capable de participer consciemment à la vie créatrice de Son Créateur (...)

Dans l'histoire de l'expérience religieuse dans l'Islam qui,

19. Hamzah Fansûrî : *Asrâr ul-'Arifin*, traduction anglaise de Syed Naguib al-Attas, *Some aspects of Sufism as understood and practised among the Malays*, Singapore, 1963, Malaysian Sociological Research Institute éd.

selon le Prophète, consiste en la « création d'attributs divins dans l'homme », cette expérience s'est exprimée dans des phrases telles que : « Je suis la Vérité créatrice » (Hallâj), « Je suis la destinée » (Mu'âwiya), « Je suis la parole du Qor'ân » ('Alî), « Gloire à moi » (Bayazîd). Dans le soufisme le plus élevé de l'Islam, l'expérience unitive ne consiste pas pour l'ego fini dans l'effacement de son identité propre par une sorte d'absorption dans l'ego infini; c'est plutôt l'infini qui passe dans l'étreinte pleine d'amour du fini. Ainsi que le dit Rûmî : « La connaissance divine se perd dans la connaissance du saint²⁰. »

Iqbal

La Réalité suprême

La Réalité des réalités — c'est-à-dire, l'Être de la Réalité la plus exaltée, est la Réalité de toutes choses. En ce qui concerne Son Essence, Il est Un en Lui-même et Unique, de sorte que la pluralité ne peut pénétrer en Lui; mais par Ses multiples révélations et nombreuses déterminations, Il est parfois présenté sous la forme d'entités indépendantes substantielles et parfois sous la forme d'entités accidentelles et dépendantes.

L'Essence Unique de Dieu, considérée comme absolue et dépourvue de toutes déterminations et limitations est appelée la « Réalité »; et considérée sous Son aspect en tant que revêtue de la multiplicité et de la pluralité qui sont visibles, Elle est tout l'univers créé. L'univers est donc l'expression visible extérieure de la Réalité la plus exaltée, et la Réalité la plus exaltée est la réalité interne invisible de l'univers. L'univers, avant d'être rendu manifeste à la vision externe, était identique à la Réalité la plus exaltée; et la Réalité la plus exaltée après que l'univers fut rendu manifeste est identique à l'univers. Il devient donc clair qu'en fait la Réalité la plus exaltée est l'Unique Être réel. Sa manifestation et

20. Mohammad Iqbal : *Reconstruire la pensée religieuse*, traduction d'Éva de Vitray-Meyerovitch, Paris, 1955, Librairie d'Amérique et d'Orient — Adrien Maisonneuve éd., 11 rue Saint-Sulpice, Paris 6^e, p. 80-81 et 120.

Sa non-manifestation, Son antériorité et Sa postériorité ne sont tous que Ses relations et Ses aspects. « *C'est Lui qui est le Premier et le Dernier, le Manifeste et le Caché* » (Qor'ân, LV, 29²¹).
Djâmi

La Vérité des vérités

Les connaissant d'Allah s'élèvent des métaphores jusqu'aux réalités, à l'instar de celui qui monte des plaines vers les montagnes; et à la fin de leur ascension ils voient, comme avec la vision directe de témoins oculaires, qu'il n'y a rien en existence qu'Allah seul, et que « *toute chose est périssante sauf Son visage* » (Qor'ân XXVIII, 88); non pas qu'elle périsse à un moment particulier, mais plutôt qu'elle est perpétuellement une chose périssante, étant donné qu'elle ne peut être conçu qu'ainsi. Car toute chose autre qu'Allah, quand on la considère en et par elle-même, ne peut être que pur non-être; et si elle est examinée en tant que chose recevant son existence de la Réalité primordiale, elle est jugée comme existante — non en elle-même, mais en tant que dépendante de Celui qui lui confère l'existence. Donc, il n'y a d'existant que le Visage de Dieu seulement. Car toute chose a deux aspects, l'un tourné vers elle-même, l'autre vers son Seigneur : à l'égard du premier, elle est non-être; mais par rapport à Dieu, elle est être. C'est pourquoi toutes choses sont périssantes excepté le Visage d'Allah, de toute et pour toute éternité. Ces gnostiques, en conséquence, n'ont pas besoin d'attendre que se lève la Résurrection finale pour entendre le Créateur proclamer : « *A qui appartient le pouvoir en ce jour ? A Allah, l'Unique, le Suprême Dominateur* » (Qor'ân, XL, 16). Et cet appel résonnera à jamais à leurs oreilles. Ils n'entendent pas non plus par la parole « Allah est le plus grand » — *Allahu akbar* — qu'Il est seulement « plus grand » que les autres. A Dieu ne plaise ! Car dans toute existence

il n'est auprès de Lui nul sur lequel Il puisse l'emporter en grandeur. Nul autre n'atteint même le degré de coexistence, ou d'existence dérivée, ni même d'existence tout court, excepté de cet aspect qui L'accompagne. L'existant est Son Visage seul. Or, il est impossible qu'Il soit « plus grand » que Son propre aspect. Le sens est plutôt qu'Il est absolument grand pour être appelé plus grand, ou très grand, par rapport ou comparaison. Trop grand pour que quiconque, qu'il soit prophète ou ange, puisse saisir la véritable nature de Sa grandeur. Car personne ne connaît Allah de connaissance véritable, sauf Lui-même; car tout connu entre nécessairement dans les limites et le domaine du connaissant; état qui constitue la négation même de toute majesté, de toute « grandeur ».

Ces gnostiques, en revenant de leur ascension dans le ciel de la Réalité, sont unanimes à déclarer qu'ils n'ont rien vu là d'existant, sauf l'Unique Réalité. Certains d'entre eux toutefois sont parvenus à cela scientifiquement, et d'autres expérimentalement et subjectivement. Pour ces derniers, la multiplicité des choses a disparu entièrement. Ils furent noyés dans l'Unité absolue, et leurs intelligences furent perdues dans Son abîme. Là, ils devinrent comme des choses éberluées. Aucune faculté ne demeura en eux sauf de se remémorer Allah; en vérité, ils perdirent même la capacité de se remémorer eux-mêmes. De sorte qu'il ne demeure en eux rien d'autre qu'Allah. Ils devinrent enivrés d'une ivresse dans laquelle la puissance de leur propre intelligence disparut; de sorte que l'un d'eux²² s'écria : « *Je suis la Réalité Suprême !* » — *Ana'l Haqq* —; un autre : « *Gloire à moi ! Combien grande est ma gloire* »²³ ; et un autre encore : « *Sous cet habit il n'y a qu'Allah !* ». Mais les paroles des amoureux passionnés dans leur ivresse et leur extase doivent être dissimulées et on ne doit pas en parler. Ensuite, quand cette ivresse se dissipa et qu'ils revinrent sous le pouvoir de l'intelligence, laquelle est la balance d'Allah sur la terre, ils surent que cela n'avait pas été une véritable fusion, mais seulement

21. Djâmi : *Lawâih*, traduction anglaise de Whinfield et Kazwini, Londres, 1906, Oriental translation fund, p. 41-42.

22. Hallâj.

23. Bayazîd Bistâmî.

quelque chose ressemblant à l'identité; comme dans ces mots de l'amoureux à l'apogée de sa passion : « *Je suis Celui que j'aime, et Celui que j'aime est moi; nous sommes deux esprits infondus en un seul corps* » (Hallâj).

Car il se peut qu'un homme qui n'a jamais vu un miroir dans sa vie et qui se trouve soudain en face d'un miroir regarde dans le miroir, et pense que la forme qu'il voit dans le miroir est la forme du miroir lui-même, identique à lui. Un autre peut voir du vin dans un verre et penser que le vin n'est que la couleur du verre. Et si cette pensée lui devient habituelle et continuelle, telle une idée fixe en son esprit, elle l'absorbe totalement, de sorte qu'il demande pardon à Allah :

Le verre est mince, le vin est clair !
Les deux sont semblables, la question est confuse :
car on dirait qu'il y a ici du vin et pas de verre à vin,
ou bien qu'il y a un verre et pas de vin !

Cependant, il y a une différence entre dire : « Le vin est le verre de vin » et dire : « On dirait que c'est le verre à vin. » Or, quand cet état spirituel l'emporte, il est appelé, par rapport à celui qui l'éprouve, l'extinction — *fanâ'* —, ou plutôt, l'extinction de l'extinction, car l'âme est devenue anéantie à elle-même, anéantie à son propre anéantissement; car elle devient inconsciente d'elle-même et inconsciente de sa propre inconscience; étant donné que, si elle était consciente de sa propre inconscience, elle serait consciente d'elle-même. Par rapport à l'homme immergé dans cet état, l'état est appelé, dans le langage de la métaphore « fusion »; et dans le langage de la réalité « unification ». Et sous ces vérités se trouvent aussi deux mystères que nous ne sommes pas libres de discuter ²⁴.

Ghazâlî

Toi seul

Nous sommes la harpe, et c'est Toi qui joues sur nos cordes
ce n'est pas nous qui nous lamentons; c'est Toi qui gémis.

24. Ghazâlî : *Mishkât al-Anwâr*.

Nous sommes comme la flûte, notre musique vient de Toi,
les pièces d'un échiquier que tu ranges en bataille
et fais se mouvoir pour la défaite ou la victoire.

Notre victoire et notre défaite, elles sont dues à Toi, Être
suprême.

Qui sommes-nous, ô âme de nos âmes, que nous existions
auprès de Toi ?

Nos existences ne sont que non-existence : Tu es l'Être absolu,
Tu fais apparaître les choses périssables.

Nous sommes des lions blasonnés sur des étendards qui
flamboient :

Ton souffle invisible nous déploie sur le monde ²⁵.

Rûmî

L'abandon de l'existence

Dis : Allah ! et abandonne l'existence et ce qui t'entoure,
si tu veux l'accomplissement de la perfection.

Tout, sauf Dieu, si tu l'as bien compris, est néant dans le
détail et dans l'ensemble.

Sache-le bien : sans Lui, toute la création, toi compris, se
dissipe, s'efface.

Celui qui n'a pas dans Son Essence la racine de son existence,
son existence, sans Lui est radicalement impossible.

Les initiés sont annihilés. Peuvent-ils contempler autre
chose que le Très-Haut, le Magnifique ?

Tout ce qu'ils voient, qui n'est pas Lui, est en vérité péris-
sant dans le présent, le passé et le futur.

Raisonne et examine si tu peux voir autre chose qu'une action
d'entre les actions.

Considère le haut et le bas de l'existence d'un regard étayé
par la déduction.

Tu trouveras que tout fait allusion à Sa Majesté de façon
directe ou allégorique.

25. Rûmî : *Mathnavî*, I, 598 et suiv.

Du haut jusqu'en bas, sans que personne puisse en faire autant,
c'est Lui, leur Créateur, qui tient en mains toutes les
choses ²⁶.
Sidi Abû Madyan

Cinq odes sur l'unité divine

1.

O Toi ! Que mon cœur et mon âme te soient consacrés !
Que tous deux, ô Toi ! soient jetés sous tes pieds !
Que le cœur Te soit offert en sacrifice, car c'est Toi qui ravis
le cœur ;
que l'âme soit jetée à Tes pieds, car Toi seul Tu es l'Ame.
Libérer le cœur de Ton pouvoir est difficile,
mais jeter l'âme à tes pieds est facile.
La voie qui mène à l'union avec Toi est pleine de dangers,
la douleur que cause Ton amour est sans remède.
Nous sommes Tes serviteurs, et dans nos mains nous T'offrons
notre cœur et notre âme,
nos yeux sont à Ton service, nos oreilles dociles à Ton ordre.
Si Tu désires la paix, voici notre cœur ;
si Tu souhaites la guerre, voici notre âme.
L'autre nuit, embrasé d'amour et de nostalgie,
je courais ça et là, comme un insensé.
A la fin, mon désir de Te voir
m'amena au monastère des mages.
Que soit exorcisée la mauvaise fortune ! Là, j'aperçus une
paisible retraite
illuminée par la lumière de Dieu, et non par des flambeaux.
Partout je vis briller ce feu qu'en cette nuit-là,
Moïse, fils d'Imran, vit resplendir sur le mont Sinaï.
Un vieillard se trouvait là, attisant la flamme.
Tout autour de lui, les petits mages se tenaient
respectueusement

avec leurs visages lumineux, leurs bouches enfantines ;
le luth et la viole, le tambourin, la flûte et la harpe,
les chandelles, les douceurs, les roses, le vin, le basilic
embaumé,
l'échanson, avec sa face pareille à la lune, ses boucles noires,
le ménestrel, joyeux conteur à la voix agréable,
tous étaient debout, prêts à le servir.
Et moi, honteux de mon Islam ²⁷
je me cachai dans un coin.
Le *pîr* ²⁸ demanda : « Qui est celui-ci ? » Ils répondirent :
« Un amoureux, au cœur bouleversé. »
Il dit : « Donnez-lui une coupe de vin pur,
bien que cet invité soit venu sans qu'on l'attendit. »
L'échanson, l'« adorateur du feu » à la main brûlante,
remplit la coupe de vin enflammé.
Quand je la vidai, il ne resta en moi ni foi, ni intelligence.
En même temps, ce vin consuma à la fois la croyance et
l'impiété.
J'étais enivré, et au sein de cette ivresse,
en un langage indicible, j'entendis
une parole, jaillissant de mon être tout entier.
En moi-même, chaque chose, mes veines et mes artères même,
répétaient :
Il est Un, nul n'existe que Lui
Il est Unique, il n'est d'autre Dieu que Lui.

2.

Jamais, ô mon Ami ! Je ne briserai ce lien qui me lie à Toi,
quand bien même le glaive me mettrait en pièces.
En vérité, il convient que nous offrions cent vies en sacrifice
pour le moindre sourire de tes lèvres si douces.
O mon Père ! cesse de me conseiller sur l'amour :
jamais ton fils n'écouterait la raison.
Pour moi, je connais bien le chemin de la tranquillité.

26. Sidi Abû Madyân : *Diwân*, traduction française d'Émile Dermenghem
et Bachir Messikh, Damas, 1938, Chawâr éd., p. 57.

27. C'est-à-dire de cette manière conformiste et légaliste de concevoir sa
religion.

28. Le maître spirituel, l'équivalent persan du sheikh arabe.

Mais que faire ? Je suis pris au filet de ton amour.
Hélas ! Ceux-là mêmes qui devraient être conseillés
sont ceux qui me mettent en garde contre ton amour.
Dans une église, un jour, je dis à une jeune fille chrétienne :
« Bien-aimée, toi qui as pris mon cœur au piège,
toi qui, avec la chaîne de ton *zonnar* ²⁹,
maintiens attaché chacun de mes cheveux,
combien de temps ignoreras-tu la voie vers l'Unité ?
Combien de temps auras-tu la honte de voir trois dieux au
lieu d'Un seul ?

Ce Dieu Unique, comment pourrait-on Le nommer,
à la fois Père, Fils, et Saint-Esprit ? »

Elle ouvrit ses lèvres de miel et répondit
avec un sourire plus doux que la douceur :
« Si tu connais vraiment le secret de l'Unité divine,
tu ne dois pas nous taxer d'impiété.

Dans trois miroirs, la Beauté éternelle
A reflété Son Visage éblouissant.

La soie ne devient pas trois étoffes, que tu l'appelles
parnian, *harîr*, ou *parand*. »

Nous en étions là de notre causerie
quand les cloches carillonnèrent cette mélodie :

Il est Un, nul n'existe que Lui,

Il est Unique, il n'est d'autre Dieu que Lui.

3.

L'autre nuit, je me rendis chez le vendeur de vin
le cœur troublé et embrasé d'amour.

Je vis une brillante et joyeuse assemblée
présidée par le *pîr*, le vendeur de vin.

Ses pages se tenaient debout, en rangs,
les buveurs de vin étaient assis côte à côte.

Le *pîr* à la place d'honneur, entouré par les assistants;
les uns étaient ivres, les autres hors d'eux-mêmes.

Leurs cœurs étaient dénués de haine, leurs âmes pures,

29. *Zonnar* : cordon des brahmanes; par extension, signe extérieur de non-appartenance à l'Islam.

leurs esprits pleins d'éloquence et leurs lèvres muettes.
Et tous, grâce à la faveur éternelle,
de leurs yeux contemplaient Dieu, de leurs oreilles écoutaient
la Vérité.

L'un disait à l'autre : « Puisse ce vin t'être agréable ! »

L'autre répondait : « Puisse-t-il te conférer l'immortalité ! »

Prêtant l'oreille aux sons du luth, les yeux fixés sur la coupe,
embrasé par le désir de ce monde et de l'au-delà,
je m'avançai courtoisement et dis :

« O Toi dont le cœur est l'asile de l'ange Soroush,
je suis un amoureux plein de souffrance et de nostalgie;
vois ma douleur, essaie de me guérir. »

Le *pîr* se mit à rire, et dit plaisamment :

« O toi, devant qui l'intelligence se tient comme une humble
esclave,
qu'as-tu à faire avec nous, alors, que de confusion,
la fille du vin, telle une beauté, demeure auprès de toi voilée
de cristal ? »

Je répondis : « Mon âme est en feu, donne-moi de l'eau,
apaise l'ardeur de ce feu qui me dévore.

Hier soir, je brûlais de ce feu :

malheur à moi si cette nuit est pareille à la veille ! »

En souriant, il me dit : « Viens, prends cette coupe. »

Je la pris. « Prends garde, dit-il, de ne pas trop en boire. »

J'en bus une gorgée, et fus aussitôt

libéré du fardeau de l'intelligence et de la peine de la pensée.

Quand je revins à moi, je ne vis plus qu'un;

tout le reste semblait de simples lignes et des taches colorées;

soudain, des hauteurs du monde transcendantal,

Soroush, à mon oreille, répéta ces paroles :

« Il est Un, nul n'existe que Lui,

Il est Unique, il n'est d'autre Dieu que Lui. »

4.

Ouvre les yeux de ton cœur, afin de voir l'âme de toutes
choses :

tu verras alors sans voiles ce qui était invisible.

Si tu voyages vers le pays de l'amour,

les horizons de ce monde te sembleront une roseraie.
 Pour les habitants de ce monde, c'est selon leur désir,
 comme tu le verras, que tournent les sphères célestes.
 Tout ce que tu verras, ton cœur le désirera;
 tout ce que ton cœur souhaitera, tu le verras aussitôt.
 Le pauvre, misérable, mendiant, en ce lieu-là,
 tu le verras mépriser tous les royaumes d'ici-bas.
 Le va-nu-pieds, tu le verras, dans ce pays-là,
 piétiner les constellations du ciel.
 Tu verras là aussi des gens, tête nue,
 s'abritant à l'ombre de l'empyrée.
 Au moment de l'extase, en dansant, chacun d'eux
 tu les verras rejeter au loin les deux mondes.
 Si tu brises le noyau de l'atome,
 tu y trouveras enclos un soleil.
 Tout ce que tu possèdes, offre-le à l'amour ;
 je suis un mécréant si cela te cause la moindre perte.
 Si tu fais fondre ton âme au creuset de l'amour,
 tu découvriras que l'amour est pour l'âme la pierre
 philosophale.
 Tu iras au-delà des limites de cette vie, semblable à un isthme
 étroit,
 tu trouveras l'immensité de ce royaume d'au-delà de l'espace.
 Ce que tes oreilles n'ont pas entendu, tu l'entendras;
 ce que tes yeux n'ont pas vu, tu le verras.
 A la fin tu parviendras à ce point où tu verras, comme un être
 unique,
 le cosmos tout entier et toutes les créatures.
 De tout ton cœur, de toute ton âme, consacre-toi à l'amour de
 l'Un;
 alors, avec certitude, tu le percevras clairement :
 Il est Un, nul n'existe que Lui
 Il est Unique, il n'est d'autre Dieu que Lui.

5.

Partout se trouve l'Ami dévoilé,
 présent dans la manifestation, ô toi doué de vision !
 Tu recherches une chandelle en plein soleil;

le jour est si brillant, et tu restes dans les ténèbres de la nuit !
 Si tu échappes à cette obscurité, tu apercevras
 l'univers tout entier orienté de lumière.
 Tel un aveugle, tu cherches un guide et un bâton,
 tandis que devant toi la route s'étend, plane et claire.
 Ouvre les yeux dans la roseraie et contemple l'eau pure
 jaillissant sur les roses et les épines.
 Vois naître de l'eau incolore cent mille couleurs diverses;
 vois les roses et les tulipes briller dans les parterres.
 Parcoure le chemin de la quête avec l'aide de l'amour.
 Emporte avec toi un viatique pour le voyage.
 L'amour fait paraître maintes choses faciles
 mais qui pour la raison semblaient si difficiles.
 Matin et soir, répète le nom de l'Ami,
 cherche l'Ami durant la nuit et au lever de l'aurore.
 S'Il te dit cent fois : « Tu ne Me verras pas »,
 demeure cependant toujours dans l'attente de la vision,
 jusqu'à ce que tu parviennes en ce lieu que ne peuvent
 atteindre
 le pied des imaginations et l'échelle des pensées.
 Tu seras accueilli au sein d'une assemblée
 où Gabriel, l'Esprit loyal, lui-même n'est pas admis.
 Voici la voie, voici le viatique, voici le relais :
 si tu es homme à suivre cette route, viens, apporte tout ce que
 tu possèdes.
 Si tu n'es pas capable de marcher sur ce chemin,
 alors, comme les autres, répète le nom de l'Ami, et marque
 le pas.
 O Hatef ! Ceux qui ont la connaissance
 et qui, parfois, sont appelés ivres et, parfois, lucides;
 pour eux, le vin, la fête, l'échanson et le ménestrel, les mages,
 le monastère, le *shahed* et le *zonnar*,
 toutes ces choses ne désignent que des secrets cachés qui
 s'expriment au moyen de tels symboles.
 Si tu comprends leur secret, tu sauras quelle est l'essence de
 ces mystères :
 Il est Un, nul n'existe que Lui,
 Il est Unique, il n'est d'autre Dieu que Lui. »

Hâtef Isfahâni

« Un seul je cherche... »

Que faire, ô musulmans ? Car je ne me reconnais pas moi-même.

Je ne suis ni chrétien, ni juif, ni guèbre, ni musulman ³⁰ ;
je ne suis ni d'Orient, ni d'Occident, ni de la terre, ni de la mer ;
je ne proviens pas de la nature, ni des cieux en leur révolution.
Je ne suis pas de terre, ni d'eau, ni d'air, ni de feu ;
je ne suis pas de l'empyrée, ni de la poussière ; pas de l'existence ni de l'être ;

je ne suis ni d'Inde, ni de Chine, ni de la Bulghar, ni de Saqsin,

je ne suis pas du royaume d'Iraq ni du pays de Khorassan.
Je ne suis pas de ce monde, ni de l'autre, ni du paradis ni de l'enfer,

je ne suis ni d'Adam, ni d'Eve, ni de l'eden ni de rizwan.
Ma place est d'être sans place, ma trace d'être sans trace ;
ce n'est ni le corps ni l'âme, car j'appartiens à l'âme du Bien-Aimé.

J'ai renoncé à la dualité, j'ai vu que les deux mondes sont un :
Un seul je cherche, Un seul je sais, Un seul je vois, Un seul j'appelle.

Il est le Premier, Il est le Dernier, Il est le Manifeste, Il est le Caché ³¹ ;

je ne connais nul autre que « ô Lui » — *ya hu* — et « ô Lui qui est ! » — *ya man hu*.

Je suis enivré de la coupe de l'amour, je n'ai que faire des deux mondes ;

je n'ai d'autre fin que l'ivresse et l'extase.

Si j'ai passé un seul instant de ma vie sans toi,
de ce moment et de cette heure, je me repens.

Si j'obtiens en ce monde un seul moment avec toi,

30. C'est-à-dire attaché de façon conformiste à une dénomination confessionnelle intolérante. Rûmî demeure, bien entendu, profondément musulman.

31. *Qor'ân*, LVII, 3.

je foulerai aux pieds les deux mondes, je danserai en triomphe à jamais.

O Shams de Tabriz ! Je suis si enivré en ce monde
que je ne sais rien d'autre qu'ivresse et transports ³².

Rûmî

L'universalisme de l'Islam

Ceux qui croient,
Ceux qui pratiquent le Judaïsme,
Ceux qui sont Chrétiens ou Çabéens,
Ceux qui croient en Dieu et au dernier Jour,
ceux qui font le bien :
voilà ceux qui trouveront leur récompense auprès de leur Seigneur.

Ils n'éprouveront plus alors aucune crainte, ils ne seront pas affligés ³³.

Qor'ân

Dis :

« Nous croyons en Dieu ;
à ce qui nous a été révélé ;
à ce qui a été révélé à Abraham, à Ismaël, à Jacob et aux tribus ;
à ce qui a été donné à Moïse, à Jésus, aux prophètes, de la part de leur Seigneur.

Nous n'avons pas de préférence pour l'un d'entre eux ; nous sommes soumis à Dieu » ³⁴.

Qor'ân

La piété ne consiste pas à tourner votre face vers l'Orient ou vers l'Occident.

32. Rûmî : *Diwân-e Shams-e Tabriz*.

33. *Qor'ân*, II, 62. Traduction de Denise Masson, Paris, 1967, Gallimard éd.

34. *Qor'ân*, II, 136 et III, 84. Même traductrice.

L'homme bon est celui qui croit en Dieu, au Dernier Jour,
 aux anges, au Livre et aux prophètes.
 Celui qui, pour l'amour de Dieu, donne de son bien à ses
 proches, aux orphelins, aux pauvres, au voyageur, aux
 mendiants et pour le rachat des captifs.
 Celui qui s'acquitte de la prière;
 celui qui fait l'aumône.
 Ceux qui remplissent leurs engagements;
 Ceux qui sont patients dans l'adversité, le malheur, et au
 moment du danger :
 voilà ceux qui sont justes !
 Voilà ceux qui craignent Dieu ³⁵ !

Qor'ân

J'ai réfléchi sur les dénominations confessionnelles, faisant
 effort pour les comprendre, et je les considère comme un
 Principe unique à ramifications nombreuses.
 Ne demande donc pas à un homme d'adopter telle dénominati-
 on confessionnelle, car cela l'écarterait du Principe fon-
 damental, et certes c'est ce Principe Lui-même qui doit
 venir le chercher, Lui en qui s'élucident toutes les grandeurs
 et toutes les significations; et l'homme, alors, comprendra ³⁶.

Hallâj

Il existe bien des chemins de recherche, mais la recherche
 est toujours la même. Ne vois-tu pas que les chemins qui
 conduisent à La Mecque sont divers, l'un venant de Byzance,
 l'autre de Syrie, et d'autres encore passant par la terre ou la
 mer ? Par conséquent, la distance de ces chemins à parcourir
 est chaque fois différente; mais, lorsqu'ils aboutissent, les
 controverses, les discussions et les divergences de vues dis-
 paraissent, car les cœurs s'unissent... Cet élan du cœur n'est
 ni la foi, ni l'infidélité, mais l'amour ³⁷.

Rûmî

35. *Qor'ân*, II, 177. Même traductrice.

36. Al-Hallâj : *Diwân*, traduction de Louis Massignon, Paris, 1953, Cahiers du Sud éd.

37. Rûmî : *Le Livre du Dedans*, Paris, 1975, Sindbad éd., chapitre 23.

L'impiété et la foi courent toutes deux sur le chemin de
 Dieu.

Sanâ'i

Celui qui est fixé sur telle adoration particulière ignore
 nécessairement (la vérité intrinsèque d'autres croyances),
 par là-même que sa croyance en Dieu implique une négation
 d'autres formes de croyance. S'il connaissait le sens de la
 parole de Junayd : « *La couleur de l'eau, c'est la couleur de son
 récipient* », il admettrait la validité de toute croyance, et il
 reconnaîtrait Dieu en toute forme et en tout objet de foi.
 C'est qu'il n'a pas la connaissance (de Dieu), mais se fonde
 uniquement sur l'opinion dont parle la parole divine : « *Je
 Me conforme à l'opinion que Mon serviteur se fait de Moi* »,
 ce qui veut dire : Je ne Me manifeste à Mon adorateur que
 sous la forme de sa croyance; donc qu'il généralise, s'il veut,
 ou qu'il détermine. La divinité conforme à la croyance est
 celle qui peut être définie, et c'est Elle, le Dieu que le cœur
 peut contenir (selon la parole divine : « *Ni Mes cieux, ni Ma
 terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur
 fidèle Me contient* »). Car la divinité absolue ne peut être
 contenue par aucune chose, puisqu'Elle est l'essence même
 des choses et Sa propre essence ³⁸.

Ibn ul-'Arabî

38. Ibn ul-'Arabî : *La sagesse des Prophètes*, traduction de Titus Burckhardt, Paris, 1974, Albin Michel éd.

Le symbolisme du voile

L'homme, dans sa condition charnelle, ne peut imaginer l'au-delà, l'envers des choses — pas plus que l'embryon ne pourrait croire à la réalité d'un monde où il sera pourtant appelé, son heure venue. Cette « autre dimension », le Qor'ân l'appelle d'un mot difficile à traduire, mais extraordinairement lourd de sens : le ghayb, c'est-à-dire, l'invisible, ce que la raison ni les sens ne peuvent percevoir, mais qui est l'Unité profonde sous-jacente à la multiplicité des phénomènes.

Tout au plus peut-on le pressentir. La présence du cœur en tant que preuve de la foi intuitive — yaqîn —, de sorte que « ce qui lui est caché a la même puissance que ce qui lui est visible ¹ », est conçue par les soufis comme la rencontre intemporelle de la conscience empirique avec le Moi profond — sirr — transconscient. « Quel est, s'écrie l'un d'eux, celui dans mon oreille qui écoute ma voix, quel est celui qui prononce des paroles par ma bouche ? Qui dans mes yeux emprunte mon regard ? Quelle est donc l'âme, enfin, dont je suis le vêtement ² ? Tandis qu'un autre définit la sagesse ésotérique

1. Rûmî, *Mathnavî*, I, 381.

2. Rûmî, *Divân*.

— ma'rifa — comme « L'introduction graduelle de la conscience intime — *sirr* — parmi les catégories de la pensée », c'est-à-dire « La présentation du « subconscient » dans le domaine de la réflexion. » Et Ghazâlî, l'un des plus grands philosophes de tous les temps — l'Algazel du Moyen Age —, à qui Descartes a emprunté la majeure partie de sa méthode, parle de l'« étranger » qui réside dans le cœur de l'homme.

La psychologie transcendante de l'Islam, devançant et dépassant les recherches contemporaines sur la psychologie des profondeurs, a toujours mis l'accent sur la nécessité de « se connaître soi-même » et pour cela, de transcender le petit « moi » empirique pour parvenir à ce tréfonds où l'âme rencontre Dieu. Tous les mystiques et penseurs musulmans ont médité la parole du Prophète : « Qui se connaît, connaît son Seigneur. » La grande différence ici, avec la psychanalyse, c'est qu'il s'agit d'une recherche qui va beaucoup plus loin. Les maîtres du soufisme étaient parfaitement au courant des méthodes thérapeutiques qu'on découvre aujourd'hui. Avicenne, dans son « Canon » nous conte l'histoire d'une jeune fille malade qu'un médecin fait étendre — déjà ! — sur un divan et qu'il délivre de ses troubles psychiques en la faisant parler. Rûmî a repris ce thème dans son célèbre Mathnavî. Ghazâlî nous dit qu'à un moment crucial de sa vie, alors qu'il était écartelé entre la crainte et le désir de renoncer à tout pour suivre la Voie du tasawwuf, il fut soudain atteint d'un mutisme dont le caractère non organique et purement psychosomatique n'échappa nullement à ses médecins. Sa maladie disparut dès qu'il eut pris la résolution mettant fin à sa tension intérieure.

Il était courant dans les pays musulmans, au Moyen Age, de traiter les névroses par suggestion (on sait qu'en Occident on considérait les malades mentaux comme des possédés du démon et qu'on les soumettait, jusqu'à une époque très tardive, aux pires sévices). Des postes avaient même été créés, à Bagdad notamment, dans les hôpitaux, à cette fin. En outre, les ouvrages des soufis contiennent quantité de renseignements dans le domaine de la parapsychologie.

Mais il s'agit d'un tout autre niveau : de celui où l'âme reçoit une « connaissance venue de son Seigneur » — 'ilm-i-

ladunni³ — et où elle s'ouvre à la vision. Ce qu'elle va apercevoir dans cette lumière, c'est qu'il y a un « abîme », comme le dit un maître soufi, entre le « moi » et le « soi ». Nous ne sommes plus au plan du subconscient, mais à celui du surconscient.

Ce qui peut faire obstacle à cette vision, c'est le « voile » de l'ipséité, de l'individualité, qui fait écran. Le symbolisme du voile prend dans la tradition islamique une importance particulière ; il typifie à la fois la connaissance réservée (voilée) ou communiquée (dévoilée, révélée). La révélation, c'est l'ouverture du voile⁴. « Dieu ne parle à l'homme que par révélation ou de derrière un voile », dit le Qor'ân⁵. Ce voile — *hijâb* — désigne tout ce qui empêche d'apercevoir le but. L'âme charnelle — *nafs* — est le voile par excellence, puisqu'elle s'en tient aux apparences et s'attache à l'éphémère, aux formes, aux sensations. Il en découle que l'existence elle-même est considérée par les soufis comme un voile⁶.

Le Prophète a dit que Dieu Se cache Lui-même derrière soixante-dix mille voiles de lumière et de ténèbres. Dans le soufisme, une personne est dite voilée — *mahjûb* — quand elle est incapable de percevoir la lumière divine dans son cœur. C'est donc l'homme, et non pas Dieu, qui est couvert par un voile, car de ceux qui se détournent de la Révélation, le Qor'ân dit que « leurs cœurs sont enveloppés d'un voile épais qui leur cache ce vers quoi Dieu les appelle⁷ ».

On trouvera, parmi les textes qui vont suivre, un chapitre entier de Ghazâlî sur le symbolisme du voile ; ce texte, d'une immense importance, est traduit pour la première fois en français.

3. Qor'ân, XVIII, 65.

4. Voir le « dévoilement » dans la parabole des peintres, p. 38.

5. Qor'ân, XLII, 51.

6. Voir : Dictionnaire des symboles, article « Voile », par Éva de Vitray-Meyerovitch.

7. Qor'ân, XLI, 5.

Les étapes de l'évolution

L'homme vint tout d'abord dans le règne des choses inorganiques, puis de là il passa dans le règne végétal, ne se souvenant pas de sa condition précédente. Et lorsqu'il passa dans l'état animal, il ne se rappela plus son état en tant que plante : il ne lui resta que l'inclination qu'il éprouva pour cet état — notamment à l'époque du printemps et des fleurs —, telle l'inclination des petits enfants à l'égard de leur mère (ils ignorent la raison qui les attire vers le sein maternel), ou comme l'inclination du disciple pour le maître spirituel (l'intelligence partielle du disciple dérive de cette intelligence universelle...); puis l'homme est entré dans l'état humain; de ses premières âmes il n'a point de souvenance, et il sera de nouveau changé (à partir de son âme actuelle) ⁸.

Rûmî

L'échelle de l'être

Du moment où tu vins dans le monde de l'existence, une échelle fut placée devant toi, pour te permettre de t'évader;
d'abord, tu fus minéral, puis tu devins plante;
ensuite, tu es devenu animal : comment l'ignorerais-tu ?
Puis, tu fus fait homme, doué de connaissance, de raison, de foi;
considère ce corps, tiré de la poussière : quelle perfection il a acquise !
Quand tu auras transcendé la condition de l'homme, tu deviendras, sans nul doute, un ange;
alors tu en auras fini avec la terre; ta demeure sera le ciel.

8. Rûmî : *Mathnavî*, IV, vers 3637 et suiv.

Dépasse même la condition angélique : pénètre dans cet océan,
afin que ta goutte d'eau puisse devenir une mer ⁹... Rûmî

Au-delà de cette terre

Dieu a créé les causes, de telle sorte que, à une goutte de sperme qui ne possédait ni ouïe, ni intelligence, ni esprit, ni vue, ni attribut royal, ni attribut d'esclave; qui ne connaissait ni chagrin, ni joie, ni supériorité, ni infériorité, Il a donné un abri dans la matrice; puis Il a transformé cette eau en sang et le sang en chair et, dans le sein maternel où il n'y avait ni mains, ni outillage, Il a créé les fenêtres de la bouche, des yeux et des oreilles, Il a façonné la langue et le gosier, et le trésor de la poitrine, où Il a mis un cœur qui est à la fois une goutte, un monde, une perle, un océan, un esclave et un roi. Quelle intelligence peut comprendre qu'Il nous ait amenés de cet état ignorant et méprisable jusqu'à notre élévation ? Et Dieu a dit : « As-tu vu, as-tu entendu d'où Je vous ai amenés et jusqu'où ? Maintenant, encore, Je te dis que Je ne te laisserai pas là où tu es non plus. Je t'emmènerai au-delà de cette terre et de ce ciel, en une terre très douce et un ciel qu'on ne peut imaginer ni se représenter : sa nature est de dilater l'âme dans la joie. Et au sein de ce firmament, ce qui est jeune ne devient pas vieux, ce qui est nouveau ne devient pas ancien; nulle chose ne se corrompt, ni ne s'abîme, rien ne meurt, aucune personne éveillée ne s'endort, parce que le sommeil est fait pour le repos et pour chasser la douleur, et dans ce lieu, il n'y a ni souffrance, ni chagrin. Et si tu ne le crois pas, réfléchis un instant : comment cette goutte de sperme aurait-elle pu te croire si tu lui avais dit : « Dieu a créé un monde en dehors de ce monde de ténèbres, un monde où il y a un ciel, un soleil, un clair de lune, des provinces, des villes, des villages, des jardins; où il existe des créatures parmi lesquelles il y a des rois, des riches, des gens en bonne santé, des malades, des aveugles ? Maintenant,

9. Rûmî : *Diwân-e Shams-e Tabrizî*.

crains, ô goutte de sperme! Lorsque tu sortiras de cette demeure ténébreuse, à quelle catégorie appartiendras-tu? » Aucune imagination et aucune intelligence ne pourraient croire à cette histoire : qu'il existe en dehors de ces ténèbres et de cette nourriture de sang un autre monde et une autre nourriture. Or, bien que cette goutte ignorât et niât une telle possibilité, elle n'a pourtant pu éviter de sortir, car on l'a amenée de force au-dehors...

Alors tu te trouveras en dehors de ce monde pareil au sein maternel; tu quitteras cette terre pour pénétrer dans une vaste étendue, sachant que la parole (du *Qor'ân*) : « *La terre de Dieu est vaste* » désigne cette ample région où sont arrivés les saints ¹⁰. »

Rûmî

Le monde est voile à lui-même

Nous savons aussi que Dieu S'est décrit Lui-même comme l'« Extérieur » — *al-zâhir* — et comme l'« Intérieur » — *al-bâtin* —, et qu'Il a manifesté le monde à la fois comme intérieur et comme extérieur, afin que nous connaissions l'aspect « intérieur » (de Dieu) par notre propre intérieur, et l'« extérieur » par notre extérieur. De même, Il S'est décrit par les qualités de la clémence et de la colère, et Il a manifesté le monde comme un lieu de crainte et d'espoir, pour que nous craignions Sa colère et espérions Sa clémence. Il S'est décrit par la beauté et la majesté et nous a doués de crainte révérentielle — *al-haybah* — et d'intimité — *al-uns*. Il en va de même de tout ce qui se rapporte à Lui et par quoi Il S'est désigné. Il a symbolisé ces couples de qualités (complémentaires) par les deux mains qu'Il tendit vers la création de l'Homme universel; celui-ci réunit en lui toutes les réalités essentielles — *haqâiq* — du monde, dans son ensemble comme dans chacun de ses individus. Le monde est l'apparent, et le représentant (de Dieu en lui) est le caché.

C'est à l'instar de cela que le sultan reste invisible, et c'est en ce sens que Dieu dit de Lui-même qu'Il Se cache derrière des voiles de ténèbres — qui sont les corps naturels et des voiles de lumière — qui sont les esprits subtils —; car le monde est fait de substance grossière — *kathîf* — et de substance subtile — *latîf*.

(Le monde) est à lui-même son propre voile, en sorte qu'il ne peut pas voir Dieu du fait même qu'il se voit; il ne peut jamais se défaire par lui-même de son voile, tout en sachant qu'il se rattache, par sa dépendance, à son Créateur. C'est que le monde ne participe pas à l'autonomie de l'Être essentiel, si bien qu'il ne Le conçoit jamais. Sous ce rapport, Dieu reste toujours inconnu, à l'intuition comme à la contemplation, car l'éphémère n'a pas de prise sur cela, c'est-à-dire sur l'éternel ¹¹.

Ibn ul-'Arabî

Les soixante-dix mille voiles

Quelle est la signification de la tradition : « Allah a soixante-dix voiles de lumière et de ténèbre : S'Il retirait ces voiles, l'éclat de Sa Face consumerait sans nul doute quiconque Le verrait » (Certains lisent : « sept cents voiles »; d'autres « soixante-dix mille »).

Je l'explique ainsi. Allah est manifeste en Lui-même, par Lui-même. Un voile est nécessairement en rapport avec ceux loin desquels l'objet éclatant est voilé. Or ceux-ci, d'entre les hommes, sont de trois sortes, selon que leurs voiles sont pure obscurité, obscurité mêlée à la lumière, ou pure lumière. Les subdivisions de ces trois catégories sont très nombreuses. Ceci en tout cas est certain. Je pourrais sans doute me livrer à une énumération compliquée de ces subdivisions; mais je n'ai pas confiance dans les résultats de telles définitions et énumérations, car personne ne sait si elles étaient réellement voulues ou non. Quant à fixer le

10. Rûmî : *Maktûbât* (Lettres).

11. Ibn ul-'Arabî : *La Sagesse des Prophètes*, traduction de Titus Burckhardt, Paris, 1974, Albin Michel éd., p. 34-35.

nombre à sept cents ou à soixante-dix mille, c'est là une question que seul peut saisir le pouvoir prophétique. Ma propre impression claire, toutefois, c'est que ces chiffres ne sont pas mentionnés en tant qu'énumération précise, car les chiffres sont souvent indiqués sans intention de limitation, mais plutôt pour signifier une quantité indéfiniment grande : Dieu sait mieux. Ce point, donc, est hors de notre compétence, et tout ce que je puis faire à présent est de te dévoiler ces trois principales divisions et quelques-unes des subdivisions.

1. *Ceux qui sont voilés par la pure obscurité.* La première division consiste en ceux qui sont voilés par la pure obscurité. Ceux-là sont les athées (« *qui ne croient pas en Allah, ni au Jour dernier* » — *Qor'ân*, IV, 37). Ce sont ceux qui « *préfèrent cette vie présente à celle à venir* » — *Qor'ân*, XIV, 3 —, car ils ne croient pas du tout à ce qui doit venir. Ils se divisent en deux subdivisions.

Premièrement, il y a ceux qui désirent découvrir une cause qui rende compte de l'existence du monde, et ils considèrent la nature comme cette cause. Mais la nature est un attribut qui réside dans les substances matérielles et qui leur est immanente, et, en outre, c'est un attribut obscur, car il ne possède ni connaissance, ni perception, ni conscience de soi, ni conscience, ni lumière perçue par l'intermédiaire de la vue physique.

Deuxièmement, il y a ceux dont la préoccupation est le soi, et qui en aucune façon ne s'occupent à rechercher la causalité. Plutôt, ils vivent la vie des animaux des champs. Ce voile est, pour ainsi dire, leur égo centré sur lui-même, et leurs désirs de ténèbres; car il n'y a pas de ténèbres plus fortes que l'esclavage à l'égard des passions et de l'amour de soi. « *N'as-tu pas vu, dit Allah, l'homme qui prend sa passion pour une divinité?* » (*Qor'ân*, XXV, 43) et le Prophète : « *La passion est le plus détestable des dieux adorés sur la terre.* »

Cette dernière division peut être divisée à son tour. Il existe une catégorie de gens qui pensent que le but principal du monde est la satisfaction de vos besoins, appétits et plai-

sirs animaux, qu'ils soient en relation avec le sexe, la nourriture, la boisson, ou les vêtements. Ceux-là sont les créatures du plaisir; le plaisir est leur dieu, le but de leur ambition; et, en l'obtenant, ils croient avoir gagné la félicité. Délibérément et volontairement, ils se mettent au niveau des bêtes des champs; en vérité, à un niveau inférieur à celui des animaux. Peut-on imaginer ténèbres plus grandes que ceci? De tels hommes sont en réalité voilés par une obscurité complète.

Une autre catégorie pense que le but principal de l'homme est la conquête et la domination, le massacre, le rapt et la captivité de leurs semblables. Telle est la conception que s'en font des Arabes, certains d'entre les Kurdes, et surtout des imbéciles innombrables. Leur voile est le voile noir des attributs de la férocité, parce que ce sont eux qui les dominent, de telle sorte qu'ils considèrent que forcer leur proie constitue le sommet de la félicité. Ceux-ci sont donc satisfaits d'occuper le niveau des animaux de proie, et même un niveau plus vil encore.

Une troisième catégorie suppose que le but principal, c'est la richesse et la prospérité, parce que l'or est le moyen de satisfaire chaque désir. Leur préoccupation consiste donc à amasser et à multiplier les richesses, accroître la propriété, les biens fonciers, les biens personnels, les chevaux pursang, les troupeaux, le bétail, les champs et le reste, à thésauriser même sous terre. On peut les voir travaillant durement toute leur vie, s'engageant dans des périls sur la terre, des risques sur la mer, par monts et par vaux, empilant les richesses et cependant se la refusant à eux-mêmes, et combien plus encore aux autres! Ce sont là ceux auxquels pensait le Prophète quand il dit : « *Pauvre misérable, esclave des dirhams! Pauvre misérable, esclave des dinars!* » Et en vérité, quelle ténèbre est plus profonde que celle qui aveugle les hommes, alors que l'or et l'argent ne sont que deux métaux non désirés pour eux-mêmes, ne valant pas mieux que du gravier, à moins d'en faire des moyens pour atteindre différents buts et de les dépenser pour des choses méritant d'être achetées?

Une quatrième catégorie s'est avancée un peu plus haut que la folie complète de ces derniers, et suppose que la féli-

cité suprême réside dans l'extension de la réputation personnelle d'un homme, la diffusion de sa renommée, l'accroissement de ses adeptes et son influence sur les autres. On peut les voir s'admirer dans leurs propres miroirs ! L'un d'eux, qui souffre peut-être de la faim et du besoin chez lui, dépensera ce qu'il a pour des habits, essayant de paraître le plus élégant possible, afin d'éviter des regards méprisants quand il se déplace.

Innombrables sont les variétés de cette espèce, et tous unanimement sont voilés loin d'Allah par la pure ténèbre, et ils sont eux-mêmes ténèbres. De sorte qu'il n'est pas nécessaire de mentionner toutes les variétés individuelles, une fois que l'attention a été appelée sur le genre. L'une de ces variétés, que nous devons cependant mentionner, réside en ceux qui confessent avec leur langue : « Il n'y a pas de dieu si ce n'est Dieu », mais ils sont probablement incités à cela par la crainte seule, ou le désir de mendier auprès des musulmans, ou d'obtenir leur faveur, ou par un zèle purement fanatique de soutenir les opinions de leurs pères. Car si la foi ne réussit pas à les pousser à faire de bonnes actions, elle n'assurera aucunement leur élévation vers la lumière à partir de la sphère ténébreuse. Plutôt, leurs saints patrons sont des diables qui les conduisent de la lumière vers l'obscurité. Mais celui que la foi touche, de telle sorte que ses mauvaises actions lui déplaisent et que ses bonnes actions lui font plaisir, est passé au-delà de la pure ténèbre, même s'il est encore un grand pécheur.

2. *Ceux qui sont voilés par la lumière et l'obscurité mêlées.* La seconde division consiste en ceux qui sont voilés par un mélange de lumière et de ténèbre. Elle se divise en trois sortes ; premièrement, ceux dont l'obscurité tire son origine des sens ; secondement, de l'imagination ; troisièmement, des faux syllogismes de l'intelligence.

En premier lieu, donc, il y a ceux qui sont voilés par l'obscurité des sens. Ce sont là des personnes qui toutes sont passées au-delà de cette absorption en soi-même qui caractérisait tous ceux de la première division, étant donné qu'ils divinisent quelque chose d'autre que le soi et ont quelque désir

de connaître la divinité. Le premier degré de ceux-ci rassemble les adorateurs des idoles, le dernier degré les dualistes ; entre ces deux extrêmes, existent d'autres degrés.

Les premiers, les idolâtres, sont conscients, en général, d'avoir une divinité qu'ils doivent préférer à leur sombre « moi », et croient que cette divinité est plus puissante que toute autre chose et a plus de prix que toute autre valeur. Mais la ténèbre des sens leur voile la connaissance qu'il leur faut transcender le monde sensoriel dans leur quête, de sorte qu'ils fabriquent pour eux-mêmes, avec les métaux les plus précieux, l'or, l'argent, et avec des pierres précieuses, des figures admirablement façonnées, et ensuite ils prennent ces images pour leurs dieux. De tels hommes sont voilés par la lumière de la majesté et de la beauté. La majesté et la beauté sont des attributs d'Allah et de Sa lumière ; mais ils les ont attachés à des corps perçus par les sens ; ces sens leur ont caché la lumière d'Allah, car les sens sont ténèbres par rapport au monde spirituel, ainsi que nous l'avons déjà vu.

La seconde catégorie, composée des tribus turques les plus éloignées qui ne possèdent pas de communauté religieuse organisée et n'ont pas de code religieux défini, croient qu'ils ont une divinité, et que cette divinité est quelque objet particulièrement beau ; de sorte que, lorsqu'ils voient un être humain d'une beauté exceptionnelle, ou encore un arbre, un cheval, etc., ils l'adorent et l'appellent leur dieu. Ceux-là sont voilés par la lumière de la Beauté mélangée à l'obscurité des sens. Ils ont pénétré plus avant que les idolâtres dans le royaume de la lumière à la découverte de la lumière, car ce sont des adorateurs de la Beauté dans l'absolu, non dans l'individuel ; et ils ne la limitent pas spécialement à un individu à l'exception d'autres ; et, de plus, la Beauté qu'ils adorent est la création de la nature, non la leur.

La troisième catégorie déclare : notre divinité doit être lumière en Son essence, glorieuse en Son image, majestueuse en Elle-même, terrible en Sa présence, impossible à approcher ; et, cependant, Elle doit être aussi perceptible. Car, dans l'opinion de ces gens, ce qui n'est pas perceptible est dépourvu de sens. Alors, comme ils trouvent que le feu se caractérise ainsi, ils l'adorent et le prennent pour Seigneur. Ceux-là sont

voilés par la lumière de la puissance et de la gloire qui sont, en vérité, deux des lumières d'Allah.

La quatrième catégorie pense que, puisque nous exerçons un contrôle sur le feu, l'allumant et l'éteignant à volonté, il ne peut servir de divinité. Seulement ce qui possède l'attribut de la puissance et de la gloire et qui nous tient sous son empire absolu, et qui est en outre très élevé et sublime, seulement cela représente la divinité. L'astrologie est la science qui est à l'honneur chez ces gens, qui attribuent à chaque étoile une influence particulière; de sorte que certains adorent Cynosura et d'autres Jupiter et d'autres certains autres corps célestes, selon les nombreuses influences dont ils croient les diverses étoiles douées. Ceux-là sont voilés par la lumière du sublime, du lumineux, du puissant, qui sont aussi trois des lumières d'Allah.

La cinquième catégorie appuie la quatrième dans sa conception fondamentale; mais ceux qui la composent disent qu'il ne convient pas à leur Seigneur d'être décrit comme petit ou grand parmi des substances qui donnent la lumière, mais qu'Il doit être le plus grand, et c'est ainsi qu'ils adorent le soleil, qui, disent-ils, est la plus grande de toutes les lumières. De tels hommes sont voilés par la lumière de la grandeur, en plus des lumières précédentes; mais ils sont encore mêlés à l'obscurité des sens.

La sixième catégorie s'élève encore plus haut et dit : le soleil a le monopole de la lumière; les corps autres que le soleil ont chacun leur lumière. Ainsi, étant donné que la divinité ne doit pas avoir de partenaire dans la luminosité, ils adorent la lumière absolue, qui embrasse toutes les lumières, et pensent que cela est le Seigneur de l'univers, et que toutes les choses bonnes doivent lui être attribuées. Ensuite, comme ils voient l'existence de maux dans le monde, et ne veulent aucunement permettre qu'ils soient attribués à leur divinité, qui est totalement dénuée de mal, ils conçoivent une lutte entre Lui et les ténèbres, et ils appellent ces deux forces Yazdan et Ahriman : c'est la secte des dualistes.

Ceci doit suffire pour traiter de cette division, qui comporte des catégories plus nombreuses que celles que nous avons mentionnées.

En second lieu, il y a ceux qui sont voilés par quelque

lumière, mêlée à l'obscurité de l'imagination. Ceux-là sont passés au-delà des sens, car ils affirment l'existence de quelque chose derrière les objets des sens, mais ils sont incapables de dépasser l'imagination, et ainsi ils ont adoré un être qui siège effectivement sur un trône. Le degré le plus bas de ceux-ci est appelé les corporalistes; puis tous les divers Karamites, dans les écrits et les opinions desquels nous ne pouvons entrer ici, car multiplier les paroles à ce propos n'aurait pas de sens. Mais ceux dont le rang est le plus élevé sont ceux qui nient à Allah la corporalité et tous ses accidents, excepté un : la direction, et cette direction, vers le haut; car, disent-ils, ce qui ne peut se rattacher à aucune direction, et ne peut être caractérisé comme étant ni dans le monde, ni hors de lui, n'existe pas, car il ne peut être imaginé par l'imagination. Ils n'ont pas réussi à comprendre que le premier degré des intelligibles nous emmène au-delà de toute référence quelconque à la direction ou à la dimension.

Troisièmement, ceux qui sont voilés par la lumière divine, mêlée à l'obscurité des faux syllogismes de l'intelligence, et qui adorent une divinité qui « entend, voit, et possède la connaissance, la puissance, la volonté, la vie », et qui transcende toute direction, y compris la direction vers le haut, mais dont la conception de ces attributs est relative à ce qu'ils ont eux-mêmes; de telle sorte que certains d'entre eux ont pu déclarer carrément que Son « discours est de sons et de lettres comme le nôtre »; tandis que d'autres avancèrent un peu plus haut, peut-être, et dirent : « Il est comme nos paroles mentales, à la fois sans sons et sans lettres. » Ainsi, quand ils étaient mis au défi de montrer que ces « ouïe, vue, vie » etc., sont réels en Allah, ils retombèrent dans ce qui était essentiellement de l'anthropomorphisme, tout en le récusant formellement, car ils ne réussissaient absolument pas à comprendre ce que l'attribution de ces notions à Allah signifie en réalité. Ainsi, ils disent, en ce qui concerne Sa volonté, qu'elle est contingente comme la nôtre; qu'elle désire et s'assigne un but, comme la nôtre. Toutes ces opinions sont bien connues, et nous n'avons pas besoin d'entrer dans plus de détails à leur sujet. Ceux-là, donc, sont voilés par plusieurs des lumières divines, mêlées à l'obscurité des analogies

de l'intelligence. Toutes ces catégories illustrent la seconde division rassemblant ceux qui sont voilés par la lumière et la ténèbre mêlées.

3. *Ceux qui sont voilés par la lumière pure.* La troisième division est celle de ceux qui sont voilés par la lumière pure, et ils se rangent eux aussi en plusieurs catégories. Je ne peux toutes les énumérer, mais ne parlerai que de trois d'entre elles.

Les premiers de ceux-ci ont recherché et compris la véritable signification des attributs divins, et ont compris que, lorsque les attributs divins sont nommés parole, volonté, puissance, connaissance, et le reste, ce n'est pas selon notre mode humain de nomenclature. Et ceci les a conduits à éviter de Le désigner par ces attributs, et de Le désigner simplement en se référant à Sa création, comme le fit Moïse dans sa réponse à Pharaon, quand ce dernier demanda : « *Qui est donc le Seigneur des mondes ?* » (*Qor'ân*, XXVI, 23). Ils ont dit : c'est le Seigneur dont la Sainteté transcende même l'idée de ces attributs, Lui qui meut et gouverne les cieux.

Les seconds s'élèvent plus haut que ceux-ci, étant donné qu'ils ont compris que les cieux sont une pluralité, et que celui qui meut chacun des différents cieux est un autre être, appelé un ange, et que ces anges forment une pluralité, et que leur relation aux autres lumières divines est comme la relation des étoiles avec toutes les autres lumières (cf. *Qor'ân*, XLI, 11). Ensuite, ils ont compris que ces cieux sont enveloppés par une autre sphère, par le mouvement de laquelle tout le reste tourne en vingt-quatre heures, et que, finalement, le Seigneur est Celui qui communique le mouvement à cette sphère la plus extrême, qui enclôt tout le reste, pour la raison, disent-ils, que la pluralité ne peut Lui être attribuée.

La troisième catégorie s'élève plus haut encore que ceux-ci. Ils disent que cette communication directe du mouvement aux corps célestes doit être un acte de service à l'égard du Seigneur de l'univers, un acte d'adoration et d'obéissance à Son commandement, et rendu par l'une de Ses créatures, un Ange qui se tient par rapport à la pure lumière divine dans la relation qu'a la lune avec les autres lumières visibles; et ils ont affirmé que le Seigneur est Celui qui est obéi par ce

mouvant angélique, et que le Tout-Puissant doit être considéré comme le moteur universel indirectement et par le moyen de l'ordre — *amr* — (cf. *Qor'ân*, VII, 54), mais non directement par le moyen de l'acte. L'explication de cet « ordre » et de ce qu'il est en réalité contient beaucoup d'obscurité et est trop difficile pour la plupart des intelligences, outre qu'elle est en dehors de cet ouvrage.

Tels sont les degrés de tous ceux qui sont voilés par les lumières, sans mélange d'obscurité.

4. *Le but de la quête.* Mais ceux qui *parviennent* constituent un quatrième degré auquel, à son tour, il a été rendu évident que Celui qui est obéi, si on L'identifie à Allah, il faudrait lui conférer des attributs qui nieraient Sa pure unité et perfection, en raison d'un mystère qu'on ne peut révéler dans le cadre de ce livre; et que la relation de Celui qui est obéi à l'existence réelle est comme la relation du soleil à la lumière essentielle, ou du charbon brûlant au feu élémental; et ainsi, « ils ont détourné leurs visages » de Celui qui meut les cieux et de Celui qui a émis l'ordre — *amara* — pour leur mise en mouvement, et ils sont parvenus à un existant qui transcende tout ce qui est compréhensible par la vue humaine ou l'intelligence humaine; car ils L'ont trouvé au-delà de, et séparé de toute caractérisation que nous avons faite auparavant.

Et ces derniers sont eux aussi divisés. Pour une catégorie, le contenu tout entier de ce qui est perceptible est anéanti, consumé, effacé, et annihilé; cependant, l'âme elle-même demeure, contemplant la beauté et la sainteté absolue, et se contemplant elle-même dans sa beauté qui lui est conférée par son arrivée en la présence divine. En eux, donc, les choses vues, mais non l'âme qui voit, sont effacées.

Et ils sont dépassés par d'autres, parmi lesquels sont le petit nombre du petit nombre; que « les splendeurs de la Face sublime consomment », et que la majesté de la gloire divine efface; de sorte qu'ils sont eux-mêmes anéantis, annihilés. Pour la contemplation de soi-même ne se trouve plus de place, parce qu'ils n'ont plus rien à faire avec le soi. Rien ne demeure plus que l'Un, le Réel; et la signification de Sa parole : « *Tout périt, sauf Son Visage* » (*Qor'ân*, XXVIII, 88) devient l'ex-

périence de l'âme. A ceci, nous avons fait allusion dans le chapitre premier, où nous avons indiqué dans quel sens ils nommaient cet état « union » et comment ils le concevaient.

Tel est le degré ultime de ceux qui parviennent. Quelques-uns parmi eux n'ont pas eu, dans leur progrès et ascension, à gravir pas à pas les étapes que nous avons décrites; leur ascension ne leur demanda non plus aucun laps de temps; mais avec leur premier essor, ils sont arrivés à la connaissance de la sainteté et l'attestation que Sa souveraineté transcende tout ce qui doit être transcendé. Ils furent subjugués dès le début par la connaissance qui subjuguait les autres tout à la fin. La manifestation d'Allah leur arriva d'un seul coup, de sorte que tout ce qui est perceptible par la vue sensorielle ou par celle de l'intelligence fut « par les splendeurs de Son Visage entièrement consumé ». Il se peut que cette première voie fut celle d'Abraham, l'Ami d'Allah, tandis que la dernière fut celle de Muhammad, le bien-aimé d'Allah. Allah Seul connaît les mystères de leurs progrès et de leurs stations sur la Voie de lumière.

Tel est notre exposé concernant ceux qui sont voilés par les voiles; et ce ne serait pas étrange si, après que ces stations aient été pleinement classifiées et que les voiles des pèlerins mystiques aient été pleinement étudiés, le nombre de catégories s'avère s'élever à soixante-dix mille. Cependant, si vous regardez attentivement, vous verrez que, de toutes ces catégories, pas une seule ne se trouve en dehors des divisions que nous avons opérées. Car, ainsi que nous l'avons montré, ils doivent être voilés par leurs propres attributs humains; ou par les sens, l'imagination, l'intelligence discursive; ou par la lumière pure.

Voici ce qui s'est présenté à moi en guise de réponse à tes questions... Puis-je te suggérer de demander pour moi mon pardon pour tout ce en quoi ma plume a pu se tromper, ou mon pied glisser? Car c'est chose aventureuse que de plonger dans la mer sans fond des mystères divins; et il est dur et difficile d'essayer de découvrir les lumières célestes qui sont derrière le voile ¹².

Ghazâlî

12. Ghazâlî : *Mishkât al-Anwâr*, chapitre troisième et dernier.

Le monde est le miroir de Dieu. Mais il faut des yeux dessillés pour le percevoir, car l'on ne voit que ce que l'on est en mesure de voir. Selon le mot célèbre de Plotin : « Jamais un œil ne verrait le soleil sans être devenu semblable au soleil, ni une âme ne verrait le beau sans être belle ¹. » C'est là une vérité que les soufis répètent à l'envi et c'est, en définitive, la raison d'être et la fin de l'ascèse. L'homme, ontologiquement « capable » de Dieu, par sa nature originelle — fitra —, ayant répondu à l'appel qui lui est adressé, de toute éternité et s'étant rendu apte à la vision, va découvrir, ainsi que le dit magnifiquement Sanâ'i, qu'« il est des cieux dans le royaume de l'âme qui gouvernent les cieux de ce monde »; autrement dit, que l'homme est un microcosme qui peut refléter le divin, s'il est devenu miroir, comme le macrocosme reflète Dieu; et « toutes choses célèbrent Sa louange ». Il n'existe qu'une seule Réalité, l'unicité divine — at-tawhîd — : en prendre conscience, c'est vivre le tawhîd, au sens subjectif, c'est-à-dire parvenir à l'union. Car, après le fanâ', c'est-à-dire l'annihilation des limites de l'individualisation, la « mort mystique », il y a le baqâ', la pérennité dans la permanence

1. *Ennéades*, traduction de Bréhier.

divine. Huwâ-al-bâqî, « Lui seul est permanent », c'est ce que l'on inscrit sur les tombes musulmanes.

Car tout provient de l'essence divine. Tout y retourne : l'âme humaine est la première chose qui fût créée dans la préexistence :

Avant qu'il existât un jardin, des vignes et du raisin dans le monde,
notre âme était enivrée du vin immortel.

Parcelle de l'âme universelle, elle est descendue dans le monde de la matière et doit remonter vers l'Un d'où émane la création. Avant celle-ci, toutes les créatures existaient virtuellement en Dieu : « Les modes divins, dit Djâmî, sont représentés sous la forme des idées archétypes, d'abord au niveau de la connaissance divine, ensuite au niveau du monde sensible, qui est le théâtre de la manifestation, ou un miroir représentant l'être divin, l'absolu ². »

Le retour à la plus profonde intériorité signifie donc un retour à l'origine, à la source — le terme 'ayn est le même pour ces deux acceptions : c'est avec la nostalgie de la patrie perdue que commence l'ascension sur l'échelle de l'être : « Si tu bois, assoiffé, de l'eau dans une coupe, c'est Dieu que tu contemples au sein de l'eau. Celui qui n'est pas un amoureux voit dans l'eau sa propre image ³. »

Mais pourquoi cette échelle universelle ? Djalâl ud-Dîn Rûmî, méditant la parole qoranique : « Vous irez certainement d'étape en étape, pourquoi n'y croient-ils pas ⁴ ? », récapitule les « échelons » ainsi parcourus, de l'ordre minéral à l'ordre végétal, de celui-ci à l'ordre animal, puis à l'ordre humain ; et de l'ordre humain à l'ordre angélique, et ainsi jusqu'à l'infini et il conclut : « Dieu a manifesté ces ordres, afin que tu reconnais les autres degrés qui restent à parcourir. Il ne les a pas montrés pour que tu les nies et que tu dises : « C'est là tout ce qui existe. » L'artiste montre son art et son talent afin qu'on croie en lui et qu'on reconnaisse ses capacités ⁵. »

2. Lawa'ih, III, traduction citée.

3. Mathnavi, VI, 3643-44.

4. Qor'ân, LXXXIV, 19-20.

5. Le Livre du Dedans, Paris, 1975, Sindbad éd., chapitre 5.

Car c'est par la connaissance du monde phénoménal, « forme » de la raison universelle, que l'homme peut parvenir à l'esprit. C'est ce sur quoi les versets qoraniques, qui sont eux-mêmes des signes — âyât — mettent constamment l'accent : « En vérité, dans la création des cieux et de la terre, et dans l'alternance de la nuit et du jour... et dans l'eau que Dieu fait descendre du ciel, par quoi Il rend vie à la terre une fois morte et y répand des bêtes de toute espèce, et dans la variation des vents, et dans le nuage contraint de rester entre ciel et terre, il y a des signes ⁶... » C'est « Dieu qui vous guide dans les ténèbres de la terre et de la mer ⁷. » « N'ont-ils jamais levé les yeux vers les oiseaux soumis à Lui sous la voûte des cieux ? Personne ne les tient dans Sa main, que Dieu : il y a là des signes pour ceux qui croient ⁸. »

Dieu S'est Lui-même décrit dans le Qor'ân comme étant à la fois zâhir et bâtin (l'Extérieur et l'Intérieur ⁹) et déclare qu'Il a révélé Ses signes « aux horizons et dans les cœurs ». « Alors que le saint indique Dieu du dedans, la création indique Dieu au-dehors », disait Hallâj. Seul le cœur illuminé et « à qui l'Unité est révélée voit Dieu d'abord en tout ce qu'il voit ¹⁰ » ; car « pour celui dont l'âme a atteint la vision béatifique, l'Univers est le Livre de la Vérité Très-Haute ¹¹ ».

6. Qor'ân, II, 164.

7. Qor'ân, XXVII, 66.

8. Qor'ân, XVI, 79.

9. « Il a manifesté le monde à la fois comme intérieur et comme extérieur afin que nous connaissions l'aspect « intérieur » (de Dieu) par notre propre intériorité, et l'« extérieur » par notre extériorité » (Ibn ul-'Arabî, La Sagesse des Prophètes, traduction de Titus Burckhardt).

10. Kitâb at-Tawâsin, p. 175.

11. Golshan-e-Râz, 84 sq.

Le monde est miroir

Sache que le monde tout entier est un miroir,
 dans chaque atome se trouvent cent soleils flamboyants ¹².
 Si tu fends le cœur d'une seule goutte d'eau,
 il en émerge cent purs océans.
 Si tu examines chaque grain de poussière,
 mille Adam peuvent y être découverts...
 Un univers est caché dans une graine de millet;
 tout est rassemblé dans le point du présent...
 De chaque point de ce cercle,
 sont tirées des milliers de formes.
 Chaque point, dans sa rotation en cercle
 est tantôt un cercle, tantôt une conférence qui tourne ¹³.
 Mahmûd Shabestari ¹⁴

Le symbole du miroir

L'Essence ne se révèle que sous la « forme » de la prédisposition de l'individu qui reçoit cette révélation; et jamais il ne se produit autre chose. Dès lors, le sujet recevant la révélation essentielle ne verra que sa propre « forme » dans le miroir de Dieu, il ne verra pas Dieu — il est impossible qu'il Le voie —, tout en sachant qu'il ne voit sa propre « forme » qu'en vertu de ce miroir divin. Ceci est tout à fait analogue à ce qui a lieu dans un miroir corporel : en y contemplant des formes, tu ne vois pas le miroir, tout en sachant que tu ne vois ces formes — ou ta propre forme — qu'en vertu du miroir. Ce phénomène, Dieu l'a manifesté comme symbole particulièrement approprié à Sa révélation essentielle, pour que celui à qui Il se révèle sache qu'il ne Le voit pas; il n'existe pas de symbole plus direct et plus conforme

12 et 13. Il n'est pas inutile de rappeler que ce célèbre poème mystique persan date du Moyen Âge, bien des siècles avant Pascal, plus longtemps encore avant la physique nucléaire...

14. Mahmûd Shabestari : *Golshan-e-Râz*, v. 145 et suiv.

à la contemplation et à la révélation dont il s'agit. Tâche donc toi-même de voir le corps du miroir tout en regardant la forme qui s'y reflète; tu ne le verras jamais en même temps. Cela est si vrai que certains, observant cette loi des formes réfléchies dans des miroirs (corporels ou spirituels), ont prétendu que la forme réfléchie s'interpose entre la vue du contemplant et le miroir même; c'est là ce qu'ils ont saisi de plus haut dans le domaine de la connaissance spirituelle; mais en réalité la chose est telle que nous venons de le dire (à savoir que la forme réfléchie ne cache pas essentiellement le miroir, mais que celui-ci la manifeste). Dieu est donc le miroir dans lequel tu te vois toi-même, comme tu es Son miroir dans lequel Il contemple Ses Noms. Or, ceux-ci ne sont rien d'autre que Lui-même ¹⁵. *Ibn ul-'Arabi*

Microcosme et macrocosme

« Allah est la Lumière des cieux et de la terre » (*Qor'ân*, XXIV, 35). Dieu le Très-Haut déclare : Je suis la lumière du ciel et de la terre. Tout ce que vous apercevez sur la terre, dans le ciel, les ténèbres, la clarté, la vie et la beauté; considérez que tout cela vient de Moi. En réalité, tous ces bienfaits sont Moi-Même. Puisque vous n'avez pas un regard assez pur pour voir Ma beauté, sans intermédiaire et sans accompagnement, Je vous la montre au moyen des formes et des voiles. Car votre perception de ce qui est sans qualification passe par la forme. Vous ne pouvez pas voir ce qui est sans alliage. Donc, Ma beauté s'est alliée à la forme, afin d'être à la mesure de votre capacité de vision. L'univers ressemble à un corps dont la tête est dans le ciel et les pieds sur la terre. De même que le corps humain vit par l'âme, pour ce corps le ciel est tête et les astres sens. L'œil, l'oreille, la langue, vivent, voient, entendent, parlent, sentent, grâce à l'âme. La vision, la clarté, la vie, les facultés de perception :

15. Ibn ul-'Arabi : *La sagesse des Prophètes*, traduction de Titus Burckhardt, Paris, 1974, Albin Michel éd., p. 46-48.

tout provient de l'âme. On aperçoit l'âme par l'intermédiaire de tout ce pouvoir. Quand l'âme quitte le corps, la beauté, le charme et l'éclat ne demeurent pas en lui : d'évidence, toute la beauté se manifestait par le corps alors qu'elle appartenait à l'âme.

De même, le corps de l'univers, qui est fait du ciel, de la terre, des astres, du soleil, de la lune, de la fraîcheur de la terre, des hommes, des animaux, des bêtes féroces, des choses inanimées, des végétaux, des arbres, des fruits, est tout entier la lumière de Dieu. Toute vie, toute activité proviennent de Dieu. L'existence du corps, depuis le front, le visage, les yeux, les sourcils, les lèvres, la bouche jusqu'aux sept membres¹⁶ : tout provient de Dieu...

Quand l'âme se sépare du corps, celui-ci se détraque; il se détruit; et les astres de la tête, notre ciel, c'est-à-dire les yeux, les oreilles, les lèvres et le nez, tous deviennent hors service : incapables d'agir, ils pourrissent et s'anéantissent; un même sort attend les autres membres... Ainsi en sera-t-il au Jour de la Résurrection et du Rassemblement : l'Être de l'Existence, c'est-à-dire le ciel et la terre, se sépareront de l'univers, lui-même séparé de Dieu qui est son âme. Restera un univers sans âme. Les hommes, qui sont partie et fruit de l'univers, meurent à 70 ou 80 ans. L'univers tout entier a une vie plus longue. Le fruit ne tombe-t-il pas chaque année de l'arbre tandis que celui-ci, entouré des bois, demeure ?

Quand le terme de l'univers arrivera, ce sera le Jour de la Résurrection. Le ciel, qui en est la tête, sera morcelé et se fendra. « *Quand le ciel se déchirera* » (Qor'ân, LXXXIV, 1). « *Et le soleil s'assombriera et les astres tomberont, et les montagnes seront arrachées, et les fauves seront chassés, et les mers seront surchauffées comme le feu* » (Qor'ân, LXXXI, 1-6). Au sujet de l'anéantissement de l'existence, en dépit de ceux qui croient que ce monde est incréé et qu'il sera éternel, Dieu dit aussi : « *Quand le ciel se brisera et que les astres se disperseront et que les mers seront déversées et que les tombeaux seront bouleversés* » (Qor'ân, LXXXII, 1-4). « *Quand la terre sera*

secouée d'un tremblement » (Qor'ân, XCIX, 1) et qu'elle rendra ses fardeaux, c'est-à-dire, les trésors et les morts, « *Et que les montagnes seront comme la laine cardée...* » « *au jour où la terre sera remplacée par une autre — et les cieux aussi; et l'on se présentera devant Dieu l'Unique, le Dominateur suprême* » (Qor'ân, XIV, 48).

Telle est la description de la mort du corps de l'être de l'univers. De même le microcosme, c'est-à-dire l'homme : lorsque son âme le quitte, sa tête (son ciel) se fend et se morcelle, et ses pieds (sa terre) deviennent poussière. Le macrocosme, qui est la totalité de l'univers, est comme un arbre : sa mort est pareille à celle des parties qui le composent et celle de son fruit. Il ne restera ni ciel, ni terre, ni soleil, ni lune, ni mers, ni montagnes : tout sera disloqué, séparé et dispersé, et deviendra poussière¹⁷. Sultân Valad

L'harmonie cosmique

Ne demeure pas prisonnier des liens de la nature,
viens contempler l'ouvrage divin.
Considère la structure des cieux,
afin de pouvoir louer la Vérité pour Ses signes.
Lève les yeux, et vois comme la voûte du plus haut ciel
s'étend autour des mondes.
Pourquoi le nomme-t-on « le trône du Miséricordieux » ?
Quel rapport a-t-il avec le cœur de l'homme¹⁸ ?
Pourquoi tous deux sont-ils dans un mouvement perpétuel,
ne prenant jamais un instant de repos ?
Peut-être le cœur est-il le centre de ce ciel,
le cœur centre, et le ciel circonférence.
Tu peux voir ces cieux tourner
dans la rotation du jour et de la nuit comme la roue du potier.
A chaque instant, la sagesse du maître
façonne un nouveau vase fait d'eau et d'argile.

16. C'est-à-dire les sept parties du corps qui touchent la terre pendant la prosternation rituelle : front, mains, genoux, pieds.

17. Sultân Valad : *Ma'ârif*, chapitre 5.

18. Allusion au *hadith* : « Le cœur du croyant est le ciel le plus haut ».

Toute chose existante dans le temps et l'espace
 provient de la main d'un seul maître, et d'un seul atelier...
 ... Toutes les planètes tournent à la recherche,
 tantôt au-dessus, tantôt au-dessous de la terre.
 Les éléments : l'eau, l'air, le feu et la terre,
 occupent leur place sous les cieux;
 chacun sert diligemment à la place qui lui est assignée,
 avant ou au-delà de laquelle il ne s'aventure jamais...
 C'est d'eux que provient le triple royaume de la nature,
 les minéraux, puis les plantes, ensuite les animaux,
 élaborant en leur sein la substance ¹⁹
 à l'instar des soufis qui se purifient de la forme :
 tous, selon l'ordre et la faveur du maître,
 se tenant à leur place, soumis à sa volonté ²⁰.

Mahmûd Shabestari

L'homme, reflet de Dieu

Contemple le monde entièrement inclus en toi-même;
 ce qui fut créé en dernier était en premier dans la pensée.
 Ce qui fut créé en dernier, c'est l'âme d'Adam,
 les deux mondes étaient le moyen de sa production.
 Il n'est pas d'autre cause finale que l'homme,
 cela est manifesté dans l'être même de l'homme.
 Celui dont le cœur est noir et l'imbécile sont les contraires
 de la lumière,
 ils sont pourtant le lieu de la théophanie ²¹.
 Quand le dos du miroir est noirci ²²,

19. *Hayûla*, la substance, la *hyle* grecque, élément intérieur des choses, par opposition à la forme extérieure.

20. Mahmûd Shabestari : *Golshân-e-Raz*, vers 212 et suiv.

21. Cf. *Qor'ân*, XXXIII, 72 : « En vérité, Nous avons proposé un dépôt aux cieux et à la terre, et aux montagnes entre elles, mais ils l'ont refusé et nous l'avons confié à l'homme, mais il s'est montré injuste, insensé. » Ce dépôt est le devoir de manifester les attributs divins, et l'homme l'accomplit grâce à l'universalité de sa nature.

22. L'homme, miroir de la divinité, est noirci d'un côté avec la noirceur du non-être, afin de refléter l'être (note de Lahijî).

il réfléchit sur sa face le visage de l'homme;
 et les rayons du soleil dans le quatrième ciel
 ne sont pas réfléchis avant de tomber sur la poussière de la
 terre.

Tu es le reflet de « Ce (qui est) adoré par les anges »,
 c'est pour cette raison que tu es adoré par les anges ²³.
 Chaque créature qui passe devant toi a une âme,
 et cette âme une corde la relie à toi ²⁴.

C'est pourquoi toutes sont soumises à ta souveraineté,
 car l'âme de chacune d'elles est cachée en toi.

Tu es l'écorce du monde en son propre sein,
 sache que tu es toi-même l'âme de l'univers...

... Les cieux et la terre sont ton vêtement,
 contemple ce non-être qui est la preuve de l'Être,
 vois comment cette hauteur est l'essence de la profondeur...

... Chacun provient d'un Nom divin, et y retourne;
 dans ce Nom, chaque créature a son être,
 à ce Nom, il rend sans cesse des louanges;
 à son commencement, chacun procède de cette source,
 à son retour, c'est pour lui la porte du départ...

... Par la porte par laquelle chacun entre, il s'en va,
 bien que durant sa vie chacun erre de porte en porte.

C'est pourquoi tu apprends tous les Noms de Dieu,
 car tu es une image reflétée du « Nommé ²⁵ »

Le pouvoir, la connaissance et la volonté sont manifestés
 en toi, ô serviteur du Seigneur de la béatitude!

Tu es Audient, Voyant, Vivant, Parlant,
 mais ce n'est pas de toi que provient ta permanence, c'est
 de Lui.

O premier qui es aussi l'essence du dernier!

23. « Et Dieu dit aux anges : « Adorez Adam », et tous l'adorèrent, sauf Iblis » (*Qor'ân*, II, 34).

24. L'« essence de l'homme », ou « Raison universelle », est l'âme qui anime toutes choses, et qui constitue le lien de l'union mystique entre eux et l'homme (note Lahijî).

25. C'est-à-dire, Dieu. Les noms qui suivent sont ceux des sept attributs divins essentiels. Le sens est que, puisque chaque créature est la manifestation de l'un des Noms de Dieu, et que l'homme est le résumé de toutes les créatures, il peut voir en lui-même les reflets de tous les Noms de Dieu (note de Lahijî).

O intérieur qui es aussi l'essence de l'extérieur ²⁶!

Jour et nuit, tu t'interroges sur toi-même;

mieux vaut ne plus penser à toi-même,

car la fin de la pensée est l'émerveillement...

... Qui suis-je ? Dis-moi ce que signifie « Je ? »

Que veut dire : « Voyage en toi-même ²⁷ ? »

Voici qu'à nouveau tu me questionnes, disant : « Qui suis-je ? »

Donne-moi des nouvelles de moi-même sur ce que « Je » signifie.

Quand l'être absolu doit être désigné,

les hommes utilisent le mot « Je » pour l'exprimer.

Quand la Vérité — *haqq* — se manifeste dans un phénomène, on l'exprime par le mot « Je » :

« Je » et « Tu » sont les accidents de l'être même,

les ouvertures des niches de la lampe de l'être nécessaire ²⁸.

Sache que les corps et les esprits sont la lumière unique, qui brille tantôt à partir des miroirs, tantôt à partir des flambeaux.

Tu dis : « le mot « Je » dans toutes les relations désigne l'âme raisonnable de l'homme. »

Mais comme tu as fait de l'intellect humain ton guide, tu ne distingues pas ton « moi » de tes parties constituantes, va, et apprends à bien connaître ton « moi »...

... « Je » et « Tu » sont plus hauts que le corps et l'âme, car ton corps et ton âme sont tous deux des parties de « moi ».

Le mot « Je » ne se limite pas à l'homme, de sorte que tu puisses dire qu'il signifie l'âme seule ²⁹.

Élève-toi au-dessus du temps et de l'espace,

laisse le monde et sois toi-même un monde pour toi-même ³⁰.

Mahmûd Shabestari

26. *Qor'ân*, LVII, 3.

27. *Hadîth* : « Celui qui se connaît, connaît son Seigneur. »

28. *Qor'ân*, XXIV, 35 : « Allah est la lumière des cieux et de la terre, Sa lumière est comparable à une lampe... » Voir le présent ouvrage, p. 145.

29. « Je » et « Tu » sont les lieux de manifestation de l'être absolu tout entier, tandis que l'âme et le corps ne manifestent que les attributs divins (note de Lahij).

30. Mahmûd Shabestari : *Golshân-e-Raz*, 262 et suiv.

Le monde, reflet de Dieu

Où nous trouvions-nous, lorsque le Juge du Jour du Jugement semait la raison dans l'eau et l'argile (d'Adam) ?

Étant donné que pour nous Il a produit le ciel à partir de la non-existence et étalé le tapis de la terre et créé les lampes des étoiles...

Oh ! Combien de structures cachées à la vue ou manifestes a-t-Il enclos dans ce toit (du ciel) et ce tapis (de la terre) ?

Adam est l'astrolabe des attributs de la Sublimité divine : la nature d'Adam est le théâtre de Ses révélations.

Tout ce qui apparaît en lui (Adam) est Son reflet, à l'instar de la lune qui se reflète dans l'eau de la rivière.

Les figures représentées sur la tablette de cet astrolabe s'y trouvent afin de manifester les attributs éternels, de telle sorte que cette tablette puisse donner des leçons révélant le ciel de l'Invisible et le soleil de l'Esprit.

Sans un astronome (spirituel, pour expliquer leur signification), la tablette et cet astrolabe qui guide de façon correcte tombent (inutilement) dans les mains du vulgaire.

Dieu a octroyé (la connaissance) de cette astronomie (spirituelle) aux prophètes : pour (les mystères) de l'Invisible, un œil qui observe l'Invisible est nécessaire.

Ces générations sont tombées dans le puits du monde présent ; chacun, dans le puits, a vu son propre reflet. Sache que ce qui t'apparaît dans le puits provient en réalité de l'extérieur...

Sache que le monde des choses créées est pareil à de l'eau pure et limpide dans laquelle brillent les attributs du Tout-Puissant.

Leur connaissance, leur justice et leur clémence sont comme une étoile du ciel reflétée dans l'eau courante.

Les rois sont le théâtre où apparaît la royauté de Dieu ; les sages sont les miroirs de la sagesse de Dieu.

Les générations ont passé, et voici une nouvelle génération ; la lune est la même lune, mais l'eau n'est pas la même eau.

La justice est la même justice, et la science est la même science

aussi, mais ces générations et ces peuples ont été remplacés par d'autres.

Générations et générations ont disparu, mais ces Idées (les attributs divins) sont permanentes et éternelles.

L'eau dans cette rivière a changé bien des fois : le reflet de la lune et des étoiles demeure inaltéré...

... Ces attributs sont comme des étoiles idéales : sache qu'ils sont établis dans la sphère des idées.

Ceux qui sont beaux sont le miroir de la beauté divine; l'amour qu'ils inspirent est le reflet du désir dont Dieu est l'objet.

Cette joue, ce grain de beauté, il faut les rechercher à leur origine : comment un fantôme persisterait-il dans l'eau à jamais ?

La totalité des formes n'est qu'un reflet dans l'eau de la rivière; si tes yeux sont dessillés, tu sauras qu'en réalité elles sont toutes Lui ³¹.

Rûmî

L'origine

Lawlâk : « Si ce n'avait été pour toi, Je n'aurais pas créé les cieux. » (Hadîth qudsî : parole prophétique où Dieu parle à la première personne).

C'est pourquoi en apparence tu es le microcosme, c'est pourquoi en réalité tu es le macrocosme.

Du point de vue de l'apparence, la branche est l'origine du fruit; mais en réalité, la branche est venue à l'existence en vue du fruit.

S'il n'y avait eu un désir et un espoir pour le fruit, comment le jardinier aurait-il planté la racine de l'arbre ?

C'est pourquoi en réalité l'arbre est né du fruit, même si en apparence le fruit a été engendré par l'arbre.

C'est la raison pour laquelle Muhammad a dit : « Adam et les autres prophètes me suivent derrière mon étendard. »

31. Rûmî : *Mathnavî*, VI, vers 3134 et suiv.

C'est pour cette raison que ce maître de toute connaissance a prononcé la parole allégorique : « Nous sommes les premiers et les derniers. »

(C'est-à-dire :) « Si en apparence je suis né d'Adam, en réalité je suis l'ancêtre de tout ancêtre. »

Puisque l'adoration des anges lui a été rendue pour moi, et qu'il est monté au septième ciel à cause de moi.

C'est pourquoi le père (Adam) est né de moi, c'est pourquoi en réalité l'arbre est né du fruit.

L'idée qui vient en premier vient en dernier dans la réalisation, en particulier l'idée qui est éternelle. »

Le commencement, qui est la pensée, s'achève dans l'action; sache que c'est de cette façon que le monde a été créé dans l'éternité... C'est pourquoi cette pensée secrète qui était le noyau de ces neuf cieux fut à la fin le seigneur de Lawlâk ³².

Rûmî

La demeure de l'âme

Les philosophes disent que le macrocosme, c'est le ciel, la terre et l'univers, et que le microcosme, c'est l'existence de l'être humain. Les mystiques — *awliyâ* — disent le contraire. Les philosophes considèrent la forme, en disant : « Le ciel et la terre sont grands, et la forme humaine est petite; cette forme humaine est le fruit de l'arbre terrestre. » Pourtant, ils ne voient pas qu'il y a beaucoup de choses petites qui sont grandes et qu'il y a beaucoup de choses grandes qui sont petites. Un *drâm* ³³ d'argent en apparence est moindre que cent *man* de cendre ³⁴. Mais, en réalité, il est plus grand. De même, le corps humain : ventre, cuisses, jambes, sont plus grands que la prune de l'œil. Mais cette importance qui réside dans l'œil et dans l'oreille ne se trouve pas dans le ventre, le dos et les jambes. Il en va de même pour l'esprit, il est

32. Rûmî : *Mathnavî*, IV, 521 et suiv. et II, 970 et suiv.

33. Faible mesure de poids.

34. Un *man* : 3 kg.

plus petit, plus subtil et plus caché que la prune, mais il est au-dessus de tout. Bien plus, tout dépend de lui, est maintenu en vie par lui...

... Bien que le corps humain provienne du firmament et de la terre, le firmament et la terre proviennent du sens profond — *mâ'ni* — de l'homme et de sa connaissance. Donc, le monde est né en réalité de l'homme, et ce que signifie cette connaissance, ce n'est pas une connaissance complète. Ce que signifie cette connaissance, c'est d'être une connaissance qui, après l'anéantissement de l'homme, devient la connaissance de Dieu. « *Ce n'est pas toi qui as tiré quand tu as tiré, c'est Dieu qui a tiré* »³⁵. »

Le ciel et la terre sont la demeure des corps et des volumes. Les corps, qui sont l'enveloppe de l'homme, sont la demeure des âmes, de la raison et de la foi. Donc, le corps est la demeure du sens profond et l'univers est la demeure de la forme. La forme est limitée, et le sens profond est illimité. Par conséquent, l'enveloppe de l'homme est le macrocosme, le ciel et la terre sont le microcosme. Le corps de l'homme est un animal, et il est ta monture... L'âme est sans qualifications. Sois son palais³⁶.

Sultân Valad

Les deux mondes

L'univers est constitué par deux mondes, spirituel et matériel, ou, si vous préférez, un monde des sens et un monde de l'intelligence; ou encore, un monde supérieur et un monde inférieur. Toutes ces expressions sont proches l'une de l'autre, et la différence entre elles n'est qu'une question d'éclairage. Si l'on considère les deux mondes en eux-mêmes, on utilise la première expression; si c'est par rapport à l'organe qui les saisit, la seconde; si c'est leur relation mutuelle, la troisième expression. On peut aussi les appeler le monde de la souveraineté et de la perception sensorielle, et le monde de l'In-

35. *Qor'ân*, VIII, 17.

36. Sultân Valad : *Ma'ârif*, chapitre 17.

visible et du Royaume céleste. Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que les étudiants des réalités sous-jacentes à cette terminologie fussent embarrassés par la multiplicité des termes et imaginent une multiplicité correspondante d'idées. Mais celui à qui sont dévoilées les réalités sous-jacentes à ces termes donne aux idées la première place et aux termes la seconde, tandis que les intelligences inférieures font l'inverse. Pour elles, le terme est l'origine dont la réalité procède. Nous trouvons une allusion à ces deux sortes d'esprits dans le *Qor'ân* : « *Lequel est le mieux guidé, celui qui marche la tête baissée, ou celui qui marche droit dans la voie droite ?* » (*Qor'ân*, LXVII, 22).

Telle est la notion des deux mondes. Et ce que tu dois savoir ensuite, c'est que le monde céleste du « Royaume » est un monde invisible à la majorité des hommes; et le monde de nos sens est le monde de la perception, parce qu'il est perçu par tous. Ce monde des sens est notre point de départ pour nous élever au monde de l'intelligence; et si ce n'était cette relation entre les deux, et leur relation réciproque, la voie qui monte vers la sphère la plus élevée serait barrée. Et si cette voie était impossible, l'ascension vers la présence seigneuriale et l'approche vers Allah seraient impossibles aussi. Car nul homme ne peut s'approcher d'Allah, à moins que son pied ne se trouve au centre même de la sainte enceinte. Or, par ce monde saint, nous voulons désigner le monde qui transcende la saisie des sens et de l'imagination. Et c'est à cause de la loi de ce monde — la loi selon laquelle celui qui lui est étranger ni n'en sort, ni n'y entre — que nous l'appelons la sainte enceinte. Et l'esprit humain, qui est l'entremise des manifestations du sacré, peut être appelé « *la vallée sainte* » (*Qor'ân*, XX, 12).

... Le monde visible est, ainsi que nous l'avons dit, le point de départ vers le monde du Royaume céleste, et l'avance du pèlerin sur la voie droite est une expression désignant cette ascension, qui peut aussi être désignée comme la religion et le lieu où descend la lumière qui guide. S'il n'y avait pas de relation et de connexion entre les deux mondes, toute ascension de l'un vers l'autre serait inconcevable. C'est pourquoi la miséricorde divine a conféré au monde visible une corres-

pondance avec le monde du Royaume céleste, et pour cette raison il n'existe pas une seule chose dans ce monde du sens qui ne soit un symbole de quelque chose dans l'autre monde. Il peut bien arriver qu'une seule chose en ce monde symbolise plusieurs choses dans le monde du Royaume céleste, et de même qu'une seule chose dans ce dernier puisse avoir plusieurs symboles dans le monde visible. Nous appelons une chose typique ou symbolique quand elle ressemble et correspond à son modèle sous quelques aspects.

Une énumération exhaustive de ces symboles impliquerait que nous ayons épuisé la totalité des choses existantes dans les deux mondes. La puissance humaine et ce que peut embrasser la faculté intellectuelle ne seraient pas capables d'accomplir une telle tâche, et nos petites vies ne suffiraient pas pour les exposer complètement. Le plus que je puisse faire, c'est de t'expliquer un seul exemple. Le plus peut dès lors êtres déduit du moindre; et la porte de la recherche dans les mystères de cette connaissance seront ouvertes alors devant toi.

Un exemple de symbolisme, d'après l'histoire d'Abraham dans le Qor'ân. Écoute à présent. Si le monde du Royaume céleste contient des entités de lumière, hautes et sublimes, appelées « anges », desquelles les diverses lumières rayonnent sur les esprits mortels et à cause de quoi ces anges sont appelés « seigneurs », alors Allah est « le Seigneur des seigneurs », et ces seigneurs posséderont divers degrés de luminosité. Les symboles de ceux-ci dans le monde visible seront, « principalement, le soleil, la lune et les étoiles. Et le pèlerin de la Voie s'élève tout d'abord à un degré correspondant à celui d'une étoile. Le rayonnement de la lumière de cette étoile lui apparaît. Il lui est dévoilé que le monde entier au-dessous est sous son pouvoir et sous l'éclat de sa lumière. Et ainsi à cause de sa beauté et de son élévation, il s'écrie : « Ceci est mon Seigneur ! » (Qor'ân, VI, 76) ³⁷. Il passe; et quand il devient

conscient du degré de lumière aussitôt au-dessus de lui, à savoir celui symbolisé par la lune, voici que sous le dais du firmament il voit cette étoile se coucher, c'est-à-dire, par comparaison avec son supérieur; et il dit : « *Je n'aime rien de ce qui disparaît.* » Et ainsi, il s'élève, jusqu'à ce qu'il parvienne à la fin au degré symbolisé par le soleil. Ceci, à nouveau, il le voit comme plus grand et plus haut que le précédent, mais néanmoins permettant une comparaison, en raison de la relation existant entre les deux. Mais comporter une relation avec ce qui est imparfait implique l'imperfection et la disparition. Et c'est pourquoi il dit : « *J'ai tourné mon visage vers Celui qui a créé les cieux et la terre, en vrai croyant, et je ne suis point polythéiste.* » (Qor'ân, VI, 79.) Or, le terme « Celui » est une allusion vague, qui n'a pas d'équivalent. Si l'on se demande : « Qu'est-ce qui peut avoir la même signification que « Celui », on ne saurait trouver de réponse. Donc, Celui qui transcende toute comparaison est le Premier, le Vrai. Aussi, quand certains Arabes demandèrent un jour à l'Envoyé d'Allah : « A quoi Dieu est-Il semblable ? » fut révélée cette réponse : « *Dis : Lui, Allah, est Un ! Allah !... L'Impénétrable ! Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré. Il n'a jamais eu de semblable !* » (Qor'ân, CXII); la signification de ce verset étant simplement qu'Il transcende toute similitude. Et encore, lorsque Pharaon dit à Moïse : « *Dis-moi qui est le Seigneur de l'univers ?* » comme pour demander à connaître Son essence, Moïse, dans sa réponse, indiqua simplement Ses œuvres, parce qu'elles étaient plus évidentes à l'esprit de celui qui l'interrogeait; et il répondit : « *Le Seigneur des cieux et de la terre.* » Mais Pharaon dit à ses courtisans : « *Avez-vous entendu ?* » (Qor'ân, XXVI, 25) comme pour protester contre la façon évasive dont Moïse avait répondu à son interrogation sur la nature essentielle d'Allah. Alors Moïse dit : « *C'est votre Seigneur et le Seigneur de vos ancêtres.* » Pharaon le considéra dès lors comme un fou. Il avait demandé une analogie pour la description de l'Essence divine, et Moïse lui avait répondu

37. La sourate VI, 75-83, montre Abraham refusant le culte idolâtre de ses ancêtres et partant à la recherche de Dieu. « *Quand la nuit l'enveloppa, il vit une étoile et dit : Voici mon Seigneur.* » Mais elle disparaît. Il en va de même

pour la lune et le soleil. Il comprend alors que Dieu est au-delà du créé, et que Lui seul est permanent.

en parlant de Ses œuvres. Aussi Pharaon dit-il : « *Votre prophète qui vous a été envoyé est un possédé.* »

Exemples fondamentaux du symbolisme, spécialement d'après l'histoire de Moïse dans le Qor'ân. Revenons à présent à l'exemple que nous avons choisi pour illustrer la méthode du symbole. La science de l'interprétation des visions détermine pour nous la valeur de chaque sorte de symbole; car la vision est une partie de la prophétie. Ne vois-tu pas que, dans la vision, le soleil doit être interprété comme un monarque souverain à cause de leur mutuelle ressemblance et de leur participation à une idée spirituelle commune, à savoir, la souveraineté sur tout et l'émanation ou l'effusion de l'influence et de la lumière sur tout. La lune représentera le ministre de ce souverain; car c'est grâce à la lune que le soleil répand sa lumière sur le monde lorsqu'il est lui-même absent; et de même aussi, c'est par l'intermédiaire de son propre ministre que le souverain fait sentir son influence sur les sujets qui n'ont jamais vu la personne royale... Il est impossible d'épuiser les différentes façons dont les symboles de ce genre peuvent être interprétés. Je veux seulement dire que certains êtres du monde spirituel céleste sont symbolisés par le soleil, la lune et les étoiles; d'autres peuvent être représentés par différents symboles, quand le point de connexion est une caractéristique autre que la lumière ³⁸... Ghazâlî

L'existant et le non-existant

Comparaison du monde existant en réalité et qui apparaît non-existant, et du monde non-existant en réalité et qui apparaît existant.

Dieu a fait apparaître le non-existant comme existant et magnifique; Il a fait apparaître l'existant sous la forme de non-existence.

38. Ghazâlî : *Mishkât al-Anwâr*, 2^e chapitre.

Il a caché la mer et rendu l'écume visible; Il a caché le vent, et t'a montré la poussière.

Le vent tourbillonne dans les airs, aussi haut que les minarets : comment la poussière pourrait-elle s'élever ainsi d'elle-même ?

Tu vois la poussière dans les hauteurs, ô toi à la vue imparfaite : tu ne vois pas le vent, sauf par la connaissance provenant de l'induction.

Tu vois l'écume qui se meut dans toutes les directions : sans la mer, l'écume ne pourrait se mouvoir.

Tu vois l'écume par la perception sensorielle et la mer par induction : la pensée est cachée, la parole manifeste.

Nous considérons la négation comme affirmation : nos yeux ne percevaient que le non-existant.

Les yeux venus à l'existence dans un état de sommeil (la vie présente), comment pourraient-ils voir autre chose que l'illusion et la non-existence ?

Il était inévitable que nous fussions égarés par l'erreur, puisque la Réalité était cachée et l'illusion visible,

nous demandant pourquoi Dieu a dévoilé cette non-existence à tous les yeux, et pourquoi Il rendait cette Réalité cachée.

Louange à Toi, ô Maître Ourdisseur de magie, qui fais paraître la lie comme du vin pur à ceux qui s'écartent (de la Vérité).

Les magiciens, en présence de ces marchands, mesurent des rayons de lune et reçoivent de l'or comme gain.

Lorsque, par des artifices de cette sorte, ils soutirent de l'argent, cet argent est parti de la main de l'acheteur, mais il n'y a pas de toile (en échange).

Ce monde est un sorcier, et nous sommes les marchands qui lui achetons des rayons de lune...

Et quand il prend l'argent qui est ta propre vie, ô esclave! l'argent est parti, il n'y a pas de toile, et ta bourse est vide ³⁹.

Rûmî

39. Rûmî : *Mathnavî*, V, vers 1026 et suiv.

L'expression visible du Réel

De toute éternité, le Bien-Aimé dévoila Sa beauté dans la solitude de l'invisible;

il contemplait dans le miroir Son propre visage, Il manifestait Sa grâce à Lui-même.

Il était à la fois le spectateur et le spectacle; nul autre œil que le Sien n'avait vu l'univers.

Tout était Un, il n'y avait ni dualité, ni affirmation de « mien » ou « tien ».

La vaste orbe du ciel, avec ses milliers de mouvements, était caché en un seul point.

La création reposait dans le sommeil du non-être, telle un enfant avant son premier souffle.

Les yeux du Bien-Aimé, voyant ce qui n'était pas, contemplèrent le non-existant comme existant.

Bien qu'Il contemplât dans Sa propre essence Ses attributs et Ses qualités dans toute leur perfection,

cependant, Il désira que dans un autre miroir elles pussent être offertes à Sa vue,

et que chacun de Ses attributs éternels soit manifesté en une forme différente.

C'est pourquoi Il créa les champs verdoyants du temps et de l'espace, et le jardin de ce monde qui donne la vie,

afin que chaque branche, chaque feuille, chaque fruit témoigne de Ses diverses perfections.

Le cyprès donna une idée de Sa noble stature, la rose, des nouvelles de Son aspect plein de grâce.

Chaque fois que la beauté apparut, l'amour se présenta à côté d'elle; chaque fois que la beauté brilla dans une joue rose, l'amour à cette flamme alluma son flambeau.

Chaque fois que la beauté demeura dans de sombres tresses, l'amour vint et trouva un cœur prisonnier de ses chaînes.

La beauté et l'amour sont comme le corps et l'âme; la beauté est la mine et l'amour la pierre précieuse.

Ils ont toujours été ensemble depuis les origines; ils n'ont jamais voyagé autrement que de compagnie...

... La substance unique, considérée comme absolue et dépourvue de tout phénomène, de toutes limitations et de toute multiplicité, c'est là le Réel — *al-Haqq*. Par ailleurs, considérée sous Son aspect de multiplicité et de pluralité, sous lequel Il Se manifeste lorsqu'Il est revêtu des phénomènes, Il est l'univers créé tout entier. C'est pourquoi l'univers est l'expression extérieure visible du Réel, et le Réel est la réalité intérieure et invisible de l'univers. L'univers, avant d'être manifesté à la vue extérieure était identique au Réel; et le Réel, après cette manifestation, est identique à l'univers ⁴⁰.

Djâmi

L'amant, miroir de l'aimé

Le Dieu Très-Haut est épris de Lui-même et n'a personne qui Lui soit égal afin qu'Il puisse le contempler.

Il joue constamment un jeu d'amour avec Lui-même. C'est pourquoi il te faut te libérer de toi-même et de la contemplation de toi-même et te remplir d'amour et de passion pour Dieu, afin qu'Il Se voie Lui-même en toi. En réalité, quand on s'aime on n'est pas deux, car l'amant est le miroir de l'aimé, et dans le miroir apparaît le visage de l'aimé, et rien d'autre. On n'est pas deux, car si la forme extérieure et le mot pour le miroir et l'aimé sont deux, au sens profond ils ne font qu'un, puisque dans le miroir ne s'inscrit que l'image du bien-aimé. De même, l'eau coule de la source dans le fleuve. L'homme qui comprend voit une seule eau dans les deux cas, car l'eau du fleuve est la même que celle de la source. Quand Hallâj a dit : « Je suis Dieu », c'est Dieu qui l'a dit, et non lui, car dans l'unité ne peut se trouver la dualité ⁴¹. *Sultân Valad*

40. Djâmi : *Tuhfat ul-Ibrâr*, traduction anglaise de R.A. Nicholson, in *The Mystics of Islam*, p. 81-82, Londres, 1963, Routledge and Kegan : Ltd., éd., p. 81-82.

41. Sultân Valad : *Rebâb-Nâme*.

L'homme parfait

L'homme parfait — al-Insân ul-kâmil —, dit Ibn ul-'Arabî, est « la parfaite image de Dieu et contient en soi toutes les choses ». Dieu, en effet, a créé l'homme à Son image : mais il lui faut être né une seconde fois pour se rendre pleinement compte de son unité essentielle avec l'être divin qui l'a créé. Devenu « parfait et complet » — al-kâmil al-tâm —, ainsi que le définit Abû Yazîd al-Bistâmî¹ le saint constitue le trait d'union entre le Créateur et les choses créées : « Il réunit en lui, dit encore Ibn ul-'Arabî, la forme de Dieu et la forme de l'univers. Lui seul révèle l'essence divine avec tous Ses Noms et Attributs. Il est le miroir par lequel Dieu est révélé à Lui-même et, par là, la cause finale de la création² ».

Intermédiaire entre Dieu et le monde, l'homme parfait peut donc être considéré comme détenant une double fonction : forme totalisante des Attributs divins, il capte l'image de Dieu et la renvoie : il est devenu, au sens plein du terme, le « témoin » de Dieu. Certes, de par son attestation de l'unicité divine — at-tawhîd — le croyant témoigne : la shahâda (la profession de foi) signifie, nous l'avons vu, « témoignage » ; le témoin par

1. Cité dans la *Risâla* d'al-Qushayrî, Le Caire, 1315 de l'Hégire.

2. Voir *Encyclopédie de l'Islam*, article « Insân ul-kâmil ».

excellence étant le martyr (celui-ci est désigné par un mot dérivant de la même racine — shahîd). Mais l'homme pleinement réalisé est le seul qui « actualise » ce témoignage. C'est pour cela qu'il est médiateur; et le disciple qui a parcouru la Voie jusqu'au point où il est mort à lui-même pour se perdre en celui qui épiphanise à ses yeux le divin — fanâ fi'l sheikh — accédera, grâce à lui, à la vie dans l'Absolu, au baqâ. « Oh! plus d'un a été trompé par la forme », dit Djalâl un-Dîn Rûmî dans son Mathnavî³. « Il visait la forme de l'homme parfait, et en réalité c'est Dieu qu'il a atteint. » C'est ainsi que nous pouvons comprendre les formules parfois hyperduliques utilisées par les soufis s'adressant à leur maître; même si ce dernier n'est pas encore parvenu à sa pleine stature spirituelle, il représente le prophète, homme parfait par excellence. Aussi bien, ne peut-il y avoir de murshîd, de guide dans la tariqa, qui n'ait reçu l'investiture d'un autre maître, l'ayant lui-même obtenue d'un autre, et cela selon une chaîne — silsila — remontant, sans solution de continuité, jusqu'à Muhammad. C'est parce que l'homme parfait représente l'origine de toute la création et sa fin — Dieu étant un trésor caché qui souhaitait être connu — que, lors de l'ascension, du mi'râj du Prophète, le Seigneur dit à ce dernier : « Si ce n'était pour toi, je n'aurais pas créé les cieux. »

« Lieu sur la terre de l'irradiation divine — tajallî — la plus complète⁴ », l'homme parfait est le cœur du monde, car l'essence spirituelle universelle de l'homme — haqîqat-e-djâmi'a-ye-insânî — se reflète en lui. Dans un hadîth qudsî, Dieu déclare : « Ni Ma terre, ni mon ciel ne Me contiennent, mais Je suis contenu dans le cœur de Mon serviteur fidèle. »

Les Noms et Attributs divins, selon Jilî, sont la véritable nature du cœur, dans laquelle il a été créé; les grands mystiques font face avec leur être tout entier à l'ensemble de ces Noms et Attributs divins, et sont avec Dieu essentiellement. Le « lieu » où Dieu Se manifeste est donc le cœur : « Le cœur, dit le sheikh al-Naqshabandî, est le lieu où regarde Allâh⁵ »; Et Rûmî :

« Le cœur n'est rien d'autre que la mer de lumière... Le lieu de la vision de Dieu⁶. » Mais cela n'est vrai que du cœur « parvenu à sa pleine dimension » : « Il ne convient pas que tu dises de ton propre cœur : ceci aussi est un cœur; seul le cœur du saint ou du prophète est plus haut que les cieux. Les cœurs individuels sont comme le corps par rapport au cœur de l'homme parfait qui est la source originelle⁷. »

Puisque Dieu a répandu Sa lumière sur les saints, ils sont un, par essence : « En vertu de la Toute-Puissance divine, les corps des hommes parfaits ont acquis la capacité de porter la lumière inconditionnée. La puissance divine fait d'un récipient de verre la résidence de cette lumière dont le Sinaï ne peut supporter une lueur⁸. » Les prophètes vont se représenter l'un l'autre, puisque l'Esprit universel S'est révélé à eux. « Jésus dit : « Venez à moi pour connaître Moïse. » Mohammad dit : « Venez à moi pour reconnaître Moïse et Jésus en moi. » Les amis lui répondirent : « Mais, Mohammad, qui te présentera aux autres puisqu'il n'y a pas d'autres prophètes après toi ? » Il répondit : « Celui qui se connaît connaît son Seigneur, c'est-à-dire : Si je me connais, je connais Dieu. Le cœur est en jeu, non le corps⁹. »

La véritable connaissance de soi consiste donc à contempler en soi-même l'Esprit de Dieu. Seule Réalité, c'est « par Lui-même qu'Il Se voit Lui-même, et par Lui-même qu'Il Se connaît Lui-même ». L'homme parfait ayant compris que les apparences ne sont qu'un voile qui cache cette Réalité est « parvenu au lieu où il demeurera, car il ne demeure plus en lui que cette présence divine¹⁰ » : en « devenant ce qu'il était », il l'a retrouvée dans le tréfonds de son propre être. C'est ce qu'exprime, dans des termes absolument identiques à ceux des soufis, un grand mystique chrétien : parlant de « l'effigie divine » qui réside dans le cœur de l'homme, c'est, dit Tauler,

6. Mathnavî, III, 2269.

7. Mathnavî, II, 839.

8. Voir Qor'ân, XXIV, 35, verset de la Lumière; et sur le mont Sinaï, comme lieu de manifestation : Qor'ân, VII, 143; Mathnavî, II, 1293.

9. Maqâlat, inédit, de Shams de Tabriz. On trouve un passage à peu près identique dans Aflakî, op. cit. t. II, p. 153.

10. Mathnavî, II, 98.

3. Mathnavî, II, 1178.

4. Nabolosî, commentaire à la Khamriya d'Ibn ul-Fâridh, op. cit. p. 138.

5. Tanwir al-qulûb, cité dans Petite Philocalie de la Prière du Cœur, traduction de Jean Gouillard, éd. Cahiers du Sud, p. 319.

« plus qu'une empreinte, c'est Dieu Lui-même tel qu'Il est dans Son être essentiel, qui se rend présent à l'âme, qui S'y connaît, S'y aime et y jouit de Lui-même¹¹ ».

Toute dualité est alors transcendée : le Soi sans qualification renvoie son image à celui qui la regarde. Ainsi, en se voyant dans le miroir de la majesté du Bien-Aimé, les trente oiseaux — si morph — de la parabole de 'Attar ont-ils compris qu'ils étaient eux-mêmes l'être divin, le « Sîmorgh » qu'ils cherchaient. Le chercheur de trésor est lui-même ce trésor : « Nous sommes tous deux un seul adorateur qui, en raison de l'état d'union, se prosterne devant son essence dans chaque prosternation¹². » Car, comme le dit un hadîth : « Le cœur du croyant est le trône de Dieu » (qalb ul-mu'mini 'arshu Allâh), et un autre : « Le cœur du croyant est le plus haut ciel. »

C'est dans ce secret des cœurs, siège du tawhîd, que s'opère la naissance spirituelle : « Nos consciences, dit Hallâj, sont une seule Vierge où seul l'Esprit de Vérité peut pénétrer¹³. » Alors, « L'âme individuelle est devenue enceinte, comme Marie, d'un Messie ravissant le cœur. Non pas le Messie qui voyage sur la terre et sur la mer, mais le Messie qui est au-delà des limitations de l'espace. Aussi, quand l'âme a été fécondée par l'Ame de l'âme, par une telle âme le monde est fécondé¹⁴. »

Dispensateur de la grâce divine (« Dieu place Son don sur la paume de Sa main et, de la paume de Sa main, le dispense à ceux qui sont l'objet de Sa miséricorde¹⁵ »), l'homme parfait peut dire, à bon droit : « Dans nos mains se trouve le remède de chaque peine » car « l'amour est le médecin de tous les maux », et le saint incarne l'amour divin : le Qor'ân ne dit-il pas de Mohammad qu'il a été envoyé comme une miséricorde pour les mondes¹⁶ ? Et le Prophète lui-même dit au soufi Abû Sa'id al-Kharrâz, en rêve : « Celui qui aime Dieu

doit m'avoir aimé¹⁷ », car Dieu n'est pas visible. Ce sera donc par l'homme parfait que passera la voie pour aller à Lui ; et l'âme l'implore :

Tu es la porte de la cité de la connaissance, puisque tu es les rayons du soleil de la clémence.

Sois ouverte, ô porte ! pour celui qui cherche la porte... Sois ouverte jusqu'à l'éternité, ô porte de la miséricorde...

Tout est le lieu de la vision de Dieu : mais, tant qu'elle n'est pas ouverte, qui dit : « Là-bas se trouve une porte » ? A moins que le veilleur n'ouvre la porte, cette idée ne prend pas vie en lui¹⁸ ».

L'homme né une seconde fois découvre que l'esprit qui l'a secouru n'est pas séparé de lui-même ; que le prophète ou le saint, c'est « toi-même, mais non pas ce « toi » irréel : il est ce « toi » qui à la fin est conscient de s'évader du monde de l'illusion » ; car, « ton dernier « toi » est revenu à ton premier « toi » réel¹⁹ ». Ou, comme le dit Djâmî : « Le dernier état de l'homme, c'est de revenir à son premier état²⁰. » Alors se termine la quête, retour de l'âme à sa patrie perdue. En se trouvant elle-même, l'âme a trouvé le monde qu'elle réchauffe de son amour, lui redonnant les grâces divines reçues, comme le symbolise le geste d'offrande du samâ'. Au-delà, plus rien ne demeure, que le silence de la connaissance suprême : « Ne parle pas, pour que l'Esprit puisse parler pour toi²¹. » Plus rien ne peut être dit du pèlerin sur la Voie, car comme le proclame le Qor'ân : « En vérité, en Dieu seul est la limite. »

11. Cité par Bizet, *Les mystiques allemands*, p. 94.

12. Ibn ul-Fâridh, *Tâ'iyyah*, vers 153-154.

13. Cité par Louis Massignon : *Eranos-Jahrbuch*, XV, 1947.

14. *Mathnavi*, II, 1184 sq.

15. *Mathnavi*, V, 875 sq.

16. *Qor'ân*, XXI, 107.

17. *Tadkirat ul-Awliyâ*, I, 67, 5.

18. *Mathnavi*, I, 3763 sq.

19. *Mathnavi*, VI, 3774-75.

20. *Kitâb al-Luma'*, 29, 11.

21. *Mathnavi*, III, 1304 sq.

L'homme est un livre

L'homme parfait est la réunion de tous les mondes divins et naturels, universels et partiels. Il est le livre dans lequel sont réunis tous les livres divins et naturels. A raison de son esprit — *rûh* — et de son intellect — *'aql* —, c'est un livre raisonnable nommé la mère du livre (*umm al-kitâb*, terme coranique désignant le prototype céleste des livres révélés, le verbe et l'esprit divin, que Jorjâni identifie à l'Intelligence première). A raison de son cœur — *qalb* —, c'est le livre de la tablette bien gardée (sur laquelle sont inscrites toutes les choses dans la prescience divine). A raison de son âme — *nafs* —, c'est le livre des choses effacées et des choses écrites (le monde sensible des choses transitoires); c'est lui qui est ces feuillets vénérables, élevés, purs qui ne doivent être touchés et dont les mystères ne peuvent être compris que par ceux qui sont purifiés des voiles ténébreux. Le rapport de l'Intelligence première — *al-'aql al-auwal* — au grand monde — *al-'âlam al-kabîr* — et à ses réalités est comme le rapport de l'esprit humain au corps et à ses facultés; l'âme universelle — *an-nafs al-kulliyya* — est le cœur du grand monde, comme l'âme raisonnable est le cœur de l'homme, et c'est pour cela que le monde est appelé « le grand homme »²². » Jorjâni

La lumière

« Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est comparable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un verre; le verre est semblable à une étoile brillante. Cette lampe est allumée à un arbre béni, l'olivier, qui ne provient ni de l'Orient, ni de l'Occident, et dont l'huile est près d'éclairer sans que le feu la touche. Lumière sur lumière! — Dieu guide vers Sa lumière qui Il veut. Dieu propose aux hommes des

22. Jorjâni, traduction de Silvestre de Sacy, in *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale*, Paris, 1810, tome X, n. 211.

paraboles. Dieu connaît toute chose. » (*Qor'ân*, XXIV, 35).

Dieu dit : « Le Dieu Sublime et Très-Haut est la lumière du ciel et de la terre. Il est comparé à une lampe brillant dans une niche, dans la direction de la *qibla*, au coin d'un mur. Cette lampe dégage une lumière qui, pareille à un astre, brille dans un verre. Elle flamboie et rayonne, grâce à un olivier qui n'est ni de l'Orient, ni de l'Occident. De l'huile de cette lampe provient une lumière ressemblant à une flamme. »

Cette lampe est l'être du saint — *wali*. L'huile est son cœur pur. Dieu le Très-Haut réside en ce cœur et y est attaché. « Ni la terre ni le ciel ne Me contiennent, mais le cœur de Mon fidèle serviteur Me contient »²³. » Le reflet de la lumière de cette lampe éclaire et vivifie l'existence de l'univers. Une partie de cette lumière n'est pas tangible, mais intelligible. Elle brille de façon inconditionnée et non-contingente, dans les âmes et les intelligences. Et à partir des âmes et des intelligences, elle brille sur les animaux. Et à partir des animaux, sur les végétaux qui poussent et s'accroissent; et à partir des végétaux, sur les choses inanimées, afin qu'elles se réchauffent et se refroidissent. Tous ces rayonnements sont les signes du reflet de cette lumière. Donc, la vie réelle appartient à ce saint, qui est soutenu par Dieu et qui est le vicaire de Dieu dans le ciel et sur terre. Et toutes les autres créatures vivent par le reflet de sa lumière. La vie pour elles est un emprunt, comme la chaleur et la couleur rouge sont empruntés par le fer au feu. Quand le fer se sépare du feu, cette couleur rouge et cette chaleur, empruntées, disparaissent; tandis que le feu possède la chaleur et la couleur rouge en lui-même. Et ces deux attributs, n'étant pas empruntés, constituent son essence même.

Donc le pôle — *qutb* — tourne autour de lui-même sans recevoir l'aide de personne. Les autres tournent autour de lui et en reçoivent aide; ils en bénéficient selon leur capacité spirituelle. De même, le soleil, situé au quatrième ciel, répand d'abord ses rayons sur ce quatrième ciel, avant de les déployer successivement sur le troisième et le deuxième, sur la voûte

23. *Hadîth qudsî*.

qui enveloppe la terre et enfin la terre elle-même. Or, le pôle est comme le soleil des âmes et des intelligences. D'abord, il brille sur le premier rang; ensuite, il parvient aux autres degrés, rang par rang, catégorie par catégorie. De même que les cieux ont sept étages, et la terre sept profondeurs; les voiles lumineux sont pareils aux étages du ciel et les gouffres des ténèbres pareils aux profondeurs de la terre. Sauf que les voiles sont spirituels, comme les natures des anges, des croyants et des saints. Et les gouffres tiennent des démons, des péris et des génies. Tous reçoivent du pôle secours, selon leur nature.

Donc, l'essence de ce pôle se confond avec la lumière du ciel et de la terre. De même, chaque clarté qui illumine les portes et les murs provient de la lumière de cette lampe : ceux qui n'ont pas une vision parfaite supposent que cette lumière appartient au mur. Mais ceux qui savent comprennent que cette lumière émane de la lampe ²⁴. *Sultân Valad*

Le maître spirituel

Si celui qui appelle vient à offrir son aide, en faisant allusion à la Vérité qu'il a réalisée, à la station suprême, garde-toi d'insouciance et considère avec soin ses paroles. Interroge-le sur l'union et vois s'il la reflète. S'il dit qu'Elle est lointaine, il en est lui-même éloigné, mais s'il l'affirme proche, tiens-le pour le plus digne d'être suivi;

pour toi, il aplanira le chemin vers la Vérité par lequel tu pourras rechercher la face de Dieu. Dès la première rencontre, sur le champ, il s'emparera de toi et sur le sentier du Seigneur il placera ton pied. Fixe dans l'œil de ton âme les lettres du Nom, par la grâce du maître, sur les horizons tu verras resplendir ces lettres qui ne sont ailleurs que dans ton cœur, et le Nom devenu tien, toute distraction s'évanouira.

24. Sultân Valad : *Ma'ârif*, chapitre 5.

Alors, agrandis ces lettres autant que tu le pourras, sur toutes choses grandes ou humbles, trace-les. En fixant en ton œil le Nom, tu t'élèveras par Sa lumière jusqu'au point où les mondes en néant s'évaporent. Cela à l'ordre du seul sheikh, non au tien toutefois. Il est l'index de Dieu.

Aussi fais-lui confiance pour t'enlever aux liens qui t'emprisonnent,

t'emmenant vers la liberté des libertés, vers le Premier, vers

Celui qui précède tous les commencements, en l'essence duquel, comme rien, tu vois l'univers tout entier, moins que rien dans l'infini du Seigneur.

Tu t'évanouis dès que l'infini apparaît, parce que « tu » n'a jamais été, pas même un seul instant.

Tu ne vois pas qui tu es, car tu es, mais non « toi ».

Tu subsistes, mais non comme toi-même : il n'est puissance que de Dieu.

Après ton extinction, à l'éternité tu dois naître, à l'éternité de l'éternité,

au sommet de toute altitude : et voici que nos cavaliers s'arrêtent

face à face avec la Vérité ²⁵.

Ahmad al-Alawî

L'homme de Dieu

L'homme de Dieu est enivré sans vin,
l'homme de Dieu est rassasié sans pain,
l'homme de Dieu est éperdu, bouleversé,
l'homme de Dieu ne mange ni ne dort,
l'homme de Dieu est un roi sous son froc,
l'homme de Dieu est un trésor dans les ruines.
L'homme de Dieu n'est pas fait d'air et de terre,
l'homme de Dieu n'est pas fait de feu et d'eau.
L'homme de Dieu est un océan sans limites,

25. Sheikh Ahmad al-Alawî : *Divân*, traduction de Martin Lings, citée dans *Un Saint musulman du 20^e siècle*, Paris, 1973, éd. Traditionnelles.

l'homme de Dieu fait pleuvoir des perles, sans nuage.
 L'homme de Dieu possède cent lunes et firmaments,
 l'homme de Dieu possède cent soleils.
 L'homme de Dieu est rendu sage par la Vérité suprême,
 l'homme de Dieu n'est pas rendu savant par les livres.
 L'homme de Dieu est au-delà de l'impiété et de la religion,
 pour l'homme de Dieu, juste et injuste sont semblables.
 L'homme de Dieu a chevauché hors du non-être,
 l'homme de Dieu est servi avec dignité.
 L'homme de Dieu est caché, ô Shams-ud-Dîn!
 Va chercher l'homme de Dieu, toi, et trouve-le ²⁶!

Rûmî

L'élu de Dieu

Cissé ²⁷! toi qui as tout lu!
 Tu pries, la nuit, debout — toute la nuit.
 Tu mets en rang les fidèles qui prient.
 Tu pries chaque jour, et tu diriges la prière du Vendredi.
 Tu es serviable, tu jeûnes, tu fais l'aumône.
 Tu mords — et ton ennemi reste suspendu à tes dents,
 comme un rat à la gueule d'un chat.
 A ta parole, tout s'accomplit.
 Interrogé, tu ne réponds que dans la voie de Dieu.
 Tu ne bois pas de lait au parc aux vaches.
 Blessé, tu te tais.
 Tu es plongé entre La Mecque et Médine.
 Tu n'as jamais souillé la pluie, ni touché les seins des filles,
 ni été l'imâm d'un village nègre, ni été laveur de morts.
 Cormoran du Paradis!
 Pique-bœuf du Paradis!
 Tu plonges dans le Paradis comme un cormoran dans l'eau.

26. Rûmî : *Odes mystiques*, traduction d'Éva de Vitray-Meyerovitch et M. Mokri, Paris, 1973, Klincksieck éd., p. 324.

27. « Cissé », nom d'honneur donné aux marabouts réputés du Mâsina (note de Vincent Monteil).

Tu franchis la passerelle comme un pique-bœuf sur le garrot
 d'un bœuf ²⁸.
 Poème peul

La purification de l'être

L'homme qui parvient au secret de l'unité
 est celui qui ne s'arrête pas aux étapes de la route.
 Le connaissant, c'est celui qui connaît l'être même,
 celui qui est témoin de l'être absolu
 et qui rejette au loin sa propre existence.
 Ton existence, n'est autre que ronces et ivraie :
 rejette tout cela loin de toi.
 Va balayer la chambre de ton cœur,
 rends-la prête à devenir la demeure du Bien-Aimé.
 Quand tu en partiras, Lui y entrera,
 en toi, vidé de toi-même, Il manifestera Sa beauté.
 L'homme qui est aimé pour ses « œuvres pieuses »,
 que les souffrances de la « négation » purifient comme une
 chambre balayée,
 trouve sa demeure dans une « station louable »,
 et obtient sa part de « ce que l'œil n'a pas vu ni l'oreille
 entendu ²⁹ »,
 mais tant que la souillure de sa propre existence reste en lui,
 la connaissance du connaissant ne revêt pas la forme de l'ex-
 périence.
 Avant que tu n'écartes les obstacles devant toi,
 la lumière n'entrera pas dans le secret de ton cœur.
 Puisqu'il y a quatre obstacles en ce monde,
 considère qu'il est quatre modes de purification ³⁰ :
 le premier, c'est la purification de la souillure de la chair;
 le second, la purification du péché et du mal, « murmures du
 tentateur »,

28. Poème peul anonyme du Mâsina (Mali, ancien Soudan), recueilli et traduit par Gilbert Vieillard, publié par Vincent Monteil, dans *Esprit*, octobre 1963.

29. *Hadîth qudsî*.

30. Les quatre degrés énumérés par Ghazâlî.

la troisième, la purification des mauvaises habitudes, qui rendent les hommes semblables aux animaux des champs; la quatrième, est la purification de l'intimité du cœur, car c'est là que s'achève la route du pèlerin. Celui qui s'est rendu pur par ces purifications, en vérité est digne de communier avec Dieu. Avant d'avoir totalement renoncé à toi-même, comment ta prière pourrait-elle être une prière véritable? Quand ton essence est pure de toute tache, alors tes prières sont « *une joie pour les yeux* ³¹ », il ne reste plus alors aucune distinction : le connaissant et le connu sont une seule et même chose ³².
Mahmūd Shabestari

Avant la création

Les *pîrs* (maîtres spirituels) sont ceux dont les esprits, avant qu'existât ce monde, étaient dans l'océan de la divinité. Avant la création de ce corps, ils ont vécu plusieurs vies; avant les semailles, ils ont moissonné le blé. Ils ont reçu l'esprit avant la création de la forme; ils ont percé les perles avant que la mer fut créée. Alors qu'était envisagée la création de l'humanité, leurs esprits étaient plongés dans l'océan de la Toute-Puissance. Alors que les anges se montraient opposés à cette création (de l'homme) ³³, les *pîrs* se moquaient en secret des anges. Le *pîr* eut connaissance de la forme matérielle de chaque être qui existe avant que cette âme universelle devînt enchaînée (par la matière). Avant la création des cieux, ils ont vu Saturne; avant l'existence des semences, ils ont vu le pain... L'intuition immédiate pour eux est la pensée. La pensée

31. *Qor'ân* XX, 40.

32. Mahmūd Shabestari : *Golshan-e-Râz*, vers 396-413.

33. *Qor'ân*, II, 30.

s'occupe du passé et du futur : quand elle est libérée de tous deux, la difficulté est résolue. L'esprit a contemplé le vin dans le raisin, l'esprit a contemplé l'entité dans le rien; il a contemplé chaque chose conditionnée comme incondi-tionnée... Avant la création de la vigne, il a bu le vin et s'est enivré ³⁴.
Rûmî

La station suprême

O toi qui ne comprends pas mes paroles, pourquoi parles-tu contre moi? De l'Esprit tu es dépourvu, ignorant de la divinité. Si tu connaissais mon état, tu confesserai mon excellence et me verrais parmi les hommes tel un soleil illuminant la création.

Mon Seigneur a exaucé ma prière et comblé mes besoins, Guide et Donateur à la fois. Après m'avoir conduit, Il m'a donné une robe de Sa béatitude et apaisé ma soif à une coupe rare dont le breuvage est plus précieux qu'un élixir; Il m'a exalté dans l'éminence d'un état plus élevé que les pléiades.

Si tu me cherches, ô saint, c'est la seigneurie qu'il faut interroger, en portant ta quête au-delà de toutes les cimes, il se peut que tu me découvres. Élevés, rares, secrets et inconnus sont mes pareils, car j'ai retrouvé le trésor enseveli qui fut mien : en moi demeurent cachées toutes choses. Mais que peux-tu savoir de mes états,

34. Rûmî : *Mathnavi*, II, vers 168 et suiv.

toi qui n'as pas la connaissance des élus ?
 Tu crois qu'en moi il n'est que vide.
 Crois à ta guise : puisque le Bien-Aimé
 est mien, je ne m'occupe plus du monde.
 Quelque jugement que mes détracteurs
 viennent à porter contre moi,
 mon cœur est mien, il reste mien ;
 mes sens, je les leur donne.

Dans mes jours maintenant sereins,
 je ne m'afflige plus des malheurs comme font les autres.
 Eût-il perdu le monde, celui qui connaît Dieu
 par là même déjà en serait consolé.
 Celui dont l'âme est vide et opaque le cœur,
 n'a d'yeux que pour cette vie éphémère.
 Aveuglément, dans l'erreur il se jette
 pour amasser quelques biens en ce monde,
 il ne regarde pas la fin inéluctable
 de toutes choses ni la mort qui approche,
 il ne fréquente point d'homme parfait,
 mais, dans sa transgression sans issue enfermé,
 enraciné dans sa discorde,
 contre Dieu il lutte à jamais.

Que mon Seigneur exauce ma prière,
 pour qu'à jamais tourné vers Lui, je sois accueilli à jamais :
 protège-moi toujours et protège
 tout le peuple de Mohammad :
 qu'en béatitude s'épanche Ta beauté,
 aussi longtemps que des adorateurs L'invoqueront
 et que L'invoqueront des saints
 sur le plus noble des Prophètes,
 sur tous ses Compagnons, sur toute sa Maison,
 sur leurs héritiers qui dirigent, sur ceux qui cherchent
 et sur tout homme pieux et saint —
 dans la lumière de mes vœux, tous soient enveloppés ³⁵ !

Ahmad al-Alawî

35. Sheikh Ahmad al-Alawî : *Diwân*, traduction de Martin Lings, citée dans *Un Saint musulman du 20^e siècle*, Paris, 1973, éd. Traditionnelles, p. 25-26.

Théophanie

Au matin, une lune apparut dans le ciel,
 elle descendit du ciel et jeta sur moi un regard :
 comme un faucon qui saisit un oiseau lors de la chasse,
 cette lune me ravit et m'emporta en haut des cieux.
 Quand je me regardai moi-même, je ne me vis plus,
 car dans cette lune mon corps, par grâce, était devenu pareil
 à l'âme.
 Quand je voyageai dans mon âme, je ne vis rien autre que la
 lune
 jusqu'à ce que fût entièrement révélé le secret de la théophanie
 éternelle.
 Les neuf sphères du ciel étaient toutes immergées dans cette
 lune,
 l'esquif de mon être était caché au sein de cette mer.
 La mer se brisa en vagues, et de nouveau apparut l'intelligence ;
 elle lança un appel ; ainsi advint-il.
 La mer devint écume, et à chacun de ses flocons,
 quelque chose prenait forme, quelque chose s'incarnait.
 Chaque flocon d'écume corporel, qui reçut un signe de cette
 mer,
 fondit aussitôt et devint esprit au sein de cet océan ³⁶.

Rûmî

L'union suprême ³⁷

Ne sois pas comme ceux dont l'étude rend l'esprit plus faible
 et incertain,

36. Rûmî : *Odes mystiques*, traduction d'Éva de Vitray-Meyerovitch et M. Mokri, Paris, 1973, Klincksieck éd., ode 649, p. 206.

37. Voir la définition du *tawhîd* (c'est-à-dire de l'union) donnée dans le *Kitâb al-Luma*, célèbre traité du soufi Abû Nasr al-Sarrâj : « *L'absolu de la nature divine accompli dans l'anéantissement de la nature humaine* », de sorte que « le dernier état de l'homme retourne à son premier état et qu'il devienne ce qu'il était avant d'exister. »

car là-bas, au-delà de la tradition, règne une science trop subtile pour ne pas échapper à l'étreinte de l'intelligence claire.

Je l'ai reçue de moi et transmise par moi : c'est de ma propre richesse que mon âme m'a comblée.

Mais ne néglige pas totalement le théâtre d'ombres — car le jeu de ses jouets exprime toute la gravité de l'âme.

Aie soin de ne pas te détourner avec mépris du clinquant des formes et de tout le domaine de l'illusion et de l'irréel.

Car dans le sommeil de l'illusion l'apparition des ombres te guide vers ce qui t'est montré à travers un rideau transparent.

Dès que j'eus écarté de moi cet écran, mon âme m'est apparue sans aucun voile.

Déjà, le soleil de la contemplation s'était levé; toute l'existence en était illuminée, et en moi les nœuds de l'attache des sens étaient défaits.

Je me tournai alors pour répandre la surabondance de ma grâce sur tout être créé, selon les temps et les circonstances.

Et si je n'étais voilé par mes attributs, les objets en qui je me manifeste seraient consumés par la splendeur de ma gloire.

Tous les êtres dans leur langage, si tu prêtes seulement l'oreille, apportent un éloquent témoignage à mon unité.

En ce qui concerne mon unité, il y a une sûre tradition, dont la transmission de l'un à l'autre est confirmée,

qui déclare que Dieu aime ceux qui se sont approchés de Lui par leurs œuvres de dévotion ou par l'observance de ce que la loi exige.

Et ce point sur lequel la doctrine insiste est indiqué aussi clair que la lune par ces mots : « *Je suis Moi-même son ouïe et sa vue.* »

J'ai usé de ces moyens pour atteindre l'unification jusqu'à ce que je l'aie trouvée, et cette action fut un de mes guides.

Je m'unifiai par ces moyens jusqu'à ce qu'enfin je puisse les laisser, et l'unification fut la méthode d'approche qui me fut la plus secourable.

Et puis je débarrassai mon âme de tout cela, et elle se trouva une et seule — pourtant, jamais en réalité elle n'avait été autre que seule.

Et je plongeai dans les mers de l'union. J'y plongeai dans ma solitude, et j'en rapportai mainte perle sans prix...

... C'est en mon nom que ceux qui ont reçu l'Esprit ont appelé les peuples vers ma voie, et c'est par ma parole qu'ils ont vaincu les incroyants.

Et parce que mon essence est la première, ils se meuvent tous dans mon propre cercle et descendent de mes sources.

Car bien que je sois, pour l'apparence, semblable à un fils d'Adam, pourtant mon esprit témoigne que je suis en vérité son père ³⁸.

Personne ne vit qui ne tire de moi son existence, et toute volonté obéit à ma volonté.

Et nul ne parle qui ne s'exprime avec mes mots, et nul ne voit sinon par la vue de mes yeux.

Et celui qui prête l'oreille n'entend que par mon ouïe, celui qui saisit n'étreint que par ma puissance.

Et dans la création tout entière, c'est moi seul qui parle, vois, entends.

Et dans le monde sensible j'ai manifesté en toute apparence la réalité qui causait sa beauté.

Et dans toute réalité non révélée par le phénomène, était mon image, dépouillée d'apparence corporelle.

Et dans ce que l'esprit perçoit par la vision intérieure, j'étais aussi caché à une pensée vite lasse par mon extrême subtilité.

Et dans la douceur où l'âme se dilate, je suis tout entier un désir par qui se répand l'espoir dans tout l'univers.

Et dans la terreur de l'angoisse je suis tout entier un objet de crainte, et toute créature sur qui je laisse tomber mon regard me révère.

Et dans l'union de ces attributs, je suis tout entier une approche.

Viens donc, viens tout près de mes attributs merveilleux.

En ce lieu où il n'y a plus de « en », je n'ai pas cessé de goûter

38. Djalâl ud-Dîn Rûmî : *Mathnavî*, IV, 521 et suiv. : « Si en apparence je suis né d'Adam, en réalité je suis l'ancêtre de tout ancêtre... C'est pourquoi le père est né de moi, c'est pourquoi en réalité l'arbre est né du fruit. »

en moi-même la gloire de me contempler moi-même et de ressentir la perfection de ma nature.

Là où il n'y a plus de « en », je n'ai pas cessé de contempler en moi la beauté de mon être, mais non plus par le regard des yeux.

Si donc tu es des miens, cherche l'union avec moi et efface toute séparation.

Ne te laisse pas détourner par l'obscurité de la nature.

Et reçois les signes de ma sagesse inspirée, qui écartera de toi les faux jugements tirés des sensations ³⁹.

‘Omar ibn ul-Fâridh

Le retour

A chaque instant retentit de tous côtés l'appel de l'amour : nous allons vers le ciel, qui désire venir avec nous ?

Nous avons été au ciel, nous avons été les amis des anges, et tous nous y retournerons, car c'est là notre patrie.

Nous sommes plus élevés que le ciel, plus nobles que les anges : pourquoi ne pas les dépasser ? Notre but est la majesté suprême.

Qu'a donc à faire la perle fine avec le monde de la poussière ? Pourquoi êtes-vous descendus ici ? Rechargez vos bagages.

Qu'est-ce que ce lieu-ci ?

La chance nous accompagne, à nous de nous sacrifier !

Le chef de notre caravane est Mustafâ ⁴⁰, la gloire du monde...

... Pourquoi tes yeux sont-ils tournés de ce côté pour cette vision ?

Comme les oiseaux de mer, les hommes viennent de l'océan — l'océan de l'âme.

Comment, né de cette mer, l'oiseau ferait-il ici-bas sa demeure ?

39. ‘Omar ibn ul-Fâridh : *La Grande Tâ'iya*, fragments, traduction de Claudine Chonez et Ahmed Bennani, cité dans : *L'Islam et l'Occident*, Paris, 1947, Cahiers du Sud éd., p. 292 et suiv.

40. Un des noms du Prophète Muhammad.

Non, nous sommes des perles au sein de cette mer, c'est là que nous demeurons tous :

sinon, pourquoi la vague succède-t-elle à la vague qui vient de la mer de l'âme ?

La vague de « Ne suis-Je pas » est venue, elle a brisé le vaisseau du corps ;

et quand le vaisseau est brisé, la vision revient et l'union avec Lui.

C'est le temps de l'union et de la vision, c'est le temps de la résurrection et de l'éternité ;

c'est le temps de la grâce et de la faveur, c'est l'océan de la pureté parfaite.

Le trésor des dons est advenu, l'éclat de la mer s'est manifesté, l'aurore de la bénédiction s'est levée. L'aurore ? Non, la lumière de Dieu ⁴¹.

Rûmî

41. Rûmî : *Odes Mystiques*, traduction d'Éva de Vitray-Meyerovitch et M. Mokri, Paris, 1973, Klincksieck éd., p. 179-180.

Biographies
Éléments de bibliographie

Abû Madyân, Sîdî

Mort en 1197, né en Andalousie, étudia à Fès et en Orient, vécut surtout à Bedjaia (Bougie), en Algérie, et fut enterré près de la ville de Tlemcen, dont il est le saint. Il fut le principal introducteur du soufisme au Maghreb et sans doute le plus célèbre des saints d'Algérie. On récite souvent ses poèmes, et ceux de 'Omar Ibn ul-Fâridh, et ses sentences sont encore commentées de nos jours. Son *Diwân* fut traduit en français par Émile Dermenghem et Messikh, et publié à Damas en 1938.

Akbarabâdî, Muhammad

Il a écrit vers 1635 *Mukhbîr ul-wâsilîn*. Il parle des prophètes et de nombreux soufis, depuis les débuts de l'Islam jusqu'à l'année précédant sa mort.

al-Alawî, Sheikh Ahmad

Né à Mostaganem, en 1869, mort en 1934. Fondateur d'une *tarîqa* comptant de très nombreux disciples, surtout en Afrique du nord, auteur de nombreux ouvrages de théologie et de mystique musulmanes, et d'un *Diwân* publié pour la première fois en 1921. Voir : *Un saint musulman du 20^e siècle*, par Martin Lings, Paris, 1967, éd. Traditionnelles. Martin Lings a traduit de longs textes du sheikh.

Ankaravî, İsmail

Auteur au 17^e siècle du plus célèbre commentaire du *Mathnavi* (*Fâtih ul-abyat*) de Djalâl ud-Dîn Rûmî. Il est aussi l'auteur d'un commentaire des *Hayâkîl al-nûr* (Les archétypes de la lumière) de Sohrawardi et du *Zubdat al-fusûs* d'Ibn ul-'Arabî. Un autre de ses ouvrages également consacré à l'œuvre monumentale de Djalâl ud-Dîn étudie un certain nombre de problèmes; il a en outre traduit le *Mathnavi* en prose turque.

al-Ansârî al-Harawî, 'Abdallah

Né à Hérat, en Afghanistan, en 396/1006, mort en 481/1089, l'un des plus grands poètes mystiques soufis. Il écrivit des poèmes en arabe, mais ses principales œuvres, encore étudiées et admirées, sont, en langue persane : *Risala munajat* (Le Livre des invocations), *Tabqat ul-sufia* (Le Livre des soufis), *Zad ul-'arîfin* (Le Livre des initiés), *Kitab-e asrar* (Le Livre des mystères), *Manâzil as-sâ'irin* (Les étapes des itinérants vers Dieu, traduction par le père Laugier de Beaurecueil). Défenseur fervent du *Qor'ân* et de la sunna (tradition du Prophète), Ansârî avait réuni autour de lui un grand nombre de disciples.

'Attar, Farîd ud-Dîn

Né vers 1140 et mort vers 1230, à Nishapûr. Sa vie est assez mal connue. Le nom de 'Attar est, en fait un surnom, il désigne celui qui fait le commerce des parfums. C'était la profession de son père, et le poète en hérita. Dans sa boutique d'apothicaire, il composa sans doute la plupart de ses œuvres; il voyagea cependant beaucoup, et rencontra plusieurs grands mystiques, tels que Nadjm ud-Dîn Kubra et le plus grand poète mystique de la Perse, Djalâl ud-Dîn Rûmî, alors que celui-ci n'était qu'un enfant, et 'Attar prédit à son père qu'il enflammerait un jour les cœurs d'amour divin. Plus tard, Djalâl ud-Dîn dit de 'Attar, dans un vers célèbre : « Il fut l'âme du mysticisme... je ne fais que suivre sa trace. » Farîd ud-Dîn 'Attar est l'auteur d'un très important ouvrage en prose, *Tadhkirat al-awliya*, (*Mémorial des Saints*, traduction de Pavet de Courteille, Paris, 1889, réédité par Le Seuil; traduit en anglais par A.J. Arberry sous le titre *Muslim Saints and Mystics*) relatant les paroles et les expériences de soixante-douze saints soufis. Ses biographes lui attribuent entre 100 000 et 200 000 vers. Certains de ses livres n'ont pas été retrouvés, mais nous possédons : *Ilahi-namah* (Le Livre divin, traduction française de Fuad Rouhani, Albin Michel éd., 1961); *Mantiq ut-ta'ir* (Le langage des Oiseaux, traduction de Garcin de Tacy, 1856, sous presse aux éd. Sindbad, Paris); *Asrar-namah* (Le Livre des mystères); *Mossibat-namah* (Le Livre des douleurs); *Mokhtar-namah* (Vers choisis); *Pand-namah* (Le Livre des conseils, traduction de Sylvestre de Sacy, 1819); *Khosrau-namah* (Le Livre de Khosrau) et le *Dîwân* (Recueil des odes). Les biographes de toutes les époques ont été émerveillés par la grandeur incomparable de l'œuvre de 'Attar.

Bâbâ Kûhi

Sheikh 'Ali Abû Abdallah, dit Bâbâ Kûhi, né en 337, mort en 442 de l'hégire. L'un des mystiques et maîtres importants de son siècle. Il a beaucoup voyagé et rencontré, à Nishapûr, l'imam Qushairy et le Sheikh Abû Sa' id Abî'l-Khayr; il aurait vu Hallâj à Bagdad. Rentré à Shiraz, il devint ermite et vécut dans une retraite totale dans une grotte située près de cette ville. Il a laissé un *Dîwân* de poèmes soufis publié en 1953 à Shiraz. L. Massignon parle de lui à plusieurs reprises dans la *Passion...*

Bašagić-Redzepašić, Savetbeg

1870-1934. Appartenait à une famille musulmane d'Herzégovine. Docteur ès-Lettres de l'Université de Vienne, orientaliste, poète, traducteur d'ouvrages turcs et persans, auteur de plusieurs recueils de poésie.

al-Bistamî, Abû Yazîd

Né à Bistam, en Iran, c'était le petit-fils d'un zoroastrien. Il mourut en 261/874 (ou 264/877). Il est le fondateur d'une école extatique du soufisme. Il est aussi connu sous le nom de Bayazîd.

Čazim Catič, Mûsâ

1879-1915. Sorte de poète maudit de la Bosnie musulmane, il eut une vie mouvementée et connut la misère. Il a traduit des ouvrages mystiques arabes et turcs. Ses deux recueils de poésie révèlent sa grande ferveur mystique.

Dard, Khwaja Mîr

1720-1784. Né à Delhi dans une famille de mystiques. Il passa sa vie dans la retraite sans quitter cette ville, en dépit des massacres qui marquèrent son époque. C'était un musicien réputé, l'auteur d'ouvrages importants sur le soufisme et le plus grand poète mystique de langue urdu. Il a écrit un petit nombre de poèmes, mais d'une très haute allure.

Dhû'l-Nûn al-Misri

Né à Ekhnim en Haute-Égypte vers 180/796. Il étudia le soufisme avec différents maîtres et effectua de longs voyages. Arrêté pour hérésie en 214/829, à Bagdad, il fut relâché et retourna au Caire où il mourut en 246/861. Son mausolée y est révérend. Il est devenu une figure légendaire, réputé alchimiste et thaumaturge.

Djâmi / ou Jâmi

Né à Djâm, au Khorassan, en 1414, étudia à Hérat et Samar la théologie et s'affilia à la confrérie soufie des naqshabandis dont il devint le supérieur. Mort en 1492, il a laissé de très nombreuses œuvres en persan et en arabe, les unes en prose (essais mystiques et biographies des soufis; un volume a été traduit en français par Silvestre de Sacy, au 19^e siècle, et réédité par Michel Allard, Paris, 1977 : *Vie des soufis*), les autres en vers : trois *diwân*-s et sept *mathnavi*-s et un recueil d'anecdotes en prose mêlée de vers, le *Behârestân* traduit en français par Henri Massé, Geuthner éd., Paris, 1925. C'est un des maîtres de la littérature persane. Ses ouvrages les plus connus sont *Layla wa Majnûn*, *Yûsuf wa Zalikha* traduit par Auguste Bricteux, Paris, 1927, Geuthner éd., *Salâman wa Absâl*, *Subhat al-abrâr* (Le rosaire des dévôts), *Tuhfat al-ahrâr* (Le cadeau fait aux nobles) écrit en l'honneur de son maître le grand saint al-Naqshabandî, fondateur de la tariqa, *Iskandar-nâma*, de nombreux commentaires du *Qor'ân*, un petit traité de mystique, *Lawâ'ih* (Jets de lumière, traduction anglaise de Whinfield et Kazwîni), et surtout *Nafahât ul-uns* (Les effluves de l'intimité divine).

Emre, Yunus

Il est l'un des premiers, et le plus grand poète écrivant en langue turque (la langue savante d'Anatolie, jusqu'au 13^e siècle, étant le persan). Sa vie est mal connue; il aurait vécu entre le milieu du 13^e siècle et 1320 environ. « Il appartenait à une de ces confréries populaires de deviches mystiques musulmans qui créèrent les avant-postes de la culture turque et islamique » écrit Madame Guzine Dino (Yunus Emre : *Poèmes*, traduction de Guzine Dino et Marc Delouze, Publications orientalistes de France éd., 1973). Son œuvre se compose d'un long poème didactique *Risâlat al-nushiyya* (Livre des préceptes) et surtout de son *Diwân*. Traduisant, dans une forme admirable, « les problèmes abstraits les plus complexes et les émotions les plus concrètes », touchant les plus lettrés comme les plus humbles, Yunus Emre a toujours gardé une immense popularité au sein même de la paysannerie turque dont il incarne la sensibilité et l'âme profonde.

Fansûri, Hamzah

Soufi indonésien, auteur de traités et de poèmes en malais; originaire de Barus, sur la côte occidentale de Sumatra. Il vivait dans la seconde moitié du 10^e/16^e siècle, et appartenait au même courant mystique qu'Ibn ul-'Arabi et que le poète persan Iraqui. Ses poèmes ont été commentés par Shams ud-Din Pasai (mort en 1039/1630); le professeur Syed Muhammad Naguib al-Attas traduisit en anglais nombre de ses poèmes (Singapour, 1963).

Ghazâlî, Abû Hamid

Né à Tous en 450/1058, l'un des plus grands penseurs de l'Islam et des plus grands philosophes, surnommé « la preuve de l'Islam ». Il est l'Algazel célèbre au Moyen Âge occidental. Étudia le soufisme à Nishapûr auprès d'Abû

l'Ma'âlî al-Juwayni, puis se rendit à la cour de Nizâm ul-Mulk et en 1091 devint professeur à la célèbre université Nizâmiyyah de Bagdad. Il écrivit alors des ouvrages consacrés au droit. Une crise religieuse le fit quitter l'enseignement pour une retraite de près de dix années. Il a laissé le récit de cette expérience dans son *Munqidh min al-dhalal* (Délivrance de l'erreur). Son ouvrage fondamental est « La revivification des sciences religieuses » (*Ihya 'ulûm ud-dîn*) dans lequel il concilie la philosophie et la théologie la plus orthodoxe avec le soufisme qu'il considère comme le seul moyen de parvenir à la certitude. Il passa la fin de sa vie dans un « monastère » soufi, à Tous, sa ville natale, en compagnie de quelques disciples, et mourut en 1111. Véritable encyclopédie des sciences religieuses, l'*Ihya* a exercé une influence inégale sur le développement de la pensée musulmane. Voir H. Laoust : *La politique de Ghazâlî*; Wensick : *La pensée de Ghazâlî*; *Le critère de l'action* (*Mizân al'amal*, traduction française de Hikmat Hachem); *Nasihat al-mulûk* (*Ghazâlî Book of Counsel for Kings*, traduction anglaise de Bagley), et les études de Montgomery Watt. Divers textes courts ont été publiés par la Commission libanaise pour la traduction des Chefs-d'Œuvre, d'autres sont sous presse aux éd. Sindbad, Paris.

Haddad, Abû Hafz

Né à Nishapûr, forgeron de son métier, rencontra Junayd, Shibli et d'autres mystiques de l'école de Bagdad. Célèbre pour sa piété, il mourut à Nishapûr en 265/879.

Hafez

L'un des plus grands poètes lyriques persans, né à Chiraz dans la première moitié du 14^e siècle, y mourut en 1389, après y avoir passé toute sa vie. Il s'attacha à la personne de la plupart des souverains de Chiraz, cité troublée par de violentes luttes politiques, puis ravagée par Tamerlan. Sa biographie est mal connue. De même, il est difficile de savoir quelle interprétation exacte donner à son *Diwân* dont on a discuté parfois le caractère mystique, mais dont la beauté est insurpassable. La popularité de Hafez en Iran est immense : non seulement son tombeau est un lieu de pèlerinage, mais encore son *Diwân*, dont tout le monde est capable de réciter des vers, constitue un moyen de divination : on l'ouvre au hasard après avoir posé une question à l'âme du poète, qui est censé répondre par le vers ou le poème sur lequel les yeux se posent.

Hallâj, Husayn Mansûr

Né en 244/857 environ, mort en 309/922. Originaire de Tûr, en Iran, emmené par son père, probablement cardeur — *hallâj* —, à Wâsit sur le Tigre où il devient *hâfiz* (connaissant le *Qor'ân* par cœur). Se rend à vingt ans à Basra, pour recevoir l'habit du soufi — la *khirqa* — et s'y établit, vivant d'une vie ascétique fervente. Accomplit le pèlerinage rituel à La Mecque et y demeure un an sur le parvis du temple, en état de jeûne et de silence perpétuels. A son retour, commence ses prédications publiques; il les poursuivra en effectuant entre temps deux autres pèlerinages. Il s'y offre en sacrifice. Poursuivi par

l'hostilité de jaloux, pris pour cible par des factions politiques, il est condamné à la prison. C'est le début d'un procès qui durera neuf ans, au terme duquel Hallāj est supplicié d'une manière particulièrement barbare : flagellé, intercis, mis au gibet, puis décapité après de longues souffrances (27 mars 922). Il aurait auparavant déclaré : « *Ana'l Haqq* » : « Je suis la vérité créatrice. » Cette parole célèbre, objet d'innombrables commentaires, fut considérée comme un blasphème, bien que de nombreux mystiques (dont Djalāl ud-Dīn Rūmī) n'y aient vu qu'une preuve d'humilité (Hallāj n'étant rien, Dieu Seul demeure). Louis Massignon a consacré à Hallāj une thèse magistrale (éditée par Gallimard, Paris, 1976). Il a aussi traduit ses oraisons en prose et ses poèmes extatiques, (*Diwān*, éd. des Cahiers du Sud, 1955).

Hujwiri, *Abu'l-Hassan 'Alī*

Né à Ghazna, en Afghanistan. On sait peu de choses de sa vie, sauf qu'il voyagea dans toute l'étendue des terres musulmanes, étudia le soufisme avec plusieurs grands maîtres, finit par s'installer à Lahore, où il mourut à une date incertaine, sans doute entre 465/1072 et 469/1076. Il fut considéré comme un saint. Auteur de très nombreux ouvrages dont un *Diwān*, un traité sur la méthode du soufisme contenant une biographie de Hallāj, un autre ouvrage expliquant les paroles de ce dernier, un livre sur « l'Union avec Dieu » (*Kitāb al-bayān li-ahl al-'iyyān*), un autre sur l'unité divine. Aucune de ces œuvres ne nous a été conservée. Nous n'avons plus que le *Kashf al-Mahjūb li-arbāb al-qulūb* qui est le plus ancien traité persan sur le soufisme. Il l'écrivit à Lahore, en réponse à des questions qui lui avaient été adressées, et le ton en est celui de l'enseignement. Il examine les différentes opinions sur un même sujet et les illustre à l'aide d'exemples tirés de son expérience personnelle. Musulman sunnite et parfaitement orthodoxe, Hujwiri réussit à concilier la théologie et la mystique. Il est le premier écrivain, affirme Nicholson qui a traduit ce traité, à expliquer les doctrines des différentes écoles de soufisme. (*Kashf al-Mahjūb*, traduction anglaise par R.A. Nicholson, 1911.)

Ibn Adham, *Abū Ishāq Ibrāhīm*

Né à Balkh d'une famille noble arabe, dépeint par les légendes soufies comme un prince ayant renoncé à son royaume pour mener la vie d'un ascète. Il travailla de ses mains en Syrie jusqu'à sa mort, vers 165/782. L'histoire de sa conversion est célèbre.

Ibn ul-'Arabī, *Muhyī ud-Dīn*

Né en 560 de l'hégire (1165 de l'ère chrétienne) à Murcie, en Andalousie; mort en 638/1240 à Damas. Surnommé Muhyī ud-Dīn : « le vivificateur de la religion ». Il est considéré comme le plus grand maître soufi (*al-sheikh al-akbar*). Auteur de très nombreuses œuvres, perdues pour la plupart; celles qui demeurent — notamment *Futūhāt al-Makkiyah* (« Révélation meccquoise ») et *Fuṣūṣ al-Hikam* (littéralement : Les gemmes des sages, traduit en français sous le titre de : *La Sagesse des Prophètes*, par Titus Burckhardt,

Albin Michel éd., 1955, rééd. 1974) — contiennent un exposé de la doctrine la plus élevée du soufisme. La profondeur de son enseignement métaphysique a exercé une immense influence sur les penseurs et mystiques venus après lui. Un exemple prestigieux de cette influence : l'Émir Abd el-Kader durant la dernière période de sa vie — dite damascène — écrivit un admirable ensemble de commentaires des *Futūhāt*. Il existe peu de traductions d'Ibn ul-'Arabī, seulement le *Tarjumān al-ashwāq* (L'interprète des désirs) traduit en anglais par R.A. Nicholson; Asin Palacios a publié une traduction espagnole de la *Risālat al-quds* (L'épître de la sainteté); trois petits traités ont été édités avec un résumé en allemand par Nyberg (*Kleinere Schriften des Ibn ul-'Arabī*); le « Traité de l'unité » (*Risālat al-ahadiyah*) a fait l'objet d'une traduction française par Abdul Hadi rééditée par les éditions Orientales-Michel Allard, à Paris, ainsi que *La profession de foi*, traduction de Roger Deladrière.

Ibn 'Atā

Ibn 'Atā, d'Alexandrie, mort en 1309, surnommé « l'océan de la mystique » (*Bahr at-tasawwuf*). Il a exercé une très profonde influence et eut de nombreux disciples, dont l'un, Ibn 'Abbād ar-Roundī, mort à Fès en 1394, a commenté les célèbres « Maximes » de son maître (*Shahr al-hikam al-'atā'iya*).

Ibn Dinār al-Samī, *Mālik*

Fils d'un esclave persan de Kaboul, il devint le disciple de Hassan de Basra. On le considère comme un traditionniste digne de foi. Il fut un calligraphe réputé du *Qor'ān* et mourut vers 130/748.

Ibn ul-Fāridh, 'Omar

Né au Caire vers 1182, mort en 1235. Il est le premier grand poète arabe dont l'inspiration soufie s'orne de l'ampleur lyrique. Après avoir abandonné ses études juridiques, il se réfugia au mont Muqattam pour se consacrer à la vie spirituelle. La puissance de son souffle poétique l'apparente aux grands soufis persans. Surnommé « le sultan des amoureux », il écrivit la *Khamriya* (traduction française d'Émile Dermenghem, avec le commentaire de Nabolosi : *L'Éloge du vin*, Véga éd., Paris, 1931) et *La grande Tai'ya*, où l'hymne mystique emprunte ses mots aux chants d'amour profane et d'ivresse bachique très développés dans la poésie arabe. Son poème *Nadhm as-sulūk* développe le thème du désir mystique de se fondre dans l'esprit du Prophète Muhammad, ultime projection de la sagesse divine. Ses poésies, très populaires, sont les plus récitées dans les séances de *dhikr*.

Ibn al-Mubārak, 'Abdallah

De Merv, né en 118/736, mort en 181/797. Ascète et traditionaliste célèbre connu pour son érudition dans diverses disciplines. Il est l'auteur de nombreux ouvrages dont un consacré à l'ascétisme nous est parvenu.

Ibn Tufayl, *Abû Bakr Mohammad*

Né en Andalousie au début du 12^e siècle. D'abord secrétaire du gouverneur de Grenade, puis vizir et médecin du sultan Abû Ya'qûb Yussuf, souverain de l'Espagne musulmane et de l'Afrique du nord résidant à Marrakech. Protecteur des savants, il eut une influence considérable sur la pensée occidentale du Moyen Âge, incitant le célèbre philosophe Ibn Rushd (Averroès) à rédiger ses commentaires d'Aristote qui révélèrent à l'Europe les œuvres du Stagirite. Auteur d'ouvrages de médecine, d'astronomie, de poèmes, de traités philosophiques, le plus célèbre étant le roman philosophique intitulé *Hayy ibn Yaqdân* (Le Vivant fils du Vigilant) qui connut d'innombrables traductions, dont l'une servit à De Foë comme prototype de son *Robinson Crusoe* (traduction française de L. Gauthier, sous le titre *Le philosophe sans maître*, réédité à Alger par la Sned en 1970).

Iqbal, *Mohammad*

Poète national du Pakistan, juriste, philosophe, poète, écrivain de langue anglaise, persane et urdue. Né le 9 novembre 1877 à Sialkot dans le Pendjab, mort le 21 avril 1938. Président de la Ligue musulmane, membre de la Conférence de la Table Ronde (qui élaborait la constitution du nouvel État pakistanais). Principales œuvres en prose : *The Development of Metaphysics in Persia* (traduction française d'Éva de Vitray-Meyerovitch, à paraître aux éditions Sindbad); *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam* (même traductrice, sous le titre *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, préface de L. Massignon, Librairie d'Amérique et d'Orient — Adrien Maisonneuve éd., Paris, 1955). En poésie, *Asrâr-e-Khodi* (traduction anglaise de R.A. Nicholson : *The Secrets of the Self*, Lahore, 1944); *Romûz-e-Bîkhodi* (traduction anglaise de A.J. Arberry, Londres, 1953, sous le titre : *The Mysteries of Selflessness*); *Bang-e-Dara* (L'appel de la caravane); *Bâl-e-Djibrail* (L'Aile de Gabriel); *Musafir Zarbe-Kalim* (Le glaive de Moïse); ces derniers en urdu. Enfin, *Payâm-e-Mashriq* (*Message de l'Orient*, traduit par Éva de Vitray-Meyerovitch et M. Achena, Les Belles Lettres éd., Paris, 1956) et *Djâvid-nâma* (*Le Livre de l'Éternité*, traduit par Éva de Vitray-Meyerovitch et M. Mokri, Albin Michel éd., Paris, 1962). Iqbal dont la renommée et l'influence dépassent largement le subcontinent indien, n'est pas à proprement parler un soufi, ce n'est pas un mystique, mais un philosophe et un poète. Son œuvre s'avère cependant capitale pour la compréhension de tout le mouvement de renouveau de la pensée islamique moderne. Et les analyses des conceptions religieuses auxquelles il se livre dans son œuvre la plus importante *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam* constituent un moyen d'approche particulièrement accessible à des esprits uniquement nourris de culture occidentale.

'Irâqî, *Fakr ud-Dîn Ibrâhîm*

Éminent poète et mystique iranien. Il voyagea beaucoup, en Inde, au Hijaz, en Asie Mineure, où il se mit sous l'autorité de Sadr ul-Dîn Koniawî, beau-fils d'Ibn ul-'Arabî. Il soumit à son approbation ses *Lama'at*, composées donc avant 1274, date de la mort de Sadr ud-Dîn. On lui confia une *Tekkyâ*

de derviches à Tokat. Il se rendit ensuite en Égypte, et mourut en 1289 à l'âge de 78 ans. Il eut de très nombreux disciples. Ses œuvres ont toutes un caractère mystique, notamment un *Diwân de ghazals* et le « Livre des êtres épris de Dieu » (*'Ushak-nâma*; traduction anglaise de A.J. Arberry).

Isfahâni, *Sayyed Ahmad Hâtef*

Né à Isfahan au 12^e siècle de l'hégire (18^e siècle). Étudia les mathématiques, la philosophie, la médecine, et composa ses poèmes en arabe et en persan. Nous avons encore de lui un petit *Diwân* d'environ 2 000 vers. Sa langue est d'une très grande pureté et simplicité. Il est surtout connu par ses « Cinq odes sur l'unité divine », dont le symbolisme unit les mages de l'Iran ancien avec le Christianisme et l'Islam. On y trouve une grande richesse de thèmes mystiques.

Jili, *Abd al-Karim*

Descendant du célèbre maître soufi 'Abd al-Karim Jilani, né en 767/1365, mort vers 832/1428. Vécut au Yémen et en Inde. Écrivit environ trente ouvrages, dont le plus célèbre est *Al-Insân al-Kâmil fî ma'rifa* (L'Homme parfait) et un commentaire des *Futûhât* d'Ibn ul-'Arabî dont il suivit la doctrine. (Cf. R.A. Nicholson : *Studies in Islamic Mysticism*, et Titus Burckhardt : traduction française de l'*Insân al-Kâmil* : *De l'Homme universel*, Lyon, 1957, réédition : Paris, 1975, Dervy-Livres éd.)

Jorjâni, *Alî Ibn Mohammad*

Surnommé « as-Sayyid ash-Sharif », né en 740/1339 à Tajû, mort à Shiraz en 816/1413. Auteur d'ouvrages en persan sur la grammaire, la théologie et la philosophie (dont un traduit en anglais par G. Morrison : *Vis o Ramin*).

Junayd al-Bagdâdî

Mort à Bagdad en 298/911. Disciple dans le *tasawwuf* de son oncle Sari al-Saqati, lui-même disciple du célèbre soufi Ma'rûf al-Karkhi, Junayd « posa les assises sur lesquelles furent bâties les systèmes postérieurs du soufisme » (*Encyclopédie de l'Islam*, 2^e édition). Avant même la fondation des *tariqa*, il était désigné comme « Le seigneur des soufis », « Le maître des maîtres ». Il déclarait que le soufisme prenait appui sur le *Qor'ân* et la Tradition prophétique, démontrant ainsi l'orthodoxie islamique du soufisme. C'est de son école et de sa lignée spirituelle que proviendront plus tard les confréries.

Khawwâq, *Ibrahim Baghdadi*

Khawwâq (le vannier) — d'origine iranienne, né à Bagdad, mort en 291 de l'hégire. Chef de l'école mystique du Khorassan. Disciple de Yahia Ibn Mu'adh. C'est l'un des plus grands poètes soufis. Djâmi le mentionne dans

son *Beharistan* (cf. L. Massignon : *Essai sur le lexique technique de la Mystique musulmane*, et la *Passion d'al-Hallâj*, dernière éd. Gallimard, 1975).

Abû Said ibn Abî'l-Khayr

Né en 967, mort en 1048 en Iran, grand poète et soufi. Fut l'un des premiers à répandre la doctrine du *tasawwuf* dans le Khorassan et à introduire le *samâ'*, concert spirituel, dans les *tekkyas* (monastères) de derviches. Disciple du grand maître Abû Fadl al-Sarakhsî, il a été en correspondance avec Ibn Sina (Avicenne). Son œuvre la plus connue est *Asrâr-e-Tawhîd* (Les secrets de l'unité divine).

Mîr, Mohammad Tâqi

1720-1808. Né à Agra, mort à Lucknow, appartient à l'École de Delhi. Poète fécond, auteur d'une autobiographie, de six volumes de poèmes lyriques — *ghazals* —, et de dizaines de longs *mathnavi*-s (récits en vers) dont l'un, intitulé « Illusion et rêve » est le plus célèbre. Considéré comme le grand poète lyrique de langue urdu.

Nâbolosî, 'Abd al-Ghanî

Né en 1050/1641. Il étudia durant sept années à Damas les œuvres d'Ibn ul-'Arabi et celles de 'Afîf ud-Dîn at-Tilimsânî, s'affilia aux confréries Qadiriya et Naqshabandiya, et fit de nombreux voyages (Turquie, Liban, Jérusalem, Égypte, La Mecque), puis revint à Damas, où il mourut le 4 mars 1731. Il avait d'innombrables disciples, et est l'auteur de 200 à 250 ouvrages (soufisme, poésie, récits de voyages, une interprétation des songes, une défense des Mawlavîs, et d'importants commentaires, dont celui de la *Khamriya* d'Ibn ul-Fâridh, cf. E. Dermenghem : *L'Éloge du Vin*, et L. Massignon : *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, 1929, p. 242-243).

Naqshabandî, Muhammad Bahâ' ud-Dîn

Né en 1317/717, mort en 1389/791. Fondateur de l'ordre des Naqshabandîs. Son nom, qui signifie « peintre », a été interprété comme « celui qui maintient dans son cœur la forme de la perfection ». Né près de Boukhârâ, il fut initié au soufisme par Bâbâ al-Samnâsî, qui le choisit plus tard comme son successeur. Après avoir servi le sultan à Samarkand, il vécut en philanthrope, entouré de disciples. La confrérie Naqshabandiya, qui finit par être associée à son nom, fut fondée en réalité par Abû Ya'qûb Yûsuf al-Hamadânî (mort en 1140) et a été organisée par 'Abd al-Khâliq al-Ghujdawânî (mort en 1220). Les Naqshabandîs pratiquent un *dhikr* mental et prohibent les séances publiques et les *samâ'* (concerts). Les exercices sont régis par

onze principes, dont les huit premiers furent édictés par 'Abd al-Khâliq et les trois derniers par Bahâ ud-Dîn an-Naqshabandî. Il s'agit d'une technique très précise de concentration sur la présence divine. Le célèbre poète mystique Djâmi faisait partie de cette confrérie qui a notamment des branches en Anatolie, au Caucase et en Inde.

Nizâmî, Elias ibn Yusuf

Né entre 530/1138 et 535/1140, en Azerbeïdjan caucasien; la date de sa mort est, elle aussi, incertaine : on en a proposé plusieurs, de 570/1174 à 619/1222. L'un des plus grands poètes de l'Iran. Auteur de cinq longs poèmes écrits en *mathnâvî*; « Le trésor des secrets » (*Mahrzan ul-asrâr*); *Khosrow et Chirîn* (traduit en français par Henri Massé, sous le titre *Le Roman de Chosroës et Chirîn*, Maisonneuve et Larose éd., Paris); « Les sept portraits » (*Haft païkar*); « Le roman d'Alexandre » (*Iskandar-nâmé*); *Leyla et Madjnoun* (traduit en anglais par J. Atkinson et en français par Chézy, en tchèque et en allemand par J. Rypka; le dernier en anglais par W. Clarke). Nizâmî mena une vie d'ascète, consacrée à l'étude et à la pratique du soufisme.

Râbi'â bint Ismâîl al-'Adawiya

Vendue comme esclave dans son enfance, vécut à Basra où elle acquit une grande renommée de sainteté. Elle prêchait et était vénérée par ses contemporains. La date de sa mort est incertaine. On sait seulement qu'elle vécut au 8^e siècle de l'ère chrétienne. Elle fut l'un des premiers chantres soufis de l'amour divin.

al-Rifâ'î, Ahmad

Fondateur de l'un des plus importants ordres soufis, né en Iraq 512/1118, mort en 578/1182. Il étudia sous la direction de 'Alî Abû al-Fadl al-Wâsiti, soufi, et savant dans les sciences islamiques, et reçut de sa main la *khirqâ* : le froc des derviches. Il acquit bientôt une grande réputation de sainteté et il lui fut accordé le titre de « chef des sheikhs ». Il est unanimement considéré par ses contemporains et la postérité comme *qutb* (pôle) c'est-à-dire un « homme parfait, maître suprême ». Il eut d'innombrables disciples (on parle de plusieurs centaines de milliers). A la fin du 19^e siècle, la *tarîqa* rifâ'iyya comptait des disciples dans presque tous les pays musulmans, des Indes à l'Afrique du nord et à l'Afrique noire et même dans les Balkans. Il a laissé de nombreux ouvrages (non traduits). Une excellente thèse de doctorat en français lui a été consacrée par Mustafa Tahrâli, Paris, 1973.

Rûmî, Djâlâl ud-Dîn

Le plus grand poète mystique de langue persane et l'un des plus hauts génies de la littérature spirituelle universelle, né à Balkh, dans le Khorassan, en 1207, mort à Konya, en Anatolie, en 1273. Il fonda dans cette dernière

ville, où il repose et où son mausolée est vénéré par tout l'Orient, la *tariqa* des mawlavîs (en Turc, mevlevîs) connus en Occident sous le nom de derviches tourneurs, en raison de leur célèbre *samâ'*, concert spirituel accompagné d'une danse symbolisant la rotation des planètes autour du soleil. Ce grand mystique était aussi un grand voyant : ne parlait-il pas de la fission de l'atome au temps de saint Louis ? Son œuvre immense constitue une somme doctrinale de la mystique musulmane, et elle n'a cessé d'être lue et méditée : il y a toujours eu des chaires de *Mathnavî* traitant de l'enseignement initiatique apporté par la principale œuvre didactique du maître. On a dit de lui qu'il était « comparable » à un prophète ; c'est un poète d'un lyrisme inégalé. Son ordre eut pendant toute la durée de l'empire ottoman des branches groupant des dizaines de milliers de disciples ; elles ont apporté une contribution considérable à la culture et à la musique turques, et leur rayonnement s'est répandu jusqu'aux confins des terres d'Islam, notamment en Inde et en Afghanistan. Outre le *Mathnavî* de 25 000 vers (édité et traduit en anglais par R.A. Nicholson ; une traduction française doit paraître aux éditions Sindbad), ses principales œuvres sont des quatrains (traduction française d'Éva de Vitray-Meyerovitch, à paraître aux éditions Sindbad), son très important ouvrage doctrinal en prose : *Fihî-mâ-fihî* (traduit sous le titre *Le Livre du Dedans*, éd. Sindbad, Paris, 1975) et un *Diwân* dédié à son maître Shams de Tabriz (même traductrice — en collaboration avec M. Mokri — sous le titre *Odes mystiques*, choix édité par Klincksieck, Paris, 1973, et traduit en anglais par A.J. Arberry).

Sanâ'î

Né à Ghazna, vers le milieu du 11^e siècle, d'abord poète de cour sous les Ghaznavides Ibrâhîm et Bahrâmchâh, il s'établit ensuite au Khorassan où il reçut l'enseignement de maîtres soufis. Il a laissé des poèmes mystiques et plusieurs *mathnâvî*-s. L'un des premiers poètes mystiques de l'Iran ; son œuvre marque un tournant dans la littérature persane. Elle a inspiré entre autres le plus grand d'entre eux, Djalâl ud-Dîn Rûmî, qui lui rend plusieurs fois hommage. Son ouvrage le plus connu est *Hadiqat al-haqîqa*. Seul ouvrage qui lui soit consacré : une thèse ronéotypée en français de Jabre : *Le poète persan Sanâ'î*, 1973.

Sari Saqati, Abu'l-Hassan

Le premier prédicateur à Bagdad des vérités mystiques du soufisme. Disciple du célèbre Ma'rûf al-Karkhî, oncle de Junayd, il occupa une place éminente parmi les soufis de Bagdad. Il mourut en 253/867, à l'âge de 98 ans.

Shabestari, Mahmûd

Né près de Tabriz, en Iran. Mort en 720/1320. Soufi éminent ayant acquis une vaste audience. Auteur de traités de mystique : *Haqq ul-yaqîn* (Sur la certitude) ; *Sa'adat-nâmé* (Le Livre de la joie) ; *Mer'at al-mohaqqiqîn* (Les

miroirs des initiés) ; et surtout son célèbre *Mathnavî* : *Golshân-e-Râz* (La Rosaie des mystères, en cours de traduction) important traité de soufisme.

Shaḡik Balkhî, Abû'Alî

Soufi d'une très grande érudition, il fut tué au combat lors d'une guerre sainte en 194/810.

Shibli, Abû Bakr

Né à Bagdad ou Samarra, devint gouverneur de Demavend et s'ouvrit au soufisme à Bagdad, où il se joignit aux disciples de Junayd. Mort en 334/846.

Thawri, Sufyân

Né en 97/715 à Koufa, étudia d'abord avec son père puis avec plusieurs savants éminents. Il mourut en 161/778 à Basra, après avoir fondé une école de jurisprudence qui demeura en vigueur deux siècles durant. Renommé pour l'ascétisme de sa vie, il était considéré par les soufis comme un saint.

Sultân Valad

Né en 1226, mort en 1318, fils aîné et successeur de Djalâl ud-Dîn Rûmî à la tête de la *tariqa* des mawlavîs que son père avait fondée à Konya, en Anatolie. C'est lui qui en fut le véritable organisateur et contribua à sa diffusion dans toute l'étendue de l'empire. Disciple très proche de son père et maître spirituel, Sultân Valad nous a laissé des souvenirs précieux sur lui, notamment dans son *Valad-nâmé*. C'est certainement lui qui recueillit les enseignements de Djalâl ud-Dîn Rûmî qu'il a consignés dans le traité *Fihî-mâ-fihî* publié au nom de Rûmî (traduction française sous le titre *Le Livre du Dedans*, Sindbad éd., Paris, 1975), ainsi que ses *Ma'ârif*. Il est lui-même l'auteur d'un *Diwân*, de *Ibtida-nâmé*, *Intiha-nâmé*, *Rabâb-nâmé* et de *Rubaiyât* en persan.

Valad, Bahâ' ud-Dîn

Théologien éminent, et prédicateur d'une grande éloquence, surnommé Sultân ul-'ulamâ, « le roi des savants ». Maître soufi, faisant remonter sa généalogie spirituelle au mystique Ahmad Ghazâlî, le frère du philosophe. Il avait de nombreux disciples, et le plus célèbre d'entre eux est sans nul doute son propre fils, le grand Djalâl ud-Dîn Rûmî, que lui-même appelait — alors que ce dernier n'était encore qu'un enfant — *Mawlânâ* (en turc : *Mevlana*) en raison de sa sainteté précoce. Né vers 1148 de notre ère, mort en 1231 à Konya, auprès de Rûmî, Bahâ ud-Dîn Valad a laissé un ouvrage très important, *Ma'ârif* (Connaissances mystiques) dans lequel il rapporte notamment ses méditations et ses expériences spirituelles.

Glossaire essentiel

al-'Abd : le serviteur, l'esclave, l'ad-
 rateur (de Dieu)
Abwâb, pluriel de *Bâb* : portes
 (d'accès aux étapes spirituelles)
Adab : la politesse, la bienséance
al-Ahadiya : l'unité divine, l'unité
 suprême dans laquelle s'anéantit
 tout créé
'Ahd : pacte
Akhlâq, pluriel de *khalq* : mœurs
 vertueuses
al-Akhir : le dernier, parmi les noms
 de Dieu
'Alam 'Amr : monde de l'énergie
 directrice
al-'Alam al-aqdas : le monde sanc-
 tissime
al-'Alam al-kabîr : le grand Monde
'Alim : savant dans les sciences reli-
 gieuses
amâna : dépôt, mandat divin
al-Amr : l'ordre, le commandement
 (de Dieu)
Amr rabbânî : réalité, chose divine
Ana al-Haqq : « Je suis la vérité
 créatrice », formule due à Hallâj,
 exprimant l'Unicité de l'Être
'Aql : intellect
al-'Aql al-awwal : l'Intelligence pre-
 mière

al-'Aql al-Kullî : l'Intelligence uni-
 verselle
'Arif : gnostique, initié
al-Asmâ' al-husnâ : les plus beaux
 Noms : les quatre vingt-dix neuf
 Noms de Dieu
Asrâr, pluriel de *sirr* : secrets
'Atash : la soif (de Dieu) sur la Voie,
 état mystique
al-'Athar : l'effet, la trace, la marque
Awdiya, pluriel de *wâdi* : vallées
 (spirituelles)
al-'Ayn : l'essence, l'identité, l'ori-
 gine, la source, l'œil
'Ayn al-yaqîn : l'expérience de la
 certitude
Ayât, pluriel de *aya* : signes
'Ayna : miroir
Azal : prééternité
'Azîm : résolution

Baçar : la vue (intellectuelle)
Baqâ' : subsistance dans l'absolu,
 union permanente avec l'absolu
Baraka : influx divin, bénédiction
Barq : éclair
Basîra : la clairvoyance
al-Bast : l'élargissement

al-Bâtin : le caché, l'ésotérique
al-Bâtin al-awwal : la première
 enceinte
al-Bidayât, pluriel de *bidâya* : les
 débuts (sur la Voie)
Bi-lâ huwa : sans soi
Bi-t-takhaïyul : en imaginant, par
 l'imagination

Çalât (salât) : prière, oraison
Çalla (salla) : prier, bénir
Çidq (Sidq) : sincérité
Çidq al-irâda : sincérité de la volonté
Çûf (sûf) : laine

Dahash : stupeur
Dâr as-salâm : maison de la Paix
Dhâkir : celui qui remémore, qui
 invoque
Dhâkirunî : (Dieu) me mentionne
Dharûra : nécessité
adh-Dhât : l'Essence
adh-Dhât bilâ mithâl : l'Essence sans
 similitude
Dhât al-'abd : l'essence de la créature
Dhât al-haqq : l'Essence divine
Dhawq : saveur spirituelle
Dhikr : mémoration, invocation,
 mention, rappel, réminiscence (de
 Dieu)
adh-Dhikr ul-jahrî : remémoration
 vocale
adh-Dhikr ul-khâfî : remémoration
 secrète
adh-Dhikr ul-qalbî : remémoration
 muette
ad-Dimâgh : le cerveau

al-Faidh : le flux (spirituel)
al-Faidh al-ilâhî : le flux divin
al-Faná' : annihilation, extinction,
 anéantissement, mort mystique
Faná' ul-bashariyyah : annihilation
 de l'humanité
Faná' fî ash-sheikh : annihilation dans
 le maître
Faná' us-sifât : annihilation des
 attributs

Faqd : l'état de perte
Faqîr, pluriel : *fuqarâ'* : pauvres
 (d'esprit)
Faqr : pauvreté
Firâr : fuite
Firâza : sagacité
al-Fâtîha : la « liminaire » ; première
 sourate du *Qor'ân*
Fitra : nature première, primordiale
Futuwwa : générosité du cœur

Ghafla : oubli, indifférence
Gharaq : submersion
Ghayb : l'occulte, l'absent
Ghayra : jalousie
Ghinâ' : richesse
Ghurba : expatriement, exil

Hadîth : paroles du Prophète Moham-
 mad selon la Tradition
Hadîth qudsî : Dieu parlant par la
 bouche du Prophète
Hajj : pèlerinage rituel à La Mecque
Hâl, pluriel : *Ahwâl* : états spirituels
Ham-damî : accord spirituel
Haqqâ'iq jawhariyya matbû'a : entités
 substantielles indépendantes
Haqqîqa : Réalité divine
Haqqîqa mudraka : vérité intelligible
Haqq : Vérité, Dieu
Haqq al-yaqîn : vérité certaine
Haqqiyya : créativité
Harâqa : agitation, mouvement
Harâra : chaleur
Hayâ' : pudeur
Hayamân : affolement
Hayât : vie
al-Hayba : crainte révérentielle
Hayra : stupeur
Hijâb : voile
Hikma : sagesse
Himma : préoccupation
Hudhur : présence
Hurma : respect
Huwa al-bâqî : Lui (Dieu) Seul est
 permanent
Huwiyya : ipséité
Huzn : tristesse

Ihbât : tranquillité
Ihsân : le bien-agir, la vertu spiri-
 tuelle
I'jâz : l'inimitabilité du *Qor'ân*
Ikhlas : sincérité
Ikhulâj : tremblement
Ilhâm : inspiration
'Ilm : science discursive
'Ilm al-imânî : connaissance de foi
'Ilm rabbânî : connaissance trans-
 cendantale
'Ilm al-yaqîn : science certaine
Imâm : Celui qui dirige
Imân : foi
Inâba : résipiscence
Inbisât : être au large
Infisâl : séparation
Intisâb : entrée dans une *tariqa*
 (affiliation à)
Ishâra : indice, allusion
Ishfâq : sollicitude
Ism adh-dhât : nom de l'Essence
 suprême
Istî'dâd : prédisposition
Istidlâl : démonstration
Istighfâr : demander pardon
Istinbât : interprétation
Isti'âma : droiture, fermeté
I'tisâm : se mettre hors de péril
Iuisâl : union

al-Jabarût : mondes supraformels
Jadhb : rapt, attraction, extase
*al-Jadhb al-mu'âiyana adh-dhâ-
 tiyya* : le rapt proprement essentiel
Jam' : concentration

Ka'ba : sanctuaire de La Mecque
Kalâm al-haqq : parole de Dieu
Kashf : dévoilement
Kashf al-ghita' : soulèvement du voile
Khadîr : symbole du maître spirituel
Khalîfa : représentant
Khalqiyya : créature
Khatîf : substance grossière
Khawf : crainte
Khirqâ : froc du soufi
Khushû' : humilité
Kufr : impiété
Kulliyya : le Tout

Kun : « fiat »
Kursî : « trône » céleste

Lâ-Makân : transpatial
al-Latâ'if al-insânîa : centres subtils
 de l'être humain
Latîf : substance subtile
Lawh al-mahfûdh : tablette préservée
 (car « conservant » les archétypes)
Lisân al-hâl : éloquence muette
Lutf : grâce divine

Mabdâ' haqqî : origine véritable
Ma'bûd : adoré
Madhhar : manifestation
Mahabba : amour
Mahjûb : voilé
al-Malakût : mondes célestes
Malâma : blâme
Ma'na : sens profond
Maqâm : station
Maqâm al-murâd : la voie passive
Maqûr : dominé
Maqsûd : visé
Ma'rifa : connaissance ésotérique
Mawjûd : existant
Minbar : chaire du prédicateur
Mi'râj : ascension du prophète
Mithâl : image
Mithâq : pacte primordial
Mu'âmala : conduite
Mu'âyana : vue oculaire
Mubtadi : le commençant
Muhadhara : présence du cœur
Muhâjir : exilé
Muhâsaba : examen de conscience
al-Muhdathât : les choses contingentes
Mujâhada : effort
Mujtami' : rassemblé
Mukashafa : dévoilement
Muqâbala : rencontre (*samâ'*)
Murâd : objet désiré
Murâqaba : contrôler, fixer son
 attention
Muraqqa'a : robe rapiécée portée par
 les derviches
Murid : disciple
Murshid : maître, celui qui oriente
Mushâhada : contemplation

Mutawahham : trompé par les fantasmes
al-Mutawwasit : celui qui est au milieu de la Voie

Nadhâr : vision
Nafas : soupir
Nafs : âme, moi
an-Nafs al-ammâra : l'âme concupiscente
an-Nafs al-kulliyya : l'âme universelle
an-Nafs al-mutma'inna : l'âme apaisée
an-Nafs an-nâtîqa : l'âme logique, raisonnante
an-Nahy wa al-ithbât : la négation et l'affirmation
Nazar al-baqâ' : regard de la permanence
Nazar al-fanâ' : regard de l'extinction
Nihâyât : les suprêmes demeures
Nishân : indices
Ney : flûte de roseau
Nûr : lumière

Pîr : maître spirituel

Qabdh : empoignement, resserrement
Qadam : pied
Qalaq : anxiété
Qalb : cœur, organe de l'intuition suprarationnelle
Qasd : le sens du propos
Qibla : direction de La Mecque (orientation de la prière)

Rabb : seigneur
Râbita al-murshid : l'attachement au directeur spirituel
Râbita al-qabr : attache au tombeau
Raghba : aspiration
Rajâ' : espérance
Ri'âya : vigilance
Ridhâ' : satisfaction
Rûh : esprit

Rûh al-qudsi : âme transcendante
Ru'ya : vision spirituelle

Sabr : constance, patience
Safâ' : pureté
Sahw : lucidité
Salâm : paix
Salâma : sécurité
Sâlik : pèlerin
Samâ' : audition
Samad : impénétrable
Shawq : nostalgie
Shari'a : loi révélée
Sheikh : maître
Shirk : le fait d'associer à Dieu d'autres « divinités » (associationnisme ou polythéisme)
Shukr : gratitude
Sidq : vérité, véracité
Sifât : attributs
Silsila : chaîne initiatique
Sirr : secret, tréfonds de l'âme
Sirr akhfa : secret très mystérieux
Sirr khâfi : secret mystérieux
Soufi : mystique
Sukr : ivresse
Sûra : représentation, forme
Surûr : liesse
Suwayd al-qalb : le point noir du cœur

Ta'ayyun : détermination
Tabattul : se consacrer à Dieu
Tadhakkur : méditation
Tafakkur : réflexion
Tafwid : se remettre à Dieu
Tahdhib : amendement
Tahqiq : réalisation
Tajalli : manifestation du divin, théophanie
Tajrid : acte de se débarrasser (des biens de ce monde)
Takya : monastère
Talbîs : acte d'orner
Ta'dhim : révérence
Taqlid : soumission irraisonnée au conformisme
Taraqqi : ascension
Tariqa : voie, confrérie

Tasawwuf : mysticisme
Tashbih : anthropomorphisme
Taslim : soumission totale
Tawâdhu' : modestie
Tawajjuh : orientation
Tawakkul : abandon à Dieu
Tawassul : jonction divine
Tawba : repentir
Tawhid : unité, unification, unicité divine
Tchella : retraite ascétique
Thiqa : confiance
Tuma'un : quiétude

Uns : intimité
Usûl : principes

Wahdâniya : unité divine
Wahdat al-wujûd : unicité de l'être

Wajd : extase
Walad ma'nawi : enfant spirituel
Walaya : amitié
Waq : instant
Wara' : scrupule
Wihda : solitude divine
Wilâya : biens tutélaires
Wujûd : existence, être
Wuqûf : arrêt
Wusûl : arrivée

Yaqdha : éveil
Yaqîn : certitude

Zâhid : ascète
Zâhir (Dhâhir, Dâhir) : forme extérieur, exotérisme
Ziyâda : accroissement
Zuhd : renoncement

Table

- 9 *Introduction*
17 *Sommaire*

Le soufisme / *tasawwuf*

- 23 *Parabole de l'éléphant / Rûmî*
24 *Du soufisme, définitions / Hujwîrî*

L'homme capable de Dieu

- 32 *La nature primordiale : fitra / Ibn Tufayl*
33 *« Celui qui garde le fleuve » / Légende indonésienne*
35 *« L'essence merveilleuse » / 'Attar*
36 *« Sur l'océan de la lumière » / Basăgić-Redzepašić*
37 *Le cœur, miroir du divin / Ghazâlî*
38 *« Un cœur blanc comme la neige » / Rûmî*
38 *L'apologue des peintres de Byzance et de Chine / Rûmî*
39 *La vision du cœur / Abû Sa'id ibn Abî'l-Khayr*

L'appel de Dieu

- 46 Vers l'union / *Ibn ul-'Arabî*
 47 « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà
 trouvé... » / *Rûmî*
 48 Le chercheur de la Vérité / *Sheikh Ahmad al-Alawî*
 49 L'attrait divin / *Djâmî*
 50 La naissance spirituelle / *Rûmî*
 51 La proximité de Dieu / *Rûmî*
 52 La réponse de l'âme / *Rûmî*

La Voie / *tarîqa*

1. L'enseignement

- 57 Le noviciat sur la Voie / *Hujwîrî*
 58 L'apprentissage de *Shiblî*
 59 L'unité de Dieu et la Voie / *Shaqîq Balkhî*
 60 « Les gens de la Vérité » / *Hamzah Fansûrî*
 61 L'oubli de soi / *Sultân Valad*
 65 Les indices de la Voie / *Sanâ'î*
 66 Progression sur la Voie / *Hallâj*
 67 L'ultime étape sur la Voie / *'Attar*
 69 Le grand repentir / *Čazim Catič*

2. La connaissance / *ma'rifa* et la contemplation / *mushâhada*

- 71 Gnose et savoir / *Hujwîrî*
 72 De la gnose, définitions / *Hujwîrî*
 73 Les trois sortes de connaissance de Dieu / *Dhû'l-Nûn al-Misrî*
 74 La science de la connaissance
 est la plus haute science / *Ahmad al-Rifâ'î*
 74 Les gens de la connaissance / *Hamzah Fansûrî*
 76 La contemplation / *mushâhada* / *Hujwîrî*
 77 La vision de Dieu / *Hujwîrî*
 79 Le témoin / *Iqbal*

3. L'expérience spirituelle

- 81 Le regard d'un soufi / *Bahâ' ud-Dîn Valad*
 83 L'expérience du soufi / *Iqbal*
 86 Étapes des itinérants vers Dieu / *Abdallah al-Ansârî al-Harawî*
 102 Les neuf sphères du ciel / *Rûmî*

4. L'amour divin

- 103 L'enivrement / *'Omar Ibn ul-Fâridh*
 107 Il est amour / *Nabolsi*
 107 Le vin de l'ivresse / *Hâfez*
 108 « Mon âme est le voile de Son amour » / *Hâfez*
 109 « Nul mortel n'a pu Te voir » / *Hâfez*
 109 Les vérités de l'amour / *Ahmad al-Rifâ'î*
 110 Le pacte / *Ahmad al-Rifâ'î*
 110 Le cantique de l'amour / *'Irâqî*
 112 « Dans l'océan de Ton amour » / *Yunus Emre*
 113 « Vous vous êtes emparés de ma raison » / *Sidi Abû Madyan*
 114 « Je sacrifierai mille âmes pour Toi » / *Yunus Emre*
 115 L'aube de l'amour / *Mohammad Taqî Mîr*
 116 L'amour est soleil / *Yunus Emre*
 117 A la recherche du Bien-Aimé / *Khwaja Mîr Dard*
 118 Offrandes à l'amour / *Yunus Emre*
 119 Révélation de l'amour divin / *Ghazâlî*

5. Le langage soufi

- 125 Paroles de soufis / *Djâmî*
 130 De certains termes / *Hujwîrî*
 134 Le langage symbolique / *Mahmûd Shabestari*
 137 Le langage métaphorique / *Lâhijî*
 138 Le langage prophétique / *Ibn ul-'Arabî*
 139 Les formes et le sens / *Sultân Valad*

La vie spirituelle

1. La prière

- 144 *Al-Fâtîha* / *Qor'ân*

- 145 Les versets de la lumière / *Qor'ân*
 147 Le verset du trône / *Qor'ân*
 147 Il est Dieu / *Qor'ân*
 148 *Hadîth qudsî*
 150 Paroles — *hadîth-s* — du Prophète
 151 Prière du Prophète
 152 Prière de 'Alî
 152 L'appel à la prière / *Sufyân Thawrî*
 153 L'âme de la prière / *Rûmî*
 154 Prière de *Râbi'â al-'Adawiya*
 154 Prière d'*Ibn Mashîsh*
 155 Invocation / *Iqbal*
 158 Appel / *Ibn 'Ata al-Iskandarî*
 160 Plainte / *Dhû'l-Nûn al-Misrî*
 161 Imploration / *Nizâmî*
 163 L'esclave / 'Attar
 165 La flamme / *Iqbal*
 165 L'invocation du pèlerin au seuil
 du territoire sacré / *Hallâj*
 166 Silence / *Rûmî*
 167 La réponse de Dieu / *Rûmî*

2. La mémoration de Dieu / dhikr

- 169 Après la mort... / *Ghazâlî*
 170 Le *dhikr* : méthodes et technique / *Sheikh al-Naqshabandî*

3. Le concert spirituel / samâ'

- 183 La plainte de la flûte / *Rûmî*
 184 Réminiscence / *Rûmî*
 185 La danse cosmique / *Rûmî*
 185 Une image de la paix / *Rûmî*
 186 Le *samâ'* et le verbe divin / *Ibn ul-'Arabî*
 187 Le chant du monde / *Bahâ' ud-Dîn Valad*
 188 Le secret de la danse mawlavie / *Mehmet Tchelebi*
 190 Le symbolisme de la danse / *Ismâil Ankaravî*
 196 Le chant du temps / *Iqbal*
 197 Cantique / *Yunus Emre*
 198 Le cosmos témoin / *Dhû'l-Nûn al-Misrî*

- 199 La louange cosmique / *Ghazâlî*
 200 Les sens spirituels / *Sheikh 'Alî al-Khawwâç*

4. La sympathie universelle

- 203 L'ombre de l'arbre inconnu / *Rûmî*
 203 L'intimité des âmes / *Rûmî*
 204 Quiétude / *Rûmî*
 205 Une seule âme / *Rûmî*

5. Vies et coutumes des soufis

- 206 *Râbi'â al-'Adawiya* : sa naissance et sa jeunesse
 211 *Abû'l Qâsim al-Junayd* : le meilleur disciple / 'Attar
 211 'Abd Allâh ibn al-Mubâarak, 'Alî ibn al-Muwaffaq
 et le pèlerinage / 'Attar
 213 *Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Adham*, le prince mendiant /
 'Attar
 214 *Abû Hafs Haddad* et la compassion / 'Attar
 215 *Mâlik ibn Dinâr* et le jeune homme débauché / 'Attar
 216 *Abû Yazîd al-Bistâmî* / 'Attar
 217 *Abû Ya'qûb Yûsuf ibn al-Husain ar-Râzî* / 'Attar

6. L'amour des êtres

- 219 Salomon et la fourmi amoureuse / 'Attar
 220 La femme et le chien / 'Attar
 221 Le sage de Gorgan et la chatte / 'Attar

La mort physique et la « mort » mystique / fanâ'

- 227 L'ange du sommeil / *Rûmî*
 227 L'appel de la mort / *Rûmî*
 228 Après la mort, la vie / *Sultân Valad*
 229 Noces / *Rûmî*
 230 La mort de *Junayd* / 'Attar
 231 La mort de notre Seigneur *Mûsâ* / Moïse / poème
 marocain
 234 Chant de mort / *Hallâj*

- 235 Vision de Dieu / *Bâbâkûhî*
 235 La mort mystique / *Hamzah Fansûrî*
 237 Les trois sortes de *fanâ'* / *Akbarâbâdî*
 237 La marche en Dieu / *Aflakî*

L'unité divine / *tawhîd*
 et l'unicité de l'être / *wahdat al-wujûd*

- 244 L'unité de Dieu / *Qor'ân*
 244 Le mystère de l'unité / *Jilî*
 245 L'Être Essentiel / *Djâmî*
 248 L'Essence de Dieu / *Sanâ'î*
 249 L'Être de l'univers / *Hamzah Fansûrî*
 250 L'infini passe dans le fini / *Iqbal*
 251 La Réalité suprême / *Djâmî*
 252 La Vérité des vérités / *Ghazâlî*
 254 Toi seul / *Rûmî*
 255 L'abandon de l'existence / *Sidi Abû Madyan*
 256 Cinq odes sur l'unité divine / *Hâtef Isfahânî*
 262 « Un seul je cherche... » / *Rûmî*
 263 L'universalisme de l'Islam / *Qor'ân*,
Hallâj, *Rûmî*, *Sanâ'î*, *Ibn ul-'Arabî*

Le symbolisme du voile

- 272 Les étapes de l'évolution / *Rûmî*
 272 L'échelle de l'être / *Rûmî*
 273 Au-delà de cette terre / *Rûmî*
 274 Le monde est voile à lui-même / *Ibn ul-'Arabî*
 275 Les soixante-dix mille voiles / *Ghazâlî*

Le monde, miroir de Dieu

- 290 Le monde est miroir / *Mahmûd Shabestari*
 290 Le symbole du miroir / *Ibn ul-'Arabî*

- 291 Microcosme et macrocosme / *Sultân Valad*
 293 L'harmonie cosmique / *Mahmûd Shabestari*
 294 L'homme, reflet de Dieu / *Mahmûd Shabestari*
 297 Le monde, reflet de Dieu / *Rûmî*
 298 L'origine / *Rûmî*
 299 La demeure de l'âme / *Sultân Valad*
 300 Les deux mondes / *Ghazâlî*
 304 L'existant et le non-existant / *Rûmî*
 306 L'expression visible du Réel / *Djâmî*
 307 L'amant, miroir de l'aimé / *Sultân Valad*

L'homme parfait

- 316 L'homme est un livre / *Jorjâni*
 316 La lumière / *Sultân Valad*
 318 Le maître spirituel / *Ahmad al-Alawî*
 319 L'homme de Dieu / *Rûmî*
 320 L'élu de Dieu / *Poème peul*
 321 La purification de l'être / *Mahmûd Shabestari*
 322 Avant la création / *Rûmî*
 323 La station suprême / *Ahmad al-Alawî*
 325 Théophanie / *Rûmî*
 325 L'union suprême / *'Omar Ibn ul-Fâridh*
 328 Le retour / *Rûmî*

- 331 *Biographies / Éléments de bibliographie*
 347 *Glossaire essentiel*
 355 *Table*